7-73

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Краткие сообщения
ИНСТИТУТА
НАРОДОВ АЗИИ

LVII

ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Краткие сообщения
ИНСТИТУТА НАРОДОВ АЗИИ

LVII

Сборник памяти Ю. Н. Рёриха

ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1961

Редакционная коллегия:

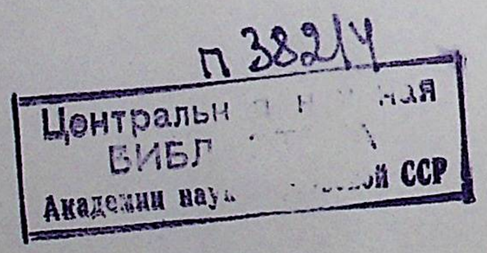
Б. Г. Сапожников (ответственный редактор), *Н. А. Дворянков, Л. М. Кулагина, Г. М Петров, Н. А. Сыромятников, Р. А. Ульяновский*

Составитель сборника

А. М. Пятигорский

Ответственный редактор сборника

А. М. Дьяков



ПРЕДИСЛОВИЕ

21 мая 1960 г. скончался выдающийся советский востоковед Юрий Николаевич Рерих. Это был ученый с очень широким научным диапазоном. Он занимался литературой и искусством Тибета и древней Индии, тибетским языком, санскритом и пали, древнеиндийской философией, особенно буддийской, древней историей Индии, китайским и монгольским языками. Кроме того, он занимался историей Востока в целом.

Юрий Николаевич Рерих оказывал большое влияние на окружающих его людей. Это влияние было связано не только с его эрудицией, неиссякаемой энергией, огромным трудолюбием, но прежде всего с его чисто человеческими качествами: доброжелательностью, участливой мягкостью, которые распространялись на всех, кому приходилось иметь с ним дело.

Возглавив незадолго до своей смерти сектор истории философии и религии Индии Института народов Азии АН СССР, он в короткое время сумел, сплотив вокруг себя специалистов (в основном молодых), организовать работу сразу в трех направлениях. Первое — подготовка к печати словаря тибетского классического языка (тибетско-санскритско-английско-русского); напряженно работая над словарем, он одновременно преподавал тибетский язык и санскрит (ведийский, классический и буддийский). Второе направление носило историко-культурный характер: Ю. Н. Рерих руководил исследованиями своих учеников и сотрудников в области истории культуры, философии и религии Индии. Третье направление было тесно связано с работами ученых Бурят-Монголии и МНР. Оно заключалось в организации и координации исследований в области истории культурных и политических связей Монголии, Тибета, России и Китая в далеком прошлом.

Настоящий сборник составлен в основном из работ учеников и сотрудников Ю. Н. Рериха и в целом соответствует кругу проблем, которыми он занимался.

Большинство работ в данном сборнике посвящено философии, культуре, литературе и языку древней и средневековой Индии.

В заметке О. Ф. Волковой о творчестве крупнейшего поэта раннесредневековой Индии Бхартрихари, еще совершенно неизвестного русскому читателю, дан перевод ряда стихотворений Бхартрихари и комментарий к ним.

Философии Индии посвящены статьи И. Кутасовой и В. Костюченко. В. Костюченко в статье «К критике нигилистических взглядов на природу индийской философии» делает попытку дать социально-политическую характеристику философских идей «Бхагавадгиты».

Работа И. Кутасовой представляет собой комментарий к первой главе трактата «Муламадхьямака-карика» известного буддийского философа-диалектика Нагарджуны.

В статье А. Пятигорского методом структурного анализа показываются особенности тамильских гимнов периода VII—IX вв.

Статья Г. Бонгард-Левина «Āhāle (по данным маурийской эпиграфики)» имеет историко-филологический характер. Автор исследует вопрос об административном управлении в государстве Маурья.

Статьи Г. Бонгард-Левина, И. Кутасовой и А. Пятигорского были прочитаны в качестве докладов на семинаре по истории индийской культуры, которым руководил Ю. Н. Рерих.

Статья П. Гринцера трактует вопрос о связи сюжетов и их обрамления в древних литературах Индии и Греции.

В статье В. Топорова говорится о том, что в сочинениях древнеиндийских грамматиков (Панини, Патанджали) в известной степени предвосхищаются некоторые проблемы и методы, которые в современной лингвистике стали выдвигаться лишь в самое последнее время.

В заметке Е. Медведева рассматривается вопрос о географических представлениях древних индийцев и морской торговле Индии с Западом.

В статье В. Иванова доказывается, что ряд буддийских терминов в тохарских текстах является переводом древнетибетских терминов.

В заметке В. Богословского показано, что соперничество между старотибетской религией бон и буддизмом в средневековом Тибете отражало борьбу между центральной властью и родовой аристократией.

В краткой заметке Ю. Лекомцева выявляется закономерность сочетаний фонем в слоге древнетибетского письменного языка.

Особняком стоит статья М. А. Коростовцева, представляющая собой описание и перевод малоизвестного древнеегипетского текста. Ее включение в сборник не случайно: Ю. Н. Рерих в юношеские годы занимался египтологией и сохранил интерес к истории и культуре древнего Египта до последних дней жизни.

В конце сборника помещены заметки информационного характера.

Руководство отдела Индии считает необходимым отметить большую работу, проделанную составителем сборника А. Пятигорским, рецензентами П. Гринцером и Ю. Рождественским.

Отдел Индии Института народов Азии АН СССР

В. А. Богословский

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ТИБЕТА В ОСВЕЩЕНИИ БОНСКОГО ГЬЭ-РАПА

Подавляющее большинство тибетских источников по истории Тибета в раннее средневековье принадлежит авторам-буддистам. Во всех этих сочинениях, кроме того, явно прослеживаются симпатии авторов к сильной центральной власти. Субъективные позиции авторов выразились не только в оценке событий, но и в значительном искажении одних фактов, нарочитом подчеркивании других и замалчивании третьих. Все эти моменты можно отметить уже в наиболее ранней из имеющихся хроник — из Дуньхуана (X—XI вв.) [1].

В связи с этим особое внимание должны привлечь источники, принадлежащие авторам из противоположного лагеря, т. е. авторам, являвшимся представителями старой родовой знати, придерживавшейся добуддийской религии бон, которая боролась с центральной властью и была настроена против буддизма. Один из таких источников — так называемый бонский *гьэ-рап* [2]. Тибетский текст этого сочинения опубликован С. Ч. Дасом [3]. Имеется статья Б. Лауфера [4], в которой опубликован перевод трех глав (из 26), касающихся истории Тибета в правление Ти-сонг-дэ-цэна (khri-sroṅ-lde-btsan, 755—797 гг.).

Несмотря на то что бонский *гьэ-рап* был составлен довольно поздно (XIV—XV вв.), в нем можно найти немало интересных данных, отсутствующих в других официально признанных исторических работах. В настоящей статье мы остановимся на некоторых моментах другой, нежели у пробуддийски настроенных авторов, трактовки событий истории Тибета до IX в., данной в одной из глав бонского *гьэ-рапа*.

Глава носит название «Происхождение царской династии Тибета» (bod-kyi-rgyal-rabs-buyṅ-tshul) и по внешнему виду представляет обычное краткое изложение истории правивших в Тибете до конца I тысячелетия н. э. династий правителей — цэн-по (btsan-po).

---

[1] Некоторое искажение событий в Дуньхуанской хронике отмечает уже Бако (см. J. Bacot, F. W. Thomas, Ch. Thoussaint, *Documents de Toun-Houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris, 1946, p. 93). Исключение из указанного правила составляют лишь источники, абсолютно синхронные (эпиграфические памятники и документы из Восточного Туркестана).

[2] *«Гьэ-рап* — происхождение [религии] бон» (rgyal-rabs-bon-gyi-'byuṅgans — *Гьэ-рап-бон-ки-чхунг-нэ*).

[3] *«Gyal-Rab Bon Kyi Jung-Nas»*, ed. by Sri Sarat Chandra Das, Calcutta, 1915.

[4] B. Laufer, *Über ein tibetisches Geschichtswerk Bonpo*. — «T'oung Pao», 1901, pp. 24—44.

Рассматриваемая глава, как принято в *гьэ-рапах,* начинается с правления легендарного цен-по [Три-кум-цэн-по (gri-gum-btsan-po)] и истории его избрания правителем страны [5].

Особый интерес представляет изложение событий, связанных с правлением легендарного цэн-по [Три-кум-цэн-по (gri-gum-btsan-po)] и его убийством. Обычно тибетские источники и прежде всего Дуньхуанская хроника, в которой правлению Три-кума посвящена целая глава [6], высоко оценивают личность Три-кума, подчеркивая его положительные качества, и с явной неприязнью говорят о Ло-нгаме (lo-ńam), «конюшем», или, по другим источникам, «советнике» цэн-по, вероломно убившем правителя с целью захвата власти. Источники подробно описывают справедливую месть сыновей Три-кума, в результате которой было убито до тысячи родичей Ло-нгама [7].

Совсем по-другому описывается этот эпизод тибетской истории в бонском *гьэ-рапе:*

«Все сыновья, рождавшиеся у царя Синг-ти-цэн-по (siṅ-khri-btsan-po), пожирались ежегодно дьяволицей Ду-тхэ-мо (bdud-thel-mo), жившей в глубине скалы в этой стране и, [таким образом] ставшей си (sri — вампиром). Царь поэтому попросил бонца из Пэ (spe) усмирить Ду-тхэ-мо. [Бонец] исполнился сострадания, принес сосуд с водой и вылил [содержимое] на вершину этой скалы. Вершина разрушилась, и бонец из Пэ был назван „Пэ-бон-тхок-тхрул" (spe-bon-thog-'phrul). Бонец из Пэ, [обладающий] магической силой, [стал вызывать] молнию.

Ду-тхэ-мо завопила дурным голосом из основания скалы: „Так как я пожирала сыновей царя, то такое со мной и случилось. Теперь я не могу не послать своего собственного сына в качестве ребенка царя".

Через год ребенок Ду-тхэ-мо родился как сын царя: появился красноволосый, с круглыми глазами, с черным знаком на ладони руки, говоривший голосом убийцы, имевший греховные мысли, приверженный к доспехам и оружию, еще в утробе матери наделенный знаками меча. Ку-шэн Пха-ва-цхэ-чо (pha-ba-mtshe-gtso) сказал из сострадания, что следует, судя по знакам, дать имя Три-рум-цэн-по (gri-rum-btsan-po — „Цэн-по, [обладавший] в утробе [знаками] меча") [8]. Он (Три-рум-цэн-по) в первой половине жизни был приверженец к [религии] бон, ку-шэном был Чхом-кар (čhom-dkar), а во второй половине жизни приказал подавить бон-йунг-трунг (gyuṅ-druṅ), разорвал головную нить му (spyi-gtsug-gi-dmu-thag), и подданные и Ло-нгам убили его кинжалом, и он был назван Три-кум-цэн-по (gri-gum-btsan-po — „Цэн-по, убитый кинжалом").

От него (Три-кум-цэн-по) и непальской жены родился сын с волосами птицы, лошади и волка на теле и голове, имя было дано ему Пу-дэ-кунг-гьэ (spu-lde-guṅ-rgyal). Эти двое (Три-кум-цэн-по и Пу-дэ-кунг-гьэ) не могли уйти на небо, и тела их были погребены в земле, почему и назвали их „бар-ки-динг" (bar-gyi-ldiṅ-gñis)» [9].

Как видим, описание правления Три-кум-цэн-по в бонском *гьэ-рапе* совершенно противоположно общепринятому. Три-кум-цэн-по превратился в злодея, потомка дьяволицы — в вампира. И это отношение

[5] Можно отметить характерную деталь, что Нья-ти-цэн-по, как подчеркивается в *гьэ-рапе,* был избран «царем бон».

[6] J. Bacot, *Documents...,* pp. 123—128.

[7] Ibid., p. 127.

[8] Согласно Дуньхуанской хронике, имя Три-кум-цэн-по было дано кормилицей непосредственно после рождения будущего цэн-по (см. J. Bacot, *Documents...,* p. 123).

[9] *Гьэ-рап-бон-ки-чхунг-нэ,* стр. 27, строка 14 — стр. 28, строка 6.

вполне понятно, ибо Три-кум-цэн-по «во второй половине жизни приказал подавить бон-йунг-трунг». Последнее обстоятельство представляет особый интерес. По-видимому, это была первая попытка правителя Тибета освободиться из-под власти бонского жречества. Влияние и роль последнего до сих пор, к сожалению, почти не выяснены; однако имеющиеся данные позволяют говорить о значительной власти жречества. Так, при каждом цэн-по был особый «личный» шаман — ку-шэн (sku-gśen). Роль шамана — ку-шэна, видимо, не ограничивалась только правом давать имя наследнику. Имеются сведения о том, что цэн-по — отец умерщвлялся, как только наследнику исполнялось 13 лет [10].

Обращает на себя внимание и упоминание о том, что Три-кум-цэн-по «разорвал головную нить му». «Нить му», согласно религии бон, — это божественная нить, находившаяся на голове цэн-по и являвшаяся конкретным проявлением связи цэн-по с небом. Когда цэн-по умирали, то «тела их уменьшались, начиная с ног, и исчезали в головной нити му, а божественные нити света растворялись в небесах — [так] уходили на небо умершие, и поэтому назвали их нам-ки-ти-дун (gnam-gyi-khri-bdun — „семь небеснотронных")» [11]. Разорвав божественную нить му, Три-кум-цэн-по [12], таким образом, попытался освободиться от духовной власти бонского жречества, да и не только духовной, так как именно по этой нити в интересах всесильного жречества правители «уходили на небо», как только их наследнику исполнялось 13 лет [13].

Однако, несмотря на то что наследникам Три-кум-цэн-по удалось расправиться с Ло-нгамом и его сторонниками, освободиться полностью из-под влияния бонского жречества правителям Тибета не удалось. Прогнав одних служителей религии бон, тибетские правители были вынуждены обратиться к другим, так называемым «бонам-могильщикам» (bon-dur) [14]. Характерно, однако, что преемник Три-кум-цэн-по обратился не к местным шаманам-бонам, а пригласил их, как свидетельствуют источники, из соседних стран — Кашмира, Дру-ша (bru-śa — совр. Гилгит), Шанг-шунг (žaṅ-žuṅ — район озера Манасаровар), а также из страны А-ша ('a-ža — китайские ту-юй-хуни) [15]. Не трудно увидеть в попытке тибетских правителей опереться на пришельцев стремление получить большую самостоятельность в религиозных и государственных делах. Однако потребовались еще века ожесточенной борьбы, прежде чем тибетским правителям удалось сколько-нибудь существенно подорвать власть служителей бон, причем их место тут же заняли представители другой религии — буддизма.

В рассматриваемой главе бонского *гьэ-рапа* по-другому описывается также и убийство цэн-по Му-нэ-цэн-по (mu-ne-btsan-po, конец VIII в.). Му-нэ-цэн-по известен в тибетской историографии как правитель, трижды безуспешно пытавшийся «уравнять бедных и богатых» и

[10] Туччи считает, что передача власти Сонг-цэн-гам-по (sroṅ-btsan-sgam-po, 629—649 гг.) своему сыну Кунг-цэну (guṅ-btsan) явилась отзвуком былого правила, хотя в данном случае это не сопровождалось убийством отца, который после смерти сына вновь вступил на престол. См. G. Tucci, *The sacral character of the kings of ancient Tibet,* — «East and West», Rome, 1955, N 3, p. 198.

[11] *Гьэ-рап-бон-ки-чхунг-нэ,* стр. 27, строки 11—13.

[12] Согласно буддийским авторам, «божественную нить му» разорвал убийца Ло-нгам, лишив, таким образом, Три-кум-цэн-по возможности попасть на небо.

[13] Подробно о «погребальной» церемонии и об участии в ней жрецов бон см. M. Lalou, *Les religions du Tibet,* Paris, 1957, p. 11.

[14] Название «могильщики» произошло, видимо, оттого, что, по преданию, они были приглашены для организации похорон Три-кум-цэн-по.

[15] H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion,* Wiesbaden, 1950, S. 211.

убитый своей матерью через год и семь месяцев после вступления на престол [16].

Обычно в «реформах» Му-нэ-цэн-по видят попытку тибетского правителя осуществить на практике одну из доктрин буддизма о равенстве [17], а Ч. Белл считает даже, что своим поступком Му-нэ-цэн-по будто бы обнаружил свой «демократический дух, присущий тибетскому характеру» [18].

Однако, как нам кажется, искать какое-то действительное «уравнивание» богатых и бедных во имя буддизма, и тем более «демократизм», в реформах Му-нэ-цэн-по не следует. Дело в том, что период правления Му-нэ-цэн-по — это время ожесточенной внутриполитической борьбы между центральной властью и крупнейшими аристократическими семьями. Отец Му-нэ-цэн-по, известный Ти-сонг-дэ-цэн, много сделавший для укрепления центральной власти и превративший буддизм в государственную религию, не смог до конца преодолеть сопротивление феодализирующейся родовой знати. Более того, воспользовавшись затруднениями (в частности, военными неудачами) центральной власти в конце правления Ти-сонг-дэ-цэна, знать перешла в контрнаступление. По некоторым сведениям, сам Ти-сонг-дэ-цэн был вынужден отказаться от престола.

Вступив на престол в так называемый «период мести» Му-нэ-цэн-по начал с репрессий против враждебно настроенных родов, в частности приказал убить советника из рода На-нам (sna-nam), враждовавшего с родом матери Му-нэ-цэн-по — Чхэ-понг (tsche-spoṅ). Однако молодой цэн-по понимал, что одними репрессиями не удастся сломить силу враждебно настроенной к центральной власти родовой знати и попытался подорвать экономическую основу их господства. Именно в этом смысле, видимо, следует рассматривать сообщения о том, что Му-нэ-цэн-по трижды уравнивал «богатых» и «бедных». В связи с этим большой интерес представляет версия убийства цэн-по, содержащаяся в бонском *гьэ-pane:* «Му-нэ-цэн-по стал царем и через три года был убит шестью шангами» [19]. «Шанг» (žaṅ — букв. «дядя со стороны матери») — титул, который носили представители крупнейших аристократических родов, связанных браком с родом цэн-по.

Му-нэ-цэн-по не удалось, таким образом, существенно подорвать политическую и экономическую мощь родовой знати. Более того, до нас дошел ряд надписей начала IX в., в которых правители Тибета были вынуждены гарантировать политические и экономические права крупнейшим представителям феодализирующейся родовой знати (права на занятие высоких должностей, на обладание землями и зависимыми непосредственными производителями, на взимание налогов и т. д.). Таковы, например, надпись из Конг-по, в которой перечисляются права Конг Кар-по (гКoṅ-dkar-po), правителя крупной области Конг-по, надпись из Шваи-лха-кханга (žva'i-lha-khaṅ).

Из других сведений, содержащихся в бонском *гьэ-pane,* большое значение имеет перечисление ку-шэнов при всех цэн-по, кончая Ти-сонг-дэ-цэном. Только после Ти-сонг-дэ-цэна ку-шэны больше не упоминаются, что служит еще одним доказательством победы новой религии — буддизма — в конце VIII в.

[16] См., например: *«Гьэ-pan пятого далай-ламы»,* Пекин, 1957, стр. 89; Bu-ston, *History of Buddhism,* transl. from Tibetan by Dr. E. Obermiller, Heidelberg, 1932, vol. II, p. 196.

[17] J. Bacot, *China et Tibet,* — «Revue de Paris», 1950, Dec., p. 115; G. Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas,* Berlin, 1958, S. 76; M. Lalou, *Les religions du Tibet,* p. 34.

[18] C. Bell, *The people of Tibet,* Oxford, 1928, p. 13.

[19] *Гьэ-pan-бон-ки-чхунг-нэ,* стр. 28, строки 27—28.

Периодизация легендарных царей, имея много общего с принятой (например, упоминаются «семь небеснотронных», «шесть лучших на земле» — sa-la-legs-drug), в то же время и несколько отличается от нее. Так, в бонском *гьэ-pane* выделяются «шесть лучших на воде» (čhu-la-legs-drug) и «четыре царя бон» (bon-rgyal-bži), в том числе отец Сонгцэн-гам-по (sroṅ-btsan-sgam-po, 629—649 гг.) — Нам-ри (gnam-ri), названные так, ибо «во время этих четырех [царей религия] бон почиталась и весьма увеличилась, мощь власти (букв. „меч власти") укрепилась» [20].

Интересна и характеристика последних правителей тибетской империи VII—IX вв., известных покровительством буддизму и гонениями на старую религию бон: «Большинство из них придерживалось учения [буддизма], и некоторые называют их „шесть царей, трудившихся над распространением и ростом святого учения", однако бон-йунг-трунг был отброшен, начались преследования бон, и так как [в правление этих царей] уменьшились добродетели правителей, советников и подданных, то [их называют] шестью последними [царями] царства [Тибет]» [21].

Изложенные выше данные содержатся лишь в одной небольшой главе бонского *гьэ-pana.* Нам кажется, что подобные источники, принадлежащие авторам, придерживавшимся других, нежели официальные буддийские историки, взглядов, заслуживают самого пристального внимания исследователей и помогут в изучении многих фактов тибетской истории.

[20] Там же, стр. 28, строка 20.

[21] Там же, стр. 29, строки 5—9.

Г. М. Бонгард-Левин

ĀHĀLE
(по данным маурийской эпиграфики)

С момента расшифровки Дж. Принсепом эдиктов царя Пиядаси и вплоть до настоящего времени эпиграфические документы маурийской эпохи находятся в центре внимания исследователей истории и культуры древней Индии. Огромное число работ посвящено филологическому анализу и переводу эдиктов Ашоки, трактовке отдельных терминов, разбору и систематизации грамматических конструкций различных пракритов [1].

Столь большой интерес к маурийской эпиграфике и в первую очередь к надписям Ашоки [2] вполне закономерен. Эдикты — древнейшие датированные документы Индии — открывают широкое поле исследований не только для филолога, но и для историка, философа, историка культуры и т. д. Однако характер источника и определенный, уже ставший традиционным подход к изучению истории древней Индии привел к резкой неравномерности в разработке отдельных сторон периода правления Ашоки. Если религиозная жизнь этой эпохи изучена довольно подробно и «эдикты о дхарме» подверглись в этом аспекте всестороннему анализу, то общественное и государственное устройство империи Ашоки исследовано крайне недостаточно. Действительно, данные о государственном и общественном строе очень скудны по сравнению со сведениями надписей о дхарме, о взаимоотношении Ашоки с буддийской сангхой и т. д. Однако это еще не может служить оправданием того, что многие стороны жизни древнеиндийского общества эпохи Ашоки не получили должного освещения ни в общей, ни в специальной литературе. Значительное число работ основывается не столько на тщательном анализе данных надписей (правда, весьма фрагментарных), сколько на материалах различных по времени и характеру древнеиндийских документов. В первую очередь это относится к использованию «Артхашастры». Нельзя, конечно, отрицать огромное значение этого политико-экономического трактата для изучения древнеиндийского об-

[1] Подробная библиография работ по надписям Ашоки, вышедших до 1947 г., составлена М. А. Мехендале (см. M. Mehendale, *Aśokan inscriptions in India. A linguistic study together with an exhaustive bibliography*, Bombay, 1948).

[2] Достаточно указать, например, на ряд специальных исследований по надписям Ашоки, которые вышли в свет в последние годы: B. M. Barua, *Inscriptions of Aśoka*, Calcutta, 1946; G. Śrinivasa Murti and A. N. K. Aiyangar, *Aśoka. Edicts*, ed. 2, Adyar, 1951; A. Sen, *Aśoka's edicts*, Calcutta, 1956; D. C. Sircar, *Inscriptions of Ašoka*, Delhi, 1957; R. Basak, *Aśokan inscriptions*, Calcutta, 1959; N. A. Nicam and R. Mckeon, *The edicts of Aśoka*, Chicago, 1959.

щества; однако механическое привлечение сведений Каутальи для исследования специфики конкретного периода индийской истории не приводит к воссозданию реальной картины рассматриваемой эпохи. Сопоставление данных различных источников позволяет выявить характерные особенности изучаемых явлений лишь тогда, когда оно базируется на тщательном анализе каждого документа.

Среди проблем маурийской истории, которые еще не получили должного освещения, следует выделить вопрос о провинциальном управлении в империи Ашоки. Всесторонняя разработка этого вопроса зависит как от решения ряда общих проблем маурийской истории, так и от правильного анализа отдельных эпиграфических материалов.

Особый интерес в данной связи приобретают сведения надписей Ашоки об āhāle.

Упоминание об āhāle мы находим в I малом наскальном эдикте из Рупната и малой колонной надписи из Сарната. В рупнатской версии I малого наскального эдикта Ашока сообщает о своей приверженности к буддизму и рассказывает о посещении им буддийской общины: «И об этом деле приказано написать на горах как здесь, так и в других местах. [Если] есть каменная колонна, то пусть будет написано на каменной колонне. И с этим распоряжением, насколько простирается ваш [3] āhāle, пусть будут разосланы [чиновники]» [4].

Близкий по содержанию отрывок содержится и в заключительной части Сарнатской надписи. Если монах или монахиня, говорится в эдикте, будут разрушать единство общины, то они должны быть одеты в белые одежды и подвергнуты изгнанию. Об этом распоряжении императора следовало оповестить в общине монахов и монахинь, один экземпляр передать мирянам — последователям буддизма — и один чиновникам-

[3] Эдикт обращен к чиновникам-махаматрам, стоявшим во главе āhāle.

[4] Iya ca athe pavatisu lekhapeta valata hadha ca/Athi silāṭubhe silāthaṃbhasi lākhāpetavaya ta/Etinā ca vayajanenā yāvataka tupaka ahale savara vivasetavayu ti (WAT, vol. I, p. 36).—Перевод этого отрывка, как и эдикта в целом, вызвал разногласия среди исследователей. В качестве примера приведем перевод Г. Бюлера: «...And this matter has been caused to be written on the hills; [where] a stone pillar is, [there] it has been written on a stone pillar. And as often as [man brings] to this writting ripe thought, [so often] will he rejoice, learning to subdue his senses...» (см.: G. Bühler, *Three new Asoka edicts*,— «Indian antiquary», vol. VI, 1877, p. 156, а также CII, ed. I, vol. I, p. 131). Интересно указать, что транскрипция Бюлера почти ничем не отличалась от чтения, принимаемого сейчас большинством исследователей. Отдельные слова приведенного отрывка интерпретировались различно. Так, Бюлер сопоставлял vālata>paratra (palata), которое употребляется в ряде надписей со значением «в другом», «следующем мире». Так же и у Д. Бхандаркара (см. D. Bhandarkar, *Aśoka*, ed. 3, 1955, Calcutta, p. 332). По мнению Хультша, vālata соответствует vāratah — «по возможности», «when an occasion presents itself», см.CII, vol. I, p. 169. Ему следуют и Д. Сиркар (D. S. Sircar, *Inscriptions of Aśoka*, p. 34) и А. Сен (A. Sen, *Aśoka's edicts*, p. 55): «if convenient». По-видимому, к санскр. vāra возводили слово Айянгар и Шриниваса Мурти, переводя «repeatedly» (G. Śrinivasa Murti and A. N. K. Aiyangar, *Aśoka. Edicts*, p. 81). Санскр. vāra ($\sqrt{vṛi}$) в сочетаниях vāraṃ vāraṃ, vāraṃ vāreṇa, bahu-vāraṃ, bhūribhir vāraiḥ имеет значения — «многократно», «часто», «повторно» (см.: Monier-Williams, *Sanscrit-English dictionary*, p. 943). Д. Сиркар (D. Sircar, *Inscriptions of Aśoka*, p. 34) и Базак (R. Basak, *Aśokan inscriptions*, p. 140) понимают hadha более широко — «здесь в моих владениях». Слово vivasetavāyu Хультш предлагал читать как vivāsetaviye (E. Hultzsch, *The Rupnath and Sarnath edicts of Aśoka*, — JRAS, 1912, pp. 1053—1059). Вначале он переводил словосочетание — «you must go», но при издании эдиктов придал еще и каузативное значение — «you must dispatch...» (CII, vol. I, p. 169). Венис (A. Venis, *Some notes on the Maurya inscription at Sarnath*, — «The Journal and Proceeding of the Asiatic Society of Bengal», New Series, vol. III, 1907, p. 4) связывал слово с глаголом vas и приставкой vi°, переводя «you must make known». У Ольденберга «hell werden» (H. Oldenberg, *Die Datirung der neuen angeblichen Asoka Inschriften*, — ZDMG, Bd 35, 1881, S. 475). См. также F. W. Thomas, *Notes on the Edicts of Aśoka*, — JRAS, 1915, p. 112.

махаматрам, которые должны были регулярно во время поста приходить для ознакомления с ним. Обращаясь к махаматрам, Ашока приказывает: «И насколько простирается ваш āhāle, вы повсюду разъезжайте с этим распоряжением» [5]. Анализ приведенных отрывков, а также сопоставление с данными других документов более позднего времени (и прежде всего эпиграфических) показывает, что термин āhāle употреблялся в надписях Ашоки для обозначения определенной административно-территориальной единицы [6].

Употребление термина āhāle для обозначения определенной административной единицы в надписях, составленных в разное время и обнаруженных в разных местах (малый наскальный эдикт из Рупната и малый колонный эдикт из Сарната), может свидетельствовать об устойчивости данного образования. Обращение Ашоки к местным махаматрам различных областей государства и использование в обоих случаях одного и того же термина в связи с деятельностью чиновников, также, по-видимому, указывает на то, что термин āhāle являлся единым для обозначения определенного территориально-административного деления всей империи.

Правильность последнего положения подтверждается и рядом других данных. Так, сравнение Аллахабадско-Каусамбской и Сарнатской версий малого колонного эдикта может свидетельствовать о том, что Ашока в обоих случаях обращался к местным махаматрам āhāle, а употребление термина āhāle в Рупнатской надписи позволяет предполагать, что и в параллельных Рупнатскому эдикту версиях речь также идет о местных окружных махаматрах.

В версиях из Брахмагири и Сидхапура Ашока через царевича и махаматров Суварнагири обращается к махаматрам Исилы, которые, возможно, являлись чиновниками определенного āhāle с центром в Исиле [7]. Все это позволяет думать, что āhāle был территориально-административным делением не только в виджите (т. е. областях, находящихся под непосредственным контролем императора и его администрации), но и в других районах государства, в частности в важнейших провинциях, управляемых царевичами.

Свидетельство надписи о махаматрах в āhāle не должно нас удивлять. Анализ эдиктов показывает, что термином «махаматра» в период правления Ашоки обозначали вообще чиновника государственного аппарата, а не только чиновника высшего разряда или министра. Положение чиновника-махаматра определялось сферой его деятельности и выполнением определенных государственных функций. Обращаясь

[5] ...āvatake ca tuphākaṃ āhāle savata vivāsayātha tuphe etena viyaṃjanena (WAT, vol. I, p. 51).

[6] Такую трактовку предложил уже Венис, переводивший āhāle как «district» (A. Venis, *Some notes on the Mourya inscription at Sarnath)*, а затем Хультш (E. Hultzsch, *A third note on the Rupnath edict,* — JRAS, 1910, p. 1311; E. Hultzsch, *The Rupnath and Sarnath edicts of Aśoka,* p. 1053; CII, vol. I, pp. 161—164), Бхандаркар (D. Bhandarkar, *Aśoka.* pp. 332, 342, № 4), Айянгар и Шриниваса Мурти (G. Srinivasa Murti and A. N. K. Aiyangar, *Aśoka. Edicts,* pp. 83, 129: āvatake ca tuphākaṃ āhāle—«as far as your jurisdiction extends»), Сен (A. Sen, *Aśoka's edicts,* p. 55), Сиркар (D. Sircar, *Inscriptions of Aśoka,* pp. 34, 65), Базак (R. Basak, *Aśokan inscriptions,* p. 141—«jurisdiction»). Однако нельзя не указать и на другое толкование термина āhāle. Так, известный английский индолог Флит понимал это слово как «пища», связывая с палийским āhāro. Отсюда фразу эдикта «āvatake ca tuphākaṃ āhāle» Флит переводил «as long as your food lasts» (J. Fleet, *The date of Buddha's death, as determined by a record of Aśoka,* — JRAS, 1904, p. 22; J. Fleet, *The 256 nights of Aśoka,* — JRAS, 1911, pp. 1091—1112). Сходную трактовку предложили Бюлер и Сенар (см.: WAT, vol. II, p. 68).

[7] См.: V. R. R. Dikshitar, *Maurya polity,* ed. 2, Madras, 1953, p. 203.

к местным чиновникам, Ашока имел в виду, видимо, махаматров, стоявших во главе управления āhāle. На это указывает обращение Ашоки к махаматрам āhāle с требованием следить за тем, чтобы каждый махаматра регулярно во время поста знакомился с текстом царского приказа. В данном случае император, по-видимому, адресует свой приказ высшему разряду махаматров, стоявших во главе управления āhāle, которые должны были наблюдать за тем, чтобы все чиновники округа изучали текст царского распоряжения. В малой колонной надписи из Аллахабада (эдикт Аллахабад — Каусамби), почти параллельной версии той же надписи из Сарната, император непосредственно обращается к махаматрам Каусамби: Devānaṃ piye ānapayati Kosaṃbiya mahamāta... В Рупнатском малом наскальном эдикте нет упоминания о махаматрах, но содержание надписи и отдельные ее фразы (например, «...и с этим документом, насколько простирается ваш āhāle, пусть повсюду будут разосланы [чиновники]...») также говорят об обращении императора к махаматрам āhāle.

Нас не должно смущать и то обстоятельство, что приказ Ашоки местным махаматрам касался вопроса о сохранении единства буддийской общины (Сарнатская надпись). Ашока стремился к тому, чтобы деятельность на поприще буддизма «росла, развивалась и увеличилась по крайней мере в полтора раза» (I малый наскальный эдикт из Брахмагири). Император возложил на государственных чиновников специальные обязанности по охране целостности буддийской сангхи и распространению принципов дхармы. Упоминаемые в надписи махаматры являлись не дхарма-махаматрами, а местными чиновниками в āhāle, выполнявшими специальные распоряжения царя лишь наряду с их главными обязанностями по управлению округом.

Утверждение, что приказы Ашоки адресовались местным махаматрам, внешне кажется противоречащим данным Сарнатской надписи. В начале этого эдикта мы читаем: Devā El... Pāṭa... По мнению ряда ученых, этот плохо сохранившийся отрывок должен читаться так: Devā(naṃ) El... Pāṭa(liput)... Отсюда некоторые исследователи пришли к выводу, что Сарнатский эдикт являлся обращением к махаматрам Паталипутры. Так, Хультш, разбирая сведения Сарнатской надписи, указывает, что она была обращена к жителям Паталипутры и что слово āhāle употребляется в ней для обозначения Паталипутрского округа [8]. Интерпретацию Хультша, однако, трудно согласовать с остальными данными. Чем объяснить, например, тот факт, что надпись находилась в Сарнате, а не в Паталипутре, к чиновникам которой, по его мнению, и адресован эдикт [9]. К тому же в параллельном тексте из Аллахабада Ашока обращается не к чиновникам Паталипутры, а к местным махаматрам. Неправильно, по-видимому, было бы также и предполагать, что Сарнатский эдикт имел целью предотвратить раскол общины лишь в Паталипутре, так как о необходимости сохранения целостности буддийской сангхи повествуют также надпись из Санчи и эдикт из Аллахабада — Каусамби.

Наиболее правильной представляется точка зрения, согласно которой надпись Сарната обращена к местным махаматрам и требует сохранения единства буддийской общины «в Паталипутре и во всех

[8] E. Hultzsch, *The Rupnath and Sarnath edicts of Aśoka,* p. 1057.

[9] Это, правда, может быть объяснено, по мнению Сена, тем, что Сарнатская надпись являлась версией эдикта, выбитого на колонне в столице, которая затем пропала (или еще не найдена?). Согласно Сену, Сарнат мог быть включен в провинцию Магадха и управляться из Паталипутры. См. A. Sen, *Aśoka's edicts,* p. 128.

дальних провинциальных городах» [10]. Вместе с тем Сарнатская надпись имеет и некоторые особенности по сравнению с другими версиями I малого колонного эдикта. Так, в ней есть ряд мест, отсутствовавших в эдиктах из Санчи и Аллахабада. Если в надписи из Санчи, например, отсутствие указаний на Паталипутру можно объяснить плохой сохранностью начала эдикта, то надпись из Каусамби, видимо, просто не содержала подобных сведений. Схожесть основного содержания версий из Сарната и Аллахабада и даже полная идентичность отдельных выражений дает, по-видимому, возможность рассматривать их как копии одного и того же эдикта, посланного центральным правительством во многие областные и окружные центры, но сохранившегося лишь в Сарнате, Каусамби и Санчи [11]. Различия в надписях связаны, по нашему мнению, с внесением в них провинциальной властью и писцами местных особенностей. Подобные примеры известны и в отношении других эдиктов. Объяснение этому дает сам Ашока в XIV большом наскальном эдикте: «Эта надпись о дхарме написана по приказу царя Приядарши („милого богам") в краткой, средней или подробной формах. И не везде все (т. е. весь текст) содержится. В огромной виджите ведь много уже написано, и [в дальнейшем] еще много буду приказывать писать. Здесь имеются повторы из-за приятности смысла каждого положения и для того, чтобы люди следовали этому [учению]. Здесь может быть написано кое-что неполностью, так как я вижу причину для сокращения в связи с [особенностью] местности или из-за ошибки писца (резчика по камню)» [12].

Понятно, что сопоставление версий малого колонного эдикта из Сарната и Аллахабада представляет определенный интерес для уточнения некоторых вопросов провинциального управления. Так, если приказ махаматрам о необходимости распространения царского послания по всему округу (Сарнатская копия малого колонного эдикта) следует понимать как объезд āhāle и посылку чиновников по округу с центром в Сарнате, то это позволяет рассматривать и Каусамби, к махаматрам которого обращается Ашока, как центр определенного āhāle. Непосредственное обращение императора к махаматрам Каусамби — один из немногих примеров в маурийской эпиграфике, когда царский приказ адресован к чиновникам определенного города, точное расположение которого может быть установлено по археологическим и историческим данным. Особое значение этого факта состоит в том, что эдикт был найден недалеко от места, упоминаемого в надписи. Обнаруженная в Аллахабаде колонна с текстом эдикта первоначально, по-видимому, была воздвигнута в Каусамби, а значительно позднее доставлена в Аллахабад [13]. Таким образом, Аллахабадский эдикт (вернее Каусамбский) является эпиграфическим подтверждением существования в период Ашоки округа (āhāle) с центром в Каусамби.

[10] Схожая фраза содержится и в других надписях.

[11] Отсутствие других версий эдикта Сен объясняет тем, что приказ был послан лишь туда, где существовали большие монастыри (A. Sen, *Aśoka's edicts*, p. 129).

[12] ...So siya va atra kici asamatam likhitam deśam va samkhaye karaṇa va alocetidipikarasa va aparadhena (версия из Шахбазгархи, — WAT, vol. I, p. 32).

[13] Для подтверждения своих аргументов о первоначальном воздвижении колонны в Каусамби А. Каннингам (см.: A. Cunningham, *Inscriptions of Aśoka*, Calcutta, 1877, p. 39; *Cunningham's ancient Geography of India*, ed. by S. Majumdar Sastri, Calcutta, 1924, p. 391) ссылался на китайского путешественника Сюань Цзяна, который, побывав в Аллахабаде, ничего не сообщает о широко известной колонне с надписями. Из Каусамби в Аллахабад колонна была доставлена, по мнению Каннингама, в правление Фироз-шаха, который, как известно, перевез в свою столицу Дели две колонны с надписями Ашоки (колонны Торгā и Mīraṭh). Хультш не согласился с точкой зрения Каннингама (CII, vol. I, p. XX). По его мнению, колонна была доставлена в Аллахабад при Акбаре. Индийский ученый А. Сен выступает против точки зрения о первоначальном воздвижении колонны с надписью в Каусамби и перевозке ее затем в Аллахабад. По мнению Сена, Каусамби был очень важным центром в период правления Ашоки и император, по-видимому, установил там утерянную теперь колонну, на которой была выбита первоначальная версия этого эдикта; текст же Аллахабадской колонны является лишь копией Каусамбского эдикта (A. Sen, *Aśoka's edicts*, p. 127). Если следовать Сену, то надо признать, что место, где расположен совр. Аллахабад, входило в округ с центром в Каусамби.

[14] idha Paḍena likhitaṃ lipikareṇa (версия из Брахмагири, — WAT, vol. I, p. 37). Термин lipikara упоминается уже в Панини (см. V. S. Agrawala, *India as known to Pāṇini*, Lucknow, 1953, p. 311).

[15] В надписях мы встречаем и другие подобные примеры (B. M. Barua, *Aśoka and his inscriptions*, vol. II, Calcutta, 1955, p. 9). В частности, в надписях Ашоки из Люмбини, написанных брахми, имя писца дается шрифтом кхароштхи. См. S. N. Mitra, *The Lumbini-Pilgrimage in two inscriptions*, — IHQ, vol. 5, 1929, N 4, pp. 728—753.

[16] Высекание писцами текста царских постановлений в различных провинциях империи приводило часто к тому, что писец вносил и в текст надписи особенности своего родного языка. Индийский ученый М. Мехендале, изучая язык калингских эдиктов Ашоки из Дхаули и Джаугады, справедливо отметил сильное влияние на пракрит магадхи северо-западного пракрита. По его мнению, это было связано с тем, что калингские эдикты первоначально были составлены на местном диалекте во время путешествия Ашоки на Северо-Запад, а затем переведены на восточный диалект (см.: M. A. Mehendale, *What was the place of issue of the Dhauli and Jaugada separate edicts*, — «Journal of the Oriental Institute of Baroda», vol. I, № 3, pp. 240—244). Однако возможно, что сильное влияние северо-западного диалекта следует объяснить внесением писцами в текст царского указа особенностей своего языка.

[17] Также понимает данные отрывки Рупнатского и Сарнатского эдиктов Сиркар (D. Sircar, *Inscriptions of Aśoka*, p. 65).

Согласно приказу Ашоки, местные чиновники-махаматры должны были распространить царское послание по всему округу (āhāle), а также рассылать людей с этим распоряжением во все отдаленные области и их центры (koṭa-visavesu). Естественно, что составление такого количества копий было обязанностью специальных писцов, упоминания о которых находим во II малом наскальном эдикте. В заключительном отрывке версий из Брахмагири, Сидхапура и Джатинги-Рамешвара мы читаем: «Здесь написано писцом (lipikara) Падой (или Чападой)» [14]. О существовании писцов-резчиков (lipikara) сообщает также и XIV большой наскальный эдикт. Интересно, что если весь текст II малого наскального эдикта написан шрифтом брахми, то имя писца — шрифтом кхароштхи [15]. Написание имени писца письмом кхароштхи может свидетельствовать о том, что lipikara был выходцем из Северо-Западной Индии, района распространения кхароштхи. Маурийская администрация использовала писцов — выходцев из Северо-Западной Индии. Писцы, находясь при местных управлениях в провинциях, округах империи, должны были переписывать поступающие из центра царские приказы и высекать их текст на камнях и колоннах. Естественно, что тексты царских распоряжений писцы писали и высекали на брахми, понятном для большей части населения государства. Свое же имя писец высекал на родном ему кхароштхи [16].

Можно предполагать существование нескольких разрядов lipikara: одни «писали» царские распоряжения на каменных колоннах и скалах, другие переписывали царские указы на материале, удобном для того, чтобы разослать копии по всему округу. Указания на это мы находим в Рупнатской и Сарнатской надписях: «И об этом деле приказано написать (lekhāpeta) здесь и в других местах на горах. [Если] есть каменная колонна (silāṭhubhe), то пусть будет написано на каменной колонне. И с этим документом (vayajanenā), насколько простирается ваш округ (tupaka ahāle), повсюду разъезжайте [или посылайте]» [17].

Согласно Сарнатской надписи, царский приказ (sāsana) должен был быть оглашен (viṃnapayitaviye) в общине монахов и монахинь, а написанные экземпляры (lipī) царского распоряжения передавались мирянам — последователям буддизма (upasaka) и помещались в канцелярии (saṃsalanasi) округа. Кроме общего термина sāsana, обозначающего царское послание, и термина lipī (надпись, письменная копия), употребляется еще и слово viyaṃjana (vayajana). Этот термин встречается в заключительных отрывках Рупнатской и Сарнатской надписей, когда говорится о посылке чиновников по всему округу для распространения царского распоряжения. Употребление специального термина в отличие от lipī в данном контексте может, по-видимому, свидетельствовать об устной передаче приказов царя по округам империи. Так и интерпретировал разбираемый отрывок Рупнатского эдикта Бхандаркар, переводя vayajana как «verbal order» [18]. Вместе с тем возможно и другое толкование; известно, что термин vayajana мог иметь и более широкое значение. В пали, например, vyañjana часто противопоставляется attha (смысл) и означает «текст», «письмо». На это обратил внимание Хультш и при издании эдиктов Ашоки переводил: «в соответствии с текстом» [19]. По мнению Томаса, vayajana означает «документ». Можно было бы привести еще ряд примеров различного толкования данного термина. Однако все они в основном сводятся к следующему: или vayajana (viyaṃjana) следует рассматривать как устную передачу царских распоряжений, или как распространение письменных копий в округах империи. Нельзя отрицать правомерность обоих толкований, хотя анализ эдиктов говорит в пользу второй точки зрения. Приказы о сохранении единства буддийской общины Ашока велел высечь на камнях и колоннах: «Пусть деятельность на поприще буддизма будет долговечна!» Всем местным махаматрам надлежало ознакомиться с текстом царского распоряжения. По всему округу и даже во все отдаленные крепости посылали специальных чиновников с царскими приказами. Это требование, изложенное в Рупнатском и Сарнатском эдиктах, скорее всего свидетельствует о поездках чиновников с письменными копиями царского указа [20].

Данные Сарнатского эдикта позволяют говорить о делении āhāle на ряд более мелких административных единиц. В заключительном отрывке Сарнатской надписи мы читаем: «...и насколько простирается ваш [21] округ (āhāle), повсюду разъезжайте вы с этим распоряжением. Также с этим распоряжением посылайте (заставляйте выезжать) по всем koṭa-visavas» [22].

[18] D. Bhandarkar, *Aśoka*, p. 332.

[19] См. CII, vol, I, pp. 161—164. — Так же понимает этот отрывок и Базак (R. Basak, *Aśokan inscriptions*, p. 148 — в Сарнатской надписи и p. 140 — в Рупнатской).

[20] В связи с этим трактовка Хультша и Базака не представляется удачной.

[21] Эдикт обращен к махаматрам.

[22] ...āvatake ca tuphākaṃ āhāle savata vivāsayātha tuphe etena viyaṃjyanena. Hemeva savesu koṭa-visavesu etena viyaṃjanena vivāsāpayāthā (WAT, vol. I, p. 51). По-другому понимает этот отрывок Базак (R. Basak, *Aśokan inscriptions*, p. 148): «Насколько распространяется ваша юрисдикция, вы должны заставлять [раскольников] (schismatic people) изменить их местопребывание (т. е. изгнать их). Таким же образом вы должны добиться изгнания [раскольников, еретиков] во всех крепостях (или укрепленных городах) и округах (districts) в соответствии с текстом [этого указа]». Рассматривая в целом Сарнатский эдикт как указ о борьбе с еретиками и раскольниками в буддийской общине, Базак, по-видимому, считал, что обязанностью царских чиновников-махаматров было не только следить за целостностью сангхи, но даже изгонять раскольников во всех крепостях и округах империи.

Эдикт Ашоки был обращен к махаматрам, стоящим во главе āhāle, и являлся своего рода наставлением о защите целостности буддийской общины. Все чиновники

В более поздних эпиграфических и литературных памятниках koṭa (koṭṭa) употребляется для обозначения укрепленного лагеря, крепости в которой располагались военные гарнизоны. Koṭa находились, по всей вероятности, на границах округов и в наиболее уязвимых для нападения местах.

По сравнению с āhāle koṭa-visavas составляли более мелкую в административном отношении единицу. Если махаматры, к которым обращен эдикт, должны были сами совершать поездку по округу — āhāle, то в koṭa-visavas им надлежало посылать чиновников (естественно, более низкого ранга).

Следует указать также и на возможность толкования koṭa-visavesu как сложного слова типа dvandva. Тогда сведение надписи о посылке махаматрами округа чиновников в «savesu koṭa-visavesu» нужно понимать как поездку во все укрепленные замки (koṭa), а также во все visavas (viṣayas), т. е. области, возможно, вокруг них [23].

Согласно Сарнатской надписи, каждый махаматра должен был в дни Uposatha регулярно приходить и лично знакомиться с текстом царских указов, чтобы понять их сущность (dhuvāye ikike mahāmāte [24] posathāye yāti etameva sāsanaṃ visvaṃsayitave ājānitave). Чиновники, совершающие поездку по округу и даже выезжающие в koṭa-visavas, должны были приезжать в окружной центр, где в канцелярии округа помещался текст царского распоряжения.

округа должны были быть ознакомлены, как и миряне, с текстом царского приказа, который следовало оповестить по всему округу, даже во всех укрепленных лагерях (koṭa). Однако изгонять из буддийской общины раскольников должны были, по-видимому, не государственные чиновники, а сама община, и император говорит о необходимости таких мер. Контроль за действиями и жизнью буддийской общины еще не давал права целиком вмешиваться в дела общины и изгонять из нее монахов. Перевод Базака, а отсюда и его трактовку взаимоотношений государства и буддийской общины трудно согласовать как с данными эдиктов о религиозной политике Ашоки в целом, так и с содержанием эдикта в частности. В своем переводе слов vivāsayāthā и vivasāpayāthā Базак следует за Томасом и Хультшем; последний переводил сначала как «go on tour» и «dispatch (an officer)», но затем в «Исправлениях» принял другой перевод: «issue orders to expel», который обращен не к дхарма-махаматрам и не к махаматрам по делам буддийской общины, о существовании которых нам сообщает VII большая колонная надпись, а к чиновникам, осуществлявшим управление в āhāle и лишь в связи с этим следившими за целостностью буддийской общины. В I малом наскальном эдикте из Рупната, где, как и в Сарнатском, встречается термин āhāle, употребляется в связи с действиями чиновников слово vivasetavāyu от того же корня, что и в Сарнатской надписи. Содержание Рупнатского эдикта невозможно согласовать с переводом vivasetavāyu (от гл. vi°+vas — «изгонять»). По смыслу лучше всего подходит, как мы и перевели, значение «посылать», «делать известным», «сообщать».

[23] Керн сравнивал koṭa с тамильским koṭṭam (деревня или сельское поселение) и переводил: «в территории, принадлежащие столице», или «в сельские области» (см. WAT, vol. II, p. 82); Венис переводил как «in all quarters where strongholds are» (A. Venis, *Some notes on the Maurya inscription at Sarnath*), Хультш — «in territories surrounding forts» (E. Hultzsch, *The Rupnath and Sarnath edicts of Aśoka*, p. 1058), Бхандаркар — «in all fortified towns and the district sub-divisions» (D. Bhandarkar, *Aśoka*, p. 341). Также и у Базака (R. Basak, *Aśokan inscriptions*, p. 148). Айянгар и Шриниваса Мурти — «to all garrisons (administrative units)» (G. Śrinivasa Murti and A. N. K. Aiyangur, *Aśoka. Edicts*, p. 129); Сиркар — «to all the tracts around fortified towns» (D. Sirkar, *Inscriptions of Aśoka*, p. 65).

[24] Хультш справедливо считал, что согласно эдикту каждый махаматра в период поста (т. е. все чиновники в течение поста, в дни Uposatha) должен был приезжать для знакомства с текстом царского приказа. Бхандаркар (D. Bhandarkar, *Aśoka*, p. 342) выступил против такой интерпретации. Поскольку ikike (санскр. ekaika) может значить не только «каждый», но и «поодиночке», «в отдельности», «один, взятый в отдельности», Бхандаркар считал, что махаматры прибывали поочереди: один приходил в один день поста, другой — в другой день поста и т. д.

П 38214

Организация местными махаматрами поездок по округу, о которых сообщают нам Сарнатская и Рупнатские надписи, напоминает инспекционные объезды — anusaṃyāna. Однако если раджуки, прадешики и юкты периодически (через пять лет в виджите и через три года в провинциях во главе с царевичами) выезжали для проверки действий местных чиновников, то целью поездок окружных махаматров было повсеместное распространение царских приказов. Между обоими видами поездок существовало, видимо, и еще одно большое различие. Участие в anusaṃyāna было для инспектирующих чиновников дополнительной обязанностью; они должны были совершать объезд, не запуская, как гласит эдикт, своих главных обязанностей. Для окружных же махаматров поездка по āhāle была составной частью их повседневной работы по управлению округом. И организация anusaṃyāna и проведение поездок по округам способствовали укреплению единства империи. Центральная власть зорко следила за тем, чтобы повсюду были известны (распространены) царские приказы. Однако поездки преследовали и другие очень важные цели: держать под контролем аппарата управления все области и округа империи, даже укрепленные пункты (koṭa), расположенные в отдаленных районах.

Анализ Сарнатской надписи позволяет говорить о существовании в округах (āhāle) канцелярий, где и помещались тексты царских распоряжений. Ашока приказывал оповестить о его распоряжении в общине монахов и монахинь, а один письменный экземпляр (lipī) поместить для махаматров в saṃsalanasi (Лок., ед. ч.): «Так сказал „милый богам": И такая же, [как для монахов], одна надпись (hedisā ca ikā lipī) пусть будет помещена (nikhitā) для вас (tuphākamtikaṃ) [25] в saṃsalanasi».

Ознакомление с текстом Сарнатской надписи показывает, что Ашока обращается не к монахам, а к махаматрам и приказ о необходимости поместить один экземпляр надписи был также адресован к окружным чиновникам. Фразу эдикта — «одна надпись (lipī) пусть будет помещена для вас» — следует понимать как распоряжение об изготовлении специального текста царского приказа для чиновников. Естественно поэтому, что перевод Томаса [26] («cloisters») плохо согласуется с текстом Сарнатского эдикта. Маловероятно также, чтобы текст царского приказа, предназначенного специально для чиновников, выставлялся в обычном месте сбора в окружном городе (так трактовал, в частности, saṃsalana Бхандаркар).

[25] Хультш переводил «with you» (E. Hultzsch, *The Rupnath and Sarnath edicts of Aśoka,* p. 1056). Также и Айянгар (G. Srinivasa Murti and A. N. K. Aiyangar, *Aśoka. Edicts,* p. 127). Томас — «with your reach» (F. Thomas, *Notes on the edicts of Aśoka,* p. 103); Бхандаркар — «to you (it may be accessible to you)» (D. Bhandarkar, *Aśoka,* p. 34); Сиркар — «it would be accesible to you» (D. Sircar, *Inscriptions of Asoka,* p. 64).

[26] F. Thomas, *Notes on the edicts of Aśoka,* p. 103. — Вместе с тем Томас справедливо выступил против точек зрения Керна и Вогеля, которые сопоставляли saṃsalana с saṃsmaraṇa и переводили как «remembrance». Венис связывал его с санкр. saṃsaraṇa и переводил «place of assembly» (A. Venis, *Some notes on the Maurya inscription of Sarnath,* p. 3). Бхандаркар, ссылаясь на точку зрения Томаса, считал, что saṃsalana (санскр saṃsaraṇa), возможно, означает «Kacheri of the district town, which is both on the highway and a common place of meeting» (D. Bhandarkar, *Aśoka,* p. 342). Базак (R. Basak, *Aśokan inscriptions,* p. 148) переводит: «in the high-way, within your reach». По мнению Сена (A. Sen, *Aśoka's edicts,* p. 131), saṃsaraṇa может означать или приемную (waiting room) близ входа в вихару (монастырь), или зал для собраний (assembly-hall), или место, где встречается несколько дорог. Сен, как, впрочем, и Томас, понимал эдикт как обращение не к чиновникам, а к монахам буддийской общины. Этим и объясняется их неправильная трактовка слова saṃsalana.

Местом, куда следовало помещать письменный экземпляр царского распоряжения для махаматров округа, была, по всей вероятности, канцелярия (saṃsalana) округа (āhāle) или какое-то служебное здание, где могли регулярно собираться чиновники для ознакомления с приказом императора [27]. Об этом свидетельствует и тот факт, что Ашока велел поместить надпись отдельно для махаматров, монахов и мирян — последователей буддизма.

Сообщение Сарнатского эдикта о канцелярии в āhāle, хотя и единственное в маурийской эпиграфике, представляет большой интерес для изучения провинциального управления периода правления Ашоки. Можно думать, что подобные учреждения существовали во всех округах (āhāle) империи, являясь местом сосредоточения аппарата провинциальной администрации.

Следует обратить внимание на указания Сарнатской надписи об установлении для махаматров в канцелярии округа письменного экземпляра (lipī) царского приказа, о передаче упасакам также письменного экземпляра (lipī) и об оглашении царского приказа в общине монахов и монахинь. Можно думать, что составитель надписи придавал этому различию определенное значение. В отношение махаматров оно было связано с тем, что чиновники должны были регулярно в дни Uposatha специально приезжать для ознакомления с текстом царского распоряжения. Естественно, что оповестить о приказе всех окружных чиновников было чрезвычайно трудно, поэтому его текст устанавливался там, где с ним можно было в любое время ознакомиться. Кроме того, надо иметь в виду, что приказ не был обычным будничным распоряжением, а касался чрезвычайно важного дела — сохранения единства буддийской общины. Поэтому император и требовал от высших чиновников округа следить за тем, чтобы каждый махаматра регулярно (а не один раз) приходил в дни Uposatha для изучения царского приказа.

В самой надписи мы находим также объяснение и факту передачи упасакам письменного экземпляра приказа («и такую же надпись (lipī) передайте упасакам»).

«Эти упасаки,— гласит эдикт,— пусть собираются (приходят) каждый пост, и они знакомятся с этим приказом». Важность царского распоряжения о единстве буддийской общины требовала помещения (видимо, в каком-то специальном месте) его текста для постоянного ознакомления с ним всех последователей буддизма. Сам являясь упасакой, Ашока заботился о распространении своего приказа о единстве буддийской общины среди всех мирян — последователей буддизма.

Требование Ашоки о передаче текста его надписи упасакам объясняется содержанием данного приказа. Распоряжения же царя, касающиеся общих дел, доводились, конечно, не только до сведения монахов и упасаков, но и оглашались среди всего населения и выставлялись для ознакомления с ними всех жителей.

Таковы сведения об āhāle, которые сохранились в эпиграфических материалах маурийской эпохи.

[27] Вульнер предлагал сопоставлять saṃsalana с samosaraṇa — «lecturing hall» (WAT, vol. II, p. 138). Мониер Вильямс дает следующие значения слова saṃsaraṇa (от sam°+sṛī): «хождение», иногда «беспрепятственный поход армии» или «главная дорога», «место отдыха перед воротами города» (Monier-Williams, *Sanscrit-English dictionary,* p. 1119). Глагол sṛī с приставкой sam° может иметь значения: «стекаться вместе», «куда-то собираться», «выступать» и т. д.

Мы сознательно ограничили себя лишь эпиграфическими материалами рассматриваемой эпохи. Несмотря на всю неполноту восстанавливаемой картины, это позволяет рассматривать данные эдиктов как отражение реально существовавших явлений. Анализ эдиктов дает возможность говорить об āhāle как о единой для всей империи территориально-административной единице, управляемой местными махаматрами. Чиновники в āhāle наряду с выполнением ими основных функций по управлению округом должны были следить и за целостностью буддийской общины. Можно думать, что āhāle в свою очередь делился на ряд более мелких областей, в частности на visavas с центрами в koṭa. Для распространения царских указов местные махаматры совершали объезды по āhāle и посылали в koṭa-visavas чиновников более низкого ранга. Специальные чиновники (lipikaras) переписывали копии царских приказов для их распространения затем по территории āhāle. В окружных центрах находились и специальные канцелярии, где помещались тексты царских распоряжений и куда регулярно прибывали махаматры для ознакомления с ними.

Установление места āhāle в системе государственного управления империи Ашоки (по данным маурийской эпиграфики) позволяет расширить как рамки исследования (даже в пределах эпиграфических материалов), так и круг используемых документов. Представляет интерес, например, изучение взаимосвязей таких терминов, а значит и институтов государственного управления, как āhāle, jānapada, raṣṭra, deśa, aṃta, viṣaya и т. д.

О. Ф. Волкова

«ВАЙРАГЬЯ» У БХАРТРИХАРИ

Поэт древней Индии Бхартрихари был блестящим мастером миниатюры из одной строфы лирического или нравоучительного характера. Его стихи и в современной Индии пользуются большой популярностью. К сожалению, за пределами Индии его имя знают лишь немногие специалисты, хотя великолепный поэтический талант Бхартрихари заслуживает того, чтобы его творчество стало так же известно всему миру, как и произведения Калидасы.

Традиция приписывает Бхартрихари собрание трехсот строф, разделенных на разделы — сотни (çataka): о житейской мудрости (nītiçataka), любви (çṛngaraçataka) и бесстрастии (vairagyaçataka). Однако число стихотворений, автором которых в различных рукописях и антологиях назван Бхартрихари, превышает восемьсот.

Д. Д. Косамби, исследовавший около четырехсот рукописей произведений поэта и выпустивший первое критическое издание со всеми разночтениями и вариантами, с синоптической таблицей основных версий [1], считает — и с этим нельзя не согласиться,— что стихотворения были собраны и распределены по разделам уже после смерти поэта почитателями его таланта. И впоследствии характер собрания, не имеющего единого сюжетного стержня, позволял переписчикам вставлять и выбрасывать новые строфы, приписывая Бхартрихари чужие произведения, что и привело к такому обилию вариантов.

Сведения о жизни и личности Бхартрихари имеют легендарный характер, и потому наиболее достоверным источником являются его стихотворения. Исследователи творчества поэта (Д. Д. Косамби, В. Рубен [2]) отмечают ярко выраженный автобиографический характер его стихотворений, и в этом отношении строфы Бхартрихари можно назвать, говоря языком современного литературоведения, лирическим дневником поэта, в особенности его строфы «О бесстрастии».

В настоящей заметке мы хотим привлечь внимание к содержанию отдельных строф из раздела «О бесстрастии», раскрывающих перед нами некоторые черты личности поэта.

Концепция *вайрагья* (vairagya) — бесстрастие, безразличие к внешним объектам чувств, к радостям и страданиям жизни — проходит через все философско-этические системы Индии. *Вайрагья* является необ-

---

[1] *«The Epigrams attributed to Bhartṛhari, including the Three Centuries».* For the first time collected and critically edited, with principal variants and introduction by D. D. Kosambi, Bombay, 1948.

[2] W. Ruben, *Das Pañcatantra und seine Morallehre,* Berlin, 1959.

ходимым условием достижения конечного спасения, освобождения, будь то слияние с истинносущим и благим *брахманом* или уход в нирвану.

Бесстрастие, безразличие к внешним объектам чувств вытекает из преходящего, невечного, непостоянного характера этих объектов (viṣaya). «Объекты наших чувств, хотя и долго оставаясь, конечно же уйдут», — пишет Бхартрихари (157). Но человек должен сам уйти от них, стать безразличным к ним, только тогда он будет счастлив. В противном случае: «Если они уходят сами, они неизмеримое мучение душе приносят» (там же). Поэт взывает к свому разуму:

> Уйди из этой чащи чувственных объектов, что вызывают лишь усталость, на путь, ведущий к благу высшему, мгновенно без остатка угашающий страдания;
>
> Приди к покою умиротворенности, оставь свой путь, зыбкий, как волна;
>
> О разум мой, прошу, не обращайся больше к хрупким наслажденьям бытия (180).

Через все строфы проходит эта мысль о «хрупких наслаждениях бытия», о невечности красоты и счастья, о преходящем характере жизни, о бессмысленности краткого существования людей, о страданиях и зле, царящих в мире.

> Жизнь человека ста годами ограничена и половина их проходит ночью;
>
> Другой же половины половина на детство и на старость падает;
>
> А остальные годы, полные страданий от болезней и разлук, проходят в услуженье и тому подобном.
>
> Так где же счастье в этой жизни для живых существ, изменчивой, как волны вод? (200).

> Рожденье пахнет смертью, юность цветущую старость прогоняет;
>
> Жажда богатства гонит удовлетворенность, а женщины развратно-наглые покоя счастье гонят;
>
> Завистники мешают добродетели, жизни в лесу — звери свирепые, царю — злодеи;
>
> Непостоянство уносит процветание; всегда все чем-нибудь уничтожается (197).

И дальше:

> Я терпеливо негодяям льстил, хоть и с трудом, чтоб их расположения добиться;
>
> Хоть сердце было пусто, я смеялся, сдерживая слезы;
>
> Перед враждебными ко мне людьми, высокомерными в своем богатстве, почтительно я руки складывал;
>
> О ты, желанье, тщетное желанье, неужели и дальше ты меня плясать заставишь? (150).

С одной стороны, поэт проповедует, что мудрый должен прилагать усилия к спасению, пока тело здорово и полно сил, пока далеко старость, пока не исчезла сила органов чувств, пока не ушла жизнь: «Что пользы рыть колодец, когда загорится дом?» (194). А с другой стороны, он сожалеет о молодости, бесплодно сгоревшей, как светильник в пустом доме, не потому, что он не прилагал усилий к спасению, а потому, что он не упражнялся в мудрости, побеждающей толпу болтунов, «не вознес свою славу до небес острием меча, рассекающим лбы слонов, не пил на восходе луны сладкий сок нежной ветки — возлюбленной» (195).

Осуждая распущенность людей, опьяненных хмельным напитком богатств, поэт говорит о том, что «достаточно плодов для еды; сладка вода для питья; вместо ложа — земля, и две рогожи вместо одежды» (161). И тут же рядом с грустью говорится, что не ушли желания, «хотя пища — милостыня, ложе — земля, одежда — лохмотья» (158).

Строфа 183 призывает жадно вкушать все наслаждения жизни, если рядом поют песни искусные поэты, а сзади звенят браслеты женщин, держащих опахала. И только если этого нет, разум (cetas) человека должен стремиться к сосредоточению мысли.

Бесстрастие избавляет от страданий, оно первый шаг на пути к благу вечного спасения, но поэт говорит, что он нигде в мире не встретил человека и даже не слышал о таком, кто привязал бы к столбу обуздания разум — слона, опьяненного могучим желанием слонихи — объектов чувств (176).

И хотя поэт призывает людей, если они хотят переправиться через океан страха бытия, обратиться к *брахману*, бесконечному, нерожденному, наивысшему (188), о самом себе он говорит:

> О разум мой! Ты в преисподнюю спускаешься и, вознесясь, уходишь в небо, ты с быстротой обходишь землю;
>
> Но почему, блуждая, ты не вспоминаешь о чистом, душе несущем благо, *брахмане* (189).

Такая противоречивость в творчестве Бхартрихари может быть объяснена только как отражение противоречий в жизни поэта, в его исканиях и стремлениях.

Д. Д. Косамби и В. Рубен отмечают одну из сторон разлада Бхартрихари с окружающей действительностью. Брахман, гордый своим происхождением, своими знаниями и талантом, презрительно отзывался о князьях, владевших несколькими городами. Знания поэт ставит выше царского достоинства:

> Есть нечто недоступное ворам, что процветает неизменно;
> Хот непрерывно раздают его просителям, оно все возрастает;
> Пусть погибает мир — не гибнет лишь сокровище,
> что называют знаньем;
> Пред теми, кто владеет им, оставьте свою гордость, о цари!
> Соперничать кто в силах с ними? (15).

Наслаждения изменчивы, как вспышки молнии среди скопления облаков; жизнь хрупка, как капли воды на лепестках лотоса; человек не оставляет своих желаний, опутанных сетью бед, как мотылек по незнанию летит в огонь, а рыба проглатывает приманку, надетую на крючок, и т. п.— все эти традиционные образы религиозно-философски окрашенной древнеиндийской поэзии часто встречаются в строфах Бхартрихари. И так же традиционен единственный выход из этого океана страданий, предлагаемый поэтом. Это *вайрагья*, уход от жизни, безразличие к ее радостям, отшельническая жизнь в лесу. «Мудрый отшельник,— говорит поэт,— которому ложем служит земля, подушкой —

лианы рук, пологом — небо, опахалом — ветер и светильником — луна, счастлив больше благоденствующего царя» (190).

Но если мы обратимся к строфам, в которых поэт подводит горький итог свой жизни, жизни нищего поэта, брахмана по рождению, скитавшегося в поисках куска хлеба от одного царского двора к другому, то прежде всего бросаются в глаза повторяющиеся строки о том, что привязанность к жизни, жажда (tṛṣṇa), все равно не покидает поэта, что хотя «лицо покрылось морщинами, голову отметили седины и ослабело тело, жажда остается молодой» (156).

> Я обошел страну, встречая много трудностей, и не добился ничего;
> Оставив гордость, приличествующую роду моему и касте, бесплодно я служил [другим];
> В чужих домах, всего боясь, словно ворона, принимал я пищу;
> Но и сегодня ты не утоляешься, о жажда, все возрастая и наслажденье находя в дурных деяньях (148).

Так поэт должен был унижаться перед тупыми, высокомерными властителями ради снискания пропитания.

В творчестве Бхартрихари нашла отражение трагедия людей, не находивших применения своим знаниями, людей без места в жизни.

О другой стороне противоречий в жизненных стремлениях Бхартрихари говорят приведенные нами выше строфы. Поэт, несомненно, получил традиционное для брахмана воспитание и образование. Он привык смотреть на жизнь через призму религиозно-философских воззрений [3] о непрочности земных радостей, о стремлении к высшему благу — конечному спасению, и о пути к нему через безразличие к наслаждениям, обуздание чувств, самодисциплину и сосредоточение мысли. И в то же время поэт был обыкновенным, земным человеком, страстно желавшим земных наслаждений, обычного человеческого счастья и любви. Об этом говорят и его строфы о житейской мудрости, и о любви, в которых нередко звучат горькие нотки сожаления о том, что он не изведал этого счастья.

Не видя перед собой никакой определенной цели, не зная, куда идти, поэт подвергает сомнению все пути жизни, которые религия и философия того времени предлагали человеку его происхождения и образования:

> Зачем живем мы у реки богов, аскезе предаваясь;
> Или же служим добродетельной жене смиренно;
> Пьем из потока шастр или нектар поэм различных;
> Не ведаем, что делать: ведь человека жизнь
> лишь несколько мгновений длится.

[3] Вопрос о конкретной религиозной принадлежности Бхартрихари весьма сложен, так как среди приписываемых ему строф можно встретить шиваитские мотивы, отголоски воззрений *веданты,* и, кроме того, его произведения подвергались джайнской редакции.

П. А. Гринцер

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ БАСЕН

Сходство отдельных рассказов «Панчатантры» с древнегреческими баснями, приписываемыми Эзопу, давно уже привлекало внимание исследователей. В центре дискуссии оказался вопрос о прародине и путях заимствования сюжетов. По сию пору имеются сторонники взглядов Вебера, считавшего, что индийские басни обязаны своим происхождением греческим [1], и сторонники Важенэ и Келлера, отстаивавших противоположную точку зрения [2].

В пылу полемики близость отдельных сюжетов часто преувеличивалась. Так, по нашему мнению, нет никаких оснований видеть, вслед за Вебером, что-либо общее в известном анекдоте «Панчатантры» (рецензия Пурнабхадры, V, 3) и «Двадцати пяти рассказов веталы» (рецензия Шивадасы, 21) о четырех глупых брахманах, ожививших льва, который их затем растерзал, и басней Эзопа о крестьянине, спрятавшем на груди замерзшую змею, которая, отогревшись, его ужалила [3]. Точно так же часто сопоставляющиеся басни Эзопа о лягушках, которые просили Зевса дать им царя, и «Панчатантры» (Пурн. III, 16) о змее, возившей на себе лягушек [4], имеют лишь ту общую черту, что и в том и в другом случае змея (или гидра) пожирает доверившихся ей лягушек. Если принять во внимание тот факт, что змеи питаются лягушками повсеместно, где они водятся, то сходство оказывается не таким уж большим.

Тем не менее, несмотря на подобные преувеличения, сюжетные совпадения в целом ряде случаев неоспоримы, и проблема литературных отношений (в частности, в связи с басенными сюжетами) между Грецией и Индией ждет еще своего разрешения.

Однако, помимо генетической стороны, эта проблема имеет еще один аспект — типологический, до сих пор почти не затронутый. Так, хотя рассказы Эзопа и «Панчатантры» принято объединять под общим жанровым понятием «басни», они, с нашей точки зрения, построены на весьма различных художественных принципах: древнеиндийская

[1] A. Weber, *Über den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen,* Berlin, 1855.

[2] A. Wagener, *Essai sur les rapports qui existent entre les apologues de l'Inde et les apologues de la Grèce,* Bruxelles, 1854; O. Keller, *Untersuchungen über die Geschichte der griechischen Fabel,* Leipzig, 1862.

[3] A. Weber, *Über den Zusammenhang..,* Ss. 22 ff.

[4] A. Weber, *Über den Zusammenhang..,* S. 18; T. Benfey, *Pantschatantra: fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen,* Bd I, Leipzig, 1859, S. 384.

басня — это, собственно говоря, не басня в европейском понимании этого термина, а обычный синтезированный рассказ «обрамленной повести», но с животными в качестве главных героев.

В связи с этим мы не будем разбирать здесь вопросы приоритета, сложного генезиса басен Эзопа и древнеиндийской басни, не будем касаться роли стран Ближнего Востока и Двуречья в создании сокровищницы басенных сюжетов, не будем оперировать данными хронологии и истории для того, чтобы защитить одну из теорий происхождения басни. Нам кажется заслуживающим внимания сравнительный анализ особенностей басен Эзопа и «Панчатантры», вне зависимости от того, в какой из двух стран — Индии или Греции — впервые появился тот или иной сюжет. Такой анализ поможет понять специфику задач и средств индийских и древнегреческих авторов, а иногда, может быть, даже многое прояснить и в проблеме происхождения отдельных басен.

При этом типологические отличия, которые мы стремимся установить, выявляются наиболее четко и наглядно, если сопоставляются такие басни и рассказы, сюжетное сходство которых, как правило, не вызывает сомнений.

В качестве одного из примеров приведем полностью параллельные басню Эзопа и рассказ «Панчатантры» об упрямой черепахе [5].

Эзоп:

Черепаха и орел

Черепаха попросила орла научить ее летать. И хотя он убеждал ее, что это не соответствует ее природе, она еще больше настаивала на своей просьбе. И вот он взял ее в когти, поднял вверх, а затем отпустил. И черепаха, упав на камни, разбилась.

Басня показывает, что многие из тех, кто спорит и не слушается более мудрых, вредят самим себе [6].

«Панчатантра» (в древнейшей рецензии «Тантраккхьяики»):

Кто не следует советам доброжелательных друзей, тот гибнет, как глупая черепаха, которая упала с палки.

Титтибха спросил: «Как это?» Она (жена его) рассказала:

В одном пруду жила черепаха по имени Камбугрива. У нее были друзьями два гуся — Виката и Санката. Однажды в результате неблагоприятного хода событий наступила двенадцатилетняя засуха. Тут подумали оба гуся: «В этом пруду стало совсем мало воды. Пойдем в другой водоем. Но сначала простимся с нашим любимым другом Камбугривой, с которым мы так долго прожили вместе». Когда они это сделали, черепаха им сказала: «Почему вы со мной прощаетесь? Если вы меня любите, то вырвите меня из этой пасти смерти. Ведь вам грозит лишь недостаток пищи в этом мелководном пруду, а мне грозит здесь смерть. Так подумайте, чего лишиться тяжелей: пищи или друга». Гуси сказали: «Ты говоришь верно: это так. Но знаешь ли ты что-нибудь подходящее? Мы, конечно, хотим взять тебя с собою. Однако ты должна будешь обуздать свое легкомыслие и по дороге не сказать ни слова. Ухватись крепко зубами за середину этой палки; тогда мы поднимем тебя вместе с ней в воздух и перенесем тебя за шестьдесят йоджан к большому озеру. Там мы будем жить счастливо». Так они и сделали; но тут увидели люди, как несут черепаху над соседним с прудом городом, и начали шуметь и кричать: «Что это за вещь величиной с колесо несут по воздуху?» Когда черепаха это услыхала, то, в преддверии смерти, она отпустила палку и сказала: «Я черепаха. Как легкомысленны эти люди!» И еще не успела сказать, как потеряла свою опору, упала на землю, а люди, которые метили на ее мясо, разрезали ее на куски своими острыми ножами. — Поэтому я и говорю: «Кто не следует советам...» [7].

[5] См. T. Benfey, *Pantschatantra..*, Bd I, S. 241.

[6] Здесь и далее нумерация и цитирование басен Эзопа производится по изданию: E. Chambry, *Esope Fables*, Paris, 1927. — В данном случае басня № 351, p. 152.

Прежде всего отметим, что рассказ «Тантраккхьяики» во много раз длиннее басни Эзопа (в иных рецензиях «Панчатантры» он еще больше). Но не в этом, конечно, главное отличие. Басня Эзопа удивительно проста и экономна в своей композиции: ее характеризуют предельно сжатая фабула — с четким разграничением и противопоставлением двух составляющих ее частей — и мораль. Нет ни одной лишней детали, все, что не помогает выведению моральной сентенции, отсутствует. В басне нет ничего индивидуального, конкретного, ее цель — точно и скупо иллюстрировать общее правило. И. Тэн в свое время справедливо подчеркивал абстрактный характер басен Эзопа, указывая, что их построение напоминает геометрическое доказательство или силлогизм с моралью в качестве вывода [8].

Иной характер рассказа «Панчатантры». Если в басне Эзопа сюжет дан в обобщенном, абстрактном виде, то в «Панчатантре» он конкретизирован. И черепаха, и гуси имеют свои имена. Определенные обстоятельства принуждают гусей улететь из пруда и взять с собой черепаху. У Эзопа орел выступает как орудие судьбы и воплощение морального закона, и автор не заботится поэтому о мотивированности его действий; в «Панчатантре» же гуси соглашаются на просьбу черепахи из любви к ней, и в обширном диалоге (Эзопу это совершенно не свойственно) обсуждаются возможности и способ перелета черепахи.

В древнегреческой басне все подчинено одному мотиву — показать упрямство черепахи, ее нежелание слушать добрых советов. В «Панчатантре» сплетаются несколько мотивов: здесь показаны и сила дружбы, и коварство людей, видимо нарочно пытавшихся заставить заговорить черепаху, и ее упрямство, и, наконец, даже привнесена юмористическая черта: черепаха обвиняет в легкомыслии других, в то время как сама, несмотря на предостережения друзей, оказалась легкомысленной.

Короче говоря, у Эзопа все подчинено и служит моральному выводу, на нем главный акцент; в «Панчатантре» главное — это сам рассказ, из которого, конечно, можно и должно извлечь мораль, но который интересен и живописен сам по себе.

[7] *Tantrākhyāika* ed. by J. Hertel, Cambridge (Mass.), 1915, p. 36 f.

[8] H. Taine, *La Fontaine et ses fables*, Paris, 1888, p. 230 et suiv.

То же самое мы видим и на примере другой басни: Эзоп, «Лев и мышь» (№ 206, p. 91) и «Панчатантра», рецензия Пурнабхадры, II, 8[9].

Эзоп с первой же фразы вводит читателя в ход событий: «Когда лев спал, по его телу пробежала мышь».

Рассказ «Панчатантры» начинается с широкой экспозиции:

> Есть на земле одно место, где люди, дома и храмы были уничтожены. Издавна там жили мыши, которые вместе с рождавшимися у них сыновьями, детьми сыновей, детьми дочерей и другими потомками населяли отверстия в постройках, сделав себе жилища в непрерывном ряде стоящих по соседству домов. Так в праздниках, свадьбах, еде, питье и других удовольствиях проводили они время, предаваясь высшему счастью[10].

В басне Эзопа буквально в нескольких словах сказано, что лев сначала поймал мышь, но, услышав от нее, что она может воздать ему услугой за услугу, отпустил ее. В «Панчатантре» же подробно повествуется, как слоны, направляясь к водопою, жестоко разрушали мышиные жилища, давили «лица, глаза, головы, шеи» мышей; как мыши совещались, что бы им предпринять, и отрядили к владыке слонов посольство; так же подробно передана речь послов с просьбами о сострадании и обещанием благодарности. У Эзопа лев, а в «Панчатантре» слоны были привязаны к деревьям. Но в басне Эзопа говорится лишь, что «мышь, услышав стенания льва, прибежала, перегрызла веревку и выпустила его на волю», а автор «Панчатантры» сложно мотивирует спасительное появление мышей: владыка слонов размышляет, откуда можно получить освобождение, вспоминает о мышах, приказывает пойти к ним «своей служанке, слонихе, не попавшей в то место, где были пойманы слоны, и еще раньше знавшей, где живут мыши» (автор как бы заранее предупреждает любой упрек в непоследовательности рассказа), и, наконец, тысячи мышей спешат на помощь.

И у Эзопа, и в «Панчатантре» одна и та же мораль: иногда и сильные нуждаются в помощи слабых, но в первом случае кажется, что вся басня как бы извлечена из этой морали, а во втором — мораль приспособлена к независимой от нее истории, которую автор сообщает как единичное и достоверное событие.

То же самое мы видим и в таких сопоставимых сюжетах Эзопа и «Панчатантры», как «Комар и лев» (Эзоп, № 188) и «Союз воробья, лягушки, дятла и комара против слона» (Пурн., I, 18); «Осел, которого считали львом» (Эзоп, № 279) и «Осел в шкуре тигра» (Пурн., IV, 7; «Хитопадеша», III, 2); «Собака с куском мяса» (Эзоп, № 185) и «Шакалка и кусок мяса» (Пурн., IV, 8); «Крестьянин и змея» (Эзоп, № 181) и «Брахман, его сын и змея» (Пурн., III, 8). При этом последний сюжет в «Панчатантре» расширен предваряющей историей о змее, дающей динары за молоко, а предпоследний параллельным рассказом о воре и распутнице.

Говоря о привнесенности и необязательности морали в басенных сюжетах «Панчатантры», нужно отметить, что иногда мораль вообще там отпадала за ненадобностью, и тогда рассказ терял уже всякое сходство с басней. Так, практически нет морального вывода в упомянутой выше истории о шакале с куском мяса (у Эзопа эта басня направлена против корыстолюбия). Нет морали и в известном рассказе о выборе царя птиц.

Эзоп (№ 334, p. 145), коротко сообщив, что, когда птицы хотели избрать царем павлина за его красоту, галка возразила, что павлин не сможет защитить их от орла, затем заключает: «Басня показывает, что не следует порицать тех, кто, предвидя опасность, заранее принимает меры предосторожности».

В «Панчатантре» же (Тантр., III, 2; Пурн., III, 1) красочный рассказ о помазании на царство совы и неожиданных нападках на нее ворона носит скорее характер этиологического мифа и не содержит и намека на какое-нибудь нравоучение.

От разобранных выше басен Эзопа, да и вообще от подавляющего большинства его басен, отличается по своей композиции и особенностям басня о льве, лисе и олене (№ 199, pp. 86—88). Эта басня, несомненно, родственна рассказу «Панчатантры» об осле, шакале и льве (Тантр., IV, 2; Пурн., IV, 2)[11]. Так как оба эти рассказа длинны, приведем их в кратком изложении.

«Тантраккьяика»:

> Больной лев объявил шакалу, питающемуся остатками его добычи, что он может вылечиться, лишь съев уши и сердце осла. Шакал приводит к нему осла, объявив последнему, что ведет его к молодым ослицам. Лев бросается на осла, но не может его удержать. Шакал упрекает льва в бессилии, но берется привести осла во второй раз. Он представляет ослу дело таким образом, что тот испугался ослицы, которая хотела обнять его. Осел вновь идет вслед за шакалом, и на этот раз лев его убивает. Затем лев удаляется, чтобы совершить религиозное омовение, а шакал тем временем съедает у осла уши и сердце. Когда лев изумлен пропажей, шакал объясняет ему, что у осла ни ушей ни сердца не было, иначе бы он не вернулся. Нравоучения при рассказе нет.

Эзоп:

> Больной лев, чтобы выздороветь, хочет съесть потроха и сердце оленя. Советница льва, лисица, сообщает оленю, что лев умирает и избрал его своим наследником. Олень идет ко льву, тот нападает на него, но ему удается лишь оторвать у оленя уши. Лев просит лисицу привести оленя во второй раз. Лисица снова находит оленя и объясняет ему, что он напрасно испугался, так как лев схватил его за уши, чтобы сообщить ему свое завещание. Во второй раз лев убивает оленя, пожирает его мозг и внутренности, но сердце случайно падает, и его тайком подхватывает лисица. На вопрос льва, где сердце, лисица отвечает, что олень не мог его иметь, раз он дважды являлся в логово льва. Мораль басни: «Честолюбие мутит человеческий ум и не предвидит грядущих опасностей».

[9] См. T. Benfey, *Pantschatantra..*, Bd I, S. 325.
[10] *Панчатантра*, пер. А. Я. Сыркина, М., 1958, стр. 181—182.
[11] См. T. Benfey, *Pantschatantra..*, Bd I, Ss. 431 ff.

Рассказ «Панчатантры» не выделяется среди иных рассказов сборника; басня Эзопа необычна. Во-первых, необычна ее величина; пожалуй, эта самая большая из всех басен Эзопа. Во-вторых, необычно ее построение. Эзопу, как мы уже говорили, свойственно строгое единство действия, при котором сюжет держится на противопоставлении первой и второй его части (крестьянин хочет убить змею — затем ищет мира с ней; лев отпускает мышь — мышь спасает льва, и т. п.); между тем эта басня распадается на два почти не связанных друг с другом сюжета: 1) лиса обманывает оленя и 2) лиса обманывает льва. В-третьих, обычно у Эзопа все содержание басни подчинено морали; здесь же мораль имеет отношение лишь к первой ее части; остроумная же уловка лицицы с сердцем никак не связана с выводом о вреде честолюбия.

Наконец, в-четвертых, именно эта басня Эзопа изобилует деталями (так, когда лев упускает оленя, лисица хлопает в ладоши, а лев скрежещет зубами и стонет; про оленя говорится, что он велик ростом и живет в лесной чаще и т. д.), поступки героев мотивированы (лисица ест сердце, рассматривая его как плату за труд; лев останавливает, по словам лисицы, свой выбор на олене потому, что свинья глупа, медведь ленив, леопард вспыльчив, тигр хвастлив и т. п.), много места занимает диалог.

В свое время на рассмотренном выше сюжете остановил свое внимание такой известный фольклорист, как К. Крон [12]. Он пришел к выводу, что индийская басня предшествует греческой, потому что греческая форма может быть удовлетворительно объяснена лишь при помощи индийской. Так, у Эзопа отсутствует мотив религиозного омовения льва, и из-за этого похищение сердца описано неестественно. Искусственным выглядит и обещание оленю царской власти, между тем как в «Панчатантре» мотив похоти осла (для греческого оленя неподходящий) вполне правдоподобен. На месте долгоухого осла в греческой басне выступает короткоухий олень, тем не менее следы индийского оригинала обнаруживаются в сообщении о том, что у оленя лев оторвал уши при его первом посещении и т. п.

Аргументы Крона выглядят убедительно, но они могут быть повернуты и против его вывода. Ведь если стать на точку зрения Бенфея, что менее совершенная форма (unvollkommenere Form) является более древней, можно считать, что индийский автор усовершенствовал греческий оригинал и более искусно мотивировал развитие сюжета.

С нашей точки зрения, в данном случае решают вопрос соображения, относящиеся к форме и композиции греческой басни. В свете рассмотренных выше закономерностей басня Эзопа об олене, лисице и льве настолько отличается от присущих обычно другим его басням принципов и особенностей и настолько всей своей спецификой и построением напоминает басенные сюжеты «Панчатантры», что мы можем смело предполагать ее индийское происхождение и зависимость от древнеиндийского рассказа об осле, шакале и льве.

---

[12] K. Krohn, *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung*, — «F. F. Communications», № 96, Helsinki, 1931, Ss. 13 ff.

Т. Я. Елизаренкова

О ЗНАЧЕНИИ ВЕДИЙСКОГО MĀYĀ

Вряд ли найдется много слов в древнеиндийском языке, значению и этимологии которых была бы посвящена такая большая литература, как слову *māyā*. Тем не менее достигнутые результаты весьма скромны, и слово это продолжает оставаться предметом оживленной научной дискуссии. Обычно исследователи, пытавшиеся установить первоначальное значение *māyā*, исходили в своем анализе из той или иной этимологии этого слова, что, естественно, не могло не влиять до некоторой степени на направление семантического анализа. В одной из последних работ на эту тему — статье о *māyā* в книге Гонды [1] — *māyā* рассматривается как производное от корня *mā* 'мерить', 'создавать', в связи с чем реконструируется первоначальное значение этого слова: 'способность создавать', 'сила', 'мудрость'. Эта интересная гипотеза не дает, однако, убедительной интерпретации некоторых важных случаев употребления слова *māyā* в ведах. Высказывались и другие предположения относительно этимологии *māyā* [2], в том числе *māyā*<*mī*, *minā́ti* 'менять'. Делались также попытки примирить две основные существующие этимологии (т. е. *māyā*<*mā* и *māyā*<*mī*) [3]. Вопрос об этимологии этого слова остается, по словам Эджертона, неясным, как лондонский туман.

Māyā — слово с весьма длительной историей развития, затемненной особенно тем обстоятельством, что оно играло важную роль в ряде древнеиндийских философских систем. При этом в каждой из них оно входило в разные связи (ср. *māyā-prākṛti* в Упанишадах [4]; *māyā — ātman* в адвайта-веданте Гаудапады [5], *māyā — śūnya* у Нагарджуны и т. д.), обозначая каждый раз несколько различные понятия. Полная история развития значений слова *māyā* — предмет особого исследования. В данной статье хотелось бы проследить в ведах истоки развития тех значений *māyā*, которые в санскрите и в буддийской литературе на пали концентрируются вокруг выражения понятий: «обманчивая внешность», «обман», «лицемерие»; «иллюзия, иллюзорность (мирской жизни)» (часто в сочетании *māyā marīci*) [6].

---

[1] J. Gonda, *Four studies in the language of the Veda*, 's Gravenhage, 1959.

[2] См. библиографию в кн.: J. Gonda, *Four studies..*, pp. 119 ff.

[3] Например, Л. Рену («Journal de psychologie», t. 41, 1948, p. 290).

[4] См.: A. B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Massachusetts, vol. II, 1925 (ch. «Māyā and Prākṛti — Illusion and Nature»); S. Ch. Chakravarti, *The philosophy of the Upanishads*, Calcutta, 1935 (ch. VI. «The doctrine of Māyā»).

[5] См. С. Радхакришнан, *Индийская философия*, II, М., 1957, стр. 410 и сл.

[6] См. «The Pali Text Society's Pali-English Dictionary», pt VI, London, 1952, p. 1153; O. Böhtlingk, *Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung*, t. 5, SPb, 1884, Ss. 69, 70.

В ведийской литературе, где это слово не имеет терминологического значения, семантическая сфера употребления слова *mayā* лишь частично совпадает с объемом значений этого слова в более поздних текстах на санскрите и на пали. Значение «иллюзорность (мирской жизни)» в ведах фактически отсутствует в отличие, например, от буддийских памятников, где оно играет первостепенную роль. Правда, в ведах у слова *māyā* засвидетельствовано значение «обманчивая внешность», «обманчивая картина», из которого впоследствии могло развиться значение «иллюзорность». Ср. единичный пример из Ригведы (правда, из поздней X мандалы): *ádhenvā carati māyáyaiṣá vā́cam śuśruvā́ṅ aphalā́m apuṣpā́m* X, 71, 5 'Он гонится за обманчивой внешностью — коровой, не дающей молока, [ведь] он слышал речь, не приносящую ни плодов, ни цветов'.

Значение «обман», «хитрость» засвидетельствовано у слова *māyā* в ведийском языке неоднократно. В Ригведе довольно часто встречается выражение «обманом перехитрить обманы разного рода врагов», употребляемое в отношении Индры. Например: *án māyínām ámināḥ prótá māyáḥ* I, 32, 4 'Ты перехитрил обманы обманщиков'. Ср. также I, II, 4; V, 30, 6 и др.

Со значением «обман», «хитрость» связано другое значение слова *māyā*: «колдовство», «колдовские чары (в отрицательном смысле)», «(враждебная) магическая сила». В целом ряде контекстов это значение выражено совершенно отчетливо, например: *ná ásya māyáyā caná ripúr īśīta mártyaḥ | yó agnáye dadáśa havyádātibhiḥ* VIII, 23, 15 'Да не приобретет власти даже с помощью колдовства коварный человек над тем, кто почитает Агни жертвенными возлияниями'.

Интересная особенность ведийского употребления слова *māyā* заключается в том, что когда речь идет о *māyā* богов (чаще всего Индры, Митры, Варуны), то это слово выступает в положительном значении — «сверхчеловеческая мудрость», «божественная магическая сила». Когда же речь идет о *māyā* разного рода демонов (Шушны, Вритры и др.) и врагов, то это слово имеет отрицательное значение «(враждебные) колдовские чары», «(злая) магическая сила»[7]. Например: *ástabhnān māyáyā dyā́m avasrásaḥ* II, 17, 5 'С помощью *māyā* (магической силы) ты (Индра) укрепил небо, чтобы оно не упало'. Или: *ny ùsró māyáyā dadhe* VIII, 41, 3 'Он (Варуна) с помощью *māyā* (магической силы) установил утренние зори'. Но: *dā́sasya cid vṛṣaśiprásya māyā́ jaghnathur narā pṛtanā́jyeṣu* VII, 99, 4 'О герои (Индра и Вишну), вы в битвах уничтожили *māyā* (колдовские чары) даже Дасы, имеющего бычий оскал'. Или: *ní māyíno dānavásya māyā́ ápādayat papivā́n sutásya* II, 11, 10 'Он (Индра) поверг ниц *māyā* (колдовские чары) колдовского (*māyino*) Данавы, напившись выжатого (сомы)'.

Характерно, что та же особенность отличает и прилагательные, производимые от *māyā* — *māyāvin* и *māyin*. Они обозначают «мудрый», «обладающий чудесной силой» в применении к богам (например, Индры — VIII, 76, 1; Варуны — VII, 28, 4; богов — созидателей мира — IX, 83, 3 и т. д.) и «обманный», «враждебно колдовской» в применении к демонам, недругам (например, ракшасов — VIII, 23, 14; Вритры — X, 147, 2; змея — II, 11,5 и т. д.). Значение самих прилагательных,

[7] См.: A. A. Macdonell, *Vedic mythology*, Strassburg, 1897, Sp. 24. В более общем плане вопрос о двойной семантике ряда ведийских слов рассматривает Л. Рену (L. Renou, *L'ambiguïté du vocabulaire du Ṛgveda*, — J. As., t. 231, IV—VI, 1939, pp. 161—236).

следовательно, можно определить лишь из сочетания с существительным — именем бога или демона, т. е. лишь исходя из всего контекста.

Существуют также прилагательные, производные от того же корня, что и *māyā*, у которых положительному или отрицательному значению соответствует определенное формальное выражение: префиксы со значением «хороший» или «плохой». *Su-māyá* употребляется в связи с марутами (I, 88,1; I, 167, 2), *dur-māyú* — в связи со смертными, несущими колчаны, предателями, которых следует убить (*mártyāso niṣaṅgíṇo ripávo hántvāsaḥ* III, 30, 15). Конкретное значение основ *māyá* и *māyú* остается неясным.

В некоторых стихах Ригведы слово *māyā*, как показывает контекст, выражает значение «изменение», «превращение». В словаре Х. Грасмана это значение вообще не указано[8]. В переводе К. Гельднера[9] такая интерпретация слова *māyā* (Verwandlung) встречается лишь дважды. Приведем эти места: *rūpáṃ — rūpam maghávā bobhavīti māyáḥ kṛṇvānás tanvàm pári svā́m...* III, 53, 8 'Какой бы облик ни принимал Щедрый, совершая изменения (*māyā*) своего тела...'; *tváṣṭā māyā́ ved apā́sām apástamo...* ...X, 53, 9 'Тваштар знает превращения, самый искусный из искусных (в выполнении обряда)'[10].

По нашему мнению, помимо этих двух случаев, в Ригведе встречается еще несколько стихов, в которых *māyā* следует понимать как «превращение», «изменение»:

1. *śukrā́ṃ te anyád yajatā́ṃ te anyád viṣurūpe áhanī dyaúr ivāsi viśvā hí māyā́ ávasi svadhāvo* VI, 58, 1 'Свет — один твой (облик), достоин жертвоприношения — другой. Ты еси как небо днем и ночью. Ведь ты любишь все превращения (*māyā*), (ты) обладающий собственным великолепием!'

Перевод *māyās* в этом стихе как «превращения», «изменения» представляется более точным, чем перевод Гельднера — «колдовство» (Blendwerke).

2. *rūpáṃ—rūpam prátirūpo babhūva tád asya rūpáṃ praticákṣaṇāya | índro māyā́bhiḥ pururū́pa īyate yuktā́ hy àsya hárayaḥ śatā́ dáśa* VI, 47, 18 'В каждом облике ему свойствен один и тот же облик. Этот его облик следует распознавать. Индра с помощью превращений (*māyā*) ходит во многих обликах, поэтому запряжены для него десять сотен коней'.

В переводе Гельднера *māyā* передается как «колдовские чары» (Zauberkünste).

3. *pūrvāparā́ṃ carato māyáyaitau śíśū krīḷantau pári yāto adhvaram* X, 85, 18 'Один за другим, сменяя друг друга, движутся эти двое. Как играющие дети обходят они место жертвоприношения'.

В этой ведийской загадке речь идет о солнце и луне, и *māyā*, видимо, правильнее интерпретировать как «смена», чем как «чудо» (Kunststück)[11].

4. *mūrdhā bhuvó bhavati náktam agnís tátaḥ sū́ryo jāyate prātā́r udyán|māyā́m u tú yajñíyānām etā́m ápo yát tū́rṇiś cárati prajānán*

[8] H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 3. Aufl., Wiesbaden, 1955, Ss. 1034, 1035.

[9] K. F. Geldner, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*, t. 1—3, Cambridge, Massachusetts, 1953.

[10] Имеются в виду мистические превращения, происходившие, согласно ведийским верованиям, со жрецом при совершении жертвоприношения.

[11] В комментарии к этому стиху Гельднер, правда, указывает на возможность иного перевода *māyayā* — «unter Verwandlung».

X, 88, 6 'Главой земли бывает ночью Агни. Из него Сурья рождается, рано утром восходящий. Вот чудесное превращение (*māyā*) достойных жертвоприношения (богов)! Ведь к этой работе он (Сурья) спешит, знающий путь'.

Гельднер переводит здесь *māyā* как «чудо» (Kunststück), поясняя в комментарии, что чудо заключается в превращении Агни в солнце.

Помимо приведенных случаев, когда значение «превращение», «изменение» выражено у слова *māyā* довольно отчетливо [12], в Ригведе встречается также ряд мест, где трудно дать однозначную интерпретацию значения этого слова. Например: *ihéha vo mánasā bandhútā nara uśijo jagmur abhi tắni védasā|yắbhir māyắbhiḥ pratijūtivarpasaḥ saúdhavanā yajñíyam bhāgám ānaśá* III, 60, 1 'Здесь и там с помощью размышления, родственной связи, проницательности, о мужи, Ушиджи узнавали, посредством каких *māyā* вы, имеющие [тот или иной] облик в зависимости от побуждения, о сыновья Судхавана, получили долю в жертвоприношении'. *Māyā* в этом стихе можно понимать и как «колдовство» (Zauberkünste у Гельднера), и как «превращение». Ср. также I, 144, 1; VIII, 14, 14 и др.

Сравнение различных значений *māyā* в ведийском языке дает основания предположить, что первоначальным и исходным значением было «изменение», и реконструировать следующий путь развития этого слова:

«божественная магическая сила», «божественная мудрость» и т. д.

«чудесное превращение»

«превращение»

«изменение»

«замена»

«обман»

«колдовство», «враждебная магическая сила» и т. д.

Небезынтересно упомянуть, что значение глагола 1. *mī-*[13], производным от которого, по мнению ряда исследователей, является существительное *māyā*, проделало путь развития, частично совпадающий с семантическим развитием *māyā*, от первоначального «менять», «обменивать», «заменять» — к «обманывать» [14]. Следовательно, и этимологические соображения могли бы свидетельствовать в пользу того, что первоначальным было значение «изменять(ся)» [15] (соответственно — «изменение»).

[12] Ср. иную интерпретацию этих контекстов в кн.: J. Gonda, *Four studies...*, pp. 128, 132, 134.

[13] Как показал П. Тиме, следует различать два глагола: 1) *mī-* «менять», «обманывать» и 2) *mi-* «исчезать» — см. P. Thieme, *Beiträge zur Vedaexegese*, — ZDMG, Bd 95, Hft 1, 1941, Ss. 82—114.

[14] Ср. подобное же семантическое развитие в немецком *tauschen* «менять» — *täuschen* «обманывать».

[15] Об индоевропейском * *mei-* 'wechseln', 'täuschen' см. J. Pokorny, *Indogermanisches etimologisches Wörterbuch*, Bd I, Bern — München, 1959, S. 710.

В. В. Иванов

ТИБЕТСКИЕ КАЛЬКИ В ТОХАРСКИХ ТЕКСТАХ

1. ПРОБЛЕМА ТИБЕТО-ТОХАРСКОГО ЯЗЫКОВОГО КОНТАКТА

Влияние тибетского языка на тохарские было впервые предположено Э. Херманом [1] в связи с тем, что в тохарском А имеются две серии форм личного местоимения 1-го лица единственного числа, различающиеся по роду. Формы мужского рода (именительный-косвенный падеж *ñäṣ*, родительный падеж *ñi*, перлатив *nṣä*, дательный падеж *nṣac*, аблатив *nṣäṣ*, локатив *nṣaṃ*) по основе, предшествующей окончаниям, отличаются от соответствующих форм женского рода (*ñuk, nāñi, ñkā, ñ*[u]*kac, ñ*[u]*käṣ, ñ*[u]*kaṃ*). Противопоставление форм женского и мужского рода в личном местоимении 1-го лица единственного числа не встречается в других индоевропейских языках [2], и поэтому появление этого противопоставления в тохарском естественно объяснить влиянием какого-либо неиндоевропейского языка. Таким языком мог быть древнетибетский, в котором имеются две основы личного местоимения 1-го лица единственного числа: основа мужского рода *kho. wo.* и основа женского рода *kho. mo.*

Общие соображения культурно-исторического характера делают гипотезу о тибетском влиянии на тохарский весьма вероятной. Поэтому заслуживают внимания и те доводы, которые были приведены в пользу этой гипотезы Э. Сэпиром [3]. В частности, сходство синтаксических функций тибетских и тохарских именных форм, совпадающих по своей структуре, делает правдоподобной гипотезу Сэпира о том, что тибетское воздействие могло сказаться в употреблении тохарских абсолютивов, хотя типологические параллели этому синтаксическому явлению могут быть приведены и из древних индоевропейских языков (ср. использование отглагольных имен в функции придаточных предложений в ведийском и древнеирландском) [4].

[1] E. Hermann, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* (сокращенно KZ), Bd 50, S. 309.

[2] Различение мужского и женского рода в древнеиндийских формах личного местоимения 2-го лица множественного числа ограничено винительным падежом (м. р. *yusmān*, ж. р. *yuṣmāh*) и проводится во множественном числе (а не в единственном, как в тохарском А). Поэтому в этих формах можно видеть лишь отдаленную аналогию приведенным выше тохарским, ср. сб. «Тохарские языки», М., 1959, стр. 154. Возможно, что и в древнеиндийском языке в данном случае могло отразиться влияние какого-либо неиндоевропейского языка.

[3] E. Sapir, *Tibetan influence on Tocharian*,—«Language», vol. 12, 1936, N 4, pp. 259—271 (см. также [E. Sapir], Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality, ed. by D. G. Mandelbaum, Berkley — Los Angeles, 1951, pp. 273—284).

[4] В. В. Иванов, *Тохарские языки и их значение для сравнительно-исторического исследования индоевропейских языков*, — сб. «Тохарские языки», стр. 33.

Сопоставление тохарского А *oṅkaläm* (кучанское [5] oṅkolmo») 'слон' с тибетским *glaṅ* 'слон', 'бык' [6], которое Сэпир проводил с точки зрения внутренней структуры этих слов, быть может, следовало бы осуществить в ином плане. Как указывал в своих лекциях по тибетскому языку Ю. Н. Рёрих, тангутская форма [ɣăláṅ] [7] и другие диалектные формы тибетского названия быка, слона (типа [ɣлаṇ]) свидетельствуют о двусложности этого слова в древнетибетском, ср. восстановление двусложной нормы в современном разговорном [лаṇ. ко] (как справедливо замечал Ю. Н. Рёрих, соблюдение двусложной нормы благодаря присоединению второй морфемы сопоставимо с аналогичными явлениями в современном китайском языке). Двусложное тибетское [ɣăлаṇ] не только по значению, но и по звучанию может быть сопоставлено с тохарским А *oṅkaläm,* если предположить, что это тохарское слово содержит два элемента, второй из которых (*-kaläm)* по происхождению тождествен тибетскому названию слона. Однако в этом случае остается загадочным первый элемент тохарского слова.

Наиболее плодотворной мыслью, высказанной в статье Сэпира, была гипотеза о том, что ряд тохарских сложных слов является кальками соответствующих тибетских слов, чем объясняется совпадение их внутренней структуры. Это предположение согласуется с тем, что многие тохарские буддийские тексты являются, по-видимому, переводами с тибетского (этим, в частности, объяснилось бы и сходство в синтаксических явлениях, подобных употреблению абсолютивов в тохарском). Из этого не следует, что тибетско-тохарский языковой контакт осуществлялся только посредством письменных каналов передачи информации. Не исключено, что сходство фонологических систем тохарских и тибетского языков (в частности, наличие одинаковых противопоставлений согласных фонем по твердости — мягкости типа *n*: *ṅ*, ср. также палатализацию типа *m* > *my* [8]) объясняется вхождением их в один языковой союз. Но доказательство наличия фонологических связей между этими языками представляет собой значительно более сложную задачу ввиду отсутствия непосредственных свидетельств, говорящих об устном контакте носителей тохарских и тибетского языков. По отношению к лексическим связям, обусловленным переводным характером тохарской буддийской литературы, дело обстоит иначе, так как письменные каналы коммуникации между носителями тибетского и тохарских языков оказываются зафиксированными в виде буддийских текстов на этих языках. Некоторые из таких лексических связей рассматриваются далее.

---

[5] Для обозначения «тохарского В» в данной статье используется термин «кучанский» (см. В. В. Иванов, *К определению названия «тохарского В» языка,* — «Проблемы востоковедения», 1959, № 5).

[6] Сопоставление со славянским названием слона, недавно предложенное Р. О. Якобсоном (см. R. Jakobson, *Marginalia to Vasmer's dictionary,* — «International journal of Slavic linguistics and poetics», vol. I/II, 1959, p. 271), возможно лишь при допущении развития начального заднеязычного в свистящий.

[7] Квадратными скобками вводится фонетическая транскрипция современных тибетских слов, которая дается по системе, принятой Ю. Н. Рёрихом. Ср. Ю. Н. Рёрих, *Тибетский язык,* М., 1961 (о диалектном произношении названия быка см. там же, стр. 42). О двусложной норме имени в современном тибетском ср. там же, стр. 42, и R. K. Sprigg, *The tonal system of Tibetan (Lhasa dialect) and the nominal phrase,* BSOAS, 1955, vol. XVII, pt I, pp. 133—153.

[8] См. об этом явлении в древних тибетских диалектах и в тохарском: выступление В. В. Иванова по докладу Дж. С. Лэйна о тохарских языках, — «Proceedings of the Eight International Congress of linguists», Oslo, 1958, а также В. В. Иванов, *Тохарские языки и их значение для сравнительно-исторического исследования индоевропейских языков,* стр. 10—11.

2. ЭПИТЕТ БУДДЫ В ТОХАРСКОМ А

Ряд имен и прозваний Будды в тохарском А (как и в кучанском) заимствован из санскрита: ср., например, *Buddha* (ср. параллельную основу *putt-* в тождественных сочетаниях *Buddhiśparäṃ* 'величие (достоинство) Будды', *puttiśparäṃ*), *ārānt* 'достойный' = 'Будда' (кучанское *ar(a)hänte*; из санскритского *arhant*) и т. п. В некоторых случаях к имени Будды, заимствованному из санскрита, присоединяется собственно тохарское слово: так образовалось тохарское А *Ptāñkät* (*Pättañkat*), кучанское *pudñäkte*. Тохарское слово, выступающее во второй половине этого тохарского имени Будды, является древним тохарским названием бога (тохарское А *ñkät, ñäkt* — 'бог', кучанское *ñakte*). Можно думать, что это последнее слово восходит к исконному слову, унаследованному от эпохи диалектной общности, в которую входил не только общетохарский, но и другие индоевропейские диалекты. Давно уже предложенное сопоставление этого тохарского слова с греческим (*w*)*ἄναξ* 'царь' [9] находит новое подтверждение в данных древнейших греческих микенских текстов линеарного письма В. В этих текстах, в частности в так называемых «табличках оливкового масла», термин *wa-na-ke-te* употребляется в качестве имени бога [10] (а не в значении «царь», характерном для (w)*ἄναξ* в позднейших греческих текстах). Этим подкрепляется сопоставление греческого слова с тохарским, хотя исчезновение начального *w* в тохарском нельзя считать закономерным [11].

Если в слове *Ptāñkät* к первому компоненту, который восходит к санскритскому *Buddha*, присоединен второй — собственно тохарский, то в тохарском А *prattikapättañkät* (перевод санскритского *pratyekabuddha*) к первому иноязычному компоненту (ср. санскритское *Pratyeka-*) присоединен второй, представляющий собой гибрид санскритского имени Будды с тохарским названием бога. Обозначив собственно тохарские элементы символом T, а иноязычные элементы символом S, можно представить слово *Ptāñkät* в виде формулы ST, а *prattikapättañkät* в виде формулы S (ST). Такие гибридные санскритско-тохарские образования можно сопоставить с другими буддийскими гибридными языковыми формами, характерными для центральноазиатского буддийского языкового союза (ср. в особенности характерные колофоны древнетюркских буддийских сочинений, написанных на гибридном языке, в котором древнетюркские слова перемежаются с гораздо более многочисленными санскритскими собственными именами и терминами).

От обычных центральноазиатских буддийских текстов, в которых санскритские слова и формы составляют значительную часть всех слов (и часто оттесняют на второй план слова того языка, на котором написан данный текст), существенно отличаются тибетские сочинения, где не только санскритские термины, но и санскритские собственные имена переводятся, а не включаются в тибетский текст (в этом смысле положение тибетского языка среди санскритизован-

---

[9] H. Pedersen, *Tocharisch vom Gesichtspunkt der indoeuropäischen Sprachvergleichung,* Kopenhagen, 1941, Ss. 31, 44.

[10] E. Bennet, *The Olive oil tablets of Pilos,* — Supplem. «Minos», N 2, Salamanca, 1958, p. 27. О термине *wa-na-ke-te* в качестве имени бога см. также M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne,* Paris, 1958, p. 342, n. 33; N. van Brock, *Notes mycéniennes,* — «Revue de philologie», t. 34, fasc. 2, 1960, pp. 230—231.

[11] Ср. о судьбе начального *w-* в тохарском V. Pisani *Thrakisches* (KZ, Bd 75, 1—2, 1957), Ss. 78, 79.

ных языков буддийских литератур Центральной Азии сопоставимо с уникальным положением современного исландского языка, где в отличие от остальных европейских языков международные термины греческого и латинского происхождения регулярно переводятся, а не включаются в словарь в качестве заимствований). Специфическое отношение к санскритским собственным именам настолько отличает тибетский язык от других языков этой области, что калькирование санскритских собственных имен в каком-либо из этих языков заставляет в каждом из таких случаев предположить промежуточное влияние тибетского.

Именно такой случай обнаруживается при изучении тохарских эквивалентов санскритского имени Будды *Tathāgata*. Это имя, в санскрите состоящее из двух элементов (наречие *tathā* 'так', образованное от основы указательного местоимения посредством суффикса *-thā*,+ причастие *gata-* 'пришедший'), имеет два тохарских эквивалента, одинаковых по своей структуре и отличающихся только по форме первого элемента: *täm-ne-wäknā-kakmu*, *täṣ-ne-wäknā-kakmu* (где причастие *kakmu* точно соответствует санскритскому *gata-*). Первые два элемента этих двух сочетаний представляют собой формы, образованные от основы указательного местоимения (*täm*, *täṣ*), в комбинации с частицей *ne*. Эти комбинации (*täm-ne*, *täṣ-ne*) в тохарском А функционировали в качестве целостных единиц со значением «так», «таким образом». Особенно существенно то, что *täm-ne* само по себе было эквивалентом санскритского *tathā*[12]. Поэтому для точной передачи санскритского *tathāgata* не было необходимости в прибавлении слова *wäknā* 'способом' (перлатив от *wkäṃ* 'способ'), так как *tathā* достаточно точно передается тохарским А *täm-ne*. Остается предположить, что тохарский эпитет Будды переведен не непосредственно с санскрита, а с другого языка, где эквивалентом *tathāgata* было более чем двучленное сочетание, которое точно передано в тохарском. Поскольку сама идея перевода (а не фонетической передачи) санскритского эпитета Будды заставляет думать о тибетском посредничестве, естественно заключение, что непосредственным прототипом тохарского эпитета был тибетский эквивалент санскритского *Tathāgata*. Действительно, тибетским соответствием данного санскритского слова является эпитет *de-bžin-gśegs-pa*, весьма близкий по своей структуре к указанным тохарским эпитетам. Первый элемент тибетского сочетания (*de*) представляет собой указательное местоимение, которое в сочетании с морфемой *bžin* образует единицу со значением «так», «таким образом»[13], тогда как *gśegs-pa* точно соответствует тохарскому *kakmu* и санскритскому *gata-*. Поэтому можно предположить, что оба тохарских эквивалента изучаемого эпитета Будды возникли благодаря знакомству составителей тохарских текстов с тибетской передачей этого эпитета. Тибетский эквивалент санскритского *Tathāgata* подсказал как саму идею калькирования санскритского слова, так и количество и характер элементов, из которых состоит калька. Следует отметить, что тибетская и тохарская А кальки числом своих элементов отличаются не только от санскритского прототипа, но и от его иероглифического соответствия в китайских[14] и японских буддийских текстах. Это соответствие 如來 — состоит из двух частей: 如 (ср. *tathā*) и 來 (ср. *-gata-*).

[12] P. Poucha, *Institutiones linguae tocharicae*, pars 1, Praha, 1955, pp. 121, 122.
[13] Ср. H. A. Jäschke, *A Tibetan-English dictionary*, London, 1949, p. 256.
[14] Ср.: W. E. Soothill and L. Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist terms*, London, 1937, p. 210; H. Hackmann und J. Nobel, *Erklärendes Wörterbuch zum chinesischen Buddhismus*, Lief. 5, Leiden, 1952, S. 289.

3. ТОХАРСКОЕ НАЗВАНИЕ ВОСХОДА

Для тохарских языков (в отличие от большинства древних индоевропейских) характерно почти полное отсутствие сложных слов архаичных типов. Даже в тех немногих случаях, когда такие слова обнаруживаются, они могут оказаться кальками сложных слов неиндоевропейских языков, некогда взаимодействовавших с тохарскими[15].

Примером может служить тохарское название солнечного восхода. Оно представлено в обоих тохарских языках сложными словами, которые (если не считать нормальных фонетических соответствий) совпадают во всем, кроме формы конечного суффикса второго компонента: кучанское *kaum-park-i*[16] 'при восходе солнца', тохарское А *koṃ-pärk-ant*[17] 'восход солнца'. Первым компонентом обоих слов является основа со значением «солнца» (*kaum*, *koṃ*), вторым — отглагольное имя от *park-* 'подниматься'. Более архаичный тип сложного слова, в котором основа определяющего имени принимает суффикс *-i-*, представлен в кучанском *kaum-park-i*. Тот же суффикс засвидетельствован в тождественной по происхождению авестийской основе *bərəzi-*, встречающейся в сложных словах, ср. замечание Мейе: «Когда первая часть сложения — прилагательное, то какой бы ни был суффикс прилагательного, он может заменяться через *-i-*, так,... ав. *bərəzi-čaxra* 'высококолесный' при *bərəzant-* 'высокий', ср. санскр. *bṛhánt-*, др.-ирл. *Brigit* (имя собственное, буквально 'высокая')»[18]. Основа на *-nt*, по происхождению тождественная авест. *bərəzant-*, санскритск. *bṛhánt-* и древнеирландскому *Brigit*, представлена в тохарском А *pärkant*. То, что в тохарском А *koṃ-pärkant* определяющая основа на *-nt* не заменена основой на *-i*, показывает, что принцип, сформулированный Мейе, уже не действовал в тохарском А, хотя его следы и обнаруживаются в соответствующем кучанском слове.

В отличие от характерных для большинства древних индоевропейских языков сложных слов типа авестийского *bərəzi-čaxra* оба тохарских сложных слова обладают той особенностью, что в них определяющее имя следует за определяемым, а не предшествует ему. Этот тип образования сложных слов находит точное соответствие в хеттском языке. Сохранившееся в архаичных текстах оракулов хеттское название священной птицы *pattar-palḫi-* (букв. 'крылоширокая') построено точно по такому же типу из индоевропейских составных частей. Первый компонент этого слова *pattar* 'крыло' родствен армянскому *t'ir* (из *pter*), немецкому *Feder*, староваллийскому *eterin*, мн. ч. *adar*, нововаллийскому *aderyn*, мн. ч. *adar*, старокорнуэлльскому *hethen*, староваллийскому *etn* и т. п. Для сопоставления с хет-

[15] См. сб. «Тохарские языки», стр. 21, 80—81, 107. Ср. также указанную выше статью Сэпира.
[16] W. Krause, *Westtocharische Grammatik*, Bd I. *Das Verbum*, Heidelberg, 1952, Ss. 49, 259.
[17] Ср.: A. J. Windekens, *Notes tokhariennes*, — ArOr, 18, 1—2, p. 520, n. 1.
[18] А. Мейе, *Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков*, М.—Л., 1938, стр. 297—298.

тским названием птицы, используемой при гаданиях [19], особенно показателен древнебретонский отыменной глагол *etn-coil-ha-am* 'гадаю' (ср. древнебретонское *coel*; в глоссах *haruspicem*). Второй компонент хеттского *pattar-palḫi-* замечателен тем, что эта основа прилагательного, имеющего индоевропейскую этимологию (ср. латинское *plānus* 'плоский'), представлена формой на *-i-*, как и кучанское *park-i* в *kaum-park-i* [20]. Сложные слова, в которых основа существительного предшествует основе прилагательного, не является исключительной особенностью тохарских и хеттского языков: параллели были указаны Зоммером в кельтских и некоторых других индоевропейских языках [21].

Таким образом, по типу образования и по оформлению второго компонента, а также по его этимологии, тохарские названия солнечного восхода можно считать индоевропейскими. Однако образование этих сложных слов нельзя отнести к периоду, достаточно далеко отстоящему от эпохи создания письменных текстов: различие в оформлении второго компонента показывает, что эти слова возникли не в общетохарском, а в каждом из двух языков порознь. Вместе с тем их структура является очень сходной. В обоих языках первым компонентом является название солнца, а вторым—определяющее имя, образованное от глагола *park-* 'подниматься, восходить (о солнце)', кучанское *park-i-* принадлежит к классу отглагольных имен на *-i-*, тохарское А *pärk-ant-*—к числу индоевропейских отглагольных имен на *-nt-*.

Можно предположить, что по своей семантической структуре оба эти слова восходят к одному общему источнику—к тибетскому названию восхода солнца. Тибетское *nyi. śar* 'восход солнца' образовано путем соединения названия солнца *nyi* с морфемой *śar*, по происхождению связанной с глаголом *c'ar.ba* 'появляться', 'подниматься' (ср. перфектную основу *śar.ba* от этого глагола) [22]. Сходство строения тибетского *nyi. śar.* со структурой указанных тохарских слов разительно. Особенно же показательно то, что второй компонент тибетского слова связан с глаголом, который семантически соответствует тохарскому *park-*. Это делает вероятным предположение, что в обоих тохарских языках мы в данном случае имеем дело с тибетскими кальками. Эти кальки в особенности интересны тем, что при их создании были использованы древние индоевропейские модели словосложения, еще сохранявшиеся в тохарских языках.

[19] Тексты, где встречается это слово, указаны в статье J. Friedrich, *Die hethitischen Bruchstücke des Gilgames-Epos*, — ZAS, Bd 5, S. 36, Anm. 2.

[20] Ср.: В. В. Иванов, *Тохарские языки и их значение для сравнительно-исторического исследования индоевропейских языков*, стр. 21; В. В. Иванов, *Хеттское словообразование в сравнительно-историческом освещении* (доклад на 25 Международном конгрессе востоковедов), М., 1960.

[21] F. Sommer, *Hethiter und Hethitisch*, Stuttgart, 1947, S. 56. Тохарские факты в данной связи Зоммером не привлекались.

[22] См. H. A. Jäschke, *A Tibetan-English dictionary*, pp. 187, 557, 168; ср. также: «Dictionnaire thibétain — latin — français par les missionaires catholiques du Thibet», Honckong, 1899, p. 372. См. также о сочетании *nyi. ma. śar. ba* 'восход солнца' в словаре: S. C. Das, *A Tibetan-English Dictionary*, Calcutta, 1902, p. 480; о *nyi. śar. ba* в словаре: Dge-bśes-čhos-ki-grags-pa. Brda-dag-ming-tsig-gsal-ba-bzugs-so, Пекин, 1957, стр. 309.

М. А. Коростовцев

«РАЗМЫШЛЕНИЯ ХАХАПЕРРЭСЕНБА»

«Размышления Хахаперрэсенба» — фрагментированный и малоизученный памятник египетской литературы, никогда еще не переводившийся на русский язык и представляющий несомненный интерес для науки. Впервые этот текст стал известен египтологам благодаря А. Гардинеру, сделавшему первую и пока единственную иероглифическую транскрипцию текста и первый комментированный перевод [1]. Перевод на немецкий язык содержится в работе А. Эрмана о египетской литературе [2].

Иератический текст написан на обеих сторонах деревянной доски 55 *см* длины и 29 *см* ширины (Британский музей, № 5645).

Доска покрыта слоем штукатурки, на который и нанесен текст. В доске имеется отверстие, так что она могла быть повешена на стену. На стороне recto 14 строк, на стороне verso — 6. Ниже этих последних есть еще две строки, содержание которых не имеет никакого отношения к основному тексту. По палеографическим данным, текст датируется временем XVIII династии и имеет пунктуацию, нанесенную красными точками. Однако возникновение текста относится к гораздо более раннему времени — к XII династии. На это указывает имя Хахаперрэсенба, часть его имени ḥc ḥpr-Rc представляет собой одно из имен фараона XII династии, — Сенусерта II.

Текст очень труден для перевода и понимания, потому что, будучи, несомненно, копией с более древнего текста, он содержит ряд ошибок и искажений, сделанных переписчиком. Некоторые места настолько искажены, что уловить смысл невозможно.

Перевод

Recto 1—14

(1) Собрание слов, подбор поучений, разыскание высказываний пытливым сердцем, которое сделал жрец-wcb Илиополя... Хахаперрэсенб, прозванный Онху.

(2) Говорит он: «Хотя бы мне [попались] высказывания неизвестные и изречения непривычные из новых слов, не бывших [ранее] и свободные от повторений, без изречений прошлых речей,

[1] A. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909, pp. 95—110 (Appendix).

[2] A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig, 1923, Ss. 149—151.

(3) которые изрекали предки. Я выжимаю из утробы своей, то что в ней, освобождаясь (?) от того, что сказал я [ранее], ибо повторяется сказанное, которое сказано, и нет похвальбы словам прежних

(4) людей, когда находят их (т. е. слова) впоследствии люди.

(5) Не говорит говорящий, чтобы говорил [это другой], который собирается говорить, и чтобы нашел другой то, что сказал он. [Пусть] не будет разговора говорящего после этого: «сделали они это раньше», — пусть не будет речи, которая изречет:

(6) «Поиски это погибшего, ложь это» — [пусть] не будет того, который вспомнит имя его (т. е. того, кто говорил охаивающие это сочинение слова) другим». Я сказал это потому, что видел сам начиная с первого поколения и вплоть до

(7) наступающего, и подобны они (т. е. слова) прошедшим. Хотя бы я знал то, что не знают другие, что никогда не повторялось [ранее], чтобы я сказал это и ответил сердцу моему,

(8) чтобы объяснил я ему горести мои, чтобы отвергнул я ради него бремя, которое на спине моей и изречения неправедные (?), чтобы поведал я ему страдания мои из-за него,

(9) чтобы сказал я: «...

(10) Я размышляю о происшедшем и о событиях в стране. Произошли изменения, нет подобного прошлогоднему. Тяжелее год от года. В смятении страна, ставшая опустошенной

. . . . . .

(11) Выдворена истина, неправедное господствует в совете, нарушены предначертания богов, пренебрегают обязательствами к богам, пребывает страна в прохождении через бедствия. Печаль всюду. Города

(12) и номы в стенаниях. Всякий человек также испытывает неправедное. Уважение — [поворачиваются] спиной к нему. Потревожены владыки молчания, печаль повседневна, лица искажены из-за случившегося. Я высказываюсь об этом,

(13) [хотя] и тяжелы члены мои и страдаю я из-за сердца своего. Терпеливо оно и молчит об этом — ведь поникает другое сердце [в подобных обстоятельствах]. Что касается сердца мужественного в несчастье — друг это хозяина своего. Хотя бы было у меня сердце,

(14) умеющее терпеть. Я бы отдыхал из-за него и нагрузил бы его словами истины (?), подавило бы оно горести мои».

Verso 1—6

(1) Сказал он сердцу своему: «Подойди, сердце мое, чтобы говорил я с тобой и ответило бы ты мне на изречения мои, пояснило бы мне, что [творится] в стране, что разрушено (?) и растоптано (?). Я размышляю о происшедшем: беда наступила

(2) сегодня. Печаль [везде] — не удаляются чужеземцы, каждый молчит об этом. Вся страна в раздумье великом. Нет никого свободного от неправедного [поступка] и каждый также делает это. Сердца омрачены. Приказывающий

(3) [стал] подобен тому, кому приказывают, и сердца их удовлетворены [этим]. Встают рано из-за этого ежедневно [и тем не] менее не отвергают это сердца. Вчерашнее подобно сегодняшнему... лица (?) угрюмы (?). Нет мудреца, чтобы знал он, [что делать],

(4) нет разгневанного, который бы высказался. Поднимаются рано, чтобы терпеть это ежедневно. Нет силы у несчастного избавить себя от более сильного, чем он, и больно молчать относительно услышанного и неприятно отвечать

(5) невежде, возражать против высказываний, создавая враждебность [против себя]. Не воспринимает сердце истину, [ибо] не терпят увещеваний. Все, что нравится человеку, — [это только собственные] изречения его. Молчат (?) все из-за... Бежала справедливость из слов. Говорю я тебе:

(6) „Сердце мое, чтобы ответило ты мне, (ибо) не молчит сердце спрошенное? Вот, потребности раба подобны господским. Велико бремя, лежащее на тебе“».

Замечания к переводу

(2) mdt m;t tmt sw — «[из] новых слов, не бывших [ранее]»; sw;— «проходить», следовательно, буквально, «не проходивших [ранее]» (A Gardiner, *Egyptian grammar,* London, 1957, § 397).

(5) n ḏd ḏd ḏd ḏdtj·fj gmj kj ḏdtj·f n mdt n mdt ḥr-s; irj—«не говорит говорящий, чтобы говорил [это другой], который собирается говорить, и чтобы нашел другой то, что сказал он. [Пусть] не будет разговора говорящего после этого...» Предлагаемый перевод этого места гадателен. А. Гардинер перевел так: «not speaks one who has (already) spoken, there speaks one that is about to speak, and of whom another finds what he speaks. Not (?) a tale of telling afterwards...» К. Зете (в работе Гардинера) предложил следующий перевод: «nicht sagt ein Sagender (etwas) da mit einer, der sagen wird (es noch-mal ein mal) sage und ein anderer finde, was er sagte; nicht redet man für den, der später reden will». А. Эрман из этого места перевел только следующие слова: «sagt nicht einer der gesagt hat; es sagt einer der sagen wird». Остальное в своем переводе текста он опустил. Предложенный мной перевод предполагает исправления в предложении n mdt n mdt ḥr-s; irj. Второе mdt,—может быть, причастие «говорящий». Слово ḥr-s; irj я понимаю как «после этого», то есть после того как один сказал, а другой нашел. После слов k; sḏd следует поврежденное место.

(6) nn sḫ; tj·fj—совершенно необычайное, но тем не менее грамматически правильное сочетание. Как известно, форма sḏmtj·fj отрицается только глаголом tm, а не отрицанием nn, следовательно, tmtj·fj sḏ n (A. Gardiner, *Egyptian grammar*, § 397, 2). Здесь nn отрицает не действие, выраженное в данном случае формой sḫ;tj·fj, а отрицает существование лица, которое будет помнить, буквально; «не будет того, который вспомнит».

(9) iḫ ḥr srf.i—А. Гардинер переводит: «... about my mood».

(10) ink pw ḥr nk; m ḫprt—«я размышляю о происшедшем»; такое же выражение ниже, в строке 1 verso. Это ложно-глагольная конструкция с независимым местоимением с последующим pw в качестве подлежащего, A. Gardiner, *Egyptian grammar*, § 325,1). После слова «опустошенная» текст поврежден.

(11) t; (m) snj mı—«страна в прохождении через бедствия». Точно такое же выражение встречается в ленинградском папирусе Государственного Эрмитажа № 1116 B (recto 38), а также в некоторых других текстах, перечень которых приведен в «Belegstellen» к тому II, 67 (16) словаря (A. Erman und H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Leipzig, 1925—1931, Bd I—V (далее—W).

(13) ḥ;p ḫt ḥr—идиом, означающий «молчать». См. W. III, 30 (18, 19).

(14) m;ct (?)—написание нечеткое. А. Гардинер читает m;ir «misery», А. Эрман—«истина».

Verso

(1) m'i mib'i—«подойди, сердце мое»; m после mi—частица после императива mi (A. Gardiner, *Egyptian grammar*, § 250).

ntjw ḥḏ ptḥ—«что разрушено и растоптано». Перевод предположительный. А. Гардинер и А. Эрман эти слова не перевели. Как и предшествующее n; ntj ḫt t; эти слова являются прямым объектом глагола wḥ;—«объяснять», «пояснять». Здесь, конечно, глагол ḥḏ «разрушать». Грамматическая форма глагола ḥḏ («разрушать») и ptḥ («растоптать»)—старый перфект, относящийся к слову ntjw («который») и квалифицирующий их, ср. A. Gardiner, *Egyptian grammar*, § 314—317.

(2—3) dd ḥr m ddw n·f ḥr—«приказывающий [стал] подобен тому, кому приказывают». Форма dd глагола dj («давать»)—имперфектное активное причастие (A. Gardiner, *Egyptian grammar*, § 357).

ib n snj—здесь явная ошибка; snj является суффиксом 3-го лица двойственного числа и поэтому должен следовать непосредственно за ib без n. Конечно, здесь должно стоять не двойственное, а множественное число; ib·sn («сердце их»), причем sn («их») относится к «тому, кому приказывают», которых, конечно, много.

„Сердца их удовлетворены", потому что они стали подобны своим повелителям.

n win·n st ibw («не отвергают это сердца»)—форма sḏm.n.f со значением настоящего времени, так же как и в строке 6 n gr.n ib («не молчит сердце»). Об этом значении n sḏm.n.f см.: A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, § 418.

После слова «сегодняшнему» следует ḫr sn r.s n cš; А. Эрман это совсем не перевел, а у А. Гардинера «and resembles it because of much (?)»—перевод сомнительный и малопонятный.

ḫr ḏrj Эрман не переводит; Гардинер переводит так: «Men's faces are stolid»; возможно, просто «лица угрюмы». Точное значение слова ḏrj словарем не дано (W, V, 600, 1). Судя по детерминативу, оно означает что-то плохое.

(4) nn pḥtj n m;ir nḫm·f [sw] mc wsr r·f—«нет силы у несчастного спасти себя от более сильного, чем он». sw. («себя»)— восстановлено А. Гардинером на основании распространенного эпитета nḫm m;ir mc wsr r.f.

(5) smi n mdt словарь приводит только значение «сообщение», «уведомление» (W, IV, 129, 2). Здесь явно имеет смысл «увещевание». bw nb (ḥr) gr—«молчат (?) все»; Гардинер читает grg ḫr и соответственно переводит: «every one puts his trust in...» Дальше следует слово, значение которого в словаре не указано (ḫ;bb).

Несмотря на ряд ошибок и искажений, препятствующих чтению отдельных мест, этот текст в общем понятен и очень интересен для науки. Его издатель и исследователь Гардинер указал на его близость к известному лейденскому папирусу № 344 («Поучение Ипусера»), с одной стороны, и к не менее известной «Беседе разочарованного со своей душой» в берлинском папирусе № 3024. Общее между последним и произведением Хахаперрэсенба заключается в композиции: «разочарованный» беседует со своей душой «ба» (b;), Хахаперрэсенб—со своим сердцем ('ib). Как «ба», так и сердце являлись, с точки зрения египтян, наряду с «ка» неотъемлемыми элементами человеческого существа, имевшими вместе с тем до некоторой степени самостоятельное существование. Близость между обоими текстами

заключается и в том, что Хахаперрэсенб высказывает мысли тоже весьма пессимистического порядка. Следует также отметить, что произведение Хахаперрэсенба имеет нечто общее и с пророчеством Неферти в папирусе № 1116 Государственного Эрмитажа. В обоих текстах, вероятно, не случайно, встречается одно и тоже выражение (см. замечания к переводу, строка 11).

Особенность нашего текста—его очень интересное начало. Произведение Хахаперрэсенба является не «поучением» (sb;jt), а «собранием слов», т. е. сборником изречений и размышлений. Наиболее интересны, безусловно, претензии Хахаперрэсенба на оригинальность в литературе, его стремление к новаторству и желание избегать уже сказанного. Ничего подобного мы не находим в каком-либо другом египетском тексте. Напротив, мы знаем, что египтяне видели идеал не в будущем, а в прошлом. В папирусе Британского музея Chester-Beatty IV[3] содержится очень интересное поучение писца своему ученику, в котором перечислены восемь мудрецов-авторов. В числе их упомянут и Хахаперрэсенб. Таким образом, в образованных кругах писцов времени Нового царства Хахаперрэсенб был известен и почитался как литературный авторитет. В авторстве илиопольского жреца Хахаперрэсенба вряд ли можно сомневаться.

[3] A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri of the British Museum. Third Series. The Chester-Beatty gift*, London, 1935.

В. С. Костюченко

К КРИТИКЕ НИГИЛИСТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ НА ПРИРОДУ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Индийская философия является предметом изучения специалистов-востоковедов в различных странах более 150 лет, прошедших с того времени, когда индологи Азиатского общества Бенгала открыли миру ее существование. За это время на европейские языки были переведены все, или почти все, важнейшие философские тексты, написаны многочисленные комментарии к ним, выяснены разнообразные вопросы, касающиеся их хронологии, истории, взаимной связи и т. д. Одним словом, для усвоения духовного наследия одной из древнейших культур было сделано как будто очень много. Тем более поразительным кажется тот факт, что результаты этого исследования дали пока гораздо больше для истории и филологии, чем для философии.

Не случайно в подавляющем большинстве современных обзорных работ по истории философии, уделяющих большое внимание философской мысли античности, о философии Индии не говорится ничего или почти ничего.

Вряд ли это может быть объяснено только некомпетентностью авторов таких трудов. Мнение об отсутствии в древней Индии философии в подлинном смысле слова поддерживалось, например, и такими вполне, казалось бы, компетентными людьми, как Герман Ольденберг или Генрих Циммер. Так, Ольденберг писал: «Слишком воздушна игра этой философии, слишком она подобна сну, видению, полету Икара. Не было философии, исследующей действительность ясно и точно, беззаветно и успешно, а были только скудные зачатки естествоведения, истории. Спекулятивное мышление не было воспитано в строгой школе науки. Индийские философы — братья индийских поэтов. Подобно тому как образы индийской поэзии, изукрашенные изящными орнаментами, часто кажутся расплывающимися в бесконечности, так и индийские мыслители облекают в замысловатый убор острой диалектики мрачные произведения, можно прямо сказать, поэтические произведения своей мощной фантазии. Для человека Запада: „Какое зрелище! Но, увы, одно лишь зрелище"» [1].

Характерно также мнение Г. Циммера: «Индийская философия... оставалась традиционной. Поддерживаемая и обновляемая не направленными вовне экспериментами, но обращенной внутрь практикой йогов, она более интерпретировала, чем разрушала, унаследованную

[1] Г. Ольденберг, *Индийская философия*, — «Общая история философии», СПб., 1910, стр. 38.

веру и в свою очередь подвергалась интерпретации и исправлению со стороны религии. Философия и религия различаются в Индии в некоторых пунктах, но никогда не было разрушительной всеобщей атаки представителей чистого критицизма против бессмертного оплота народной веры.

В конце концов эти две сферы взаимно повлияли друг на друга в такой степени, что в каждой из них могут быть найдены характеристики, которые в Европе мы можем приписать только их противоположности. Именно поэтому то, что профессора в наших университетах так долго отказывались почтить индийское мышление о вечных человеческих проблемах греческим и западным титулом „философия", далеко от того, чтобы быть неоправданным» [2].

Тезис о «нефилософской» сущности индийского мышления защищали также А. Гау [3] и Д. Маккензи [4], подлинным же его отцом был не кто иной, как Гегель. Самым лучшим аргументом против таких взглядов была бы научная история индийской философии. Пока создание таковой — дело будущего. Но существующие уже в настоящее время элементы ее показывают, что мы имеем дело отнюдь не с неблагодарным материалом. После работы Ф. И. Щербатского о логике и теории познания буддизма самому закоренелому скептику трудно поставить под сомнение вопрос о том, была ли у буддистов философия в подлинном смысле слова.

На чем же все-таки основывается традиционный нигилизм по отношению к индийской философии? Характерно, что Гегель исключил философию Индии из своих «Лекций по истории философии» по той же причине, по которой выбросил историю этой страны из шествия «мирового духа» в «Философии истории». Противопоставляя Запад и Восток, он считал характерными чертами последнего деспотизм, умственную леность, отсутствие самосознания, моральной и политической свободы: «В блеске Востока индивидуум только исчезает, лишь на Западе свет превращается в молнию мысли, ударяющую в самое себя и создающую, исходя отсюда, свой мир» [5].

Еще более резко выразил эту мысль А. Гау, отозвавшийся об индийской философии, как о теоретическом продукте «низшей расы со смешанной негритянской, татарской и азиатской кровью» [6]. Нетрудно разглядеть в подобных «философских» рассуждениях отражение колониальной политики. Конечно, в настоящее время таким языком выражаются уже редко. И все же, имея дело с книгами, написанными внешне в объективном духе, как у Циммера, мы не можем забыть об этой подоплеке традиционных попыток изобразить путь индийской философской мысли в виде причудливой тропинки в стороне от большой дороги всемирного развития человеческого мышления.

Нигилистическое отношение к философскому наследию Индии основано также на ряде методологических ошибок. Критический анализ их и связанных с ними стандартных предрассудков — важная задача на пути к созданию научной истории индийской философии.

Важной методологической ошибкой является рассмотрение индийской философии sub specie aeternitatis, неисторически. Конечно, исто-

[2] H. Zimmer, *Philosophies of India*, New York, 1956, p. 34.

[3] A. Gough, *The philosophy of the Upanishads and ancient Indian metaphysics*, London, 1903.

[4] J. Mackensie, *Hindu ethics*, Oxford, 1922.

[5] Г. Гегель, *Лекции по истории философии*, — Собрание сочинений, М., 1929—1940, т. IX, стр. 93.

[6] A. Gough, *The philosophy of the Upanischads...*, p. 4.

рическое изучение ее — задача нелегкая, учитывая общеизвестный «антиисторизм» индийцев — отсутствие точных дат, зачастую имен авторов философских произведений и т. д. Но эти трудности не относятся к числу неразрешимых. Путем сопоставления источников, а также учета имеющихся в них (хотя бы и немногочисленных) ссылок на различные общественно-исторические изменения, датировку их большей частью можно приблизительно определить. При этом нет надобности в абсолютной точности. Маркс писал о необходимости исходить в идеологии из «сознания индивидов», а не из «сознания как живого индивида». Но как раз в последнем смысле трактуется индийская философия в большинстве трудов буржуазных исследователей. Хотя книга Г. Циммера «Философия Индии», например, состоит из двух разделов: «Философия времени» и «Философия вечности», в обоих рассматриваемые философские идеи почти не связываются с временем их возникновения (разве что в самой общей и отвлеченной форме). То же относится и к работам А. Гау и Д. Маккензи.

С неисторическим подходом тесно связан другой методологический порок, встречающийся во многих исследованиях по истории индийской философии, — идеологический эмпиризм, неумение отличить основу анализируемых взглядов от самих взглядов.

По мнению авторов этих исследований, индийская философия сводится к проблеме взаимоотношения личного «я» *(атман)* и всеобщей субстанции *(брахман)*, освобождения «я» от земных уз и т. д. «Можно сказать, что сущность и итог индийской философии с начала до конца состоят в утверждении несчастья метампсихоза и способов избегнуть его» [7], — писал Гау.

Действительно, эта проблема ставится в большинстве философских произведений древней Индии и решению ее придается большое значение. Но реальный смысл философии и ее представления о самой себе часто не совпадают. Гегель, например, думал, что описывает развитие мирового духа, в то время как на самом деле в искаженной форме изображал диалектику категорий бытия и мышления. Фейербах считал своей главной заслугой создание «религии любви», в то время как его подлинной заслугой было создание атеистического учения. В этом отношении индийские мыслители не составляли исключения. Действительная ценность их философии отнюдь не в *мокше*, а в разнообразных этических, психологических, гносеологических теориях. Что касается религиозных категорий, употребляемых ими, то они должны быть поняты социологически, как фантастическое отражение определенных общественных отношений. Только обращение к этим отношениям может помочь нам выяснить и различную роль этих категорий в разных направлениях философской мысли.

В противном случае попытки рационального понимания этих категорий наталкиваются на непреодолимые трудности и исследование заходит в тупик. Сваливая с больной головы на здоровую, некоторые авторы (в том числе Гау и Маккензи) на этом основании обвиняют индийских мыслителей в иррационализме, длительное же существование этих не поддающихся толкованию иррациональных категорий объясняют догматизмом. Преувеличение роли религиозных и мистических элементов в индийской философии приводит их также к обвинению ее в проповеди пессимизма, пассивности, эгоизма и отстранения от участия в общественной жизни.

[7] Ibid., p. 20.

В самом деле, все это как будто неизбежно вытекает из понятия единения *атмана* с *брахманом*. Необходимость этого единения связана с признанием тягостности земного существования (пессимизм), достигает его каждый сам по себе (эгоизм, отстранение от участия в общественной жизни), для достигшего этого единства все безразлично (пассивность). Так или примерно так обосновываются все эти обвинения.

Насколько далека от действительности эта абстрактная и неисторическая схема, видят даже некоторые авторы, не преодолевшие узких границ эмпирического метода. Альберт Швейцер, например, пишет: «Чем теснее становилось мое знакомство с документами индийской мысли, тем более я сомневался в правильности той точки зрения, которая известна нам, европейцам, из работ Артура Шопенгауэра, Пауля Дейссена и других, именно точки зрения, согласно которой индийская мысль полностью подчинена идее отрицания мира и жизни. Я был вынужден признать тот факт, что утверждение мира и жизни существовало на другом полюсе этой мысли с самого начала ее истории» [8].

Рассматривая индийскую философию как арену борьбы между идеями утверждения и отрицания мира и жизни, Швейцер делает шаг вперед по сравнению со многими ее историками. И все же это еще далеко не научное рассмотрение. Ведь идеи не обладают самостоятельным существованием. Что же кроется за их борьбой? Швейцер пытается объяснить эту борьбу, во-первых, существованием традиционных пессимистических взглядов, выгодных брахманам как монопольным обладателям связей с лучшим, сверхчувственным миром, и, во-вторых, постоянными протестами здравого смысла против крайностей пессимизма. Но это «объяснение» требует своего объяснения. Почему «здравый смысл» проявлял особенную активность в одно время и дремал в другое? Или он представляет собой переменную, а не постоянную величину? Если так, то где причины этого? И т. д.

Прогрессивные буржуазные ученые Запада отвергают предвзятые мнения о природе индийской мысли (как это сделали А. Швейцер, А. В. Кейт и др.), хотя они не всегда могут преодолеть того, что составляет методологическую основу этих предрассудков. Для полного преодоления теории саморазвития идей, их неисторической и несоциальной сущности, надо исходить из положений исторического материализма.

Как порочность нигилистического подхода к изучению философской мысли Индии, так и несостоятельность связанных с ним предрассудков можно убедительно показать, если обратиться с этих позиций к конкретному анализу произведений древнеиндийской философии.

В настоящей статье под этим углом зрения рассматриваются философские взгляды «Бхагавадгиты». Эта древняя поэма оказала очень большое влияние на все развитие индийской философии. Ее комментировали и обсуждали виднейшие философы Индии на протяжении более чем двух тысячелетий [9].

Несмотря на обилие индийских комментариев, изучение поэмы оказалось отнюдь не легким делом для европейских исследователей. Как сказал К. Т. Теланг: «Почти невозможно указать хоть одно положение,

[8] A. Schweitzer, *Indian thought and its development* (Introduction), New York, 1936.

[9] «...Если судить о значении книги по тому влиянию, которое она оказывает на человеческие умы, то Гита будет самым значительным произведением в истории индийской мысли» (см. Радхакришнан, *История индийской философии*, т. I, М., 1956, стр. 442).

связанное с важнейшими вопросами „Бхагавадгиты", относительно которого существовало бы какое-либо согласие» [10]. В «Гите» было вскрыто наличие целого ряда непонятных противоречий: сочетание мотивов формализма и телеологизма, автономности и гетерономности, энергизма и квиетизма — в этике; сочетание безличного, бездеятельного и бескачественного бога с богом личным, деятельным и качественным, единого *брахмана* и множественности *пуруш* — в онтологии [11].

Пытаясь избавиться от них, некоторые ученые выдвинули гипотезу о том, что «Гита» не представляет собой чего-то цельного, а является механическим соединением первоначального текста и множества интерполяций, принадлежащих самым различным эпохам. Сторонники интерполяционных гипотез делятся на две основные группы: признающих первоначальный текст пантеистическим (вслед за Гольцманом) или основанным на *санкхья-йоге* (Р. Гарбе). При сопоставлении эти гипотезы уничтожают друг друга своей односторонностью. С одной стороны — факт наличия всего лишь одного существенно отличного от основного варианта «Гиты», составленного сравнительно поздно, факт всеобщего традиционного уважения к священной поэме, безусловно положительно влиявшего на точность передачи. С другой — отстаивание абстрактно возможного. Отчасти мнимые (основанные на неточности терминологии), отчасти действительные противоречия «Гиты» не объясняются, а попросту устраняются выкидыванием неугодных мест (пантеистический вариант — 45 стихов, санкхья-йогический — 134).

Между тем такие противоречия имеют место и в некоторых других индийских источниках. Группа поздних упанишад особенно интересна в данном отношении. «Катха» и «Мундака» имеют ряд общих с «Гитой» теистических и пантеистических стихов, а «Шветашватара» не только говорит о персональном боге (Рудра, Хара, Девадева, Иша) наряду с мировым *брахманом*, но и развивает учение *санкхья-йоги* о трех *гунах, пуруше* и *пракрити*. Не удивительно, что еще сто лет назад Вебером была выдвинута гипотеза о родственном происхождении «Гиты» и «Шветашватары».

Так или иначе, объяснение проблематики всей этой группы произведений, с чисто интерполяционистской точки зрения, невозможно. А значит, опять встает вопрос о рациональном толковании противоречий «Гиты» на основе философского, а не филологического анализа. Но тут-то и сказывается порочность методологии, основанной на идеалистических предпосылках. Если в лучшем случае признают просто в качестве факта, что «Гита» подобна сфинксу (Швейцер), то в худшем — обвиняют ее в иррационализме: «Мы обычно находим в ее тексте выражения, которые строго логически противоречат ее наиболее кардинальным проблемам... с нелогической, мистической исходной точки зрения „Гиты" это не является недостатком. Рациональная логика просто неприменима к ее проблемам» [12]. Мы уже говорили выше об истинных причинах подобных обвинений.

Что же представляет собой в действительности философия «Бхагавадгиты»? Начнем с этики, ибо нетрудно убедиться, что именно этическая проблематика в поэме является основной.

---

[10] *«The sacred books of East»*, vol. VIII. *The Bhagavadgita* (Introduction), London, 1885.

[11] S. Roy, *The Bhagavadgita and modern scholarship*, London, 1944, vol. I.

[12] *The Bhagavadgita*, transl. and interpr. by F. Edgerton, vol. 2 (Introduction), Cambridge, 1944.

Упакрама — вопрос, которым открывается исследование, и *упасамхара* — конечный ответ на него — вот на что, по индийской традиции, должно прежде всего обращать внимание, оценивая философское произведение. В данном случае это обращенный к божественному аватару Кришне вопрос Арджуны, участника великой битвы кауравов и пандавов, выражающий сомнение в необходимости сражения, потому что Арджуна увидел перед собою «отцов и дедов, учителей, дядей, братьев, сыновей, внуков и товарищей, а также свекров и друзей, стоявших в обеих армиях» [13]. Отвечая ему, Кришна призывает следовать принципу *карма-йоги*, состоящему в выполнении вытекающего из общественного положения человека долга безотносительно к результатам такой деятельности: «У тебя во власти лишь действие, но никогда — плоды его. Да не будут плоды действия твоим побуждением, ни — расположением к бездействию» (II, 47).

Но только ли против сострадания Арджуны к своим близким выступает Кришна? В таком случае все сводится к борьбе между долгом и личными склонностями в пределах одной и той же морали, а под альтруистической маской скрывается обычный эгоизм. Обратимся, однако, к «Гите» и исследуем подробнее, что больше всего пугает Арджуну: «При разрушении семьи гибнет бессмертная *куладхарма*, а когда дхарма гибнет, над всею семьей торжествует полностью беззаконие» (I, 40). И далее: «Для людей, разрушивших *куладхарму*, о Джанардана, обитание в аду неизбежно, как гласит священное слово» (I, 44).

Таким образом, мы видим здесь столкновение идеологии первобытной ганы («бессмертная *куладхарма*») с моралью формирующегося классового общества. Первая, как ни мало оказывается материала о ней в «Гите», ограничивающейся по отношению к ней лишь намеками, выступает как нераздельность действий и их мотивов, личного и общественного (семейного). Вторая ставит своей целью оправдать практику разрушения этой общины.

Кроме патетических страниц первых глав, в «Гите» можно найти ряд других мест, отражающих именно этот социальный процесс. В XVII главе (шлоки 20—22) говорится о трех видах *«данам»* (даров), соответственно проистекающих из *гун,—саттвы, раджаса* и *тамаса*. Кроме различия в намерениях (чувство долга, надежда на возмещение отданного, стремление сделать зло), бросается в глаза рассуждение о соответственном времени, месте и лице. Во времена расцвета ганы *данам* [14] выступает как более или менее равномерное распределение добычи среди общинников их вождем. Выделение же «соответственных» лиц — брахманов и кшатриев — совпадает с изменением функций вождя, становящегося над общиной и производящего дележ захваченных в войнах богатств в зависимости от преобладания той или иной *гуны*, по терминологии «Гиты», или иначе — по произволу.

Аналогичное изменение претерпевает и *хавана* — распределение произведенных общиной продуктов. Раньше ими пользовались все ее члены. Теперь же появились люди, которые «варят только для себя» (13, 3), хотя и осуждаемые «Гитой», но не во имя общинной *хаваны*,

---

[13] *Бхагавадгита*, I, 26—27. (Здесь, как и в последующих местах, дан перевод с санскритского текста по изданию: *The Bhagavadgita*, transl. and interpr. by F. Edgerton, vol. I, Cambridge, 1944).

[14] См. С. А. Данге, *Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя*, М., 1950, гл. VI. (Организация племенных войн и военной добычи. Ашва медха, пуруша медха и данам.)

а во имя благотворительности, представляющей собою весьма неполноценный суррогат прежнего распределения.

Все это сделала возможным развивающаяся частная собственность и обмен. Но то, что наряду с ними существовали и обломки старых отношений, придавало лишь особую яркость идеальному изображению антагонистического мира в «Гите». С этой точки зрения, аргументация Кришны в пользу *карма-марги* приобретает совершенно новый и своеобразный смысл. Во второй главе «Гиты» он объясняет Арджуне, что истинно знающий не оплакивает ни живых, ни мертвых. Вечный дух меняет тела, как человек одежды (или, иначе, возрасты). Нечто не переходит в ничто, а ничто в нечто, и если есть о чем сожалеть, так это о подверженности карме, о мучительной игре страстей и недолговечности земного. Это старая концепция переселения душ (самсара). Но раньше, как признает Кришна, последователи Вед жаждали вновь родиться в результате действий. Ни жизнь, ни игра страстей не представлялись им нежеланными.

Кришна не упоминает о том, что в самой действительности произошло много перемен. Кристально ясные отношения общинников сменились фантастическим миром, в котором вещи приобретали видимость самостоятельного от их производителей движения, а сама их деятельность казалась подчиненной ему. Отсюда положение «Гиты» о пяти факторах действия, включающих судьбу («материальная основа и деятель, орудия различных видов, разнообразные усилия и судьба, как пятый фактор... Телом, речью или умом какие бы действия человек ни предпринимал, законные или незаконные, — везде эти пять факторов» (14, 18). Отсюда же и все ламентации о быстротечности, неустойчивости и случайности земных достижений.

Среди страстей, осуждаемых «Гитой», как будто можно найти много «вечных», подходя чисто психологически. Естественность желания, отвращения и гнева несомненны. Все дело, однако, в той специфической окраске целого, которая модифицирует эти составные его части. В 45-й шлоке главы II «Гиты» содержится обращенный к Арджуне призыв стать «свободным от противоположностей» (*нирдвандва*), от «приобретения и сохранения» (*нирйогакшема*). И в других местах поэмы эта пара противоположностей выступает как основа препятствующих духовному освобождению страстей. Так, важнейшим признаком достижения человеком успеха в практике *карма-йоги* признается его одинаковое отношение «к глине, камню и золоту» (24,14), жадность (*лобха*) именуется одной из трех дверей в ад (21,16) и т. д. «Гита» улавливает здесь действительное положение вещей. «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы его потребляем... Поэтому на место всех физических и духовных чувств стало простое отчуждение всех этих чувств — чувство обладания» [15].

Упомянутые выступления «Гиты» против собственнического эгоизма и стяжательства не означают, конечно, что автор ее ставил под сомнение основы нового, классового порядка. Напротив, в 42—44-й шлоках главы XVIII дается следующее описание *свадхармы* — долга членов четырех варн: «...теоретическое и практическое знание, религиозная вера — прирожденные действия брахманов»; «...неотступание в бою... и природа господина — прирожденные действия кшаттриев»; «...земледелие, скотоводство, торговля — прирожденные действия вайшьев; действие же, состоящее в услужении, врожденно у шудр». Характерно, что наряду с перечислением занятий, присущих каждой варне, для брахманов и кшаттриев дается и список их специфических добродетелей. Это «спокойствие, самоконтроль, подвижничество, чистота, терпение и прямодушие» — у первых, «героизм, величие, стойкость, способность и щедрость» — у вторых. Низшие же варны описываются иначе, кратко и сухо, как существующие и действующие, но без упоминания каких-либо моральных атрибутов.

[15] К. Маркс, *Частная собственность и коммунизм*, — в кн. К. Маркс, *Из ранних произведений*, М., 1956, стр. 592.

Дело в том, однако, что среди самих господствующих социальных слоев Индии в то время имелись существенные разногласия. В упанишадах и в особенности в эпосе слышны отголоски длительной борьбы за руководящее положение в обществе между кшаттриями и брахманами [16]. Последние отстаивали свое превосходство, опираясь на религиозные традиции, на ритуализм, возведенный в абсолют, на местничество в противовес политической власти, на преувеличенные представления о кастовых различиях. Нетрудно видеть как реакционность их позиций, так и возможность апелляции их противников к низам по соответствующим вопросам. Характерно, что религиозно-философские учения, возникающие в эпический период, обращены ко всем индийцам независимо от касты, пола и возраста.

В этом можно убедиться на ряде примеров. Главными действующими лицами в «Гите» являются кшаттрии, а местом действия — поле битвы (Курукшетра). По словам Кришны, вечная йога была передана им через Вивасванта, Ману и Икшваку царственным мудрецам — раджарши (IV, 1—2). В главе II поэмы содержится выступление против сторонников крайнего ритуализма, «радующихся словам Веды», «говорящих, что нет ничего другого», жаждущих «наслаждения и власти» (*бхогайшварья*) (II, 42—44). Перечислив виды жертвоприношений, Кришна резюмирует: «...лучше жертвы, состоящей из материального богатства, жертва знания, о Парантапа!» (IV, 33). В другом месте он заявляет: «Если кто-либо мне дарит с любовью лист, цветок, плод или воду, я это, принесенное с благоговением человеком преданным, принимаю» (IX, 26).

Как видим, выступления «Гиты» против стяжательства и корыстолюбия тесно связаны с ее критикой ритуализма и апелляцией к народным массам по этому поводу.

Обращаясь к ним же, «Гита» делает основное ударение на обязанностях, а не на правах членов варн, указывая, что бескорыстное следование им приводит всех к высшей цели религиозного единения с богом: «Свой долг (*свадхарма*), хоть и несовершенный, лучше чужого совершенного: совершающий действия, соответствующие собственной природе, не пятнается грехом» (XVIII, 47).

Характерно, что, называя сражения «открытыми дверьми к небу» для воинов, «Гита» подчеркивает, что речь идет в данном случае лишь о справедливых войнах. Правда, она не раскрывает, что имеется в виду под последними. Но, по-видимому, это борьба против узурпаторов, нарушивших права законных наследников, иноземных захватчиков и т. д. Во всяком случае «Гита» отнюдь не проповедует войну в целях простого увеличения личного богатства и власти. Последняя противоречила бы как самому принципу незаинтересованного действия,

[16] См. об этом, например: M. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, London, 1936, Pt II.

так и *дхарана-дхарме,* добродетелям всех «рожденных для божественной доли», описываемым в главе XVI поэмы, в число которых входят, в частности, ненасилие (*ахимса*) и сострадание (*дайя*). Во всяком случае в этом отношении ее учение резко отлично от позднейшего макиавелизма «Артхашастры». (Мы не должны забывать, конечно, что деление войн на справедливые и несправедливые, исходя из личной незаинтересованности, весьма условно, а кроме индивидуального эгоизма существует еще и классовый.)

Точно так же, выступая против общинных «предрассудков» Арджуны, не желающего сражаться со своими родственниками, Кришна призывает его отнюдь не к безудержной эгоистической жестокости ницшеанского сверхчеловека и не к реализации «роковых» инстинктов индо-арийской крови (как полагал, например, Хауэр) [17]. Он лишь пытается доказать ему наличие интересов более высоких, чем интересы семьи, воплощающихся, по его мнению, в государстве, гармонически сочетающем якобы деятельность членов четырех варн и направляемом богом по неисповедимому, но благому пути. «Именно потому, что индивиды преследуют *только* свой особый интерес, не совпадающий для них с их общим интересом — всеобщее же вообще является иллюзорной формой общности, — они считают этот общий интерес „чуждым", „независимым" от них» [18].

Если противоречие между личным и общественным оказывается реальной основой «бескорыстного действия», то само оно является формой мнимого устранения такого противоречия и создания их единства путем превращения общественного в «личное», правда в «личное» предварительно обезличенной личности: «К *брахману* действия направляя, кто действует, оставив привязанность, тот грехом не пятнается, как лист лотоса водою» (V, 10). На место всех многочисленных побуждений индивидуальной воли ставится одно — служение богу, а фактически — существующему общественному и государственному устройству как его земному воплощению.

С этой точки зрения поддаются рациональному объяснению все антиномии, связанные с этикой «Гиты». Энергизм и квиетизм, сочетающиеся в ней на первый взгляд столь необъяснимо, оказываются при ближайшем рассмотрении двумя сторонами одного и того же, а именно — защиты необходимости общественного действия в условиях отчуждения общественного от личного. Мотивы формализма и телеологизма, далее, с необходимостью характеризуют классовые цели этого действия и его притязания на бесклассовость. *Варна-дхарма* — глубочайшая и сокровеннейшая сущность этики «Гиты» — находит свое дополнение в виде чисто формального идеала лично совершенного человека, выполняющего абстрактный долг. Наконец, в сочетании в этических взглядах «Гиты» автономности и гетерономности выражается как чуждое индивиду самостоятельное существование общественного, так и его проявление в атомарных человеческих существованиях.

С этой же точки зрения следует подходить и к пониманию онтологии «Гиты». Причудливое сплетение онтологических категорий в сущности служит здесь не чем иным, как обоснованием этики, космологической проекцией ее. В этом можно удостовериться, например, если обратиться к содержащейся в поэме трактовке *гун*, мифических ком-

[17] J. W. Hauer, *Eine indo-arische Metaphysic des Kampfes und der Tat. Die Bhagavadgita in neuer Sicht*, Stuttgart, 1934.

[18] К. Маркс и Ф. Энгельс, *Немецкая идеология*, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 3, стр. 33.

понентов божественной майи. В главе XVIII с ними связываются различные виды даров и богослужений (шлоки 11—13 и 20—22). Нетрудно убедиться при чтении этих шлок, что *тамас* олицетворяет собой уклонение от подчинения общественным законам, либо их нарушение, *раджас* является характеристикой непоследовательного (вследствие эгоизма), а *саттва* идеального их выполнения.

Разумеется, фактический смысл теории не всегда совпадает с ее эмпирическими проявлениями. В 9—11-м шлоках той же главы XVIII с различиями в *гунах* связываются даже различные виды пищи. Но подобное «натурализирование» не должно вводить в заблуждение исследователя.

С этикой же тесно связана и развиваемая в «Гите» теория трех божественных форм: проявленной, непроявленной и личной (со всеми вытекающими отсюда противоречиями: личного и безличного, качественного и бескачественного, деятельного и пассивного и т. д.). Проявленный бог — это весь видимый мир (за вычетом несовершенства). В главе XI, именуемой «йогой созерцания вселенской формы», Кришна открывается потрясенному Арджуне с этой стороны: «В теле бога богов увидел тогда пандава совокупно-пребывающим весь мир, многократно разделенный» (XI, 13). Но, кроме того, бог есть *ниргуна брахман* — бескачественная и бездеятельная духовная субстанция, тождественная по существу с *атманом,* но относящаяся к нему как целое к части: «Часть лишь меня в мире живущих — та бессмертная джива, что пять чувств с органом мысли — шестым, покоящихся в материальной природе, к себе привлекает» (XV, 7).

Впоследствии Шанкара протестовал против понимания этого стиха в духе утверждения несовпадения в объеме понятий *атман* и *брахман.* По его мнению, *атман* выступает как часть *брахмана* лишь для недостаточно знающих природу обоих, ибо в действительности их чистая бескачественность не позволяет делать между ними никаких, в том числе и количественных различий. Но «Гита», в десятках мест развивая мысль о достижении человеком «божественного» состояния, ни в одном не отождествляет достигших его с богом. Более того, подобная мысль показалась бы кощунственной ее автору. В самом деле, ведь и «освобожденный» должен выполнять действия, соответствующие божественным намерениям. Между тем в случае тождества его с богом это становится нелепым, а в качестве единственно разумного поведения выступает бездействие. Бог, олицетворяющий в себе отчужденные родовые силы человека, не может уже в силу самого факта такого олицетворения не выступать по отношению к последнему превосходящей силой во всех своих формах. Теоретическое противоречие между единством *брахмана* и множеством *пуруш* (*веданта* и *санкхья*) оказывается, как мы видим, связанным с практически-этическими целями, а его «необъяснимость» находит свое объяснение вне пределов теологии. Проявленная форма бога — а значит, и весь реальный мир с его многокачественностью, с его нуждами и средствами их удовлетворения — остается, таким образом, в поле зрения автора «Гиты» и тогда, когда он говорит о безжизненно мертвой «сущности» этого мира.

Но как совершается переход от этой «сущности» к миру явлений в теории? Ведь между ними как будто нет никаких мостов. Абстрактное бытие — ничто — порождает мир отнюдь не в силу идеалистической диалектики, как у Гегеля. Оно лишено внутреннего движения, будучи по существу бездеятельным началом. Отсюда необходимость во внешней по отношению к нему побудительной силе, в виде которой и высту-

пает личный бог, Ишвара. Его деятельность и есть причина возникновения, существования и гибели мира.

Итак, все три божественные формы оказываются необходимыми для обоснования этики «Гиты». Признание лишь непроявленной природы бога без связи с проявленной вело бы к отрицанию необходимости действия, а такая связь в свою очередь осуществима лишь с помощью персонального Ишвары.

В этике обезличенный человек противостоит своим сущностным силам, в онтологии — лишенный качеств бог — многокачественному. То, что у первого выступает как противоречие между внутренним и внешним, истинным и неистинным «я», у другого является противоречием между двумя одинаково истинными формами. Бог, как совокупный человек, присваивает себе все отчужденные формы человеческой деятельности, оставляя, однако, незатронутым сам факт отчуждения.

Марксистская социология оказывается ключом к таинствам «Божественной песни». При этом в ней не оказывается ничего иррационального. Так рушится в данном случае один из предрассудков о природе индийской философии.

Будучи идеологией подымающегося класса, в какой-то мере представляющего первоначально интересы всего общества, этика «Гиты» имеет ряд прогрессивных черт.

Эти черты ее составляют полнейшую противоположность тому, что приписывается индийской философии ее западными критиками. Важнейшей заслугой ее является прежде всего защита общественно полезного действия. «Это призыв к действию для того, чтобы выполнить обязанности и долг, налагаемые жизнью...— писал Дж. Неру. — Бездействие осуждается, а действие и жизнь должны соответствовать высшим идеалам эпохи... поскольку для современной Индии весьма характерно чувство глубокого разочарования и она пострадала от излишнего квиетизма, этот призыв к действию обладает особой притягательной силой» [19].

Правда, различными комментаторами высказывались сомнения в правомерности такого понимания «Гиты». Дело в том, что в числе путей, ведущих к единению с богом, в ней называются также *джняна-* и *бхакти-марга. Джняна-марга,* или «путь знания», заключается в устранении сознания от многообразных внешних и внутренних материальных объектов и сосредоточении его на высшем «я» (VI, 11—14). *Бхакти-марга,* или «путь любви к богу», требует от верующего полного подчинения религиозному чувству и помещения своей судьбы в руки бога. Превосходство этих путей, якобы доказываемое, исходя из «Гиты», защищали Шанкара и Мадхавачарья.

Но ряд прямых и косвенных доказательств первостепенной важности пути действия начинается в «Гите» уже с главы III, где 5-я шлока гласит: «Ибо никто ни на один момент не остается без совершения действий, волей-неволей заставляют всех действовать *гуны,* проистекающие из материальной природы».

Не будучи в состоянии полностью отрешиться от своей природной сущности, человек не может сделать этого и по отношению к обществу. Устраняясь от него, он создает тем самым пример для других, а всеобщее подражание такому примеру было бы катастрофично: «Ибо, если бы я не продолжал действие без устали, моим путем бы последовали все люди, о Партха. Этот народ бы вымер, не совершай я действий, я же был бы причиною беспорядка, уничтожив эти творения» (III, 23—24).

[19] Дж. Неру, *Открытие Индии,* М., 1955, стр. 111.

Наконец, бескорыстные действия являются полезной практикой для самого действующего, поскольку в процессе их совершения он совершенствует себя: «Для муни стремящегося к йоге действие именуется средством» (VI, 3). Правда, именно продолжение этого стиха: «...для достигшего йоги спокойствие именуется средством», — Шанкара считал доказательством превосходства *джняна-марги.* Ниже мы покажем неосновательность подобного мнения.

В начале главы XVI Кришна перечисляет основные добродетели *йогина,* значительная часть которых может проявиться лишь у действующего в обществе человека (наряду с ними, правда, встречаются и чисто религиозные качества, в сущности не относящиеся к этике): «Бесстрашие, очищение сущности, постоянство в дисциплине знания, щедрость, самообладание и жертвоприношение, молитва, аскетизм и честность, безвредность, правдивость, отсутствие гнева, отрешенность, спокойствие, незлословие, сострадание к существам, свобода от желания, мягкость, скромность, неизменность, величие, терпение, стойкость, чистота, невраждебность, отсутствие неумеренной гордости, — таковы качества рожденного для божественной доли, о бхарата!» (XVI, 1—3).

Шанкара и Мадхавачарья могли бы возражать против такого понимания «Гиты», указывая на отдельные места ее, в которых первенство, по-видимому, принадлежит то *бхакти,* то *джняна-марге.* Но при исследовании поэмы следует учитывать как тот факт, что в отличие от строгих дефиниций позднейших философских систем язык ее еще довольно свободен, так и то, что само «преобладание» понимается в ней по-разному. Например, в ряде мест *бхакти-марга* выдвигается на первый план в силу ее легкости и общедоступности.

Кроме того, обращаясь к более подробному рассмотрению путей знания и любви, мы находим дополнительные аргументы в пользу преобладания *карма-марги*; например, следующие:

«Человек дисциплины выше аскета и человека знания, дисциплинированный выше ритуалиста, — будь дисциплинированным, Арджуна! Из людей дисциплины же, с душой, пришедшей ко мне, поклоняющегося мне с верой я считаю наиболее дисциплинированным» (VI, 46, 47).

«Выполняющий мой труд, преданный мне, поклоняющийся мне, свободный от привязанности, лишенный враждебности ко всем существам, направляется ко мне, сын Панду» (XI, 55).

Мы видим, что *бхакти* не является чем-то бездеятельным, отвлекающим человека от его обязанностей. Напротив, это внутренняя побудительная сила его действий, заменяющая эгоистические намерения и переживания.

Но нет ли в «Гите» второй сильной тенденции — к аскетизму? Не говорит ли именно об этом наличие столь подробного описания образа жизни *саньясина* в главе VI? Нет ли в этом последнем сходства со знаменитыми правилами *йоги* Патанджали?

В 50—56-м стихах главы XVIII, однако, мы наталкиваемся на описание человека, следующего *карма-марге* и одновременно отрекшегося от мирских благ, «поддерживающего одиночество, умеренно питающегося, обуздавшего речь, тело и разум». «Гита», таким образом, признает лишь аскетизм, обуздывающий личные стремления человека, могущие вступить в конфликт с его общественным долгом, и отнюдь не являющийся самоцелью.

В «Гите» немало мест, подвергающих аскетизм критике и осуждению. В главе III бросается упрек в лицемерии тем, кто отвернулся от объектов чувств, сохранив в душе привязанность к ним. Шлоки 5 и 6 главы XVII именуют «демонической решимостью» крайности аскетов. Наконец, в главе XVIII осуждается отказ от действий из-за неведения (*тьяга,* связанная с *тамасом*) и из-за боязни плохих последствий для себя (*тьяга,* связанная с *раджасом*). Сможет ли после этого кто-либо обвинить философию «Гиты» в пассивности, эгоизме или асоциальности?

Другой положительной стороной «Гиты» являются выступления против традиций там, где они мешают выполнению общественного долга. Так, аскетизм по традиции считался положительным даже в его крайних проявлениях. Мы видели, как резко выступила «Гита» против этого. Не менее категорично критикует она и крайности ритуализма неумеренных и догматических поклонников Вед [20]. В Ведах для «познавшего истину, — говорится в „Гите", — столько же пользы, как в источнике, когда везде поток воды» (II, 46). Можно ли после этого обвинять «Гиту» в догматизме?

Как бы то ни было, остается еще обвинение в пессимизме. И мы уже видели, что поэма действительно пессимистически относится к земному существованию отдельного человека. Но в отличие, например, от буддизма «Гита» не учит отвращению ко всему земному, не занимается гиперболизацией ужасных и отвратительных сторон жизни. Она считает общий порядок вещей (в противовес единичному существованию) божественным. Земные блага не отвратительны сами по себе, а лишь преходящи. Поэтому и борьба за них, суетная у отдельного человека, становится морально оправданной, когда она ведется в общественных интересах. Характерны строки главы III поэмы:

«Существа происходят от пищи, пища возникает от дождя, вследствие жертвоприношения бывает дождь, жертвоприношение производится действием...

Не способствующий вращению этого колеса в земном мире злонамерен, наслаждается чувствами и живет напрасно, о Партха!» (III, 14, 16).

К «колесу в действии» — натурализированному и поднятому до космологического уровня общественному процессу — автор «Гиты» относится оптимистически. Он верит в исторический прогресс (правда, понимаемый идеалистически — как осуществляемый с помощью вмешательства божественных аватаров) [21].

Именно эти черты поэмы обусловили ее большую прогрессивную роль в истории не только древней, но и современной Индии. В новое время Тилак [22] и Ауробиндо Гхош использовали «Бхагавадгиту» против идеологических защитников колониализма, доказывая способность индийского народа к самостоятельному историческому развитию. Это было не только опровержением историко-философских предубеждений. Критика Тилаком в его «Гита-рахасье» [23] плоского утилитаризма Бентама и Милля, хотя и проводившаяся с идеалистических позиций, нанесла сокрушительный удар по высокомерным теориям о превосходстве

[20] Ср. *Бхагавадгита,* II, 42—44.
[21] См. V. P. Varma, *Philosophy of history in the Bhagavadgita,* — «The philosophical quarterly», vol. XXX, Madras, 1957, № 2.
[22] См. P. T. Raju, *Philosophical trends and actvities in twentieth century India,* — «Revue internationale de philosophie», 1956, vol. 7.
[23] B. G. Tilak, *Gita-Rahasya,* Poona, 1935.

западной культуры. Идеи «Гиты» получили у Тилака и А. Гхоша новую интерпретацию. Так, идеал *кармайогина* превратился у них фактически в идеал революционера, жертвующего всем личным ради освобождения страны. Оправдание насилия в справедливых битвах стало в их трудах проповедью революции. Высказывания «Гиты» против корыстолюбия были использованы в той резкой критике британской колониальной администрации, которую дал Ауробиндо Гхош в «Банде матарам» [24]. И, наконец, как Тилак, так и Гхош совершенно в духе «Гиты» оптимистически относились к будущему своей страны, веря в осуществление ею *свадхармы,* понимаемой ими как сварадж.

Древняя поэма оказалась, таким образом, идеологическим оружием индийской интеллигенции в борьбе за независимость страны [25].

[24] H. and U. Mukherjea, *Bande mataram and Indian nationalism,* Calcutta, 1957.
[25] Известны многие случаи, когда осужденные англичанами индийские борцы за свободу поддерживали в каторжных тюрьмах свой дух сопротивления пением «Бхагавадгиты» (V. P. Varma, *Philosophy of history in the Bhagavadgita,* — «The philosophical quarterly», vol. XXX, Madras, 1957, № 2.

И. М. Кутасова

КОММЕНТАРИЙ К ПЕРВОЙ ГЛАВЕ ТРАКТАТА НАГАРДЖУНЫ «МУЛАМАДХЬЯМАКА-КАРИКА»

Нагарджуна — один из великих индийских философов, основоположник философии *мадхьямики,* глубокий мыслитель, мастер диалектического анализа понятий, тонкий писатель. Тибетская традиция относит время жизни Нагарджуны к периоду царствования Канишки, т. е. примерно к I—II вв. н. э. и приписывает ему шесть трактатов. Из них только один бесспорно принадлежит Нагарджуне, это «Муламадхьямака-карика» (Mūlamadhyamaka-kārikā), ставшая основным трактатом школы *мадхьямики,* да и всего последующего буддизма. Текст сохранился на санскрите вместе с комментариями Чандракирти (VII в. н. э.) и издан в Калькутте и в Петербурге в серии Bibliotheca Buddhica Луи де ля Валле Пуссеном [1].

Трактат Нагарджуны много раз на протяжении веков комментировался как в Индии, так и в Тибете и Китае. Сохранились комментарии Буддхапалиты, положившие начало течению *прасангхиков,* комментарии Бхававивеки, основателя *сватантрики,* а также комментарии Гунамати, Стхирамати, Чандракирти. Комментарии на тибетском и китайском языках приписываются самому Нагарджуне (переведены на немецкий язык М. Валлезером) [2].

В начале нашей эры появляется совершенно новая литература, отличающаяся от палийского канона и от ранних буддийских трактатов как по форме, так и по содержанию. «Лалитавистара», «Буддхачарита» и другие произведения махаянистских авторов посвящаются жизнеописанию Будды, обожествлению и прославлению его во множестве легенд. В этике на первый план выдвигается идеал бодхисаттвы — святого, который в отличие от хинаянистского архата добивается освобождения не только для себя, но и для всех живых существ. Бодхисаттва уподобляется человеку, который, заблудившись в лесу вместе с семьей — отцом, матерью, дочерьми и сыновьями, не оставляет их, а выводит из леса и семью и себя.

Новые философские идеи, идеи о *праджня* и *шуньята* содержатся в «Сутрах о высшей мудрости» (Prajñāpāramitā-sūtras) и в собрании поучений, носящем название «Сокровищница» (Ratnakutaḥ). Если в ран-

[1] *Mādhyamikāvṛtti by Candrakirti,* ed. by Çarat Candra Das, Calcutta, 1896; *Mūla madhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nagārjuna avec le Prasannapadā Commentaire de Canarakirti,* publié par L. de la Vallée Poussin, SPb., 1903 («Bibliotheca Buddhica», IV).

[2] M. Walleser, *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Heidelberg, 1911, Teil II—III.

них текстах говорится о сосредоточении, о созерцании как о дисциплине ума [3], то в новых сутрах мысль как средство познания истины вообще отвергается. Мысль есть лишь одна из связей человека с внешним миром. А для достижения истины человек должен порвать все связи, в частности преодолеть мысль. В «Шикшасамуччая» (Śikṣāsamuccaya), входящей в состав «Сокровищницы», говорится: «...Мысль подобна плохому другу, поскольку она порождает все виды зла. Мысль подобна приманке для рыбы, которая выглядит приятной... Мысль подобна врагу, поскольку она причиняет много страданий. Мысль получает наслаждение в формах, подобных грязи, в звуках, подобных барабанному бою, в запахах, подобных запаху свиньи в грязи, во вкусовых ощущениях, которые испытывает служанка, питающаяся отбросами пищи...» [4]. Единственным путем к истине является сосредоточение, медитация, сверхразумная интуиция *праджня-парамита* (prajñāpāramitā).

С учением о сверхразумном познании тесно связано представление об абсолютной реальности, интуитивно постигаемой в состоянии *праджня-парамиты. Шуньята* означает одновременно абсолютную реальность, абсолютную истину, единство мира, включающее в себя все дхармы, и относительность, нереальность, пустоту всех дхарм по отношению к целому, к абсолютному. Если в хинаяне абсолютно реальны элементы бытия — дхармы, то здесь дхармы относительны, нереальны. Новая махаянистская школа назвала себя *мадхьямикой,* подчеркивая свое происхождение от «срединного пути» Будды. Однако под средним путем в *мадхьямике* подразумевается нечто совершенно отличное от того, что имел в виду Будда. Будда называл свое учение средним путем, потому что он придерживался середины между погоней за наслаждениями и излишним аскетизмом, а также середины между точкой зрения, что все существует, и точкой зрения, что ничего не существует. Хинаянистские учителя избрали средний путь между двумя крайностями: признанием существования вечной субстанции в учениях ортодоксальных школ и отрицанием существования вообще у *настиков.* Реальным же они считали лишь мгновенные субстанции — дхармы. В махаянистских сутрах под средним путем понимается относительность дхарм и относительность знания о дхармах; вместе с тем средний путь принимает мистические черты некой абсолютной реальности, включающей в себя все дхармы и лишенной всяких признаков: «*Атман,* о Кашьяпа, — это одна крайность, *не-атман* — это другая крайность. То, что лежит между *атманом* и *не-атманом,* что не имеет формы, не имеет внешних явлений, не имеет признаков, то называется средним путем, истинным рассмотрением дхарм» [5].

Далее в этой сутре развивается идея о недоступности абсолютного обычным средствам познания, о том, что абсолютное знание состоит в преодолении всякой мысли, что абсолютное знание выше «да» и «нет», выше «есть» и «не есть»: «„Правильное познание“ (bhutacittaṁ), о Кашьяпа, это одна крайность, „неправильное познание“ — это другая крайность. Там, где нет души, нет мысли, нет познания, там находится средний путь, истинное рассмотрение дхарм» [6]. То, что высказывается в сутрах как откровение, как истина, преподанная Буддой и постигае-

[3] См., например: «Дхаммапада», III, 42—43 (пер. В. Н. Топорова, М., 1960, стр. 65).

[4] Цит. по кн.: E. Conze, *Buddhist texts through the ages,* New York, 1954, p. 163.

[5] Ratnakutaḥ, 57. Цит. по кн.: E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus,* Berlin, 1956, S. 160.

[6] Ibid.

мая в мистическом прозрении, Нагарджуна доказывает логически, выдвигая основным критерием истинности любого философского учения его непротиворечивость.

С точки зрения современного знания, наиболее интересным в философии Нагарджуны представляется процесс доказательства нереальности дхарм — логика и диалектика понятий.

* *
*

Нагарджуна открывает свой трактат кратким, но многозначительным восхвалением Будды:

«Будду, который провозгласил зависимое происхождение, как не уничтожающееся и не возникающее, не конечное и не вечное, не единое и не многое, не появляющееся и не исчезающее, полностью успокоенное, его, совершеннейшего из учителей, славлю я» (вступление) [7].

На первый взгляд Нагарджуна лишь повторяет обычную формулу «зависимого происхождения», которая была высказана Буддой в «Шалистамба-сутре» («Śalistambasūtram») и затем повторялась много раз как в хинаянистских, так и в махаянистских сутрах. В этой «Сутре о рисовом ростке» говорится: «Это двенадцатичленное зависимое происхождение, взаимообусловленное, не преходящее, не вечное, не сотворенное и не несотворенное, не беспричинное и не небеспричинное, не воспринимаемое, не подверженное гибели, не подверженное изменению или уничтожению, существует с безначальных времен, подобно потоку» [8]. Однако если выяснить контекст описания «зависимого происхождения» Нагарджуной и Буддой, то окажется, что они имеют совершенно различный философский смысл.

Будда сформулировал взгляд на мир, согласно которому одно состояние вещи или души связывается с другим состоянием законом зависимого происхождения, весь мировой процесс является естественной сменой одних состояний другими. «Из семени возникает росток,— описывается мировой процесс в „Шалистамба-сутре", — из ростка — листочек, из стебля — бутоны, из бутонов — цветы, из цветов — плоды...» [9]. Все эти состояния ростка связаны причинной зависимостью, осуществляющейся «через взаимодействие шести элементов—земли, воды, огня, воздуха, пространства и времени года...» В сутре настойчиво подчеркивается бессознательный характер процесса: «Элемент земли не думает: „я действую на семя своими составными частями..."; и элемент времени года не думает: „я произвожу росток"; и росток не думает: „я родился благодаря этим причинам"» [10]. Здесь ясно чувствуется подтекст, оспаривающий общепринятые брахманские представления о мире как о *брахмане*, учение *санкхьи* о первоматерии и вообще все философские представления того времени. «Этот росток не сотворен ни собою и ни другими, и ни собою и другими, ни богом создан, ни временем изменен, ни из первоматерии возник и не зависит от одного отдельного случая, и не возник без основания» [11].

Столь рано сформулированное учение Будды о мировом процессе как естественном процессе, не зависимом ни от кого и ни от чего, и не

[7] Далее римские цифры обозначают главы Муламадхьямака-карики, арабские цифры — номера карик. Переводы сделаны по указанному изданию ля Валле Пуссэна.
[8] Цит. по кн.: E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, S. 58.
[9] Ibid., S. 49.
[10] Ibid., S. 50.
[11] Ibid., S. 51.

управляемом никем, учение о зависимом происхождении (*пратитья-самутпада*) как естественном законе перекликается с древнейшими индийскими представлениями о мировом порядке (*рите*), с современными Будде учениями Лао-цзы о *дао* и Гераклита о *логосе*. Эта отличительная черта философского учения Будды сохраняется во все времена существования буддизма. То же представление о естественном законе мы находим в учении *абхидхармиков* и в трактатах Нагарджуны. Китайский комментарий к трактату «Муламадхьямака-карика» начинается с вопроса: «Для чего написана эта шастра?» И дается ответ: «Есть люди, которые говорят, что все вещи возникли от Махешвары, другие говорят — от бога Вишну, третьи — благодаря их совместному действию, четвертые — благодаря времени, пятые — благодаря их материальной основе (prakṛti), шестые — благодаря изменению, седьмые — благодаря собственной сущности (svabhāva), восьмые — из атомов» [12].

Имея в виду все эти учения, Нагарджуна говорит о мировом процессе как о процессе управляемом естественным законом зависимого происхождения. Однако прежде всего он имеет в виду не системы *санкхья, вайшешика, чарваков* и др. (они позднее критиковались его учениками, например Арьядевой в трактате «Чатухшатака» — Catuḥśatakaṁ). Новая формулировка *пратитья-самутпады* направлена прежде всего против буддийских школ *абхидхармики. Вайбхашики* представляли себе весь мир, материальный и духовный, состоящим из отдельных мгновенных субстанций — дхарм. Материальные дхармы (rūpa) и духовные дхармы (ощущения, чувства, представления, ум) являются абсолютными, мгновенными, не зависящими ни от чего и ничем не обусловленными основаниями мира. С самого начала и до конца своего трактата Нагарджуна опровергает главный пункт философии *вайбхашиков* — признание реальности дхарм. Он доказывает, что если мир состоит из отдельных мгновенных сущностей, то не может быть ни возникновения, ни исчезновения, ни конечюсти, ни вечности, ни единства, ни многообразия, ни появления, ни исчезновения.

В формуле *пратитья-самутпады* Нагарджуна отвергает реальность дхарм следующим образом. Чандракирти в комментарии к трактату Нагарджуны поясняет, что в этой формуле «исчезать» значит быть мгновенным. Здесь подразумевается разделенность мира на «мгновенные звенья» [13]. Если Нагарджуна говорит, что мир «не исчезает», это значит, что мгновенные звенья, дхармы *вайбхашиков* реально не существуют. «Возникать» — означает возникновение индивидуального существования, утверждает Чандракирти. Если Нагарджуна характеризует зависимый мир как не возникающий, значит никакая дхарма не возникает. «Конечный», — поясняет Чандракирти, — означает прекращение потока мгновенных сущностей. «Вечный» — вечное повторение, существование во все времена. Утверждение Нагарджуны, что мир «не конечный» и «не вечный», значит, что он отрицает и мгновенные субстанции *вайбхашиков* и протяженную во времени субстанцию *санкхьи*.

В комментариях, приписываемых Нагарджуне, формула *пратитья-самутпады* поясняется примером семени и ростка: «Нет исчезновения, как не исчезает семя, превратившееся в росток. Нет возникновения, иначе росток мог бы возникнуть, не из семени, а из любой другой вещи; нет уничтожения, как не уничтожается семя, когда из семени появляет-

[12] Цит. по кн.: M. Walleser, *Die buddhistische Pholosophie..*, Teil III, S. 2.
[13] Mūlamadhyamakakārikās.., p. 4. (Prasannapadā).

ся росток; нет вечности, как не вечно семя, перерастающее в росток; нет единства, как не едины семя и росток; нет различия, как не различны семя и росток» [14]. В трактатах *абхидхармики* часто встречается пример семени и ростка, очевидно потому, что в «Шалистамба-сутре» наглядное представление о диалектике развития ростка и семени является основой для всех философских построений. Однако в ранних сутрах и трактатах пример с семенем и ростком является доказательством мгновенности субстанций, мгновенности дхарм и направлен против учения о вечной субстанции и учения *чарваков* об отсутствии всякой субстанции. Нововведение Нагарджуны состоит в том, что тот же пример он использует как доказательство нереальности дхарм.

Если для ранних буддистов абсолютными являются мгновенные субстанции бытия и сознания, то для Нагарджуны они относительны, абсолютно же некое целое, включающее в себя все дхармы, все зависимое происхождение в целом. Понятие зависимого происхождения играет в буддийской философии настолько важную роль, что всю философию Нагарджуны можно назвать реинтерпретацией *пратитья-самутпады*. Если в философии *сарвастивадинов пратитья-самутпада* является реальным возникновением последующих дхарм из предшествующих, то Нагарджуна приводит к формуле: *пратитья-самутпада*=относительность=*шуньята*=нереальность.

В следующих главах Нагарджуна последовательно доказывает свое главное положение об относительности зависимого происхождения, высказанное во введении. Одно за другим он берет все категории философии своего времени и показывает их противоречивость, непригодность для познания абсолютного.

В первой главе (Pratyayaparīkṣā) Нагарджуна исследует условия возникновения вещи и доказывает, что нет возникновения:

«Не из себя и не из другого, и не из себя и из другого, и не без основания возникают когда-либо, где-либо, какие-либо вещи» (I, 1). В первой карике Нагарджуна не просто перечисляет четыре возможные альтернативы, а имеет в виду определенные современные ему теории возникновения вещей, теории причины возникновения вещей.

Сторонники *санкхьи* утверждали, что вещь возникает «из себя», т. е. доказывали тождество причины и следствия. *Ньяики* и буддисты-*вайбхашики* учили, что вещь возникает «из другого». Джайны пытались соединить и то и другое. *Чарваки* думали, что возникновение происходит без причины. Главное внимание Нагарджуна уделяет опровержению воззрений *вайбхашиков*.

Нагарджуна ясно показывает, что учение о возникновении «из другого» ведет к абсолютному различию причины и следствия, к упразднению связи между ними. В трактатах *абхидхармики* обычно перечисляются четыре вида условий возникновения вещей: 1) основное условие или причина возникновения вещи (hetupratyaya), сходная с материальной причиной в учении *ньяя-вайшешики;* 2) объективное условие происхождения знания и духовного вообще — ālambanapratyaya. *(Сарвастивадины* выводили вновь возникающее сознание прежде всего из кармы и из страстей, но оно все же обусловливалось внешними объектами. Это объективное условие происхождения знания соответствует viṣayata-sambandha *ньяи.);* 3) непосредственно предшествующее условие — anantarapratyaya; 4) преобладающее условие — adhipatipratyaya.— «Имеется четыре условия: hetuḥ, alambanaṁ, anantaraṁ, а также adhipateyam и нет пятого условия» (I, 2). В последующих кариках Нагарджуна опровергает все эти виды условий (I, 7, 8, 9, 10) и теорию *абхидхармики* в целом. *Вайбхашики* представляли себе причину и следствие разделенными во времени. Нагарджуна спрашивает их: «Причина вещи, как существующей, так и не существующей, неприемлема. Если вещь не существует, то чьим условием является условие? Если же вещь существует, то для чего тогда условие?» (I, 6).

Вайбхашики утверждали, что следствие в причине не содержится. «Ни в одной отдельной причине, ни в целом ряде причин следствие не содержится. Как же, — спрашивает Нагарджуна, — может возникать из причин то, что в причинах не содержится?» (I, 11). Если причина и следствие принципиально различны, если следствие в причине не существует, то «...как может следствие возникнуть из непричин?» (I, 12).

Если все время иметь в виду учение *вайбхашиков* о причине и следствии, то карики Нагарджуны будут ясны для читателя. Они действительно попадают в цель, в самое уязвимое место теории причинности раннего буддизма, которая связь причины и следствия оставила необъясненной.

Ньяики, которые также считали, что следствие есть нечто самостоятельное, существующее отдельно от причины, выводили свою теорию причинности из представления о мире, состоящем из отдельных атомов. Кто же может соединить их между собой? Сами атомы, будучи неодушевленными, не могут соединиться. Поэтому в каждом акте причинной связи *ньяики,* подобно мусульманским теоретикам и окказионалистам XVII в., видят доказательство вмешательства божественной воли.

В трактате, специально посвященном опровержению мнения, будто бог создал мир, Нагарджуна, или его ближайший последователь, опровергает божественную волю, противопоставляя ей естественное происхождение одних вещей из других. Если бог создает несуществующее, говорится в трактате, «то пусть он создаст такие вещи, как масло, выжатое из песка, шерсть от черепахи и т. д.» [15].

Комментатор *Муламадхьямака-карики* Чандракирти, изложив критику Нагарджуной теорий причинности, специально останавливается на том, чтобы предотвратить возможное предположение, что критика обычных понятий причинности имеет целью ввести в понятие причинности бога или что-либо подобное. Бог, говорит Чандракирти, также должен быть включен в одну из четырех альтернатив причинности. Он либо имманентен миру, либо стоит вне его. Если он имманентен миру, то зачем повторение самого себя? Если он стоит вне мира, как он может быть связан с миром? Как он может связывать причину и следствие? Поэтому нет причинности в абсолютном смысле.

Нагарджуна отвергает не только теорию буддийских школ, но и противоположную теорию *санкхьи* о тождестве причины и следствия. Если причина и следствие тождественны, то почему, спрашивает Нагарджуна, одно называется следствием, а другое причиной? Если следствие уже существует в условиях, то как возможно возникновение того, что уже существует? (I, 20). Если причина и следствие тождественны, то зачем бесконечное повторение одного и того же?

Теория причинности *санкхьи* тесно связана с учением о первоматерии, которая не воспринимается органами чувств из-за своей тонко-

[14] M. Walleser, *Die buddhistische Philosophie..,* Teil II, S. 2.

[15] Цит. по кн.: Ф. И. Щербатской, *Буддийский философ о единобожии,* СПб., 1904, стр. 072.

сти, но факт существования которой может быть установлен по ее следствиям, которые существенно сходны с ней. Следствие, как учила *санкхья,* существует в причине, ибо несуществующее не может стать существующим. В диссертации «Материализм и атеизм системы санкхья раннего средневековья» Н. П. Аникеев правильно отмечает материалистический смысл теории причинности *санкхьи,* ее направленность против учения *веданты* о реальности лишь причины — *брахмана,* и нереальности следствия — посюстороннего мира. Однако нам вовсе не кажется само собой разумеющейся связь между тождеством причины и следствия с положением о количественном постоянстве материи, как это представляет Н. П. Аникеев.

Нельзя согласиться и с тем, что Н. П. Аникееву показалась «не совсем удачной оценка позиции *санкхьи* по вопросу о причинности, данная Ф. И. Щербатским: „Для *санкхьи*... не существует вовсе реальной причинности, никакой причинности в смысле появления нового продукта, никакой творческой (आरम्भ) прочности“» [16]. Н. П. Аникеев не заметил, что Ф. И. Щербатской отмечает здесь главный недостаток теории причинности *санкхьи* — ее метафизичность, ибо она не оставляет места для различий, для многообразия мира, для появления нового. На этот недостаток указывает Ф. И. Щербатской, и именно с этой стороны критиковали *санкхью* Нагарджуна и его последователи. Если следствие тождественно своей причине, то нет никакого различия между причиной и следствием и тогда следствие, как говорит Нагарджуна, бессмысленно. Тогда порождение следствия причиной становится простым удвоением, а весь мир сводится к бесконечному повторению самого себя, к однообразной, тождественной, лишенной различий массе.

Чтобы избежать подобных обвинений, *санкхья* ввела понятия потенциального и актуального. Последователи Нагарджуны справедливо упрекали санкхьистов в непоследовательности. Если причина потенциальна, а следствие актуально, что заставляет причину превращаться в следствие? Что заставляет *пракрити* из состояния потенциальности переходить в актуальную форму? В конечном счете *санкхья* вынуждена признать, что *пуруша* — душа — дает элементам порядок, а это противоречит ее исходному положению, что *пракрити* — причина самой себя.

Третья альтернатива — что вещи происходят и из себя и из другого, также отвергается Нагарджуной, как повторяющая ошибки обоих предшествующих теорий в отдельности. Здесь Нагарджуна имеет в виду джайнов. Джайны считали, что истина состоит в соединении односторонних положений. Причем они эклектически соединяли противоположные точки зрения, не видя в их соединении качественного нового отношения. Именно это эклектическое соединение противоположных точек зрения, которое повторяет все ошибки старых точек зрения, и критикует Нагарджуна. Но и сам он в утверждении, что следствие и тождественно причине и отлично от нее, не увидел ничего сверх повторения старых положений, не понял диалектического отношения между причиной и следствием.

Последняя альтернатива, отвергающая и тождество и различие причины и следствия, т. е. считающая, что вещи происходят случайно, беспричинно, нигде серьезно не анализируется Нагарджуной, но всякий раз, когда заходит о ней речь, третируется как «грубая ошибка», «все не годная точка зрения» и т. д. Сами *чарваки,* проповедовавшие эту теорию, всюду называются им нигилистами и еретиками. Опровергая теорию санкхьистов и чарваков, Нагарджуна прежде всего критикует метафизичность их материализма.

[16] Н. П. Аникеев, *Материализм и атеизм системы санкхья раннего средневековья,* М., 1957, стр. 146. Автор цитирует «Буддийскую логику»: Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic,* Leningrad, 1932, p. 122.

Нагарджуна отверг, как ему казалось, все возможные альтернативы решения проблемы связи причины со следствием. Он не только не дал своего нового диалектического решения проблемы, но вообще отказывается от нее. Его цель заключается совсем в ином. Он раскрывает противоречия в теориях своих противников не столько для того, чтобы отвергнуть их, но главным образом для того, чтобы показать относительность, диалектичность причинной связи. Противоречивость же для Нагарджуны означает нереальность. Все свои усилия Нагарджуна направляет на доказательство единственного тезиса — причина и следствие относительны, противоречивы, а следовательно, нереальны. «Происхождение, существование и разрушение подобны майе, подобны сну, подобны городу гандхарвов» (VIII, 34). Здесь Нагарджуна делает ошибку, которая в логике называется «не следует»! Если противоречия той или иной теории причинности указывают на ее относительность, односторонность, то из относительности и противоречивости категорий причинности вовсе не следует ни нереальность самой причинной связи, ни неприложимость категорий причинности к познанию действительности. Нагарджуна же исходит из ошибочного тезиса, что относительное — нереально, а реально лишь то, что существует безотносительно к чему бы то ни было, что не возникает и не уничтожается, к чему не приложимы категории причины и следствия.

Буквально ни в одном буддистском произведении мы не находим определений категорий причинности как «субъективных», или «априорных». С. Радхакришнан утверждает, что даже в раннем буддизме имеется учение о причинности «совершенно в духе современной науки» (имея в виду понимание причинности К. Пирсоном и др.). Однако и в «Шалистамба-сутре» и в хинаянистских трактатах «зависимое происхождение» вовсе не является «категорией соотносительности» или «способом описания», а является объективной связью отдельных реально существующих дхарм. «Из семени возникает росток, из ростка листок, из листка стебель, из стебля бутоны, из бутонов цветы, из цветов плоды...» — так представляется «внешнее зависимое происхождение» в «Сутре о молодом рисовом растении» [17]. Т. Мурти правильно считает, что все буддийские школы до *мадхьямики* представляли причинность «реально существующей характеристикой безусловных ноуменов» [18].

Однако это нужно Т. Мурти лишь для того, чтобы вслед за Ф. И. Щербатским противопоставить понятиям раннего буддизма категории причинности *мадхьямики,* которые «эмпирически реальны, но трансцендентально идеальны (субъективны, ложны)» [19]. На наш взгляд, вся теория Нагарджуны строится совершенно в иной плоскости, чем философия Канта. Кант ставил своей целью обоснование правомерности естественно-научного знания. В этом обосновании главную роль у него играет понятие априорности форм чувственного познания и категорий рассудка. У Нагарджуны нет и намека на априорность категорий причинности, и если он говорит об относительной истинности причинности и ее абсолютной неистинности, то совершенно в ином смысле. Нагарджуна отбрасывает понятия причинности как непригод-

[17] По кн.: E. Franwallner, *Die Philosophie des Buddhismus,* Bd 2, S. 42.
[18] T. R. V. Murti, *The central philosophy of buddhism,* London, 1955, p. 167.
[19] Ibid., p. 167.

ные для познания абсолютной реальности. Абсолютная реальность, по его мнению, выше отношений причинной зависимости и вообще выше всяких определений.

Историко-философское значение критики Нагарджуной категорий причинности заключается в том, что он показал диалектичность отношения причины и следствия. Однако подчиняясь концепции *шуньяты*, будучи ограничен рамками своей идеалистической философии, Нагарджуна сделал неправильные выводы из противоречивости понятий причины и следствия, не смог объяснить причинно-следственную связь. Решение вопроса о характере причинной связи вытекает из общего представления о единстве, многообразии и развитии мира. Поэтому для решения этого вопроса потребовалось еще много веков развития философии и естествознания.

В европейской науке только Гегель, исходя из общей диалектической концепции, смог указать на противоречивый характер причинной связи. Гегель, с одной стороны, продолжая традиции рационалистической философии, считал, что причины и следствия по своему содержанию тождественны. Но, с другой стороны, говоря о взаимодействии, он отходит от этого положения и подчеркивает, что действие есть нечто новое в сравнении с причиной. Действие отлично от причины, поскольку оно возникает в результате взаимодействия двух субстанций. Гегель поясняет это элементарным примером. Камень, брошенный в воду, будет причиной появившихся на ней кругов, но тот же камень, брошенный на землю, произведет другой эффект. Если взять пример чуть посложнее, хотя бы пример семени и ростка, то будет ясно, что в мире имеется взаимодействие многих причин и условий и что отношение причины и следствия связано с развитием от низшего к высшему. Появление чего-то нового, возникновение высшей стадии развития нельзя понять, если представлять следствие тождественным и только тождественным своей причине. Точно так же нельзя понять развитие, если представлять следствие совершенно отличным от причины: тогда рушится связь нового со старым, тогда нет развития от низшего к высшему, а есть лишь различные не связанные между собой вещи. Гегель лишь наметил решение проблемы, когда говорил о том, что причина не только проявляется в действии, но и потухает в нем, т. е. переходит в действие, которое в свою очередь может стать причиной другого действия.

В. И. Ленин вслед за Ф. Энгельсом указал на решение вопроса о причинной связи с точки зрения единства и многообразия мира, с точки зрения развития материи: «Причина и следствие, ergo, лишь моменты всемирной взаимозависимости, связи (универсальной), взаимосцепления событий, лишь звенья в цепи развития материи» [20].

Вторая глава «Муламадхьямака-карики» называется «Исследование движения и покоя» (буквально: «Исследование идущего и неидущего» — gatāgataparīkṣā). В этой главе рассматриваются очень важные понятия — понятия движения и покоя и в связи с ними понятия пространства и времени, а также субстанции и атрибута. Отвергнув возможность возникновения и уничтожения вещей, отвергнув причинность, Нагарджуна переходит к доказательству нереальности движения как перемены места каким-то телом:

«Пройденное уже не проходится, то, что должно быть пройдено, еще не проходится. А без пройденного и предстоящего пройти — настоящее движение не существует» (II, 1).

[20] В. И. Ленин, *Философские тетради*, — Сочинения, т. 38, изд. 4, стр. 149.

На первый взгляд эта карика Нагарджуны кажется софистикой, не имеющей реального содержания. Однако надо прежде всего представить себе те теории движения, которые Нагарджуна имеет в виду. Школы *абхидхармики*, отвергая представления *ньяя-вайшешики* о движении, пространстве и времени как о неких субстанциях, существующих постоянно и независимо друг от друга, учили, что движение, пространство и время существуют лишь такими, какими они воспринимаются, т. е. существует только движение в настоящий момент и в настоящем месте. Отсюда они делали крайний номиналистический вывод: существует только воспринимаемое в настоящий момент и в настоящей точке пространства движение. Движение же вообще, время вообще, пространство вообще являются лишь названиями, именами.

В приведенной карике Нагарджуна показывает, что если исходить из абсолютной прерывности пространства и времени, если оторвать настоящее движение от прошедшего и будущего, то настоящее движение также не может существовать.

На возражение, что тот, кто идет, связывает настоящее с прошедшим и будущим, т. е. на возражение, что некая субстанция обладает атрибутом движения, Нагарджуна отвечает: «Нельзя сказать „идуший идет", потому что утверждения: „движение есть идущий" — неверно; „движение отлично от идущего" — также неверно» (II, 18).

Философия *ньяи-вайшешики* представляла субстанцию существующей отдельно от атрибутов, вещь отдельно от ее свойств. Нагарджуна вскрывает противоречия, присущие этой точке зрения, напоминающей средневековый реализм в Европе. Но сам решить проблему отношения субстанции и ее свойств Нагарджуна также не мог. Точку зрения, представляющую субстанцию и атрибут и тождественными и отличными друг от друга одновременно, он счел бы также противоречивой и ложной. Отсюда он делает свой вывод: нет ни идущего, ни передвижения, ни субстанции, ни атрибута. Нельзя сказать «идущий, находящийся во всех трех временах», подобно тому как не может быть сына у бесплодной женщины,— поясняется в тибетском комментарии [21].

Следующее доказательство нереальности движения Нагарджуна видит в том, что движение не может начаться. Где и когда начинается движение, спрашивает он. Движение не может начаться в прошлом, потому что прошедшего уже не существует. Движение не может начаться в будущем, потому что будущего еще не существует. В настоящем оно не может начаться, потому что то, что в настоящем покоится, не может перейти в движение.

Нагарджуна заранее определяет движение и покой как две противоположности, исключающие друг друга. Затем он вскрывает их связанность и противоречивость. Поскольку же это его открытие противоречит его первоначальной метафизической установке, он приходит к выводу, что ни движения, ни покоя не существует.

Еще Якоби и Ф. И. Щербатской отмечали сходство учения Нагарджуны об относительности движения с апориями Зенона Элейского. Первая карика главы II трактата Нагарджуны в обобщенной, лишенной чувственной наглядности форме доказывает то же самое, что и апория Зенона «Стрела»: движение невозможно, если предполагается, что время и пространство абсолютно прерывны. Приведенная карика Нагарджуны о том, что движение не может начаться, напоминает «Дихотомию» Зенона, в которой он также доказывает, что движение не может

[21] M. Walleser, *Die buddhistische Philosophie..*, Teil II, S. 17.

начаться, не может и кончиться, что движение не может перейти в покой, а покой в движение.

Так же как и элеаты, Нагарджуна не отрицает чувственной достоверности движения, но, так же как и они, он ставит своей целью доказательство его нереальности по сравнению с высшей реальностью. Для Зенона движение — это «мнение», «видимость»; для Нагарджуны — «относительная истина» (samvṛttisatya). Метод доказательства они избирают один и тот же — обнаружение противоречий в понятиях, описывающих движение. А противоречие и для Нагарджуны, и для Зенона является доказательством неистинности, относительности, нереальности чувственно данного.

Различие философии Нагарджуны и Зенона состоит в том, что Зенон раскрывает противоречивость движения, чтобы доказать истинность покоя; нереальность многого, чтобы доказать реальность единого; несуществование небытия, чтобы доказать существование бытия; неистинность чувственно данного, чтобы доказать истинность постигаемого разумом. Нагарджуна же отрицает как движение, так и покой, как многое, так и единое, как бытие, так и небытие, как чувственное, так и рациональное познание. Очень важное отличие метода Нагарджуны от метода Зенона заключается еще в том, что Нагарджуна гораздо шире применил свой метод, он раскрыл противоречивость всех понятий, во всяком случае всех понятий современной ему философии. Он увидел противоречивость не только понятий движения и покоя единого и многого, но и понятий возникновения и уничтожения, причины и следствия, субстанции и атрибута, вещи и свойства, субъекта и объекта, свободы и несвободы, восприятия и воспринимаемого и т. д.

В. И. Ленин, конспектируя лекции Гегеля по истории философии, подчеркивал, что противоречиво, односторонне не только понятие движения, но вообще всякое понятие: «Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и всякого понятия» [22].

[22] В. И. Ленин, *Философские тетради*, — Сочинения, т. 38, изд. 4, стр. 255.

Ю. К. Лекомцев

ОБ ОДНОМ СПОСОБЕ ОПИСАНИЯ СОЧЕТАЕМОСТИ ФОНЕМ В СЛОГЕ

(на материале классического тибетского языка)

Слоги, засвидетельствованные письменностью классического тибетского языка, представляют собой удобный в некоторых отношениях материал для описания общих закономерностей построения фонологических слогов из фонем. Достоинством данного объекта — слогов классического тибетского языка — является сложность структуры, выражающаяся в наличии богатых консонантных групп. Такие группы могут содержать до четырех согласных в превокальной позиции, например BSGRAD, и до двух согласных в поствокальной позиции, например DBYIGS. Важно и то, что, привлекая материал тибетского языка, мы избавляемся от сложной проблемы слогоделения, которая возникла бы перед нами во многих иных языках [1].

Исходная проблема, с которой связано построение метода, заключается в следующем: язык, обладая набором относительно небольшого числа фонем, строит из них несравнимо большее число слогов. Возникает вопрос, каким способом осуществляется это построение; руководствуется ли при этом языковой механизм единым принципом, несколькими различными принципами или же, наконец, каждый слог строится единственным, специфичным для него способом?

Рассмотрим конкретный пример, взяв какой-нибудь слог, содержащий достаточно большое число фонем, например BRNOGS. Просмотрев список слогов (по словарю), мы убедимся, что существуют слоги меньшей длины, составленные из фонем, входящих в число шести фонем нашего слога — B, R, N, O, G, S, и сохраняющие тот порядок, который фиксирован в слоге BRNOGS. Такими слогами в данном случае будут: BROG, BROS, BOGS, ROGS, BOG, BOS, ROG, NOG, NOS, RNO, BO, RO, NO, O. Перебирая слог за слогом, мы придем к следующему утверждению: каждый слог списка либо может быть сопоставлен со слогами «меньшей длины», построенными из тех же элементов, либо является слогом «наименьшей длины». Рассмотренный пример наталкивает на предположение о существовании единого принципа образования слогов из фонем в древнетибетском языке. Этим принципом является либо принцип распространения слога наименьшей

[1] Следует оговориться, что фонетика и фонология классического тибетского языка изучены недостаточно. Мы условно предполагаем, что письменность довольно точно отражает состав фонем реального древнетибетского языка.

длины путем «приклеивания» новых фонем, либо принцип сокращения слога большей длины путем пропуска тех или иных фонем. Второе предположение (о процессе сокращения) мы считаем более правильным, так как в этом случае для каждой фонемы уже отведено специальное место, в то время как первое предположение еще требует дополнительных сведений о том, куда может и куда не может быть «приклеена» новая фонема и сколько новых фонем может быть «приклеено» к слогу наименьшей длины.

Итак мы предположили, что принцип образования слогов из фонем есть принцип редукции (сокращения), предполагающий процесс сокращения некоторого числа слогов большей длины.

Рассмотрим теперь эти слоги большей длины, взяв для примера группы слогов из одинакового числа фонем.

BRGYAƋ	BRNAƋ
BRGYAD	BSNAƋ
BRGRAD	BSNAM
BSGRAD	BSNAR
BSGRAƋ	BSNUR

Мы видим, что слоги в каждой колонке почти тождественны, различаясь лишь одной-двумя фонемами. Этот факт наводит на мысль, что слоги большей длины не являются независимыми друг от друга, но связаны принципом взаимозамены фонем в одинаковых окружениях.

Сказанное выше заставляет расширить наше первоначальное предположение; мы предполагаем теперь, что все слоги данного языка образованы путем сокращения уже не последовательностей фонем, а некоторых таблиц (а может быть, и одной таблицы), в столбцах которых находится уже не по одной фонеме, а по группе фонем, которые могут замещать друг друга.

Так одну из колонок нашего примера можно представить в виде таблицы:

B O	R S O	G O	Y R O	A	Ƌ D O

Для составления конкретного слога достаточно выбрать из каждого столбца по фонеме (в число фонем нами введена и нулевая фонема 0; выбор нулевой фонемы фактически означает пропуск при выборе того или иного столбца; в столбец с гласными мы сознательно не ввели нулевой фонемы). Такого рода таблица производит много сочетаний, не являющихся слогами языка, например последовательность BSGYAƋ. Дальнейшая работа должна быть посвящена созданию таких правил выбора из таблицы, которые не допускали бы «неправильных» (не входящих в список) последовательностей. Строгое построение таблиц (а может быть, и таблицы), охватывающих все слоги языка, является чрезвычайно сложной задачей [2].

Этой небольшой заметкой мы хотели привлечь интерес к проблеме в целом. Можно предположить, что наша проблема универсальна: она касается построения из более простых элементов любых языковых единиц в любых языках.

[2] Автор надеется опубликовать в ближайшее время специальные работы на материале древнетибетского слога, посвященные этим вопросам.

Е. М. Медведев

ОБ УРОВНЕ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ ДРЕВНИХ ИНДИЙЦЕВ В III—I вв. ДО Н. Э.

Сведения о древнеиндийском мореплавании, а в связи с этим и о географических знаниях древних индийцев, а также других народов, населявших северные берега Индийского океана, весьма скудны. Может быть, именно это обстоятельство является причиной того, что эта проблема еще серьезно не исследовалась [1].

Другим препятствием к изучению древнего индийского мореплавания послужили конкретные и точные сообщения античных источников об открытиях римско-египетских мореплавателей в этом районе. Анонимный «Перипл Эритрейского моря» сообщает о том, что купец Гиппал открыл возможность использования муссонных ветров для прямого плавания через Аравийское море из Аденского залива в Индию и обратно. Клавдий Птолемей рассказывает об открытии купцом Александром такого же муссонного маршрута через Бенгальский залив от Цейлона к Малайскому полуострову.

Отрывочные и подчас неясные упоминания об индийском и арабском мореплавании, также имеющиеся в этих источниках, игнорировались учеными при сопоставлении со столь определенными сведениями. В результате сложилось мнение о том, что древние индийцы (а также арабы и индонезийцы) не имели представления о форме населенной ими суши и окружающих морей, не знали закономерности направления ветров и были способны совершать на своих утлых суденышках лишь каботажные плавания.

В настоящей заметке мы коснемся лишь вопроса о мореплавании на Аравийском море в III—I вв. до н. э., до прихода европейцев.

Сомнения в том, что Гиппал действительно совершил открытие, а не повторил давно известный индийцам и арабам маршрут, высказывались давно. Еще в конце прошлого века Дж. Кеннеди писал, что муссонные пути использовались с древнейших времен, а сведения «Перипла» о Гиппале могли иметь в виду только греческое мореплавание [2]. Более того, он высказал предположение, что кормчий Гиппал был вы-

[1] Можно указать лишь следующие работы: J. Edkin, *Ancient navigation in the Indian ocean,* — JRAS, 1886, pp. 1—28; R. Mookerji, *Indian shipping. A history of sea-borne trade and maritime activity of the Indians from the earliest times,* Bombay, 1912; G. F. Hourani, *Arab sea-faring in the Indian ocean in ancient and early mediaeval times,* Princeton, 1951 (эта работа была нам недоступна).

[2] J. Kennedy, *The early commerce of Babylon with India — 700—300 B. C.,* — JRAS, 1898, pp. 272—273.

думан для объяснения названия муссонного ветра, который также назывался Гиппалом [3]. Роулинсон считал, что Гиппал, возможно, узнал тайну муссона от какого-нибудь арабского моряка [4].

Такая точка зрения встречается также в ряде других работ [5]. Ее высказывали и некоторые советские ученые. Так, переводчик «Перипла Эритрейского моря» О. Кудрявцев отмечал, что это «открытие» Гиппала было восстановлением известного еще финикийцам пути в страну Офир с попутным муссоном [6].

И. П. Магидович в примечаниях к переводу книги Дж. Бейкера «История географических открытий и исследований» категорически утверждает, что «древние аравитяне задолго до Гиппала пользовались муссонами для плаваний в Индию» [7].

К сожалению, подобные высказывания не были подтверждены какой-либо аргументацией и не могут еще опровергнуть противоположных взглядов.

Характерна недавняя полемика между Г. Ван Биком и Дж. Хоурани, автором монографии об арабском мореплавании [8]. Последний, возражая Ван Бику [9], пишет, что нет сведений о плаваниях арабов с юго-западным муссоном до Гиппала и что вопрос о раскрытии Гиппалом тайны муссонных маршрутов, монополизированных восточными купцами, вообще не встает, так как эти пути не были известны [10].

Таким образом, вопрос об уровне географических познаний древних индийских и арабских навигаторов, плававших в Аравийском море, остается открытым.

Ясные географические представления о северных и западных берегах Аравийского моря существовали еще при первых Ахеменидах. Об этом свидетельствуют экспедиция Скилакса от устья Инда вокруг Аравийского полуострова в Египет [11] и плавания кораблей Дария I из Персидского залива в Египет [12]. Очевидно, эти плавания стали возможны лишь благодаря существованию арабской морской торговли. Путешествие Скилакса отражало, видимо, интерес Ахеменидов к торговле с Индией.

[3] Ср. Плиний, VI, 100: «...Западный ветер, местное название которого в этих краях "Гиппал"». Кстати, такое же название носил мыс на северном побережье Сомали (Плиний, III, 172).

[4] H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the western world from the earliest times to the fall of Rome*, ed. 2, Cambridge, 1926, p. 110.

[5] *«The history and culture of the Indian people»*, vol. II. *The age of imperial unity*, Bombay, 1953, p. 619; F. J. Moorhead, *A history of Malaya and her neighbours*, vol. I, London—New York—Toronto, 1957, p. 11; Д. Дж. Е. Холл, *История Юго-Восточной Азии*, М., 1958, стр. 32—33.

[6] Псевдоарриан, *Плавание вокруг Эритрейского моря*, — ВДИ, 1940, № 2, стр. 279 (прим.) (далее — Перипл), — Ссылка на финикийцев и страну Офир, конечно, неверна, хотя до сих пор некоторые ученые помещают Офир в Индии.

[7] Дж. Бейкер, *История географических открытий и исследований*, М., 1950, стр. 22, прим. 2.

[8] См. выше, сн. 1.

[9] G. W. Van Beek, *Frankincense and myrrh in ancient South Arabia*, — JAOS, vol. 78, 1958, N 3, pp. 146—147.

[10] G. F. Hourani, *Ancient South Arabian voyages to India (Rejoinder to G. W. Van Beek)* — JAOS, vol. 80, 1960, N 2, pp. 135—136. Здесь же помещен ответ Г. Ван Бика, который приводит ряд убедительных доводов против Хоурани (см. G. W. Van Beek, *Pre-Islamic South Arabian shipping in the Indian ocean (a surrejoinder to Hourani)*, p. 136 ff.

[11] Геродот, IV, 44—Некоторые исследователи высказывали сомнения в правдивости этого сообщения (H. Tozer, *A history of ancient geography*, ed. 2, London, 1935, pp. 101—102 a. o.), однако в свете надписей Дария, найденных на Суэцком перешейке, оно представляется вполне достоверным.

[12] См. Б. А. Тураев, *История древнего Востока*, т. II, Л. 1936, стр. 163. — В надписи Дария говорится: «Я повелел копать канал от р. Пирава (Нила), текущего по Египту, к морю, идущему из Персии. Он был выкопан, как я и повелел, и корабли поплыли по нему из Египта в Персию, как и была моя воля...»

Плавание флота Неарха проходило по известному торговому маршруту, о чем свидетельствует наличие на кораблях лоцманов [13]. Александр получил также информацию о возможности плавания вокруг Аравии, но эти данные были неполными или же знания о географии Аравийского полуострова были уже утрачены его информаторами. Во всяком случае греки получили чрезвычайно преувеличенные сведения о величине Аравийского полуострова и трудностях плавания у его берегов. Экспедиции, посланные Александром для исследования берегов Аравии и отыскания пути из Персидского залива в Красное море, не выполнили своей задачи. Был обследован лишь аравийский берег Персидского залива, очевидно прекрасно известный местным морякам [14].

Между тем путь в Южную Аравию или по крайней мере до мыса Рас аль-Хадд использовался уже в это время. На это указывает текст Арриана, передающего рассказ Неарха: «...Они увидели большой гористый мыс, далеко вдающийся в море; этот мыс, казалось, отстоит на один день плавания; люди, знающие эти места, говорили, что этот далеко выдающийся мыс принадлежит уже Аравии и называется Макета, что отсюда вывозится в Ассирию корица и другие такого же рода пряности» [15].

Наибольший интерес здесь представляет упоминание корицы и «других пряностей», так как пряности поступали в Средиземноморье из Индии.

Вопрос о торговле корицей ввиду большой древности упоминаний о ней весьма важен для изучения истории морской торговли Индии с Аравией. Однако трудность заключается в том, что до I в. н. э. античные писатели считали корицу арабским продуктом, точнее продуктом «страны корицы» — Сомали. Об этом писал еще Геродот [16]. Феофраст дает очень точное описание корицы и указывает, что она растет в Аравии [17]. Агатархид, Эратосфен, Артемидор, Диодор и даже Страбон считали, что корица производится в Сомали, а также в Аравии [18], и только Плиний в «Естественной истории» определенно говорит, что корица растет в Индии и не является арабским продуктом [19].

Так как ни в Аравии, ни в Сомали корица не растет, был сделан вывод, что античные авторы ошибались, принимая области, которые занимались посреднической торговлей индийскими товарами, за родину этого растения. Столь длительное заблуждение древних писателей, которые (частично) пользовались информацией греко-египетских купцов, плававших до Аденского залива, объясняют тем, что арабские

[13] Арриан, *Индика*, 30, 3; 32. 7; 37, 2; 40, 11 (см. ВДИ, 1940, № 2).

[14] У Арриана приведены данные о судоходстве в Персидском заливе и морской торговле ладаном и другими аравийскими продуктами (*Индика*, 38, 4—5; 41, 2, 6—7).

[15] Арриан, *Индика*, 32, 6—7.

[16] Геродот, III, 107—113.

[17] Феофраст, IV, 4; IX, 4 и 7.

[18] Страбон, однако, приводит сообщение Онесикрита о том, что киннамон (корица) растет в Южной Индии (Страбон, XV, 1, 22).

[19] Плиний, XII, 82.—Весьма примечательно, что Плиний называет гавань Мосиллу на северном берегу Сомали «портом по вывозу киннамона» (Плиний, VI, 175). Здесь, таким образом, очевиден посреднический характер торговли пряностями. В современном Плинию «Перипле» ничего не говорится о корице в Индии, но сказано, что она родится в Сомали (Перипл, 8, 10, 12, 13).

торговцы скрывали происхождение товаров и пути в Индию [20]. Эта точка зрения остается принятой и в настоящее время [21], хотя были попытки доказывать, что корица произрастала в древности в Сомали и Аравии [22]. Греки знали два вида корицы: киннамон и кассию. Киннамон всегда описывается как древовидное растение, кассия — иногда как болотная трава (что, впрочем, безусловно неверно) [23]. Из Индии же греки могли получать только «корицу настоящую» — Cinnamonum Zeylanicum. Можно предположить, что кассия, упоминаемая у античных писателей, является каким-то растением семейства Lauraceae (к которому принадлежат различные виды корицы), произрастающим в Сомали, а киннамон привозился из Индии. Вопрос этот требует специального исследования.

Показательно, что некоторым бесспорно индийским товарам также приписывалось аравийское происхождение. Так, Диодор, используя источник IV в. до н. э., говорит о перце и сахарном тростнике как о набатейских продуктах [24]. Набатеи вели караванную торговлю со «Счастливой Аравией», и эти товары получали, несомненно, оттуда. Сахарный тростник и кардамон считали аравийским продуктом Диоскориц [25] и Плиний [26]. Страбон приводит сведения Артемидора (конец II или начало I в. до н. э.) о растущем в стране сабеев «ларимне» — «благовонной курительной траве» [27] (считают, что на самом деле ларимн — это мускатный орех), а Агатархид (вторая половина II в. до н. э.) указывает, что сабеи привозят ларимн из-за моря [28]. Страбон, рассказывая об Аравии, говорит также, что «по мнению некоторых, большая часть ароматов привозится из Индии» [29].

Приведенные данные позволяют считать, что морские связи Индии с Южной Аравией существовали уже в IV в. до н. э., причем особо следует отметить, что лоцманы Неарха, совершавшие каботажные плавания вдоль Мекранского берега к устью Инда, считали все-таки источником пряностей Аравию, а не Индию. Учитывая, что родиной пряностей является Южная Индия, допустимо сделать вывод, что в торговле пряностями морской путь вдоль берегов древней Кармании и Гедрозии не играл большой роли.

Свидетельства более поздних источников подтверждают, что морская торговля Индии с Западом развивалась в основном минуя этот путь. В пользу этого говорит то, что большая часть пряностей попадала в Средиземноморье через «Счастливую Аравию» и в то же время существовала широко развитая караванная торговля через Гедрозию. Каботажный путь от Инда к Евфрату имел, таким образом, незначительный удельный вес [30]. По нашему мнению, уже в IV—II вв. до н. э.

[20] См. об этом: М. Хвостов, *История восточной торговли греко-римского Египта (332 г. до Р. Х. — 284 г. по Р. Х.)*, Казань, 1907 («Исследования по истории обмена в эпоху эллинистических монархий и Римской Империи», I), стр 92—94 и др.

[21] См. G. W. Van Beek, *Frankincense and nyrrh in ancient South Arabia*, p. 147.

[22] См. об этом: М. Хвостов, *история восточной торговли...*, стр. 92—93.

[23] Страбон, XVI, 4, 25; Арриан, *Анабазис Александра*, VII, 21.

[24] Диодор, XIX, 91, 10.

[25] См. М. Хвостов, *История восточной торговли..*, стр. 107.

[26] Плиний, XII, 32.

[27] Страбон, XVI, 4, 19.

[28] См. М. Хвостов, *История восточной торговли..*, стр. 110.

[29] Страбон, XVI, 4, 25.

[30] Мы не можем судить о торговле другими товарами, индийское происхождение которых труднее установить. Подробные сведения о них содержатся в источниках римского периода, в основном в «Перипле Эритрейского моря» и указах о таможенных сборах.

существовали морские торговые пути, основанные на использовании муссонных ветров.

Простейшим вариантом является маршрут мыс Рас аль-Хадд — восточная часть Мекранского берега (от Гвадара до устья Инда), который предусматривает наиболее короткое время пребывания в открытом море и очень близок ко второй половине маршрута от мыса Расфартак к устью Инда, известного по «Периплу Эритрейского моря». Как раз у мыса Ра саль-Хадд существовала гавань Акила (возможно, современный Кальхат), от которой, по сведениям Плиния, относящимся ко II в. до н. э., плавали в Индию [31].

Уормингтон предполагал, что Селевкиды стремились открыть путь к Кальхату, а экспедиция, организованная Антиохом IV Эпифаном для исследования южного берега Персидского залива (и дошедшая только до Катара), была вызвана борьбой с посреднической торговлей арабов и персов [32]. Незадолго до царствования Птолемея XI (80—51 гг. до н. э.), или при нем, греки, еще во второй половине II в. до н. э. проникшие на восточный берег Аравии, достигли гавани Акила и открыли затем путь через этот порт в Индию [33]. Обычно считается, что до Гиппала греческие корабли пробирались вокруг Аравии к Ормузскому проливу и уже оттуда плыли вдоль Мекранского берега в Индию. Очевидно, это было не так, иначе Акила не могла бы приобрести славы «гавани, из которой плавают в Индию».

Свидетельства источников об индийской торговле Южной Аравии и Сомали, относящиеся ко II в. и первой половине I в. до н. э., весьма многочисленны, но не отличаются определенностью. Хотя экспедиции Птолемеев исследовали Красное море, а египетские станции были установлены вдоль его африканского берега почти до Баб эль-Мандебского пролива (для охоты на слонов и торговли), представления о землях за этим проливом оставались смутными, и даже Страбон описывает их весьма сбивчиво и неточно. Так, Страбон пишет (по Эратосфену), что водный путь вдоль Сомали идет «на юг и вместе на восток до той страны, где растет корица, путь этот тянется тысяч на пять стадий, говорят, дальше никто не проникал» [34]. Далее он приводит выдержку из Артемидора, писавшего в конце II — начале I в. до н. э.: «Обогнувши оконечность (мыс Гвардафуй. — *Е. М.*) к югу, мы не находим больше, говорит Артемидор, исследованных гаваней или каких-нибудь иных пунктов, потому что на следующем за сим побережье нам ничего неизвестно» [35]. Следует заметить, что у Страбона и северное побережье Сомали описано очень общо. Характерна еще следующая фраза у того же автора: «Иные определяют расстояние от пролива Арабского залива (т. е. от Баб эль-Мандебского пролива; Арабский залив — Красное море. — *Е. М.*) до краев земли, производящей корицу, в 5000 стадий, но при этом не говорится, в южном ли направлении, или в восточном» [36].

По-видимому, Страбон не располагал более новыми и ясными данными об африканском береге за Баб эль-Мандебом, чем сообщения авторов начала I в. до н. э. Конечно, при Птолемеях греки бывали

[31] Плиний, VI, 151.

[32] M. Cary and E. H. Warmington, *The ancient explorers*, London, 1929, p. 73. (Разделы по истории географических открытий на Востоке написаны Уормингтоном, автором монографии *The commerce between the Roman empire and India*, London, 1927).

[33] Ibid., p. 72.

[34] Страбон, XVI, 4, 4 (цит. по переводу Ф. Г. Мищенко).

[35] Там же, XVI, 4, 14.

[36] Там же, XVI, 4, 20.

в Аденском заливе и плавали до мыса Гвардафуй, но это, видимо, случалось очень редко, и, как правило, греко-египетские суда доходили только до рынков «Счастливой Аравии». То, что греки стали делать «открытия» за пределами Красного моря только в конце II в. до н. э., можно объяснить противодействием арабов [37], не желавших терять выгоды, приносимые посреднической торговлей. Проникновение греков за Баб эль-Мандеб, очевидно, не проходило безболезненно, о чем свидетельствуют документы о распространении военной защиты египетских купцов на «Индийское море», относящиеся к царствованию Птолемея XI Авлета (80—51 гг. до н. э.), точнее — ко времени перед 65 г. до н. э. [38].

Восточноафриканское побережье долгое время представляло для греков terra incognita. Во II в. до н. э. греки только понаслышке знали о существовании Сокотры и прилегающих островов, получивших общее название «Счастливых», и попали туда впервые, по-видимому, только в начале I в. до н. э. Наряду с неясными сведениями о «Счастливых островах», заимствованными у Агатархида, Диодор сообщает, что острова эти «посещают моряки со всех сторон света и особенно из Потаны, города, основанного Александром на реке Инд» [39].

В связи с индийской торговлей интересен также рассказ о путешествии Ямбулуса к южному острову, приведенный у Диодора (II, 55—60). Содержание его таково:

Купец Ямбулус по пути в «Страну благовоний» (Южную Аравию) был захвачен арабскими разбойниками, а затем попал в руки эфиопов, напавших на аравийский берег. Последние, исполняя некий ритуал, отправили Ямбулуса с товарищем к южному острову, дав им лодку и запасов на шесть месяцев. После четырех месяцев пути на юг они прибыли к большому острову, имевшему около пяти тысяч стадий в окружности, населенному народом с идеализированным первобытным строем. Через семь лет греки были изгнаны с острова за злонравие и после плавания в лодке, продолжавшегося более четырех месяцев, были выброшены на болотистый берег Индии. Спасся только Ямбулус, которого доставили к царю Палиботры (Паталипутры), города, отстоящего от моря на много дней пути. Оттуда Ямбулус вернулся через Персию домой.

Этот рассказ можно рассматривать как своеобразный памфлет об идеальном общественном строе, но сам сюжет о путешествии от Эфиопии (Сомали) к южному острову (который предлагают идентифицировать с Цейлоном) и оттуда в Индию и Паталипутру возник, очевидно, не случайно и, как нам кажется, отражает существовавшие географические представления, с которыми могли познакомиться греческие купцы, посещавшие берега Аденского залива. Нельзя не отметить и реальности многих деталей повести Ямбулуса.

Общепризнано (хотя и не бесспорно), что греческое название Сокотры (Диоскорида) происходит от санскритского названия острова — «двипа Сукхадхара», чему соответствуют и «Счастливые острова» античных писателей. Следовательно, «открытию» греками Сокотры предшествовало появление там индийцев, что подтверждается и автором «Перипла», который пишет:

[37] M. Cary and E. H. Warmington, *The ancient explorers*, p. 67 a. o.
[38] Ibid., p. 72. — Интересно, что в этих документах фигурирует название «Индийское море», что явно указывает на большой размах индийской торговли.
[39] Диодор, III, 47.

«Как Азания (Сев. Сомали. — *Е. М.*) находится под властью Харибаела и Мафарейского правителя, так и этот остров находится под властью самого царя производящей ладан страны. Прежде торговлей на нем занимались люди с Музы и случайно сюда попадавшие приезжие из Лимирики (Конканский берег Индии. — *Е. М.*) и Баригаз; для обмена они привозили рис, хлеб, индийский хлопок и женщин-рабынь, редко сюда попадающих. Взамен они нагружали (на суда) очень много черепахи»...[40] В «Перипле» говорится также: «Немногие его (о. Сокотра. — *Е. М.*) жители живут на одной его северной стороне, там, где она обращена к материку; это население пришлое и смешанное из арабов и индийцев и даже греков, выехавших сюда для торговых дел» [41].

Из последней фразы можно заключить, что постоянными жителями Сокотры автор «Перипла» считал арабов и индийцев, а поселение там греков представлялось ему необычным.

Присутствие на Сокотре индийского населения уже во II в. до н. э. (а может быть, и раньше) кажется непонятным, если придерживаться той точки зрения, что до Гиппала вся морская торговля Индии с Западом шла каботажными путями: ведь Сомали, а тем более Сокотра находятся в стороне от этих путей и на большом расстоянии от Баб эль-Мандебского пролива. Оговорка автора «Перипла», что индийцы попадали сюда «случайно», не объясняет этого факта. Ведь в этом же памятнике говорится об оживленной и регулярной торговле индийских купцов на восточном и северном берегу Сомали, причем здесь, как и в других местах, где упоминается о «туземной» (индийской и арабской) морской торговле, автор пишет о ней как о давней, обычной практике [42]. Маловероятно, что индийские купцы после длиннейшего путешествия вокруг Аравийского моря везли свои товары мимо рынков «Счастливой Аравии» еще за мыс Гвардафуй к восточным берегам Африки.

Все становится легко объяснимым, если согласиться, что древние индийцы и арабы использовали муссонные ветры задолго до прихода европейцев. Умение использовать муссоны для мореплавания пришло постепенно и естественно. Карты муссонов на Аравийском море показывают неизбежность такого открытия [43].

Юго-западный муссон в июне и июле дует вдоль африканского и аравийского берега с силой 6—7 баллов. На севере моря ветер ослабевает до 3—4 баллов. Купеческие суда и рыбацкие лодки с примитивным парусным вооружением, не пригодные для лавировки, могли легко быть отнесены муссоном от берега у мыса Рас аль-Хадд к Меканскому берегу, находящемуся в 300—400 *км*. Это невольное путешествие должно было бы продолжаться всего несколько дней. Северо-восточный муссон начинается на севере Аравийского моря уже в октябре и продолжается до конца февраля. Хотя северо-восточный муссон в северной части моря имеет небольшую силу (2—3 балла), все же судам, которые не могут идти в крутой бейдевинд, но оказываются далеко от берега, очень трудно вернуться против ветра, и тогда они неизбежно будут отнесены к Аравийскому берегу. Подобные случаи должны были натолкнуть купцов на мысль использовать муссонные

[40] Перипл, 31.
[41] Там же, 30.
[42] См. Перипл, 21, 27, 32, 33, 36, 54, 60.
[43] См.: Е. С. Селицкая, *Гидрометеорологическая характеристика северной части Индийского океана*, М.—Л., 1948 («Труды Гос. Океанографического ин-та», вып. 04) и другие работы; см. также лоции Аравийского моря.

ветры для плавания в Индию и обратно. Так возникает упомянутый выше маршрут: Кальхат — устье Инда. Развитие мореплавания приводит к открытию сходного (и наиболее удобного) пути в северо-западную Индию, о котором мы знаем по «Периплу». Суда с юго-западным попутным муссоном шли от мыса Рас-Фартак с некоторым отклонением к востоку от берега Аравии, а с северо-восточным муссоном возвращались от устья Инда обратно.

К этому следует добавить, что каботажный путь вдоль Мекранского берега не был столь удобным для торгового судоходства, как, по-видимому, полагают некоторые исследователи. Во время юго-западного муссона при ветре 3—4 балла волнение у Мекранского берега и устья Инда достигает 4—5 баллов (а часто и 6—7 баллов), и плавание здесь становится весьма опасным.

Арриан передает сообщения участников похода Александра о том, что в этот бурный сезон плавание в западном направлении невозможно и что лоцманы советовали Александру отправить флот во время северо-восточного муссона [44]. Однако использование слабого северо-восточного муссона парусными торговыми кораблями, а не военными гребными, как во флоте Неарха, представляет некоторые затруднения (в случае, если они имеют прямые паруса). Так, при плавании с востока на запад направление муссонных ветров неблагоприятно в течение октября, ноября, января, февраля и апреля, так как у индийского берега дует преимущественно северный ветер и первую часть пути судно должно идти в бейдевинд, у Мекранского же берега преобладает северо-западный и западный (в апреле) ветер, что также вынуждает идти в бейдевинд или даже лавировать. В марте и мае ветры непостоянны. В сентябре и октябре преобладает штилевая погода. Лишь декабрь, когда господствуют северные ветры, и, отчасти, ноябрь более удобны для плавания на запад.

Таким образом, каботажным маршрутом было легче попасть в Индию, чем вернуться оттуда. Это обстоятельство, несомненно, было серьезной помехой для каботажной торговли, пока применялись прямые паруса. В частности, греческие корабли, имевшие прямые паруса, по-видимому, очень редко плавали вдоль Мекранского побережья, так как античные авторы I и II вв. н. э. все еще пользовались описаниями Неарха и Онесикрита.

Особенностями муссонных ветров объясняется также большая роль в индийской торговле Восточной Африки и острова Сокотра. Корабли, плывшие от устья Инда с попутным северо-восточным муссоном как бы по касательной к восточному берегу Аравии, при неточном определении курса могли «проскользнуть» к Сомали и Сокотре. О таких, но уже сознательных плаваниях писал Диодор [45]. При следовании от портов западного берега Индии в Аравию в период северо-восточного муссона корабли шли с боковым ветром (крутой бакштаг и галфвинд) и, видимо, нередко их сносило к югу, т. е. опять-таки к Сокотре и Сомали [46]. Поэтому уже на ранних этапах освоения древними мореплавателями навигации на Арабском море можно предполагать хорошее знакомство индийцев с африканским берегом. Может быть, не случайны и

[44] Арриан, *Индика*, 30, 3; *Анабазис Александра*, VI, 20.

[45] Диодор, III, 47, См. выше.

[46] Интересно, что автор «Перипла», хорошо знакомый с обычным маршрутом римских купцов от мыса Рас-Фартак к Баригазам и Малабару, считает, что Сокотра близ же к мысу Сиагр (Рас-Фартак), чем к «Мысу Ароматов» (Гвардафуй) (см. Перипл, 30).

находки индийских монет II в. до н. э. — III в. н. э. в Юго-Восточной Африке (древнейшая монета — 180 г. до н. э.) [47], хотя скорее всего монеты были занесены туда арабскими торговцами [48].

Подтверждением сказанного может служить история путешествий в Индию в последней четверти II в. до н. э. предприимчивого египетского купца-грека Эвдокса из Кизика. В этом рассказе, приведенном у Страбона [49], говорится о том, что в царствование Птолемея Эвергета «стражи Арабского залива» захватили индийский корабль, на котором весь экипаж умер от голода и остался в живых лишь один человек. Этот моряк, выучившись греческому языку, объяснил, что он индиец, и обещал показать путь в Индию. По приказу Эвергета была снаряжена экспедиция, во главе которой стоял, по-видимому, Эвдокс. Побывав в Индии около 120 г. до н. э., Эвдокс добился организации второй экспедиции. На обратном пути корабль Эвдокса был «занесен в страну, находящуюся выше Эфиопии» (восточноафриканский берег), но тем не менее он с успехом вернулся в Египет.

Достоверность этого сообщения признана, но важнейшая деталь рассказа получила неверное истолкование. Так, Уормингтон считает, что оба путешествия Эвдокс совершил в Северо-Западную Индию каботажным маршрутом, держась берега, а за мыс Гвардафуй был занесен северо-восточным муссоном [50].

Между тем вряд ли возможен снос корабля, идущего у Мекранского берега, к Африке слабым северо-восточным муссоном. У берегов Аравии, где дует попутный ветер, это еще менее вероятно [51].

При плавании же с муссоном в открытом море такие случаи были, по-видимому, нередки (вспомним путешествие Афанасия Никитина, который, отправившись на «таве» из Дабула в Ормуз, попал на африканский берег [52]. Наше толкование хорошо согласуется с сообщением о том, что Эвдокс оказался «в стране, находящейся выше Эфиопии», т. е. именно на восточном берегу Африки (Северное Сомали причисляли к Эфиопии). Это могло произойти скорее всего при плавании от Конканского или Малабарского берега [53]. Рассказ об Эвдоксе не только является важным свидетельством торговой деятельности индийцев в Аравии во II в. до н. э., но и служит веским аргументом в пользу защищаемой нами точки зрения об использовании древними индийскими и арабскими мореходами муссонов для плавания через Аравийское море.

[47] См. М. Хвостов, *История восточной торговли...*, стр. 80—81 и др.

[48] О древности арабской морской торговли в Восточной Африке см. Перипл, 16.

[49] Страбон, II, 3, 4.

[50] M. Cary and E. H. Warmington, *The ancient explorers*, p. 71.

[51] Плиний, правда, рассказывает о том, что корабль римского откупщика Аннии Плокама был унесен штормом от Аравийского берега к Цейлону, причем все путешествие заняло пятнадцать дней (Плиний, VI, 84—85).

[52] *Хожение за три моря Афанасия Никитина. 1467—1472 гг.*, М.—Л., 1948, стр. 72.

[53] При истолковании рассказа об Эвдоксе обычно допускается еще одна ошибка: считают, что индийский корабль был обнаружен «стражами Арабского залива» где-то у Суэца. Между тем египетские торговые и военные пункты были даже на широте совр. Массауа; несомненно, там находились птолемеевские таможенники и военная охрана. Кроме того, в северной части Красного моря круглый год господствуют северо-западные ветры, постоянство которых очень затрудняло в древности судоходство (именно поэтому главным портом Египта по торговле со «Счастливой Аравией» стала южная Береника). В южной же части моря с октября по апрель дуют юго-юго-восточные ветры, которые, очевидно, препятствовали индийскому кораблю вернуться к гаваням Южной Аравии и отнесли его к северу. Об опасностях плавания на Красном море см.: Диодор, III, 40; Перипл, 20.

Хотя в древнеиндийских источниках, особенно в недатированных «Джатаках» и пуранах, есть много упоминаний о дальних плаваниях купцов, установить конкретные маршруты очень трудно. Космографические взгляды древних индийцев, как они изложены в сохранившихся памятниках литературы, носят фантастический характер; эти памятники не дают, или почти не дают, положительных сведений о географических представлениях древних индийцев. Поэтому сообщения античных писателей весьма существенно дополняют наши знания по этому вопросу. При всей неполноте этих данных они все же позволяют сделать вывод, что древние индийские мореплаватели использовали муссонные ветры для плавания в открытом море задолго до прихода европейцев и были хорошо знакомы с географией северо-западной части Индийского океана.

Конечно, не следует недооценивать и значения «открытия» тайны муссонов римско-египетскими купцами: оно вызвало рост прямой торговли Индии с Западом и сыграло большую роль в увеличении знаний античных географов о Востоке. Но здесь уже более уместно говорить о влиянии индийской и арабской культуры на Средиземноморье, чем о «географическом подвиге» Гиппала.

А. М. Пятигорский

ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ ВЕДИЙСКИХ И ТАМИЛЬСКИХ ГИМНОВ

Эта статья является попыткой описания общего характера культа в тамильской средневековой литературе *бхакти,* особенно в ее шиваитской разновидности.

Автор предлагает для такого рода описания упрощенную структуру культа. Хотя эта структура и предполагает наличие диахронического плана, выраженного одной из ее ячеек, но на данном этапе изучения этот план и связанные с ним вопросы генезиса остаются несколько в стороне. Этим и объясняется сопоставление тамильских гимнов с ведийскими, возникшими во всяком случае на полтора тысячелетия ранее, сопоставление, возможное лишь при полном отвлечении от историко-литературных данных. Но в данном случае эта структура применяется только к литературному материалу, представленному в отрывках, выбор которых будет неизбежно случайным. Возможно, что дальнейшее исследование всего материала той или иной культовой литературы уточнит или изменит предложенную им структуру.

0.1. Объектом исследования здесь является средневековая тамильская литература *бхакти* VIII—XIV вв. в ее основных направлениях и связанных с ними литературных комплексах. Поскольку в дальнейшем речь будет идти о содержательной стороне литературы, то мы исключаем из нашего рассмотрения следующие источники этого периода:

а) грамматические произведения;

б) комментарии (urai) на произведения предшествующего периода;

в) произведения, тяготеющие к древней традиции или включенные средневековыми комментаторами и систематизаторами в древние литературные комплексы. Действуя по этому же принципу, мы включаем в сферу рассмотрения некоторые позднейшие произведения, тяготеющие по своему содержанию к средневековой традиции либо включенные в средневековые литературные комплексы.

0.2. С точки зрения социально-экономической, время VIII—XIV вв. можно в целом охарактеризовать как период становления феодализма. Сохранилась сильная и свободная сельская община. Полноправные общинники, принадлежавшие в основном к кастам веллала (земледельцы, воины) и брахманов, играли большую роль в политической жизни страны.

С точки зрения политической истории, начало этого периода связано с упадком государства Паллавов (наиболее раннего из крупных и

стойких государственных образований Юга). Затем к этому периоду относится возвышение Чолов и, несколько позднее, соперничавших с ними Пандиев (Чера к этому времени превратились во второстепенных полузависимых властителей). Конец этого периода примерно совпадает с завоеванием Юга войсками Делийского султаната и последующим возвышением империи Виджаянагар, возникшей на обломках древних тамильских царств, разгромленных Малик Кафуром в первой половине XIV в.

0.3. В историко-литературном отношении рассматриваемому материалу предшествовали: пять джайнских и буддийских эпических поэм (pañcakāviyam) и дидактический комплекс «18-ти малых произведений» (patiṉeṇ kīḻkaṇakku), за ним следовали поэмы «Великого трио» (pukaḻēnti, kampaṉ, aṭṭakkūttaṉ) и стихи «16-ти сиддхов» (patiṉeṇcittar).

0.4. В историко-религиозном отношении этот период связан с упадком джайнизма и буддизма на юге Индии и с небывалым до того расцветом вишнуизма и (в особенности) шиваизма. Проникновение в этот период мусульман, так же как и существование на Малабарском берегу древних христианских (фомитских) колоний, никоим образом не влияло на религиозную жизнь и литературу страны тамилов этого периода.

1.0. Предметом изучения является здесь культ в литературе. Взятая в целом средневековая тамильская шиваитская и вишнуитская литература по своему внутреннему членению на разновидности в общем подобна той части древнеиндийской литературы, которая включает в себя Веды, упанишады, пураны и отчасти шастры, иначе говоря, ее религиозно-философской части. Но говорить о таком подобии можно только, если брать в рассмотрение религиозную информацию (сознательно отвлекаясь от всякой другой) и считать наиболее древнюю группу источников (для древнеиндийской литературы — Веды) несущими первоначальную информацию, а другие группы и разновидности источников — преобразователями первоначальной информации. Это узко предметный подход, при котором не только все многообразие содержания данного источника искусственно ограничивается религиозным материалом, но и все многообразие религиозного содержания данного источника ограничивается преобразованным в данном источнике религиозным материалом иного источника.

1.1. Понятие «религиозности» источника включает в себя два отнюдь не всегда совпадающих момента. Во-первых, момент культовой функции[1], означающий, что создание, произнесение или восприятие данного источника (или его части) само по себе направлено на установление или поддержание связи с воображаемым объектом данного культа, само по себе является элементом этой связи. Вторым моментом является культовый состав, означающий, что в источнике (или его части) вне зависимости от того, несет ли он (или его часть) культовую функцию, содержится информация о связи с объектом данного культа. Слово «состав» говорит о сложности такой информации, разнообразие которой мы предлагаем ограничить, следующим образом расклассифицировав религиозный материал источника:

S_1 — внутреннее состояние субъекта культа (subject of cult).
S_2 — внешнее действие субъекта культа.
O_1 — действие или состояние воображаемого объекта культа (object of cult) в данной связи с данным субъектом.
O_2 — действие, состояние или свойство воображаемого объекта не в данном акте связи с данным субъектом, а во множестве предыдущих и последующих актов связи с коллективами, практикующими этот культ. (O_2 противостоит остальным элементам приведенной классификации, как элемент диахронического плана).

1.2. В соответствии с установленными выше различиями религиозную литературу можно условно разделить на специфически религиозную и нарративную религиозную, но это разделение является условным, поскольку источник может приобретать или терять религиозную функцию в зависимости от времени и места. Литература же, в которой основным содержанием является описание O_2 в его действиях, состояниях и свойствах, взятых вне культовой связи и фигурирующих в абстрактном, категориальном виде, может быть названа рефлексивной религиозной или религиозно-философской литературой. В древнеиндийской литературе примером первой разновидности религиозной литературы могут служить Веды, второй — пураны, третьей — упанишады (отчасти), шастры (отчасти) и агамы. Приведем несколько примеров из санскритской гимновой литературы.

1. Да воззовем мы ради спасения нашего к великодушному Индре, герою великому, [дабы принес он нам] выигрыш и получение военной добычи!

[1] Каждый текст создается в определенной ситуации связи автора (или авторов) с другими лицами, воображаемыми или существующими в действительности. Более точно: создание каждого текста предполагает возможность такой связи. Число разновидностей связи людей в поведении очень велико. В зависимости от разновидностей связи текст будет нести ту или иную функцию или ряд функций. Текст (или его часть) создается в определенной единственной ситуации, которую мы условно называем субъективной ситуацией связи, но он может восприниматься по-разному, в зависимости от времени и места в бесчисленном множестве объективных ситуаций, от которых мы сознательно отвлекаемся в нашем рассмотрении. И слово функция всегда будет означать функцию текста в субъективной ситуации. Понятие субъективной ситуации предполагает не только действительность, в которой создавался текст, но и изменяющееся внутреннее состояние автора текста, его внутреннее отношение к этой действительности. Это субъективная ситуация может не быть описанной в тексте; мало того, она может оказаться не реконструируемой на основании текста. Представляется, что такая реконструкция возможна только в том случае, если текст будет представлен как длящийся во времени или единственный акт поведения автора, определенным образом им же самим физически (т. е. графически, акустически и т. д.) объективизированный и внутренне обусловленный, а его создание — как такая разновидность поведения, содержанием которой является описание поведения. Но, описывая поведение, человек обязательно ведет себя еще каким-либо иным образом, т. е. одновременно практикует другую разновидность (или разновидности) поведения. Если мы поставим себе задачей рассмотреть связи этих двух разновидностей, то вторая из выбранных нами будет выступать по отношению к первой как функция текста. Так, когда преподаватель пишет на доске текст, он не только создает его физически, но одновременно действует как агент связи (в данном случае — пространственной связи) с учениками, сидящими перед ним, и именно эта связь может быть выбрана произвольно, как функция текста. Но, не будучи преподавателем, он тот же текст мог написать у себя дома либо в той же аудитории, на той же доске, но для себя самого, скажем, для лучшего запоминания; в этом случае временная связь явится для того же текста мнемонической функцией. Но безусловно, что в данной субъективной ситуации одновременно будут действовать многие другие связи и соответственно автор текста будет одновременно вести себя многими другими способами. Принципиально субъективная ситуация неописуема, а функция текста безразлична по отношению к нему самому, хотя в частном случае она может быть описана. Все сказанное можно подытожить следующим образом: если создание текстов рассматривать как разновидность поведения, создание данного текста (или части) — как акт поведения, то функцией текста будет являться другой, одновременно совершаемый акт поведения, входящий в субъективную ситуацию как элемент, выбор которого определяется задачами и целями, поставленными перед собой исследователем текста.

Индра, что слушает [нас], устрашающий в схватках, врагов избивающий, захватывающий добычу! («Риг-веда». III. 38, 10) [2].

2. Хвалу [собой] изливайте, [нам] многих коров [приносите]! Богатство и счастье нам дайте! К богам эту жертву нашу несите, о струи жертвенного масла, чистого как мед («Риг-веда», IV, 58, 10) [3].

3. Она та, что океаном, рекой и водами владеет, на ней [всякая] пища рождается и растения всходят, на ней движется все, что дыханием обладает и способностью к движению, — о Земля, дать пожелай нам первым напитка испить! («Атхарва-веда», XII, 1, 3) [4].

С точки зрения функциональной классификации источников, эти три стиха являются по преимуществу специфически культовыми вне зависимости от их содержания и состава. Каждый из них является актом (или частью акта) S_2 в силу обращения к О, имеющемуся в каждом из них; это обращение остается для нас и элементом S_2 состава. Но множество ведийских стихов, взятых отдельно, нарративны, не содержат обращения и являются специфически культовыми лишь в силу включения их в сборник, в целом несущий культовую функцию [5]; в составе их часто преобладает O_2, и они тяготеют к пуранам и упанишадам. Вот стих из десятой мандалы «Риг-веды»:

4. Ни небытия не существовало тогда, ни бытия. Ни [промежуточного] пространства воздушного не существовало, ни небосвода над ним. Что же двигалось само [тогда]? Где? Под защитой кого? Была ли это вода, неизмеримо глубокая? («Риг-веда», X, 129, 1) [6].

Про этот стих можно сказать, что он определенно не имеет культового содержания, и, если отвлечься от его культовой функции, лежащей за его пределами, то он может явиться объектом изучения с точки зрения предмета истории философии или космогонии. В символическом изображении эти четыре примера будут выглядеть так:

1. $\underline{S_2}$ ($S_2+O_1+O_2$).
2. $\underline{C}$ (O_1, S_2+O_1, S_2, O_2).
3. $\underline{C}$ (O_2, S_2, O_1).
4. C (ноль).

(Здесь + означает условную одновременность, а запятая — другой или повторный акт.)

Эти формулы наглядно показывают, что в общем случае функция и состав культа в литературе независимы друг от друга. И действительно, в ведийской литературе мы находим множество нарративных и рефлексивных культовых стихов, да и стихов, вообще не имеющих культового содержания (например, чисто умозрительных, как 4),

[2] Перевод сделан по изданию: *«Die Hymnen des Rigveda»*, hrsg. von T. Aufrecht, 3. Ausg., Bd I, Berlin, 1955, S. 242.

[3] *«Die Hymnen des Rigveda»*, Bd I, S. 325.

[4] Цит. по кн.: *«Hymnes speculatifs du Véda»*, trad. du sanskrit par L. Renou, Paris, 1956, p. 189 (Collection UNESCO, serie indienne, ed. par Librairie Callimard).

[5] Культовую функцию текста, поскольку она установлена и рассмотрена вне культового состава текста, мы обозначим как С. В том случае, когда и состав текста указывает на ее существование, она будет обозначена как $\underline{C}$. В том же случае, когда в тексте содержится описание создания текста автором как внешнего действия субъекта культа, функция будет обозначена как $\underline{S_2}$. Круглая скобка отделяет состав от функции. В случае многоступенчатости описания и соответственно многостепенности функции последняя будет обозначена как С, C^2, C^3... и т. д. (соответственно этому, $\underline{S_2}$, $\underline{S_2^2}$, $\underline{S_2^3}$...) и отделена от состава скобками.

[6] *«Die Hymnen des Rigveda»*, Bd II, Berlin, 1955, S. 430.

которые оказываются культовыми лишь в силу их попадания в «поле культа», имеющее свои пространственные и временные рамки [7].

1.3. Показать временное описание O_2 Вед в санскритских пуранах очень трудно, поскольку в целом они относятся к различным традициям, фактически слабо связанным друг с другом, что дополняется еще и, очевидно, большим разрывом во времени их составления. Основные боги пуран — Вишну, Шива и Брахма — не являются значащими для культовых систем «Риг-веды»; Кришна «Бхагавата-пураны», упоминаемый в «Риг-веде» под своим именем два или три раза [VIII, 96, 13; VIII, 96, 14 и X, 31, 11 (?)], вовсе не фигурирует там как объект культа, он лишь участвует в ситуации с объектом культа. Поэтому, казалось бы, никак не следует считать «Бхагавата-пурану» преобразователем первоначальной информации о Кришне, а ее источником «Риг-веду». Кроме того, можно было бы считать эту пурану преобразователем современной или предшествующей внелитературной культовой информации — живой культовой действительности. Но, если не выходить за рамки культа в литературном источнике, мы условно можем считать пураны поздним этапом единой ведийско-эпическо-пуранической традиции на том основании, что в определенный период времени и Веды и пураны (в каких-то своих частях) воспринимались в одном «культовом поле», попали в одну культовую и культурную сферу и были диахронически расположены в одной традиции, что подтверждается фактом (безусловно, позднейшим) приписывания авторства и вед и пуран мифическому Вьясе.

Одно место из «Риг-веды» (X,31,11) гласит: «Для Кришны (или Черного?) набухло белое вымя». Здесь прежде всего остается сомнительным главное: идет ли речь о Кришне или о каком-то другом лице, названном «черным», может быть, для поэтической антитезы с «белым выменем». Если же, весьма предположительно, отождествить ригведийского Кришну с пуранический, то «вымя» можно сопоставить с пастушеским и коровьим антуражем рожденья Кришны в «Бхагавата-пуране» как однородные атрибутивные моменты. С другой стороны, черномер, от черногорлости Шивы в «Шива-пуране»). Возможно, что черномер Кришны в «Бхагавата-пуране» не функциональна (в отличие, напри-та Кришны перестала быть значимой ко времени его связывания с ригведийскими пастухами, но впоследствии подчеркивала его отличие от белых, среди которых он родился.

2.0. В тамильской литературе есть свои веды, свои пураны, свои упанишады и шастры. Ближе всего к древнеиндийским Ведам по характеру, функции и содержанию подходят гимны альваров и шиваитских *бхактов*, созданные в VII—IX вв.

5. Высшей выси высшей добродетелью владеет кто? — он;
Кто, затменье устраняя, мудрость высшую дает? — он;

[7] Здесь мы не ставим себе целью ни выяснение природы культовой функции текста, ни ее определение через связь (см. прим. 1). Достаточно будет заметить, что культовая связь есть частный случай так называемой идеальной связи, т. е. такой связи, один из агентов которой, или какое-либо свойство этого агента, является воображаемым. То, что здесь условно названо «полем культа», есть сфера (временная и пространственная) действия культовой связи. Поскольку нас здесь интересуют только функция (в смысле ее наличия или отсутствия) и состав, а не происхождение функции и не причины различия в составе, то мы сознательно в данном рассмотрении отвлекаемся от социальной обусловленности, ибо выявление такой обусловленности потребовало бы иного выбора связи как функции текста либо оно потребовало бы рассмотрения культовой функции как вторичной по отношению к какой-либо иной. Исследование социальных условий возникновения и существования функций должно быть предметом особой самостоятельной работы.

Кто глава богов бессмертных, вялость устраняющий? — он;
И склонясь перед сияньем, что страданье, устраняет,
о мой дух, воспрянь!
(nammālvār) [8].

6. [Он тот, чье] состояние знанью богов недоступно,
[Он] с небес [до земли] всего [мира] высший владыка —
[этот] бог, вселенную всю поглотивший.
(nammālvār) [9].

7. Он сам — знающий, он сам — знать заставляющий,
Знанием ставший знаток — он сам, [и всякого] знания
Истинный предмет — он сам, сияние необъятное поднебесья,
Этот предмет — он сам, он.
(kāraikkāl) [10].

8. О [ты], светоч, коего бывший началом [всего]
Брахма Четырехликий и Вишну познать не смогли!
Справедливостью не обладаю я, о силе твоей говорю;
О, господин Валивалама, приди и мучай меня, [лишь]
не дай [вкусить] страданий [от] деяний прежних
[Мне], кто тебя изо дня в день воспевая, славит.
(campantar) [11].

9. О голова [моя], ты склонись [перед] тем, чья голова черепом украшена
[Перед] Господином, что в череп [подаянье] собирает, о голова
[моя], ты склонись!
(tirunāvukkaracu) [12].

10. Я, грешник, отрекся от любви и рабского служения тебе!
[Теперь] я понял смысл [моих] мучений [и моей] болезни тяжкой,
иду [тебе] поклониться я!
О глупец, сколь долго пребывал я разлученным с ним,
Богом [из] Арура, [моим] жемчугом, прекрасным камнем драгоценным!
(cuntarar) [13].

11. О лишенный нечистоты! Соверши благодеяние мне, ничтожному, тому,
Кто лишен великого обладания сердцем, смягчившимся и истекающим
от стремления к слиянию с тобой!
Появившись на этой земле, явив свою милость и показав свои сверкающие ножные браслеты,
Будь ко мне, рабу твоему, что распростерт ниц ниже пса, милостью
более великой, чем доброта матери к своему ребенку.
О ты, являющийся Первичной реальностью!
(māṇikkavācakar) [14].

12. О тот, [кто], будучи первичным началом, концом и серединой, [ими] не является!
О влекущий меня и правящий [мною] отец мой, о Перуман!
. . . . . .
О танцующий в Чидамбараме!
О повелитель южной страны Пандийя!
(māṇikkavācakar) [15].

Как мы видим, все здесь приведенные отрывки гимнов носят, вне зависимости от их культового состава, характер призыва, обращения (что грамматически выражено звательными или повелительными формами), подчеркивающего их специфически культовую функцию.

---

[8] *«tiyap pirapantam,* tiruvāymoḷi, veliyiṭuvōr: es. rājam»; cennai, 1956, p. 1.
[9] Ibid., p. 2.
[10] «patiṉorāṉ tirumurai», cennai, 1933, p. 111 (caiva cittānta makā camājam).
[11] tiruñāṉacampanta cuvāmikaḷ *tēvāram,* tirucci rāppaḷḷi, 1950, p. 499.
[12] tirunāvukkaracu cuvāmikaḷ *tēvāram,* tirucci-rāppaḷḷi, 1949, p. 472.
[13] cuntara mūrtti cuvāmikaḷ *tēvāram,* cennai, 1949, p. 129.
[14] māṇikkavāçakar, *tiruvācakam,* uraiyāciriyar navanīta kiruṣṇa pāratiyār, ilaṅkai, 1954, p. 9.
[15] Ibid., p. 9.

2.1. Если посмотреть на нижеприведенную таблицу, отражающую только наличие или отсутствие культовой функции и элементов культового состава в вышеприведенных примерах, то безусловно станет ясным одна черта, отличающая гимны тамильских *бхактов* от ведийских гимнов,— это относительно бо̀льшая полнота культового состава тамильских гимнов за счет наличия в них элемента S_1. Этот элемент, особенно ярко выраженный в *шайва-бхакти,* проникает почти все гимны, порою даже не будучи внешне выявлен в материале содержания, но скрываясь под основой и реальным материалом внешнего действия. Именно поэтому тамильские шиваитские гимны можно назвать «культовой лирикой».

2.2. Теперь разнесем культовое содержание приведенных гимнов по элементам предложенной классификации (табл. 1 и 2).

Таблица 1

Элемент / Пример	S_1	S_2	O_1	O_2
1		Взывают к Индре.	Спасает, приносит выигрыш и получение военной добычи, слушает.	Великодушный, герой великий, устрашающий в схватках, врагов избивающий, захватывающий добычу.
2		(Приносят в жертву масло), взывают к маслу.	Хвалу собой изливают, многих коров приносят; богатство и счастье дают; к богам (себя как) жертву несут.	Струи масла, чистого как мед.
3		Взывают к земле.	Дает первыми напитка испить.	Океаном, рекой и водами владеет та, на ком всякая пища рождается и растения всходят, на ком движется все, что дыханием обладает и способностью к движению.
4				
5	(Пребывает в затмении, вялости, страдает), воспрянул духом.	(Обращается к «Нему»), обращается к духу (manau), склоняется духом своим.	Дающий мудрость, устраняющий затмение; устраняющий вялость; устраняет страдание.	Обладающий высшей добродетелью, глава богов бессмертных, сияние.

Окончание табл. 1

Элемент / Пример	S_1	S_2	O_1	O_2
6				Тот, чье состояние знанью богов недоступно, высший владыка всего мира, бог, вселенную всю поглотивший.
7	(Познает «его» в «это»).		Знать заставляющий.	Знающий, знание, предмет знания, истина, сияние поднебесья, «это».
8	Не обладает справедливостью, (мучается).	(Обращается на «ты»), говорит о «силе» бога, просит мучать, изо дня в день воспевает, славит.	Мучает, не дает вкусить страданий от плодов кармы.	Светоч, которого не смогли познать Брахма и Вишну; господин Валивалама.
9		Обращается к своей голове, склоняет голову перед богом.		Обладает головой, украшенной черепом, аскет, собирающий подаяние в череп, Господин.
10	Грешник, любит, мучается, болеет, отрекается, пребывает в разлуке.	Рабски служит, поклоняется, (называет любовными именами).		Бог из Арура, жемчуг, прекрасный камень драгоценный.
11	(Чувствует себя «ничтожным»), обладает сердцем смягченным и истекающим от стремления к слиянию с Шивой.	Распростерт ниц ниже пса, (обращается на «ты»).	Совершает благодеяние, появляется на земле, являет милость, показывает ножные браслеты, матерински добр к адепту.	Лишенный нечистоты, Первичная реальность.
12	(Влеком к Шиве).		Влечет адепта, правит им.	Является и не является началом, концом и серединой всего, отец, Перуман, танцует в Чидамбараме, повелитель Южной страны.

Таблица 2

Примеры / Культовый состав / Культовая функция	S_1	S_2	O_1	O_2
1	+	−	+	+	+
2	+	−	+	+	+
3	+	−	+	−	+
4	+	−	−	+	−
5	+	+	−	−	+
6	+	−	+	−	+
7	+	+	−	+	+
8	+	+	+	−	+
9	+	−	+	+	+
10	+	+	+	−	+
11	+	+	+	+	+
12	+	+	−	+	+
13	−	−	−	−	+
14	−	−	−	−	+
15	−	−	+	+	+
16	−	−	−	−	+

(Примеры 13—16 приведены в 4.1, 4.2 и 5.2).

2.3.1. Скобки внутри табл. 1 имеют двоякий смысл. В одном случае они указывают на наличие того или иного элемента, выводимого из внешних по отношению к культовому составу данных; так, например. 5, S_2 (Обращается к «Нему») выводится из апеллятивного характера употребления слова «он» (avaṉ) [16].

2.3.2. В другом случае они указывают на выводимость по смыслу одного элемента из содержания другого, на имплицитность в данном элементе другого. Это прежде всего относится к тем действиям объекта культа, которые необходимо предполагают взаимность, т. е. либо ответное действие, либо действие подтвержденности данному; так, например, в 5, O_1 — «устраняющей вялость» — предполагает состояние вялости у субъекта. Эпитеты 10, O_2— «жемчуг», «драгоценный камень»,— не только дополняют и подчеркивают чувство любви у субъекта, но и предполагают произнесение любовных слов, как внешнего сакрального акта. Но эта логическая операция раскрытия имплицитного содержания может производиться и в пределах данного элемента состава (и элемента таблицы) [17]; так, взывание к жертвенному маслу в ведийском гимне необходимо предполагает практику принесения масла в жертву; более того, это взывание может дублировать, дополнять реальное жертвоприношение. Эти примеры из 5-й, 10-й и 2-й строк таблицы могут быть буквенно-символически обозначены соответственно как $S_1 \leftarrow O_1$, $S_2 \leftarrow O_2$ и $S_2' \leftarrow S_2$. Таким образом, становится совершенно очевидным, что предложенная для культовой литературы модель является структурой не только по отношению к функции и составу, взятым вместе (как это было показано в 1,2), но и по отношению к культовому составу, взятому в отдельности. Действительно, каждый из

[16] Всякая выводимость будет обозначена в формуле стрелкой, указывающей выведенный элемент состава, в описательной таблице заключенный в круглые скобки.

[17] В этом случае выведенный элемент состава обозначается тем же знаком со штрихом.

элементов состава в общем случае является ячейкой, заключающей любой из четырех элементов (в том числе и одноименный с собой, который мы обозначаем со штрихом).

Представляется вероятным, что аналогичным образом может быть структурно анализирована и взятая в отдельности культовая функция, но сейчас такой анализ вывел бы нас за пределы литературы как объекта, а культа в литературе — как предмета исследования.

В то же время имеются основания рассматривать и культовый состав литературы как информацию о существовавшей в прошлом культовой функции, как след культовой функции.

2.3.3. Пожалуй, наиболее трудным является анализ группы О, поскольку отдельные действия и состояния объекта культа в данный момент (т. е. в момент воспроизведения культового источника или его части) либо могут быть тем, что уже не находит отражения в культе коллектива, быть информацией о давно исчезнувшей культовой или внекультовой практике коллектива, его мифологии, либо могут быть тем, что еще живет в этой практике, одновременно принадлежа диахронному и синхронному планам культа. Первый из этих случаев представлен, скажем, в O_2 8-й строки («Светоч, которого не смогли познать Брахма и Вишну»); этот материал является незначащим для данного культового акта. Второй случай можно продемонстрировать на материале O_2 9-й строки, где Шива представляется нищим аскетом, собирающим подаяние в чашу, сделанную из черепа. Аскетизм и нищенство существовали в шиваитском культе того времени, но для данного акта они также не являются значащими, поскольку с глубокой древности они практиковались последователями едва ли не всех индийских культов; здесь — внесение моментов практики субъекта в эпитет объекта культа. Поэтому мы обозначаем его как O_2, хотя, если отвлечься от синхронного, индивидуального плана рассмотрения, следовало бы этот эпитет обозначать как $O_2 \leftarrow S_2$. Действие же объекта в 12-й строке («Влечет адепта») не только характерно для *шайва-бхакти* в целом, но и несомненно отражает состояние, в котором Маниккавашагар создавал данный гимн. Фактически здесь невозможно отделить диахронию от синхронии, коллективное от индивидуального — и то и другое есть лишь абстракция, принятая в предложенном нами методе структурного рассмотрения и описания культа в литературе, в методе, который отражает одну общую для состава всякого культа тенденцию. Эта тенденция заключается в том, что направление строки таблицы S_1 S_2 O_1 O_2 показывает увеличение возможности рассматривать культ диахронически и уменьшение возможности рассматривать культ индивидуально.

3.0. Вышеприведенные общие замечания по поводу способа разнесения и изображения культового материала в таблице были необходимы, чтобы перейти на том же материале к показу некоторых конкретных черт тамильской гимновой части этого материала в отличие от санскритской (ведийской) его части. При этом мы оговариваем, во-первых, что приведенные примеры лишь очень условно и предположительно можно считать типичными в статистическом смысле этого слова. а во-вторых, что сначала они специально берутся синхронно, статически, т. е. без учета происхождения той или иной черты или ее последующего изменения.

3.1. Исключительно ярко выраженная в тамильских гимнах интимная сторона богопочитания (играющая в ведийских гимнах гораздо меньшую роль) в значительной степени определяет характер содержания остальных ячеек культовой структуры этих гимнов. Возьмем важней-

ший момент во взаимодействии $S_2 \rightleftarrows O_1$ — о чем просят бога и, соответственно, что делает он в ответ. Как это представлено в ведийских и тамильских гимнах? Материал $S_2 — O_1$ первых трех строк таблицы достаточно ясен, чтобы дать ответ: последователи культов ведийских богов взывают к ним с просьбой о тех или иных материальных благах для себя (таких, как спасение в бою, получение военной добычи, доставление коров, возможность первым испить сомы) и о лишении этих благ своих врагов; это отражено в таких эпитетах O_2, как «великодушный», «герой», «устрашающий в схватках», «избивающий врагов», «захватывающий добычу» и т. д. Эти обращения дополняются отраженными в ведийских гимнах обрядами, состоящими в том, что богам приносят в малых размерах то, чего от них просят в больших (это, конечно, чрезвычайно грубая характеристика лишь части ведийских обрядов), т. е. топленое коровье масло, сому и т. д.

В тамильских же гимнах бога (Шиву и Вишну) просят о том, чтобы он дал *бхакту* мудрость высшую, т. е. знание самого себя и того же бога, чтобы он устранил «затмение» души *бхакта* — основное препятствие к общению с богом, чтобы он явился, дал *бхакту* возможность увидеть его, любить его и, наконец, как высшую радость — слиться с ним. И эти обращения дополняются такими отраженными в тамильских гимнах «внутренними обрядами», как душевное мучение, самоуничижение, высказывание своего стремления к слиянию с богом, описание возникновения этого стремления и связанных с ним обстоятельств жизни *бхакта*.

3.2. Далее, и в санскритских и в тамильских гимнах мы очень часто встречаемся с явлением субституции объекта культа, т. е. таким явлением, когда объектом (в обращении) становится не сам бог, а какой-то его атрибут. Но это простейший случай субституции; гораздо более сложным представляется случай, когда в гимне обращаются к какому-то третьему лицу (или предмету), своего рода «дубликату объекта», который относится исключительно к сфере $S_2 \leftrightarrows O_1$ и служит как бы идеальным посредником между реальным субъектом и воображаемым объектом культа (в какой-то мере такую субституцию можно сопоставить с явлением, когда человек *A* в разговоре обращается к человеку *B*, но слова его предназначены для присутствующего или отсутствующего *C*). В ведийских гимнах субститутом такого рода является элемент внешнего материального обряда — в данном случае жертвенное масло (2, S_2). В тамильских гимнах это (в данных случаях) дух, разум (tam) самого *бхакта* (5, S_2), по материалу также безусловно тяготеющий к психической, внутренней стороне культа (S_1) — в первом случае, а во втором (9, S_2) — голова *бхакта*, которую (учитывая контекст) лишь формально можно отнести к S_2, функционально она относится к внутренней же сфере культа.

3.3. Теперь сформулируем основные черты различия приведенных санскритских и тамильских гимнов, данные нами в синхронном рассмотрении.

Отношение субъекта к объекту культа в древних ведийских гимнах носит материальный характер и по своему материалу лежит вне культа, как системы идеальных связей реального человека с воображаемым богом — отношение субъекта к объекту в тамильских средневековых гимнах целиком остается в сфере культа и носит преимущественно духовный и эмоциональный характер. Если в ведийских гимнах субститут объекта материален и связан с обрядовым действием, то в тамильских он либо относится к психическому микромиру субъекта, либо является

воображаемой сущностью, заменяющей объект только как объект обращения в гимне; если ведийский гимн в своем воспроизведении составляет часть культа, не только отражающую, но и дополняющую материальное обрядовое действие, то тамильский гимн был тем основным (в культе Шивы особенно), по отношению к которому обряд становился факультативной компонентой S_2.

3.4. Есть еще одна гораздо более частная отличительная черта, относящаяся к ячейке O_2 культового состава гимнов. При обращении к объекту культа в ведийских гимнах он мыслился как пребывающий в природе вообще, и в любом данном месте — в частности; иначе говоря, он был определен пространственно только в космическом плане. В тамильских же гимнах один и тот же бог (Шива) почитается в данный момент исключительно как пребывающий в данном месте, главным образом в той или иной святыне,— здесь это Валивалам (8, O_2), Арур (10, O_2), Чидамбарам (12, O_2). И факт, что он в данный момент воображается определенным макрокосмически, для изучения культа гораздо важнее того, что он может мыслиться как существующий одновременно в ряде мест. Это чисто культовое явление было бы удобно назвать генотеолокализмом по аналогии с генотеизмом Макса Мюллера.

4.0. Остается вкратце рассмотреть некоторые моменты культового состава тамильских гимнов в их развитии в описательной и рефлективной религиозной литературе. С санскритскими пуранами тамильские гимны были связаны только религиозной традицией. Это положение следует понимать в том смысле, что в период создания санскритских пуран (вероятно, вторая половина первого тысячелетия до н. э.) произошло своего рода «размежевание» культов Шивы и Вишну, богов в значительной степени однотипных, при котором Брахма практически остался как бы «третьим лишним», фигурируя то в паре с Вишну против Шивы, то вместе с Шивой против Вишну; иначе говоря, уже в пуранический период Брахма в известной мере был атавистичен. Как известно, это размежевание культов не только выявилось в разделении пуран на шиваитские и вишнуитские, но и нашло свое подробное мифологическое описание и обоснование внутри ряда пуран. Санскритские пураны не только нарративный религиозный источник, но и источник богатейших сведений о мировоззрении древних индийцев, которое нигде как не могло быть в сколько-нибудь полной форме выражено в гимновой литературе, отражающей гораздо более узкую сферу поведения и осознания этого поведения.

Разумеется, пураны отражали и культовую практику, но гораздо более древнюю, нежели время их составления, а в некоторой части более древнюю, нежели ту, выражением которой явились веды. Но главное в санскритских пуранах — это история объектов культа, но не тех, которые почитались индийцами ведийского периода, а тех, которые почитались значительно позднее на севере и северо-востоке Индии и получили свою «вторую жизнь» на юге с середины первого тысячелетия нашей эры, «вторую жизнь», в которой, очевидно, наибольшим изменением подвергся сам культ в его практической части, а значительно меньшим — представления об объекте вне живой культовой связи.

4.1. В тамильских гимнах эти представления даны обычно в эпитетизированной форме. Здесь у нас есть два таких эпитета: «бог, вселенную всю поглотивший» (6, O_2) и «светоч, которого не смогли познать Брахма и Вишну» (8, O_2). Первый эпитет можно условно считать преобразованной в гимне информацией, содержащейся, скажем в «Бхагавата-пуране» (13): «Она (мать Кришны) увидела там (во рту своего

сына) весь мир [вещей] движущихся и недвижущихся, небо и страны света, шар земли с его горами и континентами, океанами, воздухом, огнем, луною и звездами». Здесь Кришна — аватара Вишну — показывает *вишварупу* (вселенский образ) [18]. Второй эпитет намекает на «Шива-пурану» (14); там рассказывается, как Шива стал столбом пламени и как Вишну и Брахма, превратившись один в вепря, а другой в лебедя, не смогли достичь пределов этого столба ни сверху, ни снизу. (Оба эти эпизода даны в сокращенном изложении.) Как мы видим, эпитет O_2 тамильского гимна может явиться «свернутым», потерявшим свою временную распределенность пураническим эпизодом. Эта группа эпитетов пришла «в литературу из литературы» и не связана с тамильской культовой практикой, в отличие от группы эпитетов генотеолокальных, либо связанных с интимной сферой *бхакта*, как 10, O_2.

4.2. В отличие от только что приведенных эпитетов, являющихся своего рода стандартом, общим местом культа, в гимновой литературе *бхакти* находят свое отражение (также в эпитетной или иной свернутой форме) и конкретные ситуации взаимодействия данного *бхакта* (составителя данного гимна) с воображаемым объектом культа. Так, в 10, S_1 отражено и выражено не состояние страдания и томления *бхакта* вообще, как типичное (этнографически) явление культа, предшествующее установлению связи с объектом, а индивидуальный факт тяжелой болезни поэта-*бхакта* Сундарара. Этот факт назван индивидуальным, поскольку речь идет о культе в литературе, хотя очевидно, что его истоки лежат в коллективной внелитературной культовой практике.

Или возьмем другую часть стиха 10-го, относящуюся к S_2, где автор говорит: «Я... отрекся от любви и рабского служения тебе». Известно, что любовь есть основная эмоция, характеризующая внутреннее состояние *бхакта* в его общении с объектом культа, и что «раб», «служитель» (aṭi, toṇṭaṉ) являются основными социальными терминами для обозначения (и особенно самоназвания) *бхактов*. В тамильских пуранах же эти общие для всего культа состояния и термины выступают в частной ситуации, отражающей определенный момент биографии *бхакта* (в данном случае Сундарара). Сопоставим теперь первую строку из 10-го стиха (10, S_2) с эпизодом из пураны Секкилара (cēkkiḻār). В пуране (четверостишия 33—74) рассказывается, как во время свадьбы к Сундарару в образе старого брахмана явился Шива и предъявил расписку, из которой явствовало, что Сундарар — его раб; возмущенный жених с гневом отвергает это притязание.

15. Приблизясь вплотную к богу, у подобных цветку стоп которого стоя,
Веды прежде хвалу возносили,
Этот Великий (Сундарар) со звенящими ножными браслетами
расписку выхватил, и со словами:
«Обращать в рабство брахману пристало ли?» — разорвал закладную.
[Тогда] вскрикнул не имеющий конца [19].

Так общие для гимновой литературы *шайва-бхакти* и неопределенные во времени для каждого отдельно взятого гимна моменты находят свою индивидуализацию и свое развертывание, свою временную распределенность в эпизодах тамильских пуран, каждая из которых является историей общения *бхакта* с Шивой.

---

[18] См. *Srimad Bhagavata*, ed. by A. M. Srinivasachariar, transl. by V. Raghavan, Madras, 1947, p. 271.

[19] cēkkiḻar, *periya purāṇam*, tiruppaṉantāḷ sri kāci matattu veḷiyiṭu, 1950, p. 29.

4.3. Тамильские пураны, отражавшие тамильскую культовую практику, возникли (в письменном виде) непосредственно после тамильской гимновой литературы. Самую известную из них «Перийя-пурану» (periyapurāṇam) связывают с гимнами и религиозная и литературная традиции. Последнее подтверждается таким (хотя и формальным) моментом, как позднейшее включение этой пураны в «священные сборники» (tirumurai) *шайва-бхакти.*

5.0. Ряд стандартных эпитетов Вишну и Шивы носят абстрактный, категориальный характер, особенно $11,O_2$ и $12,O_2$. Исторически *бхакти* предшествовала богатейшая санскритская религиозно-философская литература, но поскольку мы остаемся в сфере тамильской шиваитской литературы, то есть возможность условно рассматривать то или иное положение тамильской шастры XIII или XIV в. как преобразование материала эпитета Шивы, данного нам в O_2 гимна.

5.1. Так, в $12,O_2$ мы читаем: «Он (Шива) является и не является началом, концом и серединой всего». Здесь для нас значащими являются два момента.

Первый момент: Шива связан с началом, концом и серединой (или не связан с ними) отношением неопределенным во времени (в такой же мере, как эти «начало», «конец» и «середина» не определены во времени по отношению друг к другу), отношением, которое лишь грубо и примерно можно было бы назвать отношением тождества, предполагающим одновременность существования. Мы говорим «грубо и примерно», поскольку (правда, как и в случае сопоставления с пуранами) выходим за пределы культа и искусственно навязываем ему (или отрицаем у него, что одно и то же) временное распределение и причинно-следственную связь.

Второй (вытекающий из первого) момент заключается в том, что это условное тождество Шивы с началом, концом и серединой одновременно и отрицается. Если бы речь шла не о культовом гимне, мы бы назвали это алогизмом, но известно, что логическая связь есть способ рассмотрения явлений и фактов, определенных во времени (вернее, частный случай временного рассмотрения).

5.2. В религиозно-философской шастровой литературе тот же самый материал связан временными отношениями, данными в их причинно-следственном варианте. Вот отрывок из Сива-Ньяна-бодам (civa ñāṉapōtam), основного трактата системы *шайва-сиддханта* (caiva-cittāntam):

> 16. Поскольку [все] предметы [мира], называемые «он, она, оно», [пребывают в] подверженности трем действиям (возникновению, сохранению и разрушению), — существует некто [их] производящий;
> [Мир] свертывается, [а затем вновь] возникает [по причине] нечистоты;
> Конец есть начало — говорят мудрецы.
> Этим и объясняется, что мир имеет [своим] началом Первого,
> Являющегося причиной [и его] разрушения [20].

Совершенно очевидно, что в этой сутре культовая информация гимна ($12,O_2$) не только внутренне преобразуется, распределяясь во времени (как это происходило с O_2 гимнов в санскритских пуранах и с $S_2 — O_1$ гимнов в тамильских пуранах), но и становится объектом качественно иного мышления, снимающего логические противоречия любого материала, попадающего в его сферу. Здесь следует сделать

[20] meykaṇṭatēvar, *civañāṉapotam* (tiruvāvaṭu turai yātīna veḷiyīṭu № 77), 1954, p. 13.

одну важную оговорку. Такого рода преобразование не есть изменение культа в целом, а есть расщепление культа как поведения на культ и не-культ, что в литературе связано с появлением нарративных и рефлективных произведений; сам автор сутры Мейкандар (meykaṇṭār), был *бхактом,* о чем говорят и написанные им вводные стихи к трактату. Но, продолжая оставаться *бхактом,* он сделал часть своего культа в части своей деятельности объектом отвлеченного логического знания; в другой же части своей деятельности он был субъектом культа во всей его целостности и полноте.

Здесь лишь самые общие черты культа в тамильской литературе *бхакти* были описаны при помощи предложенной автором структурной модели. Дальнейшая работа пойдет в основном по двум направлениям. Во-первых, прослеживание отдельных черт и элементов материала по различным источникам. Во-вторых, сопоставление отдельных черт и элементов культа в литературе с чертами и элементами культа вне литературы.

ПРИЛОЖЕНИЕ

КРАТКИЙ ОЧЕРК СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТАМИЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ШАЙВА-БХАКТИ

0.1. Литература *шайва-бхакти* объединена в комплекс двенадцати «Священных сборников» (tiru murai), который является, пожалуй, наиболее компактным комплексом раннесредневековой тамильской литературы. Начало систематизации гимнов шиваитских святых было положено, вероятно, в XI в., и в настоящем кратком описании мы будем придерживаться последовательности сборников, нисколько не учитывающей относительной хронологии входивших в них гимнов.

0.2. Первые семь сборников объединены в подкомплекс, носящий название «Теварам» (tēvāram — «Гирлянда богу»). Входящие в «Теварам» гимны, созданные Аппаром, Самбандаром и Сундараром, более всего по своей функции близки к ведам; они исполнялись в шиваитских храмах Юга в сопровождении музыкальных инструментов. Важнейшей общей чертой этих гимнов является то, что Шива там постоянно связывается с тем или иным священным местом, куда создатели гимнов совершали паломничество. Иногда это место является основным отличительным признаком четверостишия или, повторяясь в ряде четверостиший, служит основой для их объединения в серии.

1.0. Самбандар (полное имя: tiru ñāṉa campantar — «Приобщенный к божественной мудрости») родился в Шийяли (cīkāḻi) в брахманской семье. О его «приобщении» есть такая легенда. Когда ему было три года, отец отнес его к шиваитскому храму и, оставив ребенка на берегу водоема, сам стал совершать омовение. Оставшись один, мальчик заплакал; тогда явилась ему супруга Шивы, Парвати, и напоила его из золотого кубка молоком мудрости из своей груди. Вернувшись к сыну, отец изумился, увидев кубок в его руках, Самбандар же спел свой первый гимн:

> 1. Он тот, чьи уши в кольцах (1),
> На буйволе восседающий (2),
> Сияющей полной луной увенчанный (3),
> Золою с места сожжения трупов покрытой (4),
> Вор, мое сердце похитивший (5),

В прежние дни Брахмой лотосотронным почитаемый и воспетый,
милость [ему] явивший (6),
В великом Брахмапураме пребывающий (7)
Владыка (8) [1].

Осознав себя избранным, Самбандар с детства совершал паломничества к шиваитским святыням; он посетил их все или бóльшую их часть. Подростком он приходит в главное священное место шиваитов Юга — Чидамбарам (иначе tillai), где получает формальное посвящение.

Легенда связывает его с Аппаром, в стихах которого есть несколько упоминаний о Самбандаре. Среди его учеников упоминается ciṟuttoṇṭar (иначе paṟaiyaṉcōti), о котором рассказывается в «Перийя-пуране», что он, будучи военачальником у царя Махендравармана I из династии Паллавов, разгромил Ватапи, древнюю столицу Чалукьев.

Но больше всего места легенда отводит борьбе Самбандара с джайнами, фанатическим противником которых он якобы был. Основным полем этой борьбы была Мадура, где он провел множество диспутов с джайнами и неизменно выходил из них победителем; ему же приписывается обращение в шиваизм царя Кона (из мадурских Пандиев).

Согласно той же легенде, Самбандар умер в пору своей ранней женитьбы вместе со своей невестой, дабы скорее достичь вечного блаженства единением с Шивой.

1.1. Вообще борьба с джайнами составляла известную часть материала S_2 у Самбандара, вернее составляла ту часть материала, которая относилась к личному, биографическому в его богопочитании. Интимная, лирическая сторона религиозной связи выявлена у этого поэта относительно слабо; вообще он сравнительно мало эмоционален и этим несколько отличается от большинства других поэтов-*бхактов*. Больше всего места в его стихах занимает материал, относящийся либо непосредственно к O_2, либо к отдельным моментам O_2, связанным с S_2.

Приведем еще несколько типичных для Самбандара четверостиший.

2. О вы, славьте Нейттанам (9) — место, где на северном берегу бурного потока Кавери
Собираются во множестве прекрасные девушки —
Обиталище Великого Господина нашего (8), в длинных прядях волос (10) которого месяц (3), река (11) и змея (12),
[Того, кем] искуплены будут [ваши] низкие поступки и грехи и [облегчены] страдания (13).

3. Брахманы, живущие в Тиллай — граде Читрамбарама (14),
Как [издревле] наказано, огонь сохраняют, [этим] нечистоту отвращая;
Там Первого (15), увенчанного сребролики месяцем (3),
Стопа (16), и к [тем, кто к ней]
Прильнет, не пристанет грех.

4. Пепел (4) — это мантра, пепел этот на небожителях;
Пепел — это красота, пепел этот восхваляемый;
Пепел — это тантра, пепел этот — в религии — сущность;
Пепел того из Алавайя (17), частью которого является
Ума с рдеющими, алыми устами (18) [2].

[1] F. Kingsburry and G. E. Phillips, *Hymns of the Tamil Saivite saints*, Calcutta — London, 1921, p. 13. Здесь элементы О пронумерованы в скобках.

[2] Почти парафразой этого четверостишия является стихотворение тамильского поэта XIX в. Рамалинги «Пепел»:

Силой мантр обладает пепел,
Небожителей выше — пепел,
Прекрасный этот пепел,
Прославленный этот пепел,
Силой тантр обладает пепел,
В религии — этот пепел,
Того, пламенеющего, частью кого является Ума —
Шивы из Мадуры священный пепел... и т. д.

См. *«irāmaliṅka aṭikaḷār varalāṟu»*, (iipkō veḷiyīṭu, № 51) p. 41. О Рамалинге см. V. R. R. Dikshitar, *Studies in Tamil literature and history*, London, 1930, pp. 120—123.

5. Когда буддисты и лишенные сознанья джайны злословят подобно [бродягам], на дороге стоящим,
Как нищий аскет (19), в этот мир приходит [он], мое сердце похитивший вор (5);
Когда бешеный слон [3] бросился [на него, он], сорвав [с него] шкуру, стал носить ее (20), о чудо!
Сумасшедшему подобен он (21), Господин, обитающий в Брахмапураме (7) [4].

Табл. 3 показывает элементы классификации религиозного материала в этих пяти стихах:

2.1.2. Как явствует из приведенной таблицы, в этих пяти стихах наиболее полно представлен материал, относящийся к объекту религиозной связи, причем преимущественно в эпитетизированной форме. Элемент S_1 — внутреннее состояние субъекта — дан здесь внутри эпитета объекта [5]. Ряд этих эпитетов в развернутой форме можно описать, расположив в зависимости от общей пространственной характеристики эпитетизированных элементов.

Таблица 3

№ стиха \ Элемент	S_1	S_2	O_1	O_2
1	+	−	+	+
2	−	+	+	+
3	−	+	+	+
4	−	−	−	+
5	+	−	+	+

К первой группе относятся так называемые микрокосмические элементы, материал которых относится к телу объекта почитания; это — (1), (3), (4), (10), (11), (12), (16), (18) и (20). Из этих элементов наиболее важны те, которые, формально принадлежа системе объекта, по существу относятся к самой связи. Так, непосредственное отношение к культу имеет (4) «пепел» (nīṟu), связанный с культовым действием сожжения трупов, с пураническим рассказом о «лобном» глазе Шивы, который он скрывал под пеплом, и с относительно поздним обычаем шиваитов накладывать пепел на лоб [6]. В четвертом четверостишии пепел выступает как субститут самого объекта богопочитания.

Но едва ли не основным субститутом Шивы в практическом культе является (16) «нога» (pāṭam) или «стопа» (aṭi), фигурирующая как основной конкретный объект в почитании ряда богов индуистского пантеона [7].

Остальные элементы относятся к макрокосмической группе. Два эпитета — (5) «вор, похитивший сердце» и (21) «сумасшедший» —

[3] Слон во время течки.

[4] Нашей нумерации стихов — 1, 2, 3, 4, 5 в кн.: F. Kingsburry and G. E. Phillips, *Hymns of the Tamil Saivite saints* — соответствуют номера 1, 3, 6, 12, 18 (pp. 13—27).

[5] Строго говоря, S_1 первого и пятого стихов дан внутри O_2 (т. е. $S_1 \leftarrow O_2$).

[6] Так, мы здесь не будем останавливаться на тех эпитетизированных микрокосмических элементах, которые ведут нас к коомической части системы объекта, например (3) «луна», (11) «река»; на элементах, связанных с почитанием рудиментарных хтонических божеств — (12) «змея», или относящихся к области отношений с другими богами индуистского пантеона (6).

[7] Интересно заметить, что этот субститут может иметь и свой собственный, например «ножное кольцо», которое также почитается; случаи многостепенности субституции нередки в тамильской гимновой литературе. Возможна связь «ног» с лингой.

уводят нас в область интимных переживаний субъекта религиозной связи (анализ последнего из этих эпитетов см. в 8.4.2) [8].

По-видимому, оба они ко времени Самбандара стали техническими терминами, обозначающими стандартное для данного культа действие и состояние, а не индивидуальные эмоции автора гимнов.

Особый интерес представляет группа элементов, относящихся к «местам» Шивы: (7) Брахмапурам, (9) Нейттанам, (14) Читрамбарам и (17) Алавай. Если взять все стихи только одного Самбандара, то их будет значительно больше. Возможно, что здесь мы имеем дело с религиозным явлением, которое было названо нами генотеолокализмом.

Вообще стихи Самбандара содержат уже почти весь тот набор элементов религиозной информации, который определил религиозное содержание комплекса тамильской литературы *шайва-бхакти*.

1.3. Намби-Андар-Намби говорит, что Самбандару принадлежит 16 600 падигамов (pāṭikam — декада четверостиший). Сейчас имеется 3840 четверостиший, составляющих три первых сборника. Синхронизм с Сирутондаром и Махендраварманом I позволяет отнести Самбандара к середине VII в. [9]

2.0. Авторство гимнов трех следующих «священных сборников» приписывается шиваитскому *санту* (святому) по прозванию Аппар (аррар — «отец», либо tirunāvukkaracu — «царь священного языка») [10], считающемуся старшим современником Самбандара. Сейчас сохранилось 3110 его четверостиший (из 49 000, приписываемых ему Сундараром). Жил он, вероятно, в первой половине VII в.

2.1. Согласно легенде [11], Аппар родился в Тирувамуре в богатой семье, принадлежащей к касте веллала, и еще в юности был обращен в джайнизм. Благодаря своим способностям он возглавил крупный джайнский мат близ Паданнипурама и прославился как ярый проповедник своей веры. Разочарование в джайнской религии, чудесное исцеление от тяжкой болезни, совершенное, как гласит легенда, при помощи Шивы, и мольбы его сестры-шиваитки возвратили поэта в лоно веры отцов. Став крупнейшим шиваитским проповедником, он обращает в шиваизм Махендраварманa I. Затем он с рвением пускается в паломничества к шиваитским святыням, во время одного из которых встречает Самбандара. Самбандар в религиозном экстазе обнял его и назвал отцом, каковое имя стало основным именем этого поэта.

Легенда наполняет его жизнь жестокими схватками с постоянно преследовавшими его джайнами, из которых он неизменно выходил целым и невредимым. Он был женат и умер в глубокой старости.

2.2. Стихи Аппара исключительно эмоциональны. Его обращения к Шиве, хотя и содержат все стандартные эпитеты, связанные с историей Шивы, его атрибутами и местами, где он пребывает, в целом заключают в себе гораздо больше личного, связанного с индивидуальным актом богопочитания самого поэта и с его биографией. Особенно ярко в стихах Аппара рассказывается о джайнском периоде его жизни, о котором он вспоминает с отвращением и стыдом. Индивидуальная сторона богопочитания у Аппара включает в себя сильнейшую эмоцию раскаяния и самоуничижения.

[8] «Бог-нищий» (19) — стандартный эпитет (и представление) для многих мистических и эмоционалистических культов и за пределами индуизма (особенно в суфизме).

[9] Два других имени — эпитеты Самбандара: āḷuṭaiya piḷḷai — «дитя владыки [нашего]», и tamiḻākaraṉ — «Кладезь тамильской образованности». Его детское имя было «Отринувший тьму».

[10] В санскритизированном виде — vākkīcaṉ.

[11] periyapurāṇam, 21.

1. Вишну, Лакшми супруг, и Брахма Четырехликий,
Оба они, поднявшись — [один и другой], — опустившись (1), стоп твоих узреть не смогли (2).
Один [ты], о Владыка наш (3), стопы твои узреть (2) дай (4).
[Об этом] молю (5), о [ты], не имеющий формы (6), в Адихей Вираттанам обитающий (7).

2. По справедливости жить я не могу (8), сколь долго нечистым пребываю я (9);
Читаю, но не понимаю я (10); тебя внутри [себя] удержать не могу я (11);
О Сияние (12), о Пламя (13), [слишком далеко от тебя] ушел я скитаясь (14), о Первоначало (15),
Чтоб узреть цветы чистоты стоп твоих (2), о в Адихей Вираттанам обитающий (7)!

3. Смертельные страдания (16) не устраняешь ты (17), что [столь] жестоко мучают [меня]: Я [ничего] не знаю (10);
Ногам [восседающего] на быке (18) ночью и днем неотступно поклоняюсь я (19) постоянно;
[Но] когда у меня выворачивает [от боли все] внутренности (16),
Я, раб твой, более не могу терпеть (16), о Отец мой (20), [у реки] Кедила в Адихей Вираттанам обитающий (7)!

Религиозный материал этих трех гимновых четверостиший таблично изображен таким образом:

Таблица

№ стиха \ Элемент	S_1	S_2	O_1	O_2
1		(2)	(3)	(1)
		(5)	(4)	(2)
				(6)
				(7)
2	(8)	(14)		(12)
	(9)	(2)		(13)
	(10)			(15)
	(11)			(7)
3	(16)	(19)	(17)	(18)
	(10)		(20)	
	(16)			(7)

(1) — есть краткое изложение известнейшего санскритского пуранистического эпизода, показывающего первенство Шивы: Шива стал гигантским огненным столбом, протянувшимся от земли к небесам; Брахма и Вишну, желающие узнать, сколь далеко этот столб простирается в обе стороны, превратились один — в лебедя, а другой — в вепря. Лебедь устремился вверх, вепрь — в глубь земли, но ни тот ни другой не смогли достичь концов столба. Тогда они признали ограниченность своих сил и бесконечность Шивы.

Этот эпизод, намек на который есть стандартный и часто эпитезируемый в литературе *шайва-бхакти* элемент O_2, показывает не только положение основного объекта богопочитания по отношению к второстепенным, но и пространственное положение этого объекта во вселенной. [Речь идет о незамкнутом пространстве, которому в гимне противопоставлено конкретное место объекта — место его почитания, замкнутое пространство (здесь — Адихей); последнее относится скорее к сфере S_2, во всяком случае всегда тяготеет к этой сфере [12].]

(16) — есть краткое изложение эпизода, подробный рассказ о котором содержится в тамильской пуране [13]. Там рассказывается о тяжкой болезни, постигшей Аппара после его обращения в джайнизм, и о его чудесном исцелении. Здесь это чисто индивидуальный, биографический момент (S_1 S_2), хотя он абсолютно стандартен, с точки

[12] Т. е. формула (7) будет иметь вид $O_2 \rightarrow S_2$.

[13] *periyapurāṇam*, 21, 49—70.

зрения сравнительного изучения религий, где он может рассматриваться как так называемый «ритуальный недуг», предшествующий общению с объектом богопочитания (либо посвящению), и как таковой могущий быть отнесенным к S_2.

(8), (9), (10), (11) дают полную картину внутреннего состояния адепта.

2.3. Приведенные стихи Аппара содержат еще одну черту, типическую для богопочитания в тамильской литературе *шайва-бхакти*. Это пассивный, рефлективный характер богопочитания. Здесь (2) видение стоп бога или (5) мольба о явлении (адепту) стоп бога, либо видение «цветов чистоты» стоп бога, которым противостоят чисто оптические эпитеты, такие, как (6) «не имеющий формы», (12) «Сияние», (13) «Пламя». Эти эпитеты конкретно также тяготеют к S_2, хотя внешняя, словесная их оболочка может быть формально связана с санскритским пураническим материалом или с древней культовой практикой [здесь: от (12), (13) к Шиве — огненному столбу или к сиянию пламени жертвенного огня]. У Аппара есть ряд стихов, в которых антиритуализм выступает как основное содержание и которые как бы предваряют абстрактное богопочитание с полным переносом действия в сферу эмоции и созерцания, которое мы видим у Тирумулара и еще более — у Тайюманавара. В других его стихах почти отрицается ценность священного писания для религии, так же как и ценность аскезы для религиозной практики.

4. Зачем петь Веды, зачем слушать шастры?
Зачем постоянно учить книги о правильном поведении?
Зачем шесть веданг повторять [вновь и вновь]?
Не будет ли [освобождения] лишь тем, кто думает о Нём?
5. Зачем [отшельником] в джунглях скитаться, из края в край бродить?
Зачем неустанно [подвиги] аскезы совершать?
Зачем от мяса воздерживаться или в небо глядеть не мигая?
Не будет ли [освобождения] лишь тем, кто к Мудрому взывает?

3.0. Поэтом, который создал гимны, вошедшие в седьмой «Священный сборник» — последний сборник «Теварама», был Сундарар (cuntarar). По традиции ему также приписывалось создание 38 000 четверостиший, но до нас их дошло всего тысяча. Вайяпури Пиллай относит Сундарара к началу VIII в., синхронизируя его с Нарасинхаварманом II (680—700) из династии Паллавов [14]. Другие ученые датируют его примерно веком позднее на основании синхронности с Нандиварманом III (835—860).

3.1. Легенда о Сундарараре открывает цикл пуран о *шайва-бхактах*, составляющих «Перийя-пурану» [15]. Согласно этой легенде, поэт, который сначала носил имя Намби из Арура (nambi ārūrar), родился в Тирунавалуре (tirunāvalūr) близ Танджура в семье брахманов *адишайва*. Со вступлением его в первый брак легенда связывает явление ему Шивы в образе старого брахмана и начало его религиозно-поэтического творчества; тогда же он получает свое третье имя vaṉ toṇṭar — «Грубый раб». Затем, после расстройства этой женитьбы, он стал совершать паломничества к шиваитским святыням, в каждой из которых создавал хвалебные гимны Шиве. Несколько позднее, в возрасте около семнадцати лет, он женился на юной танцовщице, а затем на девушке из

[14] S. Vaiyapuri Pillai, *History of Tamil language and literature*, Madras, 1956, pp. 109—113.

[15] cēkkilār, periyapurāṇam, tiruppaṉantāḷ sri kācimaṭaētu veḷiyīṭu, 1950, pp. 5—8, 23—54.

касты веллала и на восемнадцатом году своей жизни покинул земное воплощение ради Кайласы — обиталища Шивы.

Вся его жизнь, по этой легенде,— это не жизнь аскета, фанатика, возлюбившего бога превыше всего, а скорее жизнь «божьего баловня» и вместе баловня судьбы (в раннем детстве он был усыновлен царем). Порыв к богу был едва ли не слит у него воедино с половым влечением к женщине, религиозный экстаз мешался с опьянением от славы, сознания своего поэтического таланта и духовного избранничества. Даже в самые трудные минуты своей краткой жизни (как, например, когда ему нечем было кормить двух своих жен) он был убежден, что стоит ему обратиться к Шиве, и желаемое будет получено.

3.2. Религиозная лирика Сундарара изысканна, чужда преувеличения и натурализма; материал его гимна связан преимущественно с внутренним состоянием автора; по своему характеру его гимн иногда близок к любовной лирике, эпитеты также тяготеют к интимной стороне богопочитания.

1. С телом, на котором лишь набедренная повязка, со лбом,
покрытым священным пеплом,
Стоп твоих достигнув, [к ним] припал я; о голова моя!
Молю, возьми меня!
Ты, частью кого является мечеглазая Ума, рубин Маланади!
О друг! О ком другом, кроме тебя, могу еще я думать!

3.3. Некоторые гимны Сундарара носят более рефлективный характер. В одном из таких гимнов говорится о тщете и нереальности всего земного и о Шиве, как том единственном, что имеет реальную ценность:

2. Жизнь — это майя, прах — ее сущность;
[Из] моря рожденья разложение, голод и болезнь идут,
а от них насилье;

Не медля добро творите и [прославляйте того],
В священном Кедараме обитающего, [пределов коего] искали
Вишну — снизу и сверху — Брахма [16]

3.4. Однако основная религиозная функция и основное значение Сундарара для последующей литературы *шайва-бхакти* заключались в том, что он первый стал упоминать живших до него или в его время шиваитских *бхактов* и восхвалять их, восхваляя Шиву.

Падигам, состоящий из одиннадцати четверостиший, содержащих такие упоминания и восхваления, называется tiruttoṇṭattokai — «Собрание [стихов] о рабах [бога]». Здесь, в этом названии, *бхакт* именуется toṇṭaṉ — «раб», «служитель». В каждом из четверостиший Сундарар упоминает несколько *бхактов* или групп *бхактов*, которых он называет «рабами» (aṭi), а себя «раб рабам» (aṭiyarkku aṭi); в последней строке каждого четверостишия Сундарар называет себя рабом (āḷ — «раб», «человек») Шивы из Арура. Вот первое четверостишие этого сборника.

Брахманам, в Тиллай живущим, рабам,— раб, я Тирунилаканларду,
гончару — раб я;
«Нет» [никогда] не молвящему Ийятпагей — раб я, Илейянv Кудимарану, рабу, — раб я;
Доблестному тигру, [принцу] Мейпорулю — раб я, Виранминдару
из великого Кундрура — раб я;
Амарниди, [увенчанному гирляндой из] нежных цветов лилии и
жасмина, — раб я, Аруран [17], Отца [18] в Арурe пребывающего раб [19].

[16] По кн.: F. Kingsburry and G. F. Phillips, *Hymns of the Tamil Saivite saints*, pp. 75, 83; № 67, 78 (соответственно).

[17] То есть житель Арура.

[18] Эпитет Шивы.

[19] cēkkilār, periyapurāṇam, pp. 54—57.

Фраза «раб я», стоящая в конце полустроки или строки после имени *бхакта,* и последняя полустрока являются трафаретом для всех четверостиший падигама, за исключением последнего, которое завершается строками, относящимися непосредственно к автору и его родителям:

[Я], Аруран этот, сын любимый Садайяна [20];
стоп моего Арана [21] достигшего и Исейньяни [22],
[Поэтов] царь [из] Тирунаваллура, который,
[Сам] будучи в рабство обращен, возликовал, —
Отцу, в Аруре пребывающему, друг любимый.

Всего этот падигам содержит 60 упоминаний об отдельных лицах и девять упоминаний о группах лиц (из которых семь приходится на предпоследнее четверостишие).

Все упомянутые в падигаме *бхакты* получили в последующей литературе название *найянар.*

Для Сундарара Шива является прежде всего местным богом, место которого в Аруре и на Юге. Упоминания о *найянарах* часто связаны с местом их рождения, иногда указывается каста или (в стандартной для *бхактов* форме) характер почитания ими Шивы. К некоторым из упоминаемых *бхактов* применяется имя Намби (nampi — «знатный», «уважаемый»), независимо от их касты. (Материал падигама показывает очень большое разнообразие общественного положения и кастовой принадлежности *найянаров.*)

Особый интерес представляют группы *бхактов,* упоминаемые в падигаме, объединение в которые было совершено по двум признакам: по месту [«Брахманы, живущие в Тиллай» (1) [23]; «Все, кто в Аруре священном родился» (61)] и по характеру богопочитания [«Поэты, лишенные ложной приверженности богу» (40); «Все те, кто как *бхакты* почитают бога» (58); «Воспевающие Высшего» (59); «Те, кто сосредоточивают свое сознание на Шиве» (60); «Соприкасающиеся с его Священным телом» (62); «Муни, покрывающие (свое тело) священным пеплом» (63); «Все прочие рабы, приникшие к стопам его» (64)].

Создав этот падигам, Сундарар стал основателем мемориальной линии в традиции *шайва-бхакти,* впоследствии развившейся в обособленную биографическую традицию тамильских пуран, в которых эпитет *бхакта* или упоминание о нем превращается в рассказ, историю жизни этого *бхакта* [24].

Судя по тому, что в стихах Сундарара нет ни единого упоминания о джайнах, можно предположить, что к концу VIII в. их влияние сильно уменьшилось.

4.0. Восьмой «Священный сборник» содержит поэму «Тируваша-гам» (tiruvācakam — «Священное речение»), являющуюся собранием из четырех частей и 654-гимновых стихотворений. Автор поэмы — Маникавашагар (māṇikkavācakar — «Рубиноречивый»), иначе называемый Вадавуран, по имени селения в окрестностях Мадуры, где он родился (vātavūr). Поэт происходил из брахманской семьи, принадлежащей к готре amāttiyar («Советники»).

[20] Отец поэта.
[21] aran — от санскр. hara («Шива-разрушитель»).
[22] Мать поэта.
[23] Нумерация *найянаров* сплошная, но номера групп *бхактов* берутся в круглые скобки.
[24] Среди *найянаров* в падигаме упоминаются Аппар (№ 21) и Самбандар (№ 28).

Большинство тамильских исследователей относят Маниккавашагара к концу IX в. То обстоятельство, что он не был упомянут в агиографическом списке Сундарара, может явиться косвенным и негативным подтверждением такой датировки.

4.1. Отдельные места в «Тируваша гаме» содержат намеки на легенду о жизни поэта или, может быть, эти места были впоследствии истолкованы и стали эпизодами единого связного рассказа. Этот рассказ содержится в поздней тамильской пуране, называемой «Тирувилейядал-пурана» (tiruviḷaiyāṭaṟ puṟāṇam — «Пурана, [повествующая] о божественных играх Шивы»), автор которой, Параньджоти (paraṅcōti), жил в XVI в. Согласно этому рассказу [25], гораздо менее достоверному как биографический источник, нежели рассказы в «Перийя-пуране», Маниккавашагар за свою мудрость еще в юности был взят ко двору Арийямарттана Пандийяна, мадурского царя, и назначен его главным министром. Государственная деятельность была в его жизни полностью отделена от его внутренней духовной, религиозной деятельности. Но настало время, когда обе эти стороны его жизни не могли более быть обособленными друг от друга. Министр был послан своим повелителем с важным поручением: следовало на большую сумму денег купить арабских коней для царской кавалерии (ввиду предстоящей войны с царем страны Чола). С мешками денег прибыл он в Перунтурей. Там явился ему Шива в образе гуру, сидящего под деревом. Вадавуран при виде этого гуру стал петь ему гимны, изумительные по красоте, мелодичности и силе вложенного в них религиозного чувства. Там он и остался, возле этого гуру, а все царские деньги отдал на восстановление разрушенного шиваитского храма. Вернувшись по приказу царя, он, веря в то, что Шива его не оставит, сказал, что кони будут через столько-то времени. Назначенный срок прошел; царь, не получив ни коней, ни денег, предал своего министра мучительной пытке. И тогда Шива послал в Мадуру большой табун превращенных в коней шакалов. Обрадованный царь простил своего министра. Но под утро кони опять стали шакалами. Вновь царь стал преследовать Вадавурана и вновь тот обратился к Шиве. И тогда Шива вывел реку Вайгай из берегов и в Мадуре началось наводнение. Затем, после ряда других чудесных событий, Пандий раскаялся и стал просить у своего министра прощения. Вадавуран же ушел с высокого поста и, сделавшись аскетом, устремился к шиваитским святыням. Умер он в возрасте тридцати одного года.

4.2. Структура поэмы «Тируваша гам» очень сложна. Сначала следуют четыре крупные части (akaval), в которых строки стихов идут подряд без членения на четверостишия. Эти части содержат весь комплекс эпитетов Шивы и весь набор общепринятых форм обращения к нему и восхваления его. Эпитеты первой из этих частей — «Шива-пураны» являются как бы сокращенным, кодированным изложением эпизодов санскритских пуран. В первых трех частях трафаретность выражена слабо, т. е. либо не все строки подчинены трафарету, либо распределение строк по трафаретным группам не является равномерным.

В четвертой части (pōṟṟit tiruvakaval), состоящей из 225 строк, каждая строка оканчивается на слово pōṟṟi («восхваляя»). Здесь это слово не только орнаментальный элемент, не только рифмующееся слово; основная орнаментальная нагрузка (рифма, аллитерация), как

[25] paraṅcōti muṉivar *tiṟuviḷaiyāṭaṟ puṟāṇam* (tiruppaṉantāḷ sri kāci maṭattu veḷiyiṭu), 1951, pp. 566—647. Другой вариант этого рассказа содержится в «Пуране о Вадавураре» (XIV в.?) — см. kaṭavuṇmakāmuṉivar, tiruvātavūrar puṟāṇam, ceṉṉai.

правило, падает на начало строки. Здесь это повторяющееся слово является повторяющимся актом S_2, аналогичным перебиранию четок, повороту буддийской молитвенной мельницы и другим регулярно повторяющимся действиям в других культах. С формальной стороны такие акты служат отделению одной части процесса S_2 от другой, но их основной функцией в системе культа является поддержание или установление контакта с О и (отчасти) фасцинирующее (завораживающее, гипнотизирующее) воздействие на слушателя, реже — читателя, как субъекта богопочитания.

За этими четырьмя вводными частями, содержащими около 650 строк, следует 56 групп, или падигамов. Основной единицей внутреннего членения падигама является четверостишие (из 654 стихов — 577 четверостиший, 29 шестистиший, 28 восьмистиший, 20 трехстиший). Бóльшая часть падигамов содержит по 10 стихов. Большинство падигамов содержит трафаретное слово или даже целую строку, на которые оканчивается стих данного падигама. Такие слова или строки, регулярно употребляемые, есть в 30 падигамах (в 371 стихе) и, кроме того, в 225 строках рōггі. Примерный подсчет показывает, что если брать и нерегулярные случаи использования трафаретных слов, словосочетаний или строк, то в целом они составят около одной трети содержания стихов «Тирувашагама».

Некоторые из этих групповых трафаретов связаны с древними женскими играми или танцами, ритм исполнения которых послужил основой для ряда разновидностей древних тамильских стихов (разновидностей, получивших названия этих игр и танцев). Таковы трафареты падигамов 12, 13, 14, 15, 17 и ряда других. Вот пример из 17-го падигама: [26]

Мой отец [он], мой Владыка, Иша он для всех людей,
А на бедрах лишь повязка, — иль Безумный он, скажи ты?
Вед четыре, смысл в них скрытый, мудрость шастр, — всё это, знай!
Только ткань его повязки, что на бедрах, Чалало́!
Место для сожжения трупов — храм его, тигра шкура — вот его одежда,
Матери нет у него и нет отца, Одинок он — видишь [это] ты?
Матери нет у него и нет отца, одинок он — однако попробуй разгневать его.
В пепел и пыль обратит он [весь] мир, Чалало́!

Здесь cāl̲al — название древней игры девушек. В 19-м падигаме [27] используется рефрен «лети унди» (unti — название женской тамильской игры в мяч) при описании разрушения Шивой трех градов асуров:

Согнут лук, началось сражение,
Запылали три града, лети ундй!
С удара одного запылали, лети ундй!

Возможно, что эти игры и танцы на Юге в глубокой древности сами по себе несли сакральную функцию.

4.3. Эта поэма занимает особое место среди всех других произведений средневековых тамильских *бхактов,* прежде всего вследствие того, что в ней религиозная эмоция достигает необычайной силы и полноты. Любовь адепта, его стремление к общению с Шивой, становится основным моментом культовой связи, которому со стороны объекта богопочитания противостоит «милость» (aruḷ); внешнее действие здесь почти полностью вытеснено внутренним переживанием; возьмем как пример такие два стиха 11-го падигама [28]:

[26] māṇikkavācakar, *tiruvācakam, uraiyācciriyar navanita kiruṣṇa pārattiyār,* ilaṅkai, 1954, pp. 621, 622.
[27] Ibid., p. 675.
[28] Ibid., p. 398, 406.

1. Меня, презренного (1), твоею милостью [как пыль] перемешав,
владеешь [мною ты],
О Восседающий на быке (2), покинешь ли [меня] ты, тигра свирепого
Шкуру носящий (3), великого Уттаракошамангай [29] царь (4)!
О [ты], чьи волосы разделены на пряди (5), устал я,
О Владыка мой (6), возьми меня!
2. В невежестве [пребывая], отверг я милость твою, о мой драгоценный камень (7)!
Разрушив, мною владей, Уттаракошамангай царь!
[Всю] сумму дел [моих] [30]
[Теперь] мной ты пренебрегаешь; покинешь ли [меня] ты?
О Великий (8), ты снисходителен ко лжи пса ничтожного (9)!

Теперь разнесем содержание этих двух четверостиший по основным элементам нашей классификации, причем для большего удобства и ясности развернем эпитеты по их материалу в соответствующие действия внутреннего или внешнего порядка (эпитеты пронумерованы цифрами в скобках).

Таблица 5

Элемент / № стиха	S_1	S_2	O_1	O_2
1	(Чувствует себя) «презренным» (1)		Своею милостью делает адепта мягким, как пыль	
	Боится, что его покинет Шива			Восседающий на быке (2) Носящий шкуру свирепого тигра (3) Царь великого Уттаракошамангай (4) Тот, чьи волосы разделены на пряди (5) Владыка (6)
	Устал			
	Просит взять* его		Берет адепта	
2	Пребывает в невежестве Отвергает милость			Драгоценный камень (7)
	Боится, что его покинет Шива		Пренебрегает адептом Разрушает «сумму дел» адепта, овладевает адептом	Царь Уттаракошамангай (4)
	(Чувствует себя) «ничтожным псом» (9)		Снисходителен (ко лжи адепта)	Великий

* Это пример отражения культовой функции в культовом составе стиха.

[29] Уттаракошамангай — шиваитская святыня близ Рамнада.
[30] Здесь речь идет о деяниях прежних рождений, карме.

Уже вид таблицы показывает преобладание элемента S_1. Анализ разнесенного материала дает нам группу таких действий, которые обязательно предполагают ответные «действия подверженности». Так, например, первый сверху элемент третьего столбца таблицы необходимо предполагает полное «размягчение сердца» адепта, т. е. в этом элементе, относящемся к O_1, скрыто заложен S_1; то же самое можно сказать о втором сверху и других элементах третьего столбца (кроме четвертого сверху), предполагающих подверженность адепта тому действию объекта, которое составляет материал элемента (т. е. здесь $O_1 \rightarrow S_1$)

Эпитеты (1), (9), относящиеся к S, являются эпитетизированным внутренним состоянием. Из эпитетов от (2) до (8) один седьмой («драгоценный камень») является типичным любовным эпитетом и также относится (косвенно) к S_1.

Вообще сексуальные моменты достаточно явно видны в гимнах Маниккавашагара. Вместе с тем можно представить себе их, как ту традиционную в древней тамильской лирике форму для описания любви вообще, которая стала в *шайва-бхакти* формой для проявления (и описания) внутреннего отношения адепта к Шиве.

4.4. Но есть особая черта, отличающая «Тирувашагам» от гимнов семи других «Священных сборников». Это — развитие системы объекта, иногда существенно меняющее весь характер гимна, разработка, универсализирующая объект богопочитания, который охватывает все вещи и явления вселенной, включая субъект в его микрокосмическом аспекте. Гимн частично превращается в теологический, религиозно-философский этюд, почитание включает в себя рефлексию. В этом отношении наиболее характерна «Священная джатака», включающая 10 первых падигамов:

> Ты — небо, ты — земля, ветер ты и свет;
> Плоть ты, жизнь, существующее ты и несуществующее;
> Ты — царь, который, видя, как люди, [подобно куклам], прыгают [со своим] «я» и «мое», дергаешь их за веревочки.
> Какими словами прославить твое божественное состояние [31].

Наличие таких мест в поэме послужило основанием для того, чтобы назвать ее «тамильской упанишадой».

4.5. Маниккавашагару принадлежит не включенная в «Священный сборник» поэма «Тирукковейяр» (tirukkōvaiyār), состоящая из 400 стихов и написанная по канонам любовной лирики (akam) со включением всех стандартных тем последней. Однако в этой поэме имеются гимновые места, абсолютно созвучные с хвалебными эпитетными местами в «Тирувашагам», например:

> 140. Он тот, кто заставил [меня] думать [о нем], он — в сердце моем пребывающий,
> Иша, воздвигнуть прекрасную сцену [32] [вселенной] заставивший.
> 300. Он, великую хвалу [себе] в мои уста вложивший [33].

Четыре поэта, гимновые стихи которых составили восемь первых «Священных сборников», были названы «великими учителями религии шиваизма» (periya caiva camaya ācāriyar); Маниккавашагар,— безусловно, самый великий из них по энциклопедичности шиваитских идей и представлений, по силе и яркости эмоций, по изумительному разнообразию форм и средств передачи этих идей, представлений и эмоций. Ни один шиваитский *бхакт* не оказал своей религиозно-поэтической деятельностью такого огромного влияния на всю духовную культуру Тамилнада [34], как Маниккавашагар. «Тирувашагам» — это центр комплекса литературы *шайва-бхакти,* кульминация этой литературной традиции и начало философствования на шиваитском культовом материале [35].

4.6. Девятый «Священный сборник» состоит из двух частей. Первую часть составляет сборник гимнов восьми поэтов, называемый tiruvicaippā. Эти поэты были *найянарами.* Их имена: tirumāḷikai tēvar, karūr tēvar, pūnturutti nampikkāta nampi, kaṇṇarattittar, veṇattikaḷ, tiruvaliya mutaṉār, purucōtta nampi, cetti raiyar.

Вторую часть сборника составляет поэма tiruppallāṇṭu, автором которой является centaṉār [36].

5.0. Автором трех тысяч стихов десятого «Священного сборника», составляющих книгу «tirumantiram» («Священные мантры»), был Тирумулар (tirumūlar), упомянутый тридцатым в списке Сундарара («Владыки нашего Тирумулара, раба — раб я»). Есть данные, позволяющие предположительно датировать эту книгу началом VIII в. или даже несколько более ранним временем [37].

5.1. Основным источником легендарной биографии Тирумулара являются 28 четверостиший в «Перийя-пуране» [38]. Согласно преданию, поэт, бывший учеником мифического Нанди, провел 3000 лет в йогическом созерцании Шивы (civayōkam) в Авадутурей, каждый год создавая по стиху. В одном из стихов он говорит о себе:

> Создал хорошо меня бог,
> Дабы его хорошо я воспел на тамильском [39].

Согласно другому широкоизвестному устному преданию, стихи Тирумулара были обнаружены Самбандаром в алтаре храма в Авадутурей, где они были спрятаны их автором во время господства Калабров.

5.2. «Тирумандирам» делится на девять тантр, содержащих 232 главы. В ряде случаев один стих повторяется в другом месте; таких

---

[31] māṉikkavācakar, tiruvācakam, p. 272.

[32] ampalam — сцена, арена, сцена храма в Чидамбараме.

[33] Ibid., p. 33 (примечание).

[34] Крупный ученый Ксавье Тани Найягам сообщает о том, что тамильские эмигранты в средние века принесли эту поэму в Сиам, где во время коронации брахман читает стихи из 12-го падигама. См.: X. Thani Nayagam, *The Tamil cultural influence in South-East Asia,* — «Tamil Culture», Madras, 1955, № 4; S. J. Gunasegaram, *Early Tamil cultural influences in South-East Asia,* Colombo, 1958, p. 17.

[35] Слово «культовый» здесь употребляется только в узком смысле. Вообще место «Тирувашагама» в литературе *шайва-бхакти* аналогично тому, которое занимает «Курал» по отношению к комплексу 18-ти дидактических произведений. «Тирувашагам» относится либо к началу шиваитской литературной традиции, либо к ее концу (поскольку он не упомянут в агиографическом списке Сундарара). Для нас главное это то, что поэма Маниккавашагара является среди всех произведений комплекса наиболее широкой по содержанию и наиболее совершенной по форме. После появления такого шедевра (как и после появления «Курала») поэтам данной традиции оставалось либо быть эпигонами, либо искать новый материал и новых путей его передачи.

[36] Поэты девятого сборника называются «Девятка поэтов» (oṉpatiṉmar).

[37] Вайяпури Пиллай считает недоказанным тождество Тирумулара сундараровского списка с автором «Тирумандирам»; он же обращает внимание на обилие вставок, цитат из других авторов и разнообразие стиля и материала этой книги. См. S. Vaiyapuri Pillai, *History of Tamil language and literature,* Madras, 1956, p. 108. Садашива Пандараттар относит Тирумулара к более раннему времени; он полагает, что восхваление Ганеши (в начале книги) было вставлено позднее (по его словам, первым *бхактом,* написавшим такой вводный стих, был современник Самбандара, Сируттондар). См. T. V. Catāciva Paṇṭārattār, *tamil ilakkiya varalāṟu,* Annamalai, 1955, pp. 80—81.

[38] cēkkilār, periyapurāṇam, pp. 557—560.

[39] T. V. Catāciva Paṇṭārattār, *tamil ilakkiya varalāṟu,* p. 79.

«избыточных» стихов имеется 52. Книга содержит ряд идей, нашедших впоследствие свое развитие в комплексе 14 шастр *шайва-сиддханты*.

В основу деления книги на девять тантр, очевидно, лег факт знакомства поэта с девятью *шайва-агамами*. Вообще содержание поэмы можно было бы условно разделить на четыре группы:

а) стихи, содержащие обращение к Шиве или восхваляющие его; в них Тирумулар мало отличался от современных ему поэтов-*бхактов;*

б) стихи, содержащие общие шиваитские религиозно-философские идеи;

в) стихи, связанные с йогической теорией и практикой, содержание которых иногда остается неясным даже для тех из современных тамильских ученых, которые сами принадлежат к последователям *шайва-сиддханты;*

г) стихи, содержащие общие идеи, не специфические для какой-либо религиозной или религиозно-философской системы и носящие в бо̀льшей степени абстрактно гуманистический характер; содержащиеся в таких стихах идеи близки кругу идей дидактического комплекса и отчасти древних антологий и поэм. Здесь уже ясно выявлена такая черта, как абстрактный характер бога и перенос центра, акцента в богопочитании на внутреннее отношение, скорее интеллектуальное, нежели эмоциональное. Вот несколько строк из последней группы стихов:

> Наслаждения, которого я достиг, пусть мир достигнет весь!
> Знайте, что [все люди] — семья одна [и что у последователей
> всех религий] бог один лишь!
> Обитель тела плотского — великий сердца храм.
> [Высшее] наслаждение в углубленном созерцании «я» [40].

6.0. Одиннадцатый «Священный сборник» содержит гимновые стихи 12 поэтов-*бхактов*. Имена троих из них, Наккирара, Кабилара и Паранара, те же, что и имена древнейших поэтов тамильской Санги. Их отождествление представляется невероятным; по-видимому, здесь мы имеем дело скорее с перекрещиванием традиций литературы Санги и литературы *шайва-бхакти*. Это положение косвенно подтверждается следующим фактом. В позднейшей «Тирувилейядал-пуране» (содержащей, в частности, и легенду о Маниккавашагаре) имеется ряд рассказов и эпизодов, где Шива выступает не только участником жизни Санги, но и лицом, положившим начало практике отбора лучших поэтических произведений и вершителем судеб их авторов, даже если они не являлись шиваитами (как Тируваллувар — автор «Курала»). Один из таких легендарных эпизодов — эпизод с Таруми и Наккираром, являющийся по существу разработкой темы одного маленького стихотворения, приписываемого древнейшему поэту Ирайянару (iṟaiyaṉār) [41].

---

[40] Ibid., p. 82.

[41] «О милая пчелка, с прозрачными крылышками, живущая собиранием сладкого меда! Скажи мне беспристрастно, есть ли в мире что-нибудь более ароматное, чем волосы той прекраснозубой, с которой я связан долгой привычкой и чувством» [см. *«caṉka ilakkiya iṅkavi tiraṭṭu»,* tirunelvelli, 1955, pp. 148 (caiva cittānta nūṟ patippu)]. Это стихотворение, согласно легенде, было прочитано Шивой бедному брахману Таруми, дабы последний представил его на суд поэтов Санги и получил в награду узелок с золотом. Таруми прочел его, но глава Санги, Наккирар (nakkīrar), сказал, что оно грешит против истины, поскольку естественный запах женских волос отвратителен, а аромат им придают лишь втираемые в кожу головы благовония. Явившийся тогда Шива возразил, что волосы супруги его, Парвати, благоухают и без благовоний. Наккирар стал спорить, говоря, что это не имеет отношения к стихам, где воспевается красота земных женщин. Впоследствии Шива наказал его за гордость и упрямство (см. paṟaṉ-cōṭi muṉivar, *tiruviḷaiyāṭaṟ purāṇam,* pp. 571—585).

6.1. Наибольшей известностью среди поэтов одиннадцатого сборника пользуется поэтесса Карайккал (kāraikkāl ammaiyār — «Отшельница из Карайккала»), которая была упомянута двадцать четвертой в списке Сундарара («Этой женщине-привидению раб я»). Согласно легендарному рассказу из «Перийя-пураны» [42], эта поэтесса родилась в стране Чола, в селении Карайккал, в семье богатого купца, вышла замуж за одного весьма состоятельного человека и была добродетельной женой и примерной хозяйкой. Однажды ее муж принес два плода манго; один из них она отдала бедному шиваитскому *бхакту,* бывшему тогда у них в доме. Когда муж спросил у нее, где другой плод, она обратилась к Шиве с мольбой о помощи и тот ниспослал ей плод, столь чудесного благоухания, что муж понял, что это не им принесенный плод; в уме его зародились подозрения, и жене пришлось открыть ему правду об этом плоде; когда же муж захотел посмотреть на плод, то он внезапно исчез. Муж очень испугался и под предлогом торговых дел уехал в страну Пандиев, оставив жену дома, и вскоре женился второй раз. Когда же родственники потребовали у него объяснений, он сказал им, что его первая жена — богиня и что ее следует почитать, а не жить с ней. Она же отреклась от мирской жизни и, по милости Шивы приняв форму женского привидения (pēy), отправилась на Кайласу, где Шива призвал ее к себе, назвав ammai («госпожа», «отшельница»). Достигнув освобождения, она вернулась в Тируваланга̀ду (tiruvalaṅkāṭu) — место, где она почитала Шиву. Вся ее остальная жизнь прошла в почитании Шивы и в пении ему гимнов.

6.2. Вайяпури Пиллай относит время жизни этой поэтессы к концу VII в. [43], Садашива Пандараттар — к V или VI в., на том основании, что она в своих стихах употребляет ряд санскритских эпитетов Шивы, имевших хождение именно в этот период [44].

Сейчас имеются четыре гимновых поэмы Карайккал. Это два падигама, воспевающие Шиву в Алангаду (содержащие соответственно 11 и 20 четверостиший): tiru iraṭṭai maṇimālai («Священная поэма из двадцати стихов») и aṟputat tiruvantāti («Стихи разновидности андади о чудесном» — 101 стих). В стихах Карайккал, если говорить об их религиозном содержании, личный эмоциональный элемент уравновешивается материалом, относящимся к системе объекта. С более поздними поэтами ее связывает подчеркивание индивидуального авторского «я», что нисколько не противоречит ее образу одержимой [45]. Последний стих второго падигама таков:

---

[42] cēkkilār, *periyapurāṇam,* pp. 271—281.

[43] S. Vaiyapuri Pillai, *History of Tamil language and literature,* p. 107.

[44] T. V. Catāciva Paṇṭārattār, *tamiḻ ilakkiya varalāṟu,* p. 76.

[45] Легенда о Карайккал — типичный пример «избранничества» со всеми его характерными чертами. Здесь шиваитский *бхакт* в доме избранного и история с плодами манго — это внешний повод, так сказать последняя «проверка на избранность» (иногда она происходит еще до рождения избранного, как было в случае с Рамалингой). Время избрания — либо наступление брачного возраста, либо начало брачной жизни. Само избрание сопровождается прекращением брачной жизни (как в данном случае) или во всяком случае отсрочкой ее начала (как у Сундарара), если не полным отказом от нее (как у Рамалинги). Возраст вступления в брак в Индии совпадает с переходным возрастом, в котором иногда проявляются психопатологические черты, часто связанные с половой гиперфункцией или половой гипофункцией. Внешний облик Карайккал «худой как привидение», стиль ее поведения, характер ее исключительной поэтической одаренности, кажется, в большей степени свидетельствуют о шизофреническом характере ее психопатологии.

Милостью стоп того, в чьих волосах полная луна, Вихреносителя,
Священный танец танцующего, змеей препоясанного,
[Эти] десять гимнов, танцуя, спела Карайккал —
Бродящие по лесам привидение, чьи зубы [вылезают из] пламени ее рта;
[этим пеньем] искупление грехов [достигнуто будет] [46].

Оба первых падигама содержат трафаретные концовки для каждого из своих четверостиший, исключая последние, «авторские». В первом падигаме — это «Танцующий Отец наш, чье место — Алангаду», во втором — «Мы танцуем». Эти концовки ясно указывают, что во всяком случае в VII в. ритуальный танец (и Шивы и его почитателя) стал стандартным моментом, общим местом для группы элементов С (S_2—O_1) шиваитского гимна [47].

В других стихах поэтесса вдохновенно выражает сущность своего общения с Шивой.

Тапасу предаюсь я, мое сердце — хорошее сердце;
Но [этим] я не думаю от рождений уйти, — я рабой
Лишь стала тому, владеющему лобным глазом,
Шкуру слона носящему, Владыке, белым пеплом покрытому [48].

Форма и содержание стихов Карайккал настолько развиты, что трудно себе представить ее предтечей всего этого литературно-религиозного течения. С другой же стороны, можно предположить, что именно в стихах Карайккал богатейший культовый опыт многих поколений обрел свою литературную модификацию.

6.3. Кроме стихов трех поэтов, носящих имена поэтов Санги, и стихов Карайккал, в одиннадцатый «Священный сборник» входят стихи еще шести поэтов, живших, по-видимому, до X в. Эти поэты: tiruvālavuṭaiyār, aiyaṭikaḷ kāṭṭuvōṉ, cēramāṉperumāḷ, kallāta tēvar, iḷam perumāṉ aṭikaḷ и atira vaṭikaḷ [49].

7.0. К гораздо более позднему времени (X или XI в.) относится поэт Паттинаттар (или Паттинатту Пиллай — paṭṭiṉattup piḷḷai), которому принадлежит наибольшее количество строк стихов из всех поэтов одиннадцатого «Священного сборника».

По преданию, он был прежде богатым купцом и судовладельцем. Однажды, когда он услышал, что суда его погибли, и он в отчаянии стоял на берегу, они вдруг появились перед ним, нагруженные золотом. В это время к его жене пришел за подаянием шиваитский *саньяси;* она попросила его подождать до возвращения мужа. Когда ему наскучило ждать, *саньяси* ушел прочь, оставив ей для мужа кусок ткани с воткнутой в него иголкой без ушка; на ткани было написано:

Дурное богатство, сокровище скрытое
И без ушка иголка — в конце не пригодятся [никому].

Прочтя эти строки, Паттинаттар оставил жену, раздал все свои богатства и стал нищим аскетом. Основным местом его почитания Шивы стал Тирувотрийур. Он подвергал себя всякого рода истязаниям. Молодые пастухи, с которыми он бродяжничал, однажды закопали его по

[46] «patiṉorāṉ tirumuṟai», ceṉṉai, caiva cittānta makā camājam, 1933, p. 5. В этом стихе нарисован типичный индийский фантастический образ привидения.

[47] По нашему предположению, танец к этому времени почти полностью вышел из внелитературной культовой практики.

[48] patiṉorāṉ tirumuṟai, p. 9.

[49] Имена второго и третьего из перечисленных здесь поэтов упомянуты в списке Сундарара соответственно 47-м и 37-м; другое имя Черамана — kalaṟiṟṟaṟivār.

горло в землю, а сами ушли, затем хлынул ливень и Паттинаттар погиб, захлебнувшись [50].

7.1 Паттинаттару принадлежат в одиннадцатом сборнике пять поэм, их названия kōyilnāṉ maṇimālai («Посвященные храму стихи четырех разновидностей»), tirukkaḻumala mum maṇikōvai («Посвященные святыне Калумалам стихи трех разновидностей»), tiruviṭaimarutūr mum maṇikkovai («Посвященные святыне Тирувидаймарутур стихи трех разновидностей»), tiru ēkampamuṭaiyār tiruvantāti («Священные стихи Андади, посвященные Господину святыни Экамбам») и tiruvoṟṟiyūr oṟupā oṟupatu («Десять стихотворений, посвященных святыне Отри»).

7.2. Стихи Паттинаттара иногда весьма пессимистичны. Пурналингам Пиллай приводит такие строки, сочиненные поэтом перед сожжением трупа его матери: [51].

Прежде зажженный огонь — в трех градах [52],
После зажженный огонь — на острове южном [53];
Матерью зажженный огонь — в животе [моем] горит [54];
Мною зажженный огонь, пылай же, пылай! [55]

Стихи Паттинаттара из одиннадцатого сборника содержат места, стандартные для всей традиции после Сундарара, и, в частности, содержащие почитание других *бхактов,* как способ почитания Шивы. Приведу начало последней гимновой поэмы:

Пути, которым следуют истинные служители [твои], — не ведаю я;
Служением прекрасным тех, кто тебе служит, — я не наслаждаюсь;
Скитаясь всюду, пропитанья ради, [о своем] служенье ложь я говорю;
Служенье мое — восхваленье тебя прими ж,
О в Каньджи находящейся святыни Экамбама Господин!
О святыни Экамбама Господин! О тот, кто мной владеет... [56].

Здесь есть два важных обстоятельства, первое — это намек на жизнь нищего аскета, второе — противопоставление (пусть в уничижительной форме) себя шиваитским *бхактам.* Оба эти обстоятельства можно связать с предположением ряда тамильских ученых о том, что существовало два Паттинаттара [57]. Один был автором по крайней мере четырех гимновых поэм одиннадцатого «Священного сборника»; второму принадлежат стихотворения с крайне пессимистической окраской, написанные на простом разговорном языке и, может быть, пятая гимновая поэма. К второму же относится и приведенная здесь легенда, рассказанная Муругадасаром (murukatācar) в его «Истории поэтов» (pulavar caritai) [58]. Второй Паттинаттар должен был жить значительно позднее — в XIV или XV в. и был не «чистым» *шайва-бхактом,* а йогом,

[50] M. S. Purnalingam Pillai, *A primer of Tamil literature,* Madras, 1904, pp. 103—104.

[51] Ibid., p. 104.

[52] Т. е. тот огонь, которым Шива спалил три града ракшасов.

[53] teṉṉilaṅkai, т. е. Цейлон; это намек на эпизод из «Рамаяны», где рассказывается о том, как Гануман сжег столицу Раваны на Цейлоне.

[54] «Огонь в животе горит» — соответствует русскому: «от горя сердце разрывается». Смысл стиха таков: огонь причиненного смертью матери горя может сравниться лишь с огнем, которым Шива спалил три града, а Гануман — твердыню Раваны.

[55] Этот стих не вошел в одиннадцатый «Священный сборник».

[56] patiṉorāṉ tirumuṟai, p. 230.

[57] paṭṭinattuppiḷḷai, — «tamiḻk kalaikaḻañciyam», vol. V, Madras, 1960.

[58] Нам неизвестны более подробные данные об этой книге или ее авторе. Ч. Говер считал, что Паттинаттар и близкий к нему по духу и стилю Паттирагирийяр жили в X в. Обоим им было свойственно крайне отрицательное отношение к ритуализму. См. Ch. E. Gover, *The folk-songs of Southern India,* Madras, 1871, pp. 158—161.

творчество которого примыкает к традиции «Восемнадцати поэтов-сиддхов». Трудно себе представить в творчестве одного Паттанаттара расщепление традиции *шайва-бхакти* и выделение новой (для тамилов), йогической, или сиддхской традиции.

7.3. Намби Андар Намби (nampi āṇṭār nampi) является поэтом, чьи стихи завершают одиннадцатый «Священный сборник». Тамильские ученые относят его к X в. Ему приписывается создание десяти последних падигамов. По преданию, он родился в Тирунарейуре (nāṟaiyūr) в семье *адишайва*-брахманов (как и Сундарар). Однажды его отцу понадобилось куда-то отлучиться и он попросил сына совершить за него *пуджу* в храме Ганеши (называемого там «Избалованный дитятя» — pollāppiḷḷai). Мальчик отправился в храм, совершил жертвоприношение, как это делал обычно его отец, а после стал просить Ганешу о превращении жертвенной пищи в амриту — пищу бессмертия (amutu), а когда такового не последовало, горько заплакал, думая, что сделал какое-то упущение в принесении жертвы. Вдруг Ганеша сказал: «Будет тебе плакать, Намби, вот тебе амрита». Ганеше и посвящен первый падигам [vināyakar tiruviraṭṭaimaṇimāḷai — «Стихи двух родов, [посвященные] Винайягару» (vināyakar — Ганеша)], состоящий из 20 четверостиший. Первое четверостишие может дать представление о том стандартном обращении к Ганеше, которое несколько позднее стало едва ли не обязательным для всех шиваитских авторов:

> Обо мне думавший, [в] рабство [меня] обративший, горе мое устранивший,
> Он [меня] о нем думать заставил; [он] — трехглазый царь Нарейура великого,
> Где усладу дающие сады лавром густым заросли;
> Он — усладу дающий, слоноликий [59].

7.4. Второй падигам, состоящий из 70 четверостиший, носит название kōyil tiruppaṇiyar viruttam — «Стихи типа вируттам, [посвященные] храма служителям священным». Здесь, по-видимому, Намби следует стилю литературного богопочитания Самбандара, Аппара и Сундарара, с которыми теснейшим образом связано все его творчество. Сначала идет описание отсутствия религиозной связи, затем ее установление. Вот первое четверостишие:

> Сердцем к священным стопам не склонялся [я], ярких цветов ног [твоих] слезами не орошал,
> Ложь не разрушил, тебя не почитал, — о, не сподоблюсь ли я милости
> Прекрасного рубина алого, кто в благом Тиллай пребывает,
> Того, чей подвиг великий в том, что некогда он выпил яд [60], дабы небожителей спасти [61].

Четырнадцатое четверостишие описывает эту связь уже установленной:

> Вкусил я его милости амриты драгоценной,
> Увидел я [его] ноги в танце, пламя [его] и дар... [62]

7.5. Но основной миссией Намби было не создание гимновых стихов, посвященных Шиве, а восхваление шиваитских *найянаров*, упомянутых Сундараром, и гораздо более подробное упоминание о них, нежели то, которое мы видим у Сундарара. Точнее, если Сундарар мемориально оформил традицию *шайва-бхакти,* то Намби, взяв его список, внес в него некоторые черты характеристики и биографии, сделал его более подробным в прежних рамках. Этот труд он совершил, написав свою основную поэму tiruttoṇṭar tiruvantāti («Священные стихи разновидности андади о священных служителях»), само название которой абсолютно соответствует названию сундараровского списка. Основные отличия этой поэмы Намби от поэмы Сундарара таковы:

а. Там, где Сундарар посвящает *найянару* полстроки, строку или самое большее — две, Намби дает по крайней мере одно четверостишие, а в некоторых случаях два. Это происходит за счет включения ряда подробностей, относящихся к *найянару,* скажем, места его рождения, особенностей в его богопочитании и т. д. Так, например, если у Сундарара говорится, что Нилакандан был гончаром, то Намби добавляет, что он еще в юности сподобился общения с Шивой и был родом из Чидамбарама.

б. У Сундарара в каждом четверостишии упоминается от пяти до семи *найянаров*. Намби же после каждой группы четверостиший о *найянарах* (число которых равно числу упомянутых Сундараром в данном четверостишии) ставит хвалебное четверостишие о Сундарарe, общее число которых, таким образом, равно одиннадцати.

в. В списке Сундарара его родители, и, разумеется, он сам не фигурируют как *найянары*. У Намби за счет этих троих число «персональных» *найянаров* возрастает с 69 до 72.

г. Не расширяя более списка Сундарара, Намби конкретизирует термин «поэты, лишенные ложной приверженности», которым обозначена группа *найянаров,* идущая в списке сороковой, уточняя их число и называя троих из них (Кабилара, Паранара и Наккирара).

«Поэтам, лишенным ложной приверженности, — раб я», — сказано у Сундарара об этих *найянарах*. Намби же о них пишет так:

> На земле лишенные ложной приверженности из Санги тамильской
> Кабилар, Паранар, Наккирар и другие — [всего] сорок девять поэтов —
> Поэтами были, что во многих стихах сладкозвучных и смысла исполненных
> Воспели алые стопы Арана из Алавайя, милость нам дающего [63].

Здесь, таким образом, в шиваитскую традицию включается полулегендарная Санга — древняя поэтическая академия тамилов, существовавшая, возможно, в Мадуре во II—IV вв., поэты которой предположительно были авторами «Десяти поэм» и стихов «Восьми антологий». Включив в традицию их и себя, Намби как бы закрыл дверь в нее всем другим, до и после жившим поэтам-*бхактам*. Но его отличие от Сундарара было не только в том, что он, продолжив его труд, более подробно описал *найянаров,* но и в том, что особенно тесно он был связан в этом описании с самим Сундараром прежде всего, затем с Самбандаром [64], которому он посвятил шесть падигамов, следующих в сборнике за «Священными стихами о священных служителях», и с Аппаром, которому посвящен последний, десятый падигам.

7.6. Теснейшая связь Намби с этими тремя поэтами имеет непосредственное отношение ко второй стороне его основной миссии. Он явился первым систематизатором стихов трех этих поэтов — состави-

---

[59] patiṉorāṉtirumuṟai, p. 251.

[60] Это «свёрнутый» пуранический эпизод, в котором рассказывается, как боги пахтали океан горой Меру: вдруг из глубин океана хлынул гигантский поток яда — все боги должны были погибнуть, но Шива выпил яд и задержал его в своем горле.

[61] patiṉorāṉ tirumuṟai, p. 254.

[62] Ibid., p. 255.

[63] patiṉorāṉ tirumuṟai, p. 272.

[64] Самбандару Намби посвятил около двух третей всех своих стихов.

телем «Теварама», возможно включившим в традицию «Тирувашагам» и «Тирумандирам». Но сам он, как поэт-*бхакт,* уже вряд ли принадлежал той традиции, поэтам которой он посвятил почти все свои стихи и по существу только этим (в отличие от Сундарара) себя с ними связывал. В его-то стихах и стало явным расщепление единой традиции *шайва-бхакти,* вернее отщепление от культовой лирики пуранической традиции, материальная основа которого была заложена Сундараром в его списке. В этом отношении важно, что позднейшие комментаторы (вероятно, XVI или XVII в.) включили его стихи в одиннадцатый «Священный сборник» (к составлению которого он, безусловно, не имел никакого отношения) вместе с рядом древних поэтов, живших заведомо до Сундарара, которым, очевидно, «не посчастливилось» быть систематизированными самим Намби.

8.0. Зародившаяся внутри традиции *шайва-бхакти* шиваитская пураначеская традиция полностью обособилась от первой уже в XI в. Наиболее ранним из известных нам собраний шиваитских пуран была «Перийя-пурана» Секкилара, написанная не ранее начала XI в. и не позднее второй половины XII в. То, что у Сундарара было упоминанием и культовым восхвалением, а у Намби более подробным упоминанием и религиозной характеристикой, то в пуране стало распределенным во времени агиографическим эпизодом, описанием жизни *найянара,* включившим в себя разработку устной народной легенды, которая являлась как бы плотью, одевшей костяк сундараровского списка.

8.1. В XI—XII вв. живое развитие устной традиции литературы *шайва-бхакти* пришло к концу. В области практической религии, культа поле осталось за шиваизмом и вишнуизмом (в значительно меньшей степени). В монастырях — матах и адинамах — стихи поэтов-*бхактов* переписывались, систематизировались, комментировались и хранились. Лирическая культовая поэзия, связанная со священным местом, куда совершал свое паломничество *бхакт*, сменилась поэтическим описанием храма или монастыря и его историей, что было необходимо для экономического процветания данного храма, для привлечения к нему большего числа молящихся, жертвователей. Это — измельчание, характерное для религиозной литературы в условиях утвердившегося культа. Борьба перешла из области культа в область философии, теологии, догматики — словом, во внекультовую область религиозной рефлексии, зачатки которой мы видим в *шайва-бхакти* (у Маниккавашагара и Тирумулара) и которая отщепилась, выделилась в самостоятельное течение (и литературный комплекс) *шайва-сиддханты* [65].

8.2. Согласно преданию, Секкилар родился в стране Тондай, в городке, называемом Кундратур. Он принадлежал к шиваитскому роду Секкиларов, входящему в касту веллала. В то время страной Чола правил царь Кулатунга, который, узнав о мудрости Секкилара (первоначальное имя которого было aruṇ moli tēvar), приблизил его к себе и сделал своим первым советником. Секкилар, будучи царским министром, оставался очень благочестивым шиваитом, сам постоянно поклонялся Шиве, восстановил ряд храмов и на свои средства выстроил храм в Кундрату́ре, которому пожаловал доставшиеся ему по наследству земли.

[65] Здесь оставлено в стороне такое интереснейшее религиозное течение, как течение *сиддхов* (йогов), литература которых также, возможно, имела свои зачатки внутри *шайва-бхакти* — у Тирумулара и Паттинаттара (позднего?). Основные их произведения появились значительно позднее и были написаны на разговорном языке, иногда в форме песен.

В те времена большой популярностью пользовались джайнские поэмы и в особенности «Дживакисиндамани» (автор — Тируттаккатевар); царь тоже восхищался этой поэмой, занимательной и несколько вольной по своему содержанию. Секкилар, огорчившись этим и желая наставить царя на истинный путь, сказал ему как-то: «Чтение таких вещей напрасно и бесполезно как для этого рождения, так и для иного».— «Укажи мне тогда рассказ, содержащий истину»,— сказал царь. Секкилар ответил ему: «Намби из Арура воспел рабов бога. Милостью Ганеши Намби Андар Намби более подробно рассказал об этих рабах в своих стихах. Вот эти рассказы уж наверное принесут пользу и для этого, и для иного рождения». Царь попросил рассказать ему о рабах Шивы, и Секкилар охотно сделал это. Царю эти рассказы так понравились, что он потребовал, чтобы его первый советник более пространно изложил их в стихах. Секкилар согласился, отправился в Чидамбарам, поклонился там Шиве-Натарадже, и тот сказал ему первые слова его будущей поэмы («Мира целого») [66]. После этого Секкилар и написал свою «Перийя-пурану», или «Пурану о великих, иначе называемую Пураной о священных служителях».

Царь еще более возвысил Секкилара, молва о нем разнеслась по всей стране, ему были пожалованы большие земельные владения и оказаны великие почести. Пурана его была объявлена двенадцатым «Священным сборником», а сам он назван «Великим распространителем славы служителей». После этого Секкилар ушел от мирской жизни и погрузился в созерцание Шивы [67].

К сколь бы позднему времени ни относилась эта легенда, она отражает один весьма важный факт — живую преемственность пуранической традиции. Если связь Намби Андар Намби с Сундараром была литературно-религиозной, то Секкилар, даже если принять более позднюю дату его жизни, мог слышать о Намби от людей, знавших его лично, а не только читавших или слушавших его стихи [68].

8.3. Сборник пуран Секкилара в описании жизни *найянаров* целиком повторяет последовательность сундараровского списка, но с учетом тех изменений, которые внес Намби Андар Намби в своей поэме. Книга открывается пураной о Сундараре, которой предшествуют «Рассказ о том, что было на Священной горе [Кайласе]», «Рассказ о священной стране [Чола]», «Рассказ о священном городе [Аруре]» и «Рассказ о священном собрании [шиваитских брахманов]»; все эти четыре рассказа (ciṟappu), непосредственно связанные с историей Сундарара, как основателя пуранической традиции, вместе с пураной о Сундара́ре составляют первую часть (caṟukkam) книги. Остальные 71 пурана группируются по 11 частям (в конце есть еще дополнительная часть), и 13 частей распределяются по двум большим разделам (kaṇṭam).

[66] Четверостишие, начинающееся этими словами, открывает вводную часть (pāyiṟam) «Перийя-пураны»:

> [Того, кто никем из] мира целого воспринят и познан быть не может,
> Того, в чьих прядях волос светит месяц и река струится,
> Того, кто свет безмерный, того, кто на арене [бытия] танцует, —
> Цветам подобным ногам, кольцами звенящим, с восторгом поклонимся мы
> (*periyapurāṇam*, p. 1)

[67] Ibid., pp. VII—IX. Безусловно, что эта легенда, как и 12-й «Священный сборник», сравнительно недавнего происхождения.

[68] Разрыв же во времени между Маниккавашагаром и автором пураны о нем, Параньджоти, при любой из предполагаемых датировок каждого из них оказывается не меньшим, чем пятьсот лет.

Влияние Намби сказалось и в размере отдельных пуран. Самая большая пурана описывает жизнь Самбандара: она содержит 1256 четверостиший из общего числа 4286. Так, пураной Секкилара была формально завершена традиция и формально окончательно завершен комплекс литературы *шайва-бхакти*.

8.4.0. Центральным эпизодом каждой пураны Секкилара является рассказ об общении приверженца с Шивой. Всякий такой рассказ является описанием образца культовой практики культа *шайва-бхакти*. Вот, вкратце, содержание первого из этих рассказов, посвященного жизни Сундарара [69].

Юный брахман, по имени Намби, готовится вступить в брак с молодой девушкой, к которой он испытывает сильное влечение. Свадебный обряд начался. Гости и родичи в сборе. Душевный подъем и волнение жениха достигают высшей точки. И в этот момент в свадебный шатер входит старый брахман, не знакомый никому из присутствующих. Он прерывает обряд, говоря, что жених должен удовлетворить его иск. Пораженный жених спрашивает, что же это за иск. Старик отвечает, что дед жениха задолжал ему большую сумму денег и в уплату долга отдал ему в рабство себя и своих потомков. Намби сначала растерялся от неожиданности, но потом с гневом и презрением стал оскорблять старика, назвал его сумасшедшим и потребовал показать долговую расписку. Старик показал расписку присутствующим. Намби, вконец потеряв самообладание, вырывает из рук незнакомца расписку и рвет ее. Он в диком гневе, но одновременно в душе его появляется влечение к старому брахману и, чем более дерзко и агрессивно он себя ведет, тем более влечет его сердце к брахману «нарушителю свадьбы». [С ним происходит то, что индийские психологи называли «размягчением психики» (в тамильском maṉanekiḻvu)]. Старик же сурово отчитывает жениха за неуменье себя вести, ласково глядя на него. Далее следуют долгие препирательства старого брахмана с женихом и старейшинами, оспаривающими иск. Наконец старейшины выносят постановление, по которому иск будет удовлетворен, если старик докажет его истинность в селении, где он живет, и покажет дом, который он занимает. Они все вместе долго по жаре идут к селению, где живет старик. Гнев, а затем отчаяние Намби сменяются чувством усталости и безнадежности. Затем старый брахман подводит всех к храму Шивы и... внезапно исчезает. Намби первый вбегает вслед за ним — в храме никого,— а сверху раздается голос Шивы. Застывшему в восторге Намби Шива рассказывает о своем явлении в образе старого брахмана, называет жениха «грубияном», «грубым рабом» и велит ему, став поэтом, прославлять Шиву как «сумасшедшего». В дальнейших эпизодах рассказа Шива не только покровительствует браку Намби, но и способствует связи юного брахмана с другими женщинами, порою даже выполняя функции посредника и примирителя в любовных размолвках своего любимца.

8.4.1. Теперь попытаемся превратить в модель это описание, данное в тамильской пуране на уровне образца. Условимся считать, что каждое действие как Намби, так и Шивы вызвано предшествующим действием «партнера». При этом в нашей модели не учитывается, возможно, и существующее причинно-следственное отношение между S_1 и S_2 [70] или даже между S_1 и O_1 [71].

[69] cēkkiḻār, periya purāṇam, pp. 23—54.

[70] Ряды S_1 и S_2 исключительно трудно расположить во времени один относительно другого, даже если иметь в виду только относительно-временное расположение.

[71] Здесь нет необходимости вводить O_2.

Таблица 6

	S_1	S_2	O_1
1	Находится в состоянии страсти и вдохновения	Совершает свадебный обряд	Является, требует внимания, прерывает свадьбу
2	Недоумевает	Слушает	Излагает иск об обращении в рабство
3	Приходит в возбуждение	Смеется	Разъясняет иск, укоряет за смех
4	Чувствует пробуждение любви к старику	Оскорбляет старика, называя его сумасшедшим	Осуждает жениха за грубость
5	Ощущает все большую любовь к старику, чувствует, как „тает" его сердце	Глядит гневным взглядом, требует долговую расписку	Вынимает расписку, отказывается ее показать Намби
6	Переполняется любовью, приходит в крайнее возбуждение	Бросается к старику, выхватывает у него расписку, рвет ее	Вскрикивает
7	Несколько успокаивается	Требует рассмотрения дела на месте	Быстро выходит, идет к месту
8	Чувствует влечение к старику	Идет за стариком, не отставая	Дойдя до места, вторично излагает дело
9	Находится в состоянии усталости и отчаяния	Защищается, требует показать жилище старика	Идет показывать свое жилище
10	Находится в полном изнеможении	Идет за стариком	Подойдя к храму, внезапно исчезает
11	Вновь ощущает влечение к старику	Вбегает в храм	Является жениху как Шива
12	Приходит в крайнее волнение	Поклоняется Шиве	Велит жениху воспевать его как «Сумасшедшего"
13	Находится в состоянии крайнего самоуничижения	Называет себя „псом", воспевает Шиву	—

Культовое поведение изображено в этой таблице как своего рода динамическая система, последовательные состояния которой пронумерованы в первом столбце. Попробуем дать анализ преобразования состояния этой системы.

8.4.2. В пределах данного эпизода кульминационный момент будет приходиться на состояние 6, хотя для рассказа в целом этот момент — в состоянии 13. Ряд S_1 представлен особенно полно. Трудно себе пред-

ставить, чтобы такие внешние действия, как бракосочетание или грубость могли иметь своим конечным результатом явление Шивы к своему адепту и наделение последнего поэтическим талантом. Очевидно, что здесь ряд O_1 причинно связан в большей степени с S_1. Автор пураны в тексте этого образца ясно дает понять, что Шива являет свою любовь и милость (а в конце концов и соединение с собой) не за дела, а за внутреннее, эмоциональное отношение, любовь. Сопоставление внутреннего ряда S_1 с взаимодействием S_2O_1 в состоянии 4 дает картину, довольно странную на первый взгляд: Намби называет старого брахмана (Шиву) сумасшедшим (тамильское pittaṉ от санскритского pittam — «желчь»), однако поведение старика представляется нам совершенно нормальным, в то время как поведение самого Намби и особенно характер соотношения его внешних действий с его эмоциональным состоянием дает гораздо больше оснований для применения такого эпитета к нему самому, чем к Шиве. Очевидно, что для появления Шивы требовалось состояние 1, S_1 (страсть, вдохновение) адепта. Затем, через ряд противоречивых эмоций, при все усиливающемся напряжении психики адепт приходит к полной потере контроля над своим внешним поведением, что вызывает физическое соприкосновение с Шивой: в состоянии 6 адепт буквально обезумел. Затем наступает спад, разрядка, подавленность и следующий за ними новый подъем, новая вспышка экстаза, приводящая к явлению Шивы в состоянии 13. Очевидно, что взятый в целом ряд S_1 дает нам информацию о культовом сумасшествии субъекта культа, обильнейшим источником которой являются специфически культовые или гимновые тамильские тексты VII—XVII вв. н. э. Следует отметить, что явление культового сумасшествия стандартно для всех культов, включающих в себя непосредственное общение с воображаемым объектом культа, и особенно для шаманских культов [72].

Что же касается эпитета «сумасшедший» применительно к Шиве [73], то он может найти свое истолкование лишь вне данного текста: он присутствует едва ли не во всех гимнах *шайва-бхакти* с VII по XIX в. и связан с образом «неистового», «несущегося, как вихрь, в дикой пляске» бога. Возможно, что этот эпитет является позднейшим переносом на объект культа такого древнейшего и также свойственного шаманизму действия субъекта культа, как ритуальный танец. При этом здесь следует учесть еще и то обстоятельство, что ритуальный танец не только требует определенного внутреннего состояния субъекта, но (что гораздо важнее) предельно усугубляет первоначальное состояние, доводя субъ-

[72] Культовое сумасшествие может проявляться в двух формах. Во-первых, как сумасшествие в пределах культового акта, во-вторых, как сумасшествие в течение всей или большей части жизни субъекта культа. Очевидно, что в первом случае мы имеем дело с аномалией поведения, а во втором случае — с патологией субъекта. Один из крупнейших специалистов по шаманизму Г. Ниорадзе считает повышенную нервозность основной чертой психологии всякого шамана (см. G. Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925, S. 51), но при этом он полагает, что остальные члены коллектива способны «к доведению себя до экстаза и полного беспамятства» (Ibid., Ss. 47—48). Л. Я. Штернберг также считает тяжелое нервное заболевание условием начала деятельности шамана (см. Л. Я. Штернберг, *Первобытная религия в свете этнографии*, Л., 1936, стр. 142). В *шайва-бхакти* патология субъекта хотя и часто встречается, но является факультативной; аномалия же поведения субъекта культа обязательна, по крайней мере для эпизода установления связи с Шивой.

[73] Интересно отметить, что в тамильских гимнах «сумасшедший» является «скользящим» эпитетом, или шифтером (shifter), что, на наш взгляд, дожно указывать на потерю функциональности культовым сумасшествием. Очевидно, что в анализе специальной культовой лексики, как и в анализе любой лексики, шифтер указывает на исчезновение первоначальной системы противопоставлений.

екта до транса или временного безумия [74]. Представляется, что культовое безумие именно в силу весьма распространенного в культе (и не только в культе) психологического явления переноса состояния субъекта на объект могло породить и культ безумного [75].

8.5.3. Взятый сам по себе ряд S_1 типологически близок к стандартному ряду сексуальных переживаний. Здесь весьма важным является то обстоятельство, что начало общения с объектом культа совпадает во времени с началом общения с женщиной и как бы временно прерывает последнее. Здесь мы встречаемся с явлением замены объекта сексуальной связи объектом культовой связи, причем типологически сохраняется поведение, присущее первой. Это распространенное в различных культах явление нашло ряд объяснений в психологической и этнографической литературе, особенно, когда со стороны субъекта оно сопровождается половым травестизмом [76]. Нам же представляется, что удобнее всего объяснять явление замены с точки зрения коммуникативного подхода.

Очевидно, в данном случае (т. е. при анализе эпизода, представленного в таблице) сексуальное поведение переносится в сферу культовой связи. Если же говорить о рассказе в целом, то в нем сексуальная связь, нормально реализуемая в поведении, вся в целом переносится внутрь культовой связи. Иначе говоря, в разобранном нами образце эта

[74] О культовом шаманском танце в древнем Тамилнаде (по литературным источникам III—IV вв. н. э.) см.: X. S. Thani Nayagam, *The educators of early Tamil society*, — «Tamil Culture», 1956, vol. V, № 2, p. 108. В массе источников Шива описывается как «неистово пляшущий по погребальной поляне» — например, у поэтессы Карайккал (см. «patiṉorāṉ tirumuṟai» ceṉṉai (Madras), 1933, kāraikkāl, p. 4).

[75] Интересно отметить, что в санскритских шиваитских пуранах Шива противопоставляется богам ведийского пантеона и богу Вишну как тот, кто ведет себя необычно, разнузданно, «как безумный».

[76] Л. Я. Штернберг считает, что половой травестизм (культовая или ритуальная перемена пола) выступает в двух формах: либо как принятие субъектом пола объекта — в целях уподобления последнему (симпатическая форма), либо как принятие субъектом пола, противоположного полу объекта — в целях ритуального акта (см. Л. Я. Штернберг, *Первобытная религия...*, стр. 156—160). Вторая форма господствовала в якутском шаманизме начала нашего века (см. Г. В. Ксенофонтов, *Легенды и рассказы о шаманах*, М., 1930). Г. Ниорадзе полагает, что в древнейший период шаманскими способностями в наибольшей степени обладали женщины и что ритуальная перемена пола мужчины-шамана связана с этим явлением; в качестве примера он приводит частичную феминизацию шаманов у бурятов, телеутов и ряда других народностей Алтая и Сибири по данным конца прошлого века (см. G. Nioradze, *Der Schamanismus...*, Ss. 54, 87, 88). Возможно, что именно с шаманской специализацией женщин связана передача шаманства по женской линии у кетов (см. В. И. Анучин, *Очерк шаманства у енисейских остяков*, — «Сборник МАЭ», т. II, вып. 2, СПб., 1914, стр. 23); такой порядок передачи, безусловно, связан и с тем фактом, что психические болезни наиболее регулярно наследуются по женской линии. Женский приоритет в шаманизме кетов нашел свое отражение и в их мифологии (см. В. И. Анучин, *Очерк шаманства...*, стр. 9 и B. D. Shimkin, *A sketch of the Ket or Yenisei «Ostyak»*, — «Ethnos», Stockholm, 1939, vol. IV, № 3—4, p. 171). Ряд исследователей указывает на бисексуализм и гомосексуализм среди камчадальских, корякских и эскимосских шаманов, как на прямое следствие их культового полового травестизма [см. Тан (В. Г. Богораз), *Чукотские рассказы*, т. I, М., 1909, стр. 328 и далее; H. Findeisen, *Schamanentum*, Stuttgart, 1957, pp. 140—147; В. Богораз, *К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии*, — «Этнографическое обозрение», вып. LXXXIV—LXXXV, М., 1916, стр. 32]. С необычайно причудливой формой травестизма мы сталкиваемся в древних и раннесредневековых тамильских шиваитских и вишнуитских гимнах, где авторы изображают себя возлюбленной Шивы (или Вишну), обращаясь к богу как к возлюбленному со стихами, полными любовных укоров (см. об этом G. Vanmikanathan, *The passionless passion*, — «*Tamil Culture*», 1956, vol. V, № 3, pp. 231—250; А. М. Пятигорский, *Некоторые вопросы истории тамильской культуры в журнале «Tamil Culture»*, — «Проблемы востоковедения», 1959, № 1, стр. 166).

связь в целом сакрализуется [77], в отличие от шаманского акта, где она изменяется посредством замены объекта и перемены пола субъекта.

8.5. Интересно, что развитие агиографической традиции далее шло в основном не по линии разработки секкиларовских пуран, а по описанию и восхвалению Секкилара и его пуран. Ближайшим автором этой традиции явился третий из четырех «великих *ачарьев» шайва-сиддхантов* [78] — Умапати Шивачарья (umāpati civam), создавший 8 из 14 шастр *шайва-сиддханты*. Принадлежа одновременно двум традициям, Умапати написал пурану о Намби Андар Намби, пурану о Секкиларе и пурану о «Перийя-пуране» Секкилара. Но пураны Умапати уже и формально не входили в комплекс 12 сборников. По-видимому, сам факт, что *найянары* и их описывающие *бхакты* становились предметом исторического описания, свидетельствует о том, что живая традиция *шайва-бхакти* давно прекратила свое существование. Умапати, как философ *шайва-сиддханты*, был учеником Арунанди и жил во второй половине XIV в.

[77] Этим словом (sacralisation, resacralisation) один из крупнейших исследователей культов Востока Мирсеа Элиаде обозначает «введение в сферу культа внекультовой действительности» (см. M. Eliade, *Le Yoga*, Paris, 1954, pp. 23—24).

[78] Возможно, что их число было определено под влиянием числа *ачарьев шайва-бхакти*.

В. Н. Топоров

О НЕКОТОРЫХ АНАЛОГИЯХ К ПРОБЛЕМАМ И МЕТОДАМ СОВРЕМЕННОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ В ТРУДАХ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ГРАММАТИКОВ

Блестящие успехи науки в XIX в. несомненны и общеизвестны. Лишь в это время науке удалось эмансипироваться от всего того, что ее сковывало в предыдущие периоды; удалось довольно четко установить границы между различными областями науки и тем самым определить предмет исследования; в этом же веке наука окончательно встала на почву фактов, количество которых прогрессивно увеличивалось. Эмпиризм, индуктивный метод, эволюционизм, историзм стали знаменем науки. Возможности наиболее простого и эффективного применения перечисленных методов и приемов и определили ту специфическую конфигурацию наук и научных проблем, которая характеризует XIX век. Ни одно из достижений прошлого века, ни одна идея, завещанная им, не были забыты; более того, они получили свое логическое продолжение или даже завершение. В частности, это относится к такому важному явлению, как дальнейшая дифференциация наук. Наука наших дней по праву может считаться преемницей науки XIX в.

Однако здесь хотелось бы обратить внимание на другой, в данном случае, как нам кажется, более интересный аспект проблемы взаимоотношений науки XIX и XX вв., а именно на то, что́ отличает вторую от первой, что превращает науку XX в. в нечто целостное и самодовлеющее.

В связи с этим следует указать на некоторые существенные особенности науки XIX в., которые в XX в. стали восприниматься как серьезное препятствие: эмпиризм и атомизм, с одной стороны, и часто резкая изоляция разных областей науки — с другой, грозили потерей общей перспективы и растворением общих проблем в ряде малосущественных частностей. Кроме того, достижения XIX в. породили вредную иллюзию, которая, к сожалению, иногда проявляет себя и теперь, что всесилие науки заключается в том, что она дает или даст конкретный ответ на любой вопрос. Проблема возможностей науки по существу в XIX в. оказалась неисследованной. Сознательно или бессознательно, суть дела представляли так, что путь науки в XIX в. является естественным, единственно правильным и эффективным. В силу этого предубеждения склонны были недооценивать или вовсе игнорировать те эпизоды из истории науки, основные тенденции которых противоречили характерным особенностям науки XIX в.

Современная наука во многом противостоит науке прошлого века. Структурный подход к явлениям, функциональный анализ, стремление к созданию формализованных систем, проблема языка науки — вот те немногие из большого числа общих черт, присущих науке наших дней. Именно эти особенности придают наиболее специфический вид морфологии современной науки. С другой стороны, связь между отдельными науками никогда не осознавалась столь четко, как теперь. Для настоящего времени характерно то, что эту связь объясняют не с помощью механических сопоставлений или непосредственного перенесения методов одной науки в другую, а на основе некоторых общих для целого ряда наук (но выросших на почве каждой данной науки) идей, изоморфизма понятий, типологического сходства проблем, ряда общих особенностей языка отдельных областей науки.

Сейчас становится все более очевидным, что некоторые идеи и методы общего плана как бы накладываются на материал отдельных наук, преобразовывая его (разумеется, в зависимости от особенностей этого материала, степени способности к формализации, научных традиций и т. д.) в ряд определенных вариаций некоторых сходных структур. Все это позволяет говорить о возможности нового синтеза ряда наук и новой их классификации [1]. Если говорить об этих общих идеях, которые, строго говоря, не являются ни лингвистическими, ни математическими, ни физическими, то они, нужно думать, отражаются в преобразованном виде не только в разных областях науки, но и в литературе и в искусстве. К сожалению, взаимосвязь между частными вариантами общих идей очень завуалирована и в широком плане, включающем искусство, ее обычно не осознают. Однако в последнее время некоторые симптомы, в частности глубокие мысли В. Гейзенберга, дают основания надеяться на возможность синтеза еще более широкого плана [2].

Сейчас, когда языкознание особенно четко осознает свое место в ряду других наук, а новые направления в нем осмысляются уже не только в плане противопоставления старым, традиционным, естественно, встает вопрос о будущем языкознания, о характере его связей с другими науками, о том, что мы можем и чего не можем ожидать для лингвистики от нового синтеза наук.

В этом отношении было бы интересно рассмотреть некоторые поразительные, не имеющие прецедента, аналогии в истории древнеиндийской науки к современным идеям в языкознании и к намечающемуся единству наук, аналогии, которые все чаще и чаще привлекают внимание исследователей [3]. Однако как бы ни были удивительны эти аналогии и

[1] См.: «International Encyclopedia of United Science», vol. I, № 1—3, 1938—1939; Б. Хансен, *Понятие поля как синтез естественнонаучных и гуманитарных традиций в социологии.* — «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 4, стр. 40—48.

[2] См. В. Гейзенберг, *Философские проблемы атомной физики,* М, 1953.

[3] См.: рецензию Блумфилда на кн.: B. Liebich, *Konkordanz Pāṇini-Candra* — «Language», vol. 5, 1929, pp. 268—274; M. B. Emeneau, *India and Linguistics,* — JAOS, vol. 75. 1955, pp. 145—153; J. Brough, *Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians,* — «Transactions of the Philological Society», London, 1951, pp. 27—46; J. Brough. *Some Indian Theories of Meaning,* — ibid., 1953, pp. 161—176; W. S. Allen, *Phonetics in Ancient India. A Guide to the Appreciation of the Earliest Phoneticians,* Oxford, 1953; W. S. Allen, *Zero and Pāṇini,* — «Indian Linguistics», vol. 16, 1954, pp. 106—113; W. S. Allen, *Structure and System in the Abaza Verbal Complex,* — «Transaction of the Philological Society», London, 1956 (особенно стр. 175); несколько в ином плане подходит к вопросу Л. Рену, из работ которого, помимо перевода грамматики Панини (*«La grammaire de Pāṇini»,* Fasc. 1—3, Paris, 1948—1954, см. критику П. Тиме: *P. Thieme, Pāṇini and the Pāṇiniyās,*—JAOS, vol. 76, 1956, pp. 1—23), стоит отметить: *«L'inde classique»,* t. 2, Paris, 1953, § 1508—1578; *«Terminologie grammaticale du sanskrit»,* pt 1—3, Paris, 1942; *«Études védiques et pāṇinéennes»,* t. 1—8, Paris, 1955—1961; *«Histoire de la langue sanskrite»,* Lyon, 1956, pp. 62 et suiv., перевод грамматики Шарандевы *Durghaṭavṛtti* и др. Показательно внимание Р. О. Якобсона к древнеиндийскому учению о *sphoṭa.* См. R. Jakobson, M. Halle, C. G. M. Fant, *Fundamentals of Language,* s'-Gravenhage, 1956.

[4] См. Claude Lévi-Strauss, *The Structural Study of Myth,* — «Journal of American Folklore», vol. 68, 1955, *Myth. A Symposium,* pp. 428—444.

[5] См. R. Jakobson, *Typological Studies and Their Contribution to Historical Comparative Linguistics. Report for the Eight International Congress of Linguists,* Oslo, 5—9 August 1957, Supplement, Oslo, 1957, pp. 3—11.

[6] См. M. B. Emeneau, *India and Linguistics,* p. 147.

параллели, они имели бы лишь значение исторического курьеза, если бы речь шла об отдельных разрозненных явлениях, или более существенное, но в данном случае не интересующее нас, значение, если бы имела место прямая или косвенная преемственность между древнеиндийской и современной традицией. Но, во-первых, говорить о преемственности в обычном понимании здесь нельзя, поскольку, конечно, современное языкознание не может быть возведено к трудам Ф. Килхорна, Т. Бенфея или О. Бётлингка, которые, будучи хорошо знакомы с древнеиндийскими грамматическими трактатами, использовали ряд их приемов. Во-вторых, речь идет в данном случае не об отдельных элементах сходства, а об известном сходстве в комбинации этих элементов; об общих чертах в конфигурации основных проблем древнеиндийского и современного языкознания и—шире—древнеиндийской и современной науки. Основная идея этой статьи и заключается в том, что существует определенный морфологический детерминизм для каждой данной конфигурации наук или научных проблем и, следовательно, должны существовать некоторые закономерности в импликации тех или иных элементов конфигурации. Разумеется, этот детерминизм не всегда достаточно очевиден. Другая мысль заключается в том, что, видимо, в ряде случаев можно говорить об изоморфизме указанных конфигураций, а из этого возникает возможность типологического сопоставления их, причем не на базе отдельных элементов, а на основе известных морфологически детерминированных моделей. Если сказанное верно, то оно нашло бы поддержку в глубоких идеях К. Леви-Штрауса о структурном анализе мифа [4], Р. О. Якобсона о типологических исследованиях [5] и в ряде концепций в области психологии, культурной антропологии (этнографии), литературоведения, истории религии и т. д. В таком случае сравнение древнеиндийских и современных параллелей кажется более целесообразным, так как оно помогает лучшему пониманию основных проблем и тенденций как древнеиндийской, так и современной науки. Правда, при этом приходится опустить из рассмотрения такие удивительные достижения, как учение древнеиндийских фонетиков, благодаря которому, говоря словами М. Б. Эмено, мы почти на 100% знаем, как говорили индийцы во времена Панини, тогда как мы можем лишь догадываться о произношении древних греков или римлян [6]. Такое опущение делается нами не потому, что в современной фонетике не нашлось бы аналогий к древнеиндийской, а исключительно из-за того, что это сравнение касалось бы явлений, сходных лишь внешне и занимающих совершенно разные места в соответствующих системах и потому несовместимых друг с другом. Кроме того, даже если бы мы привлекли к сравнению внешне сходные элементы из области современной фонетики, то скорее всего оказалось бы, что они не являются наиболее показательными для определяющей комбинации проблем и идей современной науки.

Для древнеиндийского языкознания и прежде всего, конечно, для «Aṣṭādhyāyi» («Восьмикнижие») Панини в высшей степени характерно то, что сейчас называют системным подходом к языку. Необходимость последовательного осуществления этого подхода вынудила Панини к рассмотрению целого ряда проблем, возникающих при строгом анализе каждой структуры. В книге Панини предлагаются решения этих проблем, обусловленные теоретическими идеями древнеиндийских грамматиков, причем во имя соблюдения этих идей и для сохранения единообразия в приемах описания он, как правило, идет гораздо дальше, чем современные лингвисты в своих работах, посвященных описанию языка. С ним в этом отношении, пожалуй, могут соперничать лишь те, кто работает над машинным переводом и кто согласен пойти на нарушение некоторых естественных связей внутри языка или на приписывание ему новых связей, лишь бы это компенсировалось выигрышем в практическом плане.

При изучении системы неминуемо возникает вопрос об инвариантах и вариантах, ведущий к проблеме тождества. Известно, какую роль играет он в современном структурализме. Древнеиндийские ученые встретились с этой проблемой, анализируя звуковой состав санскрита и обратив внимание на чередование типа *i, ai, e* или *u, au, o* в одних и тех же корнях. Из этих фактов было сделано обобщение, нашедшее отражение в первых двух сутрах первой книги Панини, согласно которому ряд звуков *ā, ai, au* образует собой класс, носящий название *vṛddhi,* а ряд звуков, *a, e, o,* составляет класс под названием *guṇa,* причем оба эти класса противопоставлены третьему, являющемуся исходным,— нуль звука, *i, u.* Таким образом, была как бы построена некоторая система с двумя осями координат (первой, определяющей качество исходного звука, и второй, описывающей ступень чередования), причем для древнеиндийских грамматиков было совершенно очевидным тождество внутри каждого из этих двух рядов, и в связи с этим была возможна идентификация звуков в указанных двух направлениях. Понятно, что порядок элементов в такой системе не был обратимым, и, следовательно, место каждого элемента и, если можно так выразиться, направление системы были строго определенными. Легко заметить, что учение о *guṇa* и *vṛddhi* предвосхитило теорию индоевропейского аблаута, созданную лишь в XIX в. Показательно, что эта теория явилась наиболее развитой и системологической частью сравнительной грамматики индоевропейских языков. Не случайно, что замечательное открытие Ф. де-Соссюра было сделано именно на этой основе: женевский лингвист сделал лишь один шаг вперед по сравнению с тем, что было достигнуто уже в древней Индии за несколько веков до нашей эры. К чести индийских ученых нужно сказать, что они были в более невыгодных условиях, поскольку совпадение кратких *e, o* и *a* в одном звуке в древнеиндийском языке сделало систему чередований не всегда достаточно прозрачной [7].

Открытия в области чередования гласных дали индийским грамматикам хорошую возможность для идентификации морфем разного звукового вида, которые рассматривались как варианты исходной (нулевой) формы, считающейся основной (параллель к учению об алломорфах). Поэтому даже самая разветвленная сеть дериватов не делала систему менее правильной и строгой; наоборот, она подчеркивала лишний раз ее не знающий исключений характер. Такой вывод станет

[7] Ibid.

еще более очевидным, если напомнить, что древнеиндийские грамматики охотно перечисляли потенциальные формы, не встречавшиеся в языке (особенно это относится к трудам лексикографов и к Dhātupāṭha в грамматиках); более того, когда происхождение той или иной формы и ее первоначальные связи становились неясными, системный анализ древнеиндийских грамматиков вынуждал их создавать — в нарушение естественных отношений — многочисленные гиперграмматизмы; с другой стороны, во имя тех же принципов навязывались языку новые отношения. Так, например, все именные корни производились от глагольных; при этом, конечно, восстанавливались такие глагольные корни, которых никогда не существовало; но выигрыш в системности компенсировал проигрыш, получавшийся при подобного рода отступлениях от правил живого языка. Может быть, ярчайшим примером системности во что бы то ни стало является утверждение Панини, что *a* в местоимении *sa-* представляет собой замену *d* в местоимении *tad.*

Это стремление индийских грамматиков определить основные исходные элементы и свести к ним множество конкретных манифестаций согласно строгим правилам заставляет вспомнить проблемы, встающие в связи с понятием инварианта при преобразованиях. Древнеиндийские ученые хорошо понимали, что сущность явления остается одной и той же, независимо от того, представлено оно в тексте в развернутой или в свернутой форме. Грамматическая традиция, естественно, стремилась оперировать минимально достаточными формами и объяснять все другие, как результат развертывания этих форм, тогда как поэзия, во многом являющаяся на древнеиндийской почве аналогом лингвистических теорий, то прибегала к свертыванию тех или иных форм, стремясь к экономии средств, то, наоборот, в порядке *alaṁkāra* (поэтического украшения) причудливо развертывала краткую формулу [8].

Следует особо подчеркнуть, что пределы свертываемости той или иной формулы определялись опять-таки соображениями наибольшей экономии. Именно этим, а также стремлением к унификации объясняется тот факт, что Панини элементарную модель имени представлял себе не как корень + суффикс (с возможностью дальнейших расширений), а в виде корня с двумя суффиксами. Когда же приходится анализировать более простые факты, например имя, состоящее из корня и окончания (второй суффикс) без первого суффикса, Панини, чтобы сохранить свою формулу, вводит метаобозначение первого суффикса «*v*» и заключает: *lopo veḥ* (VI, I, 66—67), т. е. «уничтожение (отсутствие) *v*». Как недавно убедительно показал Аллен, аргумент *v,* по сути дела, является первым случаем введения в лингвистику понятия нулевой морфемы [9], которое снова было открыто лишь в конце XIX в. благодаря трудам Соссюра, Суита и Фортунатова и продолжает усиленно дебатироваться и в последнее время (см. работы Балли, Якобсона, Годеля, Куриловича, Хенигсвальда и др.). Аллен же удачно подметил еще два факта: во-первых, то, что однозначное использование нулевой морфемы у Панини выгодно отличает его от многих современных ученых, которые без определенных принципов умножают количество морфем такого рода, затемняя тем самым общую картину, и, во-вторых, то, что нулевая морфема в понимании Панини находит совершенно точную аналогию в

[8] См.: L. Renou: «*Sur l'économie des moyens linguistiques dans le Ṛgveda*», — BSL t. 50, 1954, pp. 47—55; «*Le problème de l'ellipse dans le Ṛgveda*», — «Etudes védiques et paṇinéennes», t. I, Paris, pp. 29—44; «*L'hypercaractérisation dans le Ṛgveda*», — ibid., pp. 45—70.

[9] См. W. S. Allen, *Zero and Pāṇini.*

употреблении нуля в математике. В связи и с тем и с другим снова встает вопрос о структуре из ряда элементов и важной роли места данного элемента в системе. Уместно напомнить, что и нуль в математике является индийским изобретением; связь между этими двумя открытиями, возможно, была вполне закономерной; как бы то ни было, в обоих случаях «система требовала нуля, чтобы быть совершенной» [10].

Древнеиндийским ученым в высшей степени было свойственно умение видеть за реальными манифестациями некие сущности. Наиболее удивительное проявление этой особенности мы встречаем в учении о *sphoṭa*. Долгое время *sphoṭa* трактовалась как некая мистическая сущность или как гипостазированный звук, что, впрочем, не удивительно, если принять во внимание общее мистифицирующее направление в изучении древней Индии и то, что среди самих индийцев существовали разные взгляды на *sphoṭa*. Лишь в последнее время после работы Брафа [11] стало очевидно, что *sphoṭa*, противопоставляясь физическим элементам речи, выступает как лингвистическая единица, являющаяся носителем значения. При этом *sphoṭa* не просто единица фонологического плана, но она существует на разных уровнях анализа (*sphoṭa* звука, слова, предложения и т. д.). Статья Брафа освобождает нас от необходимости более подробно говорить о теории *sphoṭa*. Позволим себе сделать лишь два замечания. Патанджали в *Mahābhāṣya* пишет: «один удар барабана разносится на 20 пада, другой на 30, третий на 40; *sphoṭa* же остается таковой (т. е. одной и той же); возрастание (длины) вызывается звуком» [12]. По нашему мнению, в этой цитате, как и в некоторых других высказываниях, нельзя не видеть первый подступ к проблеме инварианта и варианта и первую попытку провести различие, как это делается со времен Соссюра, между языком и речью. Другой великий лингвист Индии Бхартрихари писал, что временная диатеза звука (и добавим, других единиц плана выражения) является просто средством для раскрытия не имеющей изменения во времени неделимой *sphoṭa* [13]. И здесь лингвист, пытающийся решить проблему фонологического и фонетического времени, или психолог, исследующий вопрос о специфике восприятия в связи с распределением времени, найдут для себя немало интересных и вполне современных идей [14].

Бхартрихари и другие лингвисты-философы школ миманса и ньяя интересовались примерно тем же кругом вопросов в связи с дискуссией об отношении слова и предложения, о том, что является исходным — первое или последнее. И в этой области считали долгое время, что учение Бхартрихари о нереальности слов (*asatya*) представляет собой одну из разновидностей мистицизма. Мистический туман вокруг учения Бхартрихари рассеялся лишь тогда, когда современные лингвисты полностью усвоили то, что было совершенно очевидным для индийского

[10] См. S. R. Das, *The Origin and Development of Numerals*, — IHQ, vol. 3, 1927.

[11] См. John Brough, *Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians*.

[12] Patañjali, *Mahābhāṣya*, hrsg. von F. Kielhorn, I, S. 181: bherīm āhatya kaścid viṁśati padāni gacchati kaścit triṁśat kaścic catvāriṁśat, sphoṭaś ca tāvān eva bhavati, dhvanikṛtā vṛddhiḥ. См. также: B. Liebich, *Über den Sphoṭa*, — ZDMG Bd 77, 1923, Ss. 208—219; P. Ch. Chakravarti, *The Philosophy of Sanskit Grammar*, Calcutta, 1930 (Ch. IV. «Theory of Sphoṭa»).

[13] Bhartrhari, *Vākyapadiya*, I, 48. См. J. Brough, *Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians*, p. 37.

[14] Интересные аналогии можно найти в статье H. Mol, E. M. Uhlenbeck, *The analysis of the phoneme in distinctive features and the process of hearing*, — «Lingua», vol. 4, 1954, pp. 167—193 и в некоторых других работах тех же авторов.

ученого, а именно, что определяющим является предложение, своего рода лингвистическое поле, вне которого слова как средство коммуникации не функционируют, и лишь в этом поле они приобретают определенный смысл существования. Нереальность слов понималась индийским лингвистом в том плане, что слова определяются через предложение, и потому они являются результатом известного абстрагирования. В литературе последних лет достаточно подробно говорилось о близости взглядов Бхартрихари к современной точке зрения [15]. Поэтому здесь придется лишь указать (без какой-либо аргументации) еще на два момента, сближающих индийских ученых и современных лингвистов. Во-первых, принцип определения слова у Бхартрихари по существу является дистрибутивным [16]. Во-вторых, выясняя природу предложения, древнеиндийские грамматики нередко говорят о *yogyatā*, т. е. о сочетаемости слов друг с другом, в пределах которой фраза не становится бессмысленной (ср. учение Витгенштейна об обусловленности возможности сочетания слов их логической природой [17] и — более отдаленная аналогия — принципы выделения отмеченных кортежей в некоторых теоретико-множественных моделях языка). Следовательно, по существу речь идет здесь о некоторых классах слов, обладающих определенной валентностью и способностью к строго обусловленной субституции [18]. Естественно, что эти классы могут проявляться лишь в строго определенных рамках восприятия. Следующий шаг должен был заключаться в выдвижении проблемы ожидаемости, тесно связанной с распознаваемостью и столь популярной в современной прикладной лингвистике [19]. Этот шаг отчасти и был сделан индийскими учеными, однако в ином плане, чем в современном языкознании. Мы имеем в виду учение об *āsatti*, или *samnidhi*, — об ожидаемости следующего слова после ряда данных, но во временно́м плане.

До сих пор говорилось о некотором комплексе идей древнеиндийской грамматики, изоморфном определенной комбинации идей современной лингвистики. Целесообразно будет также указать (хотя бы кратко) некоторые принципы описания и ряд особенностей языка, используемого в древнеиндийских грамматиках.

Одним из самых существенных принципов в грамматической литературе древней Индии является принцип полноты описания. В своей грамматике, содержащей около 4000 сутр, бо́льшая часть которых состоит из очень небольшого числа слогов, Панини сумел дать исчерпывающее описание древнеиндийского языка, с которым в этом отношении не может сравниться ни один из европейских опытов. «Дескриптивная грамматика санскрита, которую Панини довел до ее высшего совершенства,— писал Л. Блумфилд [20],— является одним из величайших памятников человеческого разума и (это нас интересует больше) необ-

[15] См.: J. Brough, *Some Indian Theories of Meaning*; P. Ch. Chakravarti, *The Philosophy of Sanskrit Grammar*, Calcutta, 1930 (Ch. IX. «Grammar in Other Systems of Thought»).

[16] Отчасти это же можно видеть в учении ньяи и мимансы об ākāṅkṣā — возможности выразить тот или иной смысл в зависимости от сочетаемости с другими словами в предложении.

[17] См. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1922.

[18] См. интересные мысли, отчасти перекликающиеся с указанной точкой зрения, в статьях: W. V. Quine, *Notes on Existence and Necessity. Semantics and Philosophy of Language*, — «A Collection of Readings Edited by Leonard Linsky», The University of Illinois, 1952, pp. 77—94; B. Mates, *Synonymity* — ibid., pp. 111—138.

[19] Ср., например, Roger W. Brown and Donald C. Hildum, *Expectancy and the perception of syllables*, — «Language», vol. 32, 1956, pp. 411—419 a. o.

[20] См. «*Language*», vol. 5, 1928, p. 268.

ходимой моделью для описания языков». И действительно, такая полнота описания до сих пор остается образцом для современной лингвистики. Для Панини сколько-нибудь субъективные критерии почти не существуют; в отличие от лингвистов других эпох и других школ Панини не делает разницы между очевидным и неочевидным, понятным и непонятным, у него нет столь обычных в грамматиках «и т. д.», «и т. п.», «и др.». Поэтому иногда некоторые его сутры производят странное впечатление на человека, привыкшего к другим образцам, потому что в них сообщается то, что кажется самоочевидным. Когда же у Панини встречается сутра, в конце которой напрашивается нечто эквивалентное нашему «и т. д.», то оно получает свою полную расшифровку в списках слов, прилагаемых в конце грамматики. Лишь в самое последнее время стала в достаточной степени осознаваться важность полноты анализа, и лучшие современные работы пытаются воплотить этот принцип в действительность.

Выше отмечались элементы дистрибутивного анализа у древнеиндийских грамматиков. Есть они и у Панини. В этой связи особенно хотелось бы отметить описание падежей (II, 3), где исчерпывающе описывается их окружение и правила сочетаемости с другими классами слов [21]. Точно так же едва ли где-нибудь, кроме современного языкознания, можно найти такое понимание сущности морфологического использования результатов фонетических процессов, как у Панини (ср., например, устанавливаемые им зависимости ступени гласного корня от принадлежности слова к той или иной категории, от характера суффикса и т. д.). Поэтому не будет преувеличением, если мы скажем, что грамматике Панини присущи некоторые черты морфонологического анализа.

Метод описания, используемый Панини и многими другими древнеиндийскими грамматиками, по праву можно назвать формальным, поскольку его цель — вскрыть очертания системы в объективных и подвергающихся измерению терминах без апелляции к значению, если не считать некоторых, впрочем незначительных, исключений. Об этой стороне метода древнеиндийских грамматиков уже немало написано; параллели же с современной лингвистикой в данном случае настолько очевидны, что сейчас нет оснований останавливаться на этом дольше.

Зато целесообразно сделать ряд замечаний в несколько ином плане. Метод Панини можно назвать формальным и из-за особенностей языка, используемого в его грамматике. Формулы Панини необычайно кратки и экономны. Их перевод на любой другой язык оказывается в несколько раз длиннее, чем соответствующий древнеиндийский текст. Эта экономия в средствах выражения, общая для подавляющей части научной литературы древней Индии, дополняется экономией по существу. Когда какая-либо категория состоит из x элементов, причем x является наиболее сложным, тогда обычно описывают — пусть даже в нарушение естественного порядка — элементы 1, 2, 3,... вплоть до $x-1$, а затем указывают, что все остальное в данной категории относится к элементу x, который, следовательно, определяется по методу исключения. Примерно таким образом анализируется родительный падеж у Панини, разумеется, с той разницей, что анализ осуществляется и изнутри, когда простое исключение оказывается двусмысленным или просто нереальным.

[21] См. B. Liebich, *Das Kasuslehre der indischen Grammatiker verglichen mit dem Gebrauch der Kasus im Aitareya-Brahmana (Ein Beitrag zur Syntax der Sanskrit-Sprache)*, BB Bd 10, 1886, Ss. 205—233.

Но гораздо более существенным, чем краткость и экономичность сутр Панини, является тот факт, что при описании он пользуется не просто языком, а мета-языком [22], построенным по совершенно особым принципам. Древнеиндийские лингвисты отчетливо сознавали, что они пользуются мета-языком; а Патанджали позволял себе иронизировать — когда мы говорим «*agni* (огонь) имеет суффикс — *eya*», то мы, конечно, не прибавляем суффикс к золе [23]. В связи с этим древнеиндийским грамматикам пришлось поставить вопрос об автонимном употреблении слов и, следовательно, о различении тех категорий, которые на языке современной семантики назывались бы «*sign vehicle*» и «*designatum*» [24]. Значительная часть сутр Панини вообще не поддается никакой интерпретации, если не известен специальный код. Обычно это бывает в том случае, когда употребляются знаки типа *symbol* и в меньшей степени *index-sign* (по классификации Пирса). В тех же случаях, когда встречаются знаки типа *icon*, могут возникнуть некоторые основания для интерпретации соответствующей сутры средствами обычного языка. Однако и здесь, разумеется, единственно правильный путь состоит в том, чтобы не поддаваться соблазну и рассматривать язык данной сутры как мета-язык. Простейшие примеры, как I, 1,4, когда выбор между двумя значениями сутры зависит исключительно от знания мета-языка, в ключе которого и достигается правильное решение, убеждает нас в необходимости рассматривать язык Панини как мета-язык в гораздо бо́льшей степени, чем это делалось до сих пор.

Здесь, конечно, нет возможности говорить о типах знаков (или типах кода), используемых древнеиндийскими грамматиками, и тем более об их употреблении и о возможных закономерностях в применении того или иного кода, так как все это относится уже к деталям. Важнее подчеркнуть, что Панини использовал в своей грамматике язык такой высокой степени алгебраизации, которая может казаться идеалом для современных лингвистов [25].

Выше говорилось о том, что древнеиндийские лингвисты подошли к пониманию класса лингвистических единиц. Тут следует указать и на то, что класс определялся не только извне, но и изнутри: он определялся характерным расположением единиц, занимающих строго определенные места и составляющих системы. Понятие места внутри класса — неотъемлемая особенность многих лингвистических формул. Так, например, без этого нельзя понять те заключения, которые основаны на Pratyāhārasūtra. Понятно, что введение понятия места в классе способствовало еще бо́льшей формализации и лаконичности языка древнеиндийских грамматических трактатов.

Иногда при чтении индийских научных работ (прежде всего философских) в тех местах, где дается аргументация или доказательство, создается впечатление, что авторы этих трудов имеют дело не с сущностями, а с языком, говорящим о них, и что знание операций «синтаксического» плана было зачастую единственным основанием для вывода. Может быть, именно этим следует объяснять некоторое небрежение, в котором находилась проблема доказательства в ряде школ древнеиндийской науки.

[22] См. W. S. Allen, *Structure and system in the Abaza Verbal Complex*, pp. 175.
[23] См. J. Brough, *Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians*, p. 29.
[24] См. Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Sings*, — «International Encyclopedia of Unified Science», vol. I, N 2, Chicago, 1938, p. 3.
[25] Ср.: O. Jespersen, *Analytic Syntax*, København, 1937.

Очень высоко оценивая достижения древнеиндийского языкознания, мы бы не хотели впадать в преувеличения, допускаемые некоторыми учеными, которые готовы считать, что знакомство с Панини привело к открытию сравнительно-исторического метода [26] или что его начало следует искать уже в древней Индии [27]. Недостатки индийского языкознания были существенны (например, почти полное отсутствие доказательств или излишества формального анализа, приводившие нередко к чисто внешним операциям, носившим характер игры и совершаемым ради эстетического удовольствия [28] и т. д.). Однако наша цель заключалась в другом, хотя, конечно, и разбор недостатков индийского языкознания был бы в известной степени поучительным.

Точно так же здесь не ставится вопрос о причинах именно такого, а не какого-нибудь иного развития древнеиндийского языкознания или о различиях между ним и греческой или римской грамматической традицией, хотя эти различия, видимо, в значительной мере объяснялись специфическими особенностями в развитии древней Индии: вера в божественную силу слова [29], непререкаемый авторитет Вед, устная традиция (отсюда тщательный анализ текста, экономия средств выражения, мнемоника), долгое отсутствие письменности и т. д.

В этой статье нам казалось более важным обратить внимание на самый круг основных проблем индийского языкознания как на нечто данное и самодовлеющее и сравнить это с аналогичным сочетанием проблем современной лингвистики.

В заключение хотелось бы только еще указать, что многие особенности, свойственные древнеиндийскому языкознанию, разделялись и другими науками и искусством того времени: они все вместе и образовывали ту специфическую комбинацию идей, представлений, проблем, о которой говорилось вначале. Понятно, что знаменитая теория древнеиндийской поэтики *dhvani* представляет собой соответствие уже упоминавшейся теории *sphoṭa,* соответствие, которое станет более очевидным, если обратиться к классификации *dhvani* [30]. Исключительное внимание к вопросам метрики и к игре слов [31]; особенности древнеиндийского театра с попранием целого ряда условностей и, наоборот, включением в свой арсенал элементов, присущих кинематографии; структурность индийского танца, тяготеющего к типовому, а не индивидуальному; теснейшая связь логики [32] и юриспруденции с грамматикой; фактическое отсутствие историографии и полное игнорирование вопросов,

---

[26] См. M. B. Emeneau, *India and Linguistics* и критику в статье A. Master, *Jones and Pāṇini,* — JAOS, vol. 76. 1956, pp. 186—187.

[27] Ср.: А. П. Баранников, *Элементы сравнительно-исторического метода в индологической лингвистической традиции,* — «Вопросы языкознания», 1952, № 2, стр. 44—61.

[28] Ср., например, Панини I, 1, 1, где ради начала книги в нарушение твердого порядка (сначала субъект, потом предикат) на первое место ставится предикат, тем более что им является *vṛddhi* 'увеличение', 'возрастание' — слово, вызывающее приятные ассоциации.

[29] См.: L. Renou, *Les pouvoirs de la parole dans les hymnes védiques,* — «Studia Indologica Internationalia», I, 1954, pp. 1—12; L. Renou, *Les pouvoirs de la parole dans le Ṛgveda,* — «Etudes védiques et pāṇinéennes», I, pp. 1—27.

[30] См., например: F. Edgerton, *Indirect Suggestion in Poetry: A Hindu Theory of Literary Aesthetics,* — «Proceedings of the American Philosophical Society», vol. 76, № 5, 1936, pp. 687—706; L. Renou, *Le dhvani dans la poétique sanskrite,* — «Adyar Library Bulletin», vol. 18, pp. 1—20; S. K. De, *Studies in the History of Sanskrit Poetics.*

[31] См. L. Renou, *Art et religion dans la poésie sanskrite: le «jeu de mots» et ses implications,* — «Journal de Psychologie Normale et Pathologique», 1951, pp. 280—285.

[32] См. J. F. Staal, *Correlations between language and logic in Indian thought,* — BSOAS 23, № 1, 1960, pp. 109—122

связанных с хронологией; интерес к тому, что лежит за пределами видимой манифестации, к символу; некоторые черты индийских религиозных представлений [33]; особенности индийской математики и т. д. и т. д.— все это, по нашему мнению, должно быть учтено при определении той специфической конфигурации проблем и идей, которая характеризовала древнеиндийскую науку и искусство. Лишь сравнение с учетом этого широкого фона позволит полностью оценить степень изоморфности идей древнеиндийской грамматики и современной лингвистики.

---

[33] См. G. Dumézil, *Les dieux des indo-européens,* Paris, 1952, (Chap. 1, 2).

ИНФОРМАЦИЯ

Г. М. Бонгард-Левин и А. М. Пятигорский

СООБЩЕНИЕ О ПОЕЗДКЕ НА ЮЖНЫЙ ПАМИР ЛЕТОМ 1958 г.

В 1947 г. участниками памиро-алайской экспедиции, руководимой А. Н. Бернштамом, был обнаружен в Даршае (Южный Памир) камень с нанесенными на нем знаками, которые А. Н. Бернштам охарактеризовал как надпись на кхарошти [1].

Находка на Южном Памире подобного эпиграфического памятника представляет собой чрезвычайно большой исторический и филологический интерес, особенно в связи с тем, что Южный и Юго-Западный Памир входил в состав Кушанского государства [2]. Прочтение надписи — единственного до сих пор столь древнего эпиграфического памятника кхарошти на территории Памира — позволило бы уточнить ряд важных вопросов древней истории народов Южного Памира и их связей с Индией.

К сожалению, небольшая заметка А. Н. Бернштама, содержащая лишь прорисовку надписи от руки, не давала возможности сколько-нибудь определенно судить о тексте надписи и об особенностях ее местоположения.

Придавая большое значение указанной надписи и живо интересуясь «кушанской проблемой», Ю. Н. Рёрих, заведовавший в то время сектором истории философии и религии Индии Института народов Азии АН СССР, содействовал организации специальной поездки на Памир научных сотрудников Института Г. М. Бонгард-Левина и А. М. Пятигорского. Такая поездка состоялась в июле 1958 г. [3].

Нами был тщательно обследован участок от 173-го до 176-го *км* дороги Лянгар — Ишкашим, где удалось обнаружить искомый камень с надписью, неточно локализованный Бернштамом. Ознакомление с надписью убедило нас в правильности предположения Бернштама о том, что она написана на кхарошти [4].

---

[1] См. А. Н. Бернштам, *Новые надписи из Средней Азии, 2. Даршайская надпись почерком кхарошти,* — «Эпиграфика Востока», 1949, III, стр. 57—58.

[2] Подробнее см.: А. Н. Бернштам, *Историко-археологические очерки центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая* — «Материалы и исследования по археологии СССР», № 26, М.—Л., 1952; М. А. Мандельштам, *Материалы к историко-географическому обзору Памира и припамирских областей,* Сталинабад, 1957.

[3] Пользуемся случаем выразить глубокую благодарность начальнику комплексной археологической экспедиции Института истории АН ТаджССР Б. А. Литвинскому, благодаря любезному содействию которого нам удалось добраться от Сталинабада до Южного Памира через Ош—Мургаб—Хорог—Лянгар.

[4] Предположение А. Н. Бернштама о том, что камень скатился с горной террасы и надпись оказалась перевернутой, не подтвердилось.

Надпись была многократно нами сфотографирована в натуральном и замелованном виде [5] (см. рис. 1). На стороне камня, несущей надпись, кроме изображения козла, зарисованного экспедицией Бернштама, оказалось еще два изображения: козел и лучник, стреляющий в козла. Поблизости от камня по обеим сторонам дороги находится большое количество камней с изображениями козлов. Эти изображения делались в этом районе с глубокой древности до самого последнего времени. Характер изображений позволяет наметить несколько стилей, относящихся к различным эпохам.

Изображения на камне с надписью, безусловно, являются древними. На это указывает архаический характер рисунков [6] и наличие лучника, обнаруженного лишь на трех наиболее древних рисунках [7] этого района наскальных изображений [8].

Установление историко-хронологического соотношения надписи кхарошти с изображениями козлов и лучника на камне позволило бы точнее датировать наскальные изображения подобного типа как в данном, так и в соседних районах.

На террасе, расположенной над камнем, находятся три мегалитического типа обкладки из больших камней, представляющих, по-видимому, захоронения [9] (см. рис. 2).

Обследование верхней террасы показало, что культовая постройка, о которой писал А. Н. Бернштам, оказалась лишь причудливым нагромождением скал.

* *
*

При ознакомлении с прилагаемыми фотографиями наскальных изображений Даршая следует иметь в виду ряд обстоятельств общего характера. Очевидно, что эти изображения не носили чисто сакрального или магического характера. Наличие наскальных изображений именно в Даршае легко объясняется тем, что это место издавна являлось обжи-

---

[5] Плохая сохранность надписи не позволила сделать эстампаж.

[6] Аналогии см. в работах: А. Н. Дальский, *Наскальные изображения Таджикистана (Древние памятники изобразительного искусства),* — «Известия Всесоюзного Географического общества», 1949, № 2; А. В. Гурский, *Наскальные рисунки в Горно-Бадахшанской Автономной области,* — «Известия АН ТаджССР», вып. 3, 1952; О. Е. Агаханянц, *Наскальные рисунки в Язгулеме,* — «Известия АН ТаджССР», Отд. общ. наук, вып. 14, 1957; В. А. Ранов, *Наскальные изображения у кишлака Намангут,* там же.

[7] Тщательно было обследовано 40 камней, несущих изображения. До сих пор наскальные изображения Даршая были изучены значительно хуже, чем изображения других районов Южного Памира.

[8] Все козлы, изображенные рядом с лучниками, весьма архаичны по стилю и очень плохо сохранились.

[9] Захоронение сходного типа было раскопано А. Н. Зелинским, считавшим, что исследуемое им погребение по конструкции не известно на территории Средней Азии (см. А. Н. Зелинский, *Могильник Дарай-Абхарв в верховьях Пянджа,* — «Советская археология», 1960, № 3, стр. 296—300). Отдаленной аналогией конструкции погребения, инвентарь которого приблизительно датируется началом н. э., Зелинский считает гли няные цистерны периода Калалы-гыр в Хорезме и связывает их с зороастрийским по гребальным ритуалом. Однако мегалитические захоронения Южного Памира мож было бы связать с так называемой мегалитической культурой Южной Индии, да ровка которой хорошо согласуется с нашими данными о времени создания памирс мегалитических захоронений. Детальное сопоставление обоих комплексов матери а затем и археологических культур требует специального внимания и должно, на взгляд, помочь решению вопроса о создателях мегалитической культуры Южно дии. Археологическое обследование террасы у Пянджа весьма заманчиво и для на вопрос об авторах кхароштинской надписи.

тым и лежало на одной из важнейших караванных троп Памира. Крупные камни, устилавшие берег Пянджа, являются весьма удобным материалом для такого рода изображений. Возможно, что наличие изображений на камнях, расположенных непосредственно по обочинам дороги, стимулировало вплоть до настоящего времени новых «любителей» к расширению «поля» наскальных изображений в направлении как вверх, на север от дороги, так и на юг, вниз по берегу Пянджа (см. рис. 3—7) [10].

[10] Изучение наскальных изображений Даршая, их особенностей и характера представляет определенный историко-искусствоведческий интерес, особенно в связи с тем, что наскальные изображения соседних районов Южного Памира исследованы сравнительно хорошо. Значительная серия наскальных рисунков Даршая должна явиться темой специальной публикации.

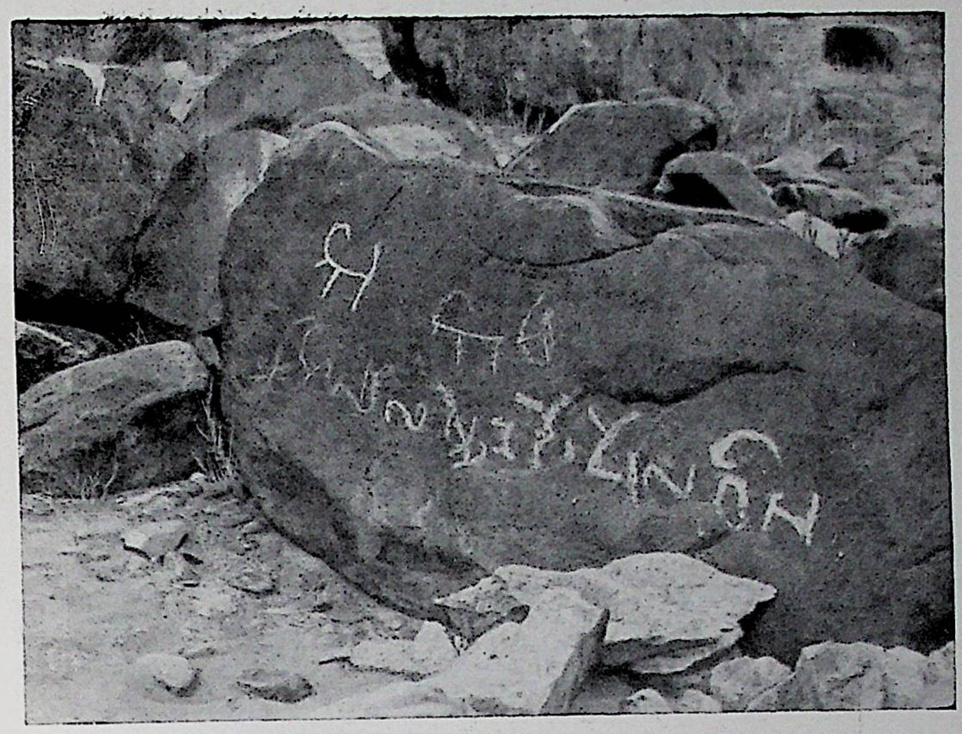


Рис. 1

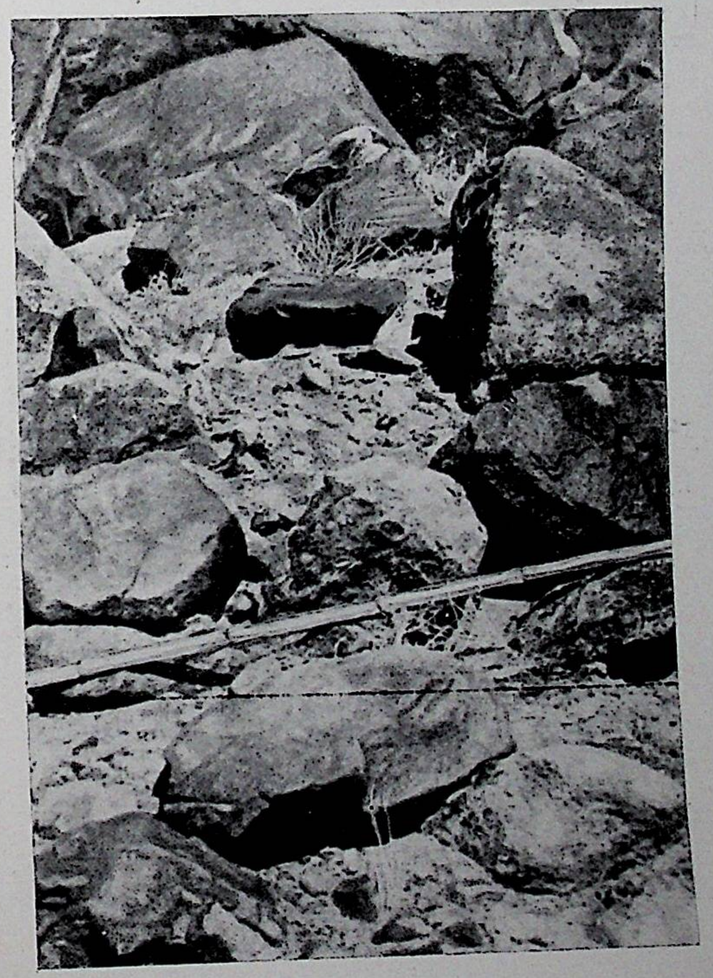


Рис. 3

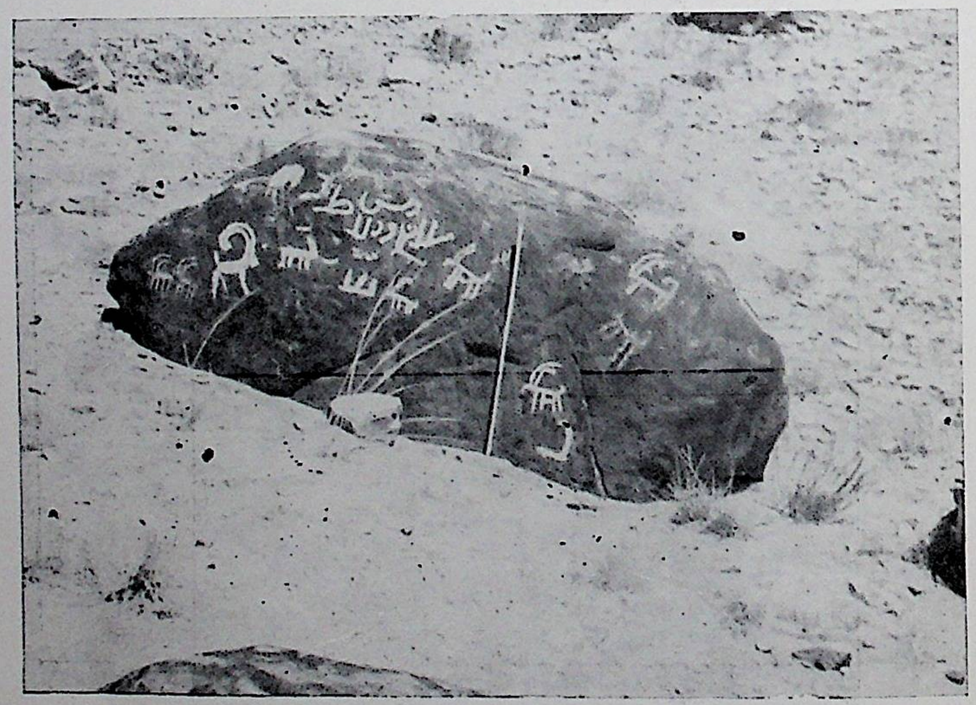


Рис. 4б

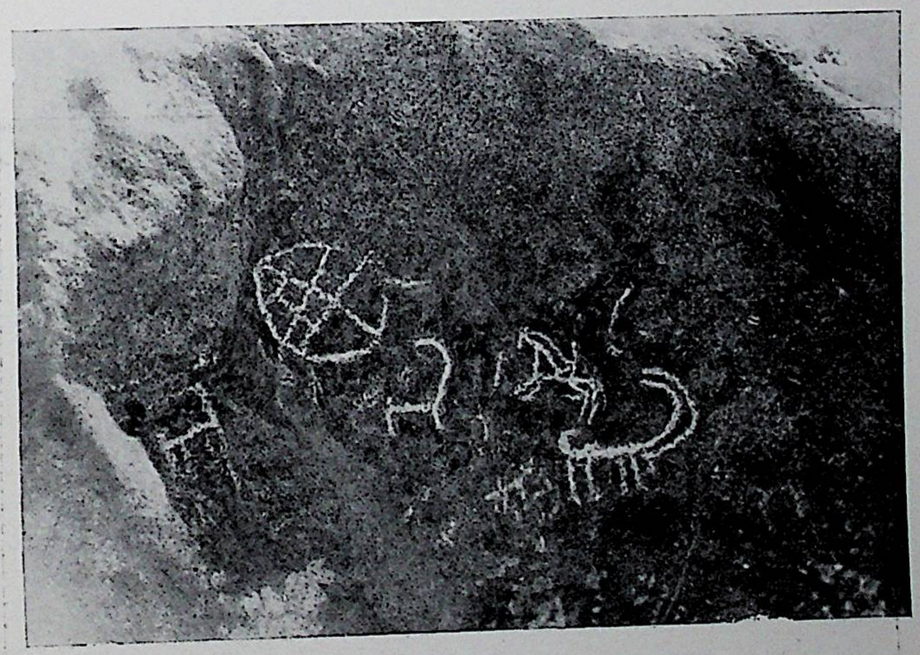


Рис. 5

Рис. 6

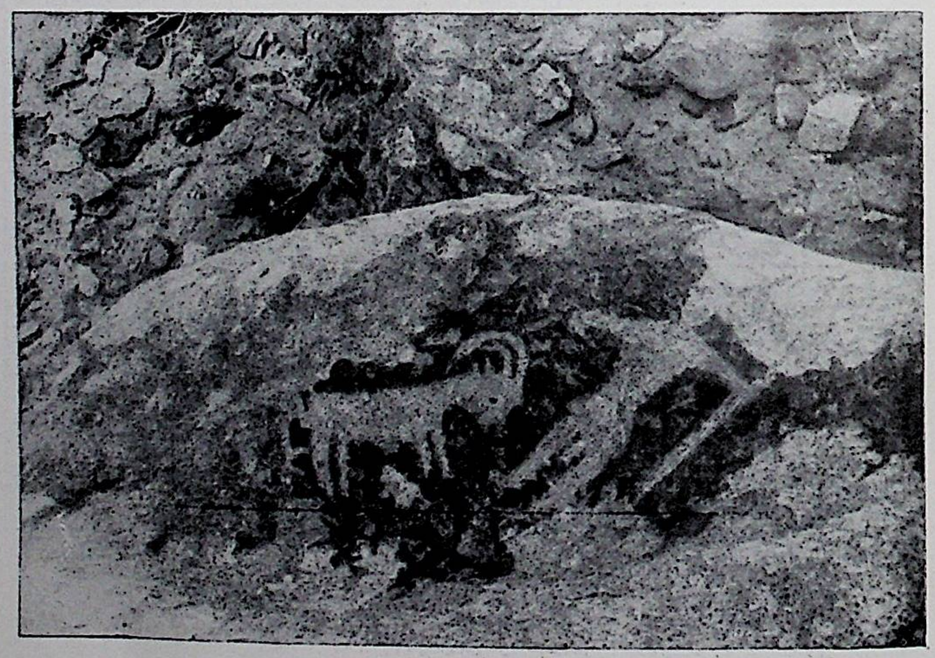


Рис. 7

М. И. Воробьева-Десятовская

СОБРАНИЕ ТИБЕТСКИХ КСИЛОГРАФОВ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ Г. Ц. ЦЫБИКОВА

Исследователь Тибета Г. Ц. Цыбиков (1873—1930 гг.) пробыл в Тибете около двух лет — с 20 ноября 1899 г. по 2 мая 1902 г. Путешествие Г. Ц. Цыбикова было организовано Петербургской Академией наук и Русским Географическим обществом. Основной целью Г. Ц. Цыбикова был сбор сведений по географии и этнографии Тибета. О другой цели путешествия он писал: «В Центральном Тибете я поставил себе одной из главных задач изучение и приобретение оригинальных тибетских сочинений, из которых я мог бы дополнить литературными данными свои расспросные сведения». Выполняя эти задачи, Г. Ц. Цыбиков посетил крупнейшие буддийские монастыри Амдо и Центрального Тибета, а именно Лхасы и ее окрестностей: Гумбум, Лавран, Кундэлин, Ташилунпо, Сэра, Даипун, Галдан и др. Он познакомился с жизнью монастырей, с различными философскими школами и направлениями тибетского буддизма. Он приобрел ряд произведений тибетских авторов по вопросам религии, философии, истории, медицины и грамматики. В общей сложности Цыбиков привез 333 тома различных произведений тибетской литературы. Эта коллекция поступила в Русское Географическое общество, а оттуда была передана в Азиатский музей Академии наук. Список произведений, привезенных Цыбиковым, был напечатан в «Известиях Академии наук» за 1904 г. (т. XXI, вып. 1). Сейчас коллекция хранится в ксилографическом фонде Ленинградского отделения Института народов Азии АН СССР.

Г. Ц. Цыбиков старался приобретать не уникальные произведения, а то, что считалось основным и необходимым для каждого тибетского монастыря, для каждого образованного ламы. Произведения его коллекции представляют собой сочинения лам — основоположников тибетского буддизма, а также важнейшие сочинения по истории, медицине, грамматике, биографии, которые пользовались в Тибете большим авторитетом и были широко распространены. В состав коллекции входит 41 сумбум, т. е. полные собрания сочинений 41 автора, и 43 отдельных произведения. О сумбумах подробнее мы будем говорить ниже. Сейчас остановимся на отдельных произведениях. По тематике они могут быть разделены на следующие группы:

1. Исторические сочинения — 1.
2. Легенды — 2.
3. Сочинения биографического характера, в том числе биографии-намтхары — 5.

4. Астрологические сочинения — 2.
5. Медицинские сочинения — 7.
6. Грамматические сочинения — 2.
7. Комментаторские сочинения — 2.
8. Догматика отдельных сект — 10.
9. Прочие: молитвы, заклинания, учебники, указатели-карчаги — 12.

Из исторических произведений в состав коллекции входит чойджунг «Вайдурья сэрво», написанный в XVI в., который содержит хронологические сведения по раннему периоду истории Тибета, но большим авторитетом среди тибетских ученых не пользуется.

Ко второму разделу относится апокрифическое произведение «Маникабум». По преданию, это сочинение было написано тибетским царем Сонг-цэн-гам-по. Однако вероятнее всего, что автором был один из первых далай-лам. Это произведение представляет собой собрание легенд и некоторых исторических фактов из жизни Сонг-цэн-гам-по, переплетенных с легендами о бодхисаттве Авалокитешваре. Второе произведение легендарного характера — «Лхадрэкаи-тханйиг» («Легенды из жизни богов и демонов»).

К биографической литературе относятся прежде всего намтхары. Это либо биографии далай-лам и панчен-лам, либо первых проповедников буддизма, прославившихся по всему Тибету. Биографии далай-лам и панчен-лам, как правило, входят в их собрания сочинений, поэтому подробнее мы будем говорить о них дальше. Они являются или автобиографиями, или биографиями, составленными учениками. Следует отметить здесь только биографию знаменитого 5-го далай-ламы, имеющуюся в коллекции в отдельном экземпляре. Имеются несколько биографий Падмасамбхавы и Атиши, которые почитаются в Тибете как первые буддийские учителя. Биографии сопровождаются большим количеством легенд.

Среди астрологических сочинений следует отметить одно из наиболее распространенных в Тибете произведений «Вайдурья-карпо» («Белый лазурик»). Это работа по астрологии и хронологии, написанная в 1687 г. тибетским регентом Сангджамцо, содержит хронологический перечень тибетских царей.

Из медицинских сочинений Г. Ц. Цыбиков привез известный трактат по тибетской медицине «Джуши». Отрывки из него переводились на многие европейские языки, а также на русский язык Бадмаевым. Помимо самого трактата, в коллекции имеется также комментарий на него под названием «Мэйпои-шаллунг» и прибавление к «Джуши» тибетского автора Чойкьи-сэнгэ под названием «Маннгагджудкьи-лхантхаб». Фактически это самостоятельное произведение, развивающее дальше идеи «Джуши».

В составе коллекции есть два грамматических сочинения: «Объяснение к 30 знакам» (автор Соднамтанцзин, напечатана в Доринге) и добавление к этой грамматике (издано в Шэда).

Из комментаторской литературы следует отметить произведение, представляющее собой комментарии на два важных раздела буддийского Канона — «Абхидхарму» и «Винаю». «Чойнгонцзод-цхиг-лэур гэпэи-дел-ва» — сочинение неизвестного автора, трактующее «Абхидхарма-карику» Васубандху. Автор толкования «Винаи» — Кунхьенцхонапа. Других комментариев в коллекции нет.

К разряду о догматике отдельных монастырей и сект относятся произведения, отражающие особенности их философских и религиозных

взглядов. Это произведения отдельных лам, а также «донча», или «книги для чтения» различных дацанов при монастырях, выдержки из произведений, составляющих философские основы различных школ. Например, в коллекции имеются «книги для чтения» дацана Джупа при монастыре Ташилунпо и «книги для чтения» дацана Намгэ при монастыре Потала. Следует отметить также произведение, представляющее собрание выдержек из сочинений лам секты *кадампа,* которое называется «Кадамчету». Это произведение ценно для понимания философских взглядов секты *кадампа.*

И, наконец, к последнему разделу относятся сборники молитв, являющиеся карманными книгами лам, совершающих богослужения в храмах, учебники, указатели-карчаги. Среди учебников можно отметить 11 томов учебников школы дацана Янгцэ при монастыре Галдан. Об остальных учебниках будет сказано при обзоре собраний сочинений.

К этому разделу литературы относятся также два интересных указателя-карчага.

1. «Указатель [достопримечательностей] монастыря Самье». Монастырь Самье (около 50 *км* к юго-востоку от Лхасы) был основан Падмасамбхавой в VIII в. н. э. и считается самым древним буддийским монастырем Тибета, откуда началось распространение тантрического буддизма.

2. «Указатель [достопримечательностей] главного лхасского храма». Главный лхасский храм — одно из самых почитаемых «святых мест» Тибета, посещаемое огромным количеством паломников.

Мы остановились только на наиболее интересных сочинениях из коллекции Г. Ц. Цыбикова.

Как было уже указано, в коллекцию входит 41 сумбум. Это собрание сочинений виднейших ученых Тибета, пользовавшихся большой популярностью на всей его территории, далай-лам и панчен-лам, а также сумбумы лам и ученых различных монастырей, которые Г. Ц. Цыбикову удалось посетить.

В коллекции имеется сумбум основоположника ламаизма в Тибете, основателя секты *гелугпа* Цонкхавы. Настоящее его имя Лосандагпа; он родился в Амдо в 1357 г., умер в 1419 г. По преданию, на месте, где родился Цонкхава, впоследствии был построен монастырь Гумбум, существующий и в наши дни. В состав его сумбума входит 18 томов общим объемом более 2000 страниц, всего 177 произведений. Секта *гелугпа* (в литературе последователей этой секты часто называют «желтошапочниками») и секта *кадампа* входят до настоящего времени в число основных сект северного буддизма. Собрание сочинений Цонкхавы — ценный источник при изучении философских взглядов и религиозных особенностей этих сект. Одно из основных произведений Цонкхавы — «Ламрим-чэнпо» («Ступени пути к блаженству»). Это произведение излагает основы ламаизма в понимании Цонкхавы. Г. Ц. Цыбиков пытался перевести его на русский язык и издал в 1913 г. во Владивостоке перевод первой части. Этот перевод, однако, весьма несовершенен. В собрании сочинений Цонкхавы следует отметить также входящее в том II произведение «[Изложенное] в краткой форме сказание о великом Цонкхаве». Оно до настоящего времени пользуется в Тибете большой популярностью.

К числу крупных ученых — учеников Цонкхавы и последователей секты *гелугпа* — относятся Кхэ-дуб и Дарма-ринчэн. Полное имя Кхэдуба — Кхэ-па тан дуб-па («Ученый и практик»). В его сумбум входит 12 томов, всего 86 произведений с указателем к ним. Дарма-ринчэн

оставил 8 томов сочинений с указателем к каждому тому. Эти сумбумы также имеют большое значение для изучения догматики секты *гелугпа*.

Далее следует отметить сумбумы далай-лам. В коллекции имеются собрания сочинений 1-го, 2-го, 5-го и 7-го далай-ламы. Первоначально далай-ламы были настоятелями монастыря Дайпуна; начиная с 5-го далай-ламы они сделались духовными и светскими правителями всего Тибета. В каждый сумбум входит биография или автобиография далай-ламы. Помимо вопросов буддийской догматики, в этих сумбумах нашли отражение основные моменты жизни Тибета того времени. Именно с этой точки зрения они представляют для нас большой интерес.

1. Сумбум 1-го далай-ламы (1391—1474 гг.), основателя монастыря Ташилунпо; 5 томов.
2. Сумбум 2-го далай-ламы (1475—1542 гг.). Этот далай-лама отличался большой ученостью; 3 тома.
3. Сумбум знаменитого 5-го далай-ламы (1617—1682 гг.). 5-й далай-лама при помощи Гуши-хана стал правителем всего Тибета. Он оставил 25 больших томов сочинений. Среди них том VI составляет его биография, которая содержит интересные сведения о связях и переговорах между далай-ламой и Гуши-ханом и о поездке далай-ламы ко дворцу китайских императоров в 1652 г.
4. Сумбум 7-го далай-ламы (1719—1757 гг.); 8 томов.

Перейдем к собраниям сочинений других лам из монастырей области Уй. Здесь прежде всего следует отметить сочинение лам из монастыря Сэра около Лхасы. В коллекцию входит два сумбума сэрасских лам, которые излагают важнейшие догматы буддийского учения, принятые в различных дацанах монастыря Сэра:

1. Сумбум Джэцун чойки-гэцана. 11 томов; в томе VII излагается догматика дацана Гэва.
2. Сумбум Тандарвы. 7 томов; в томе V излагается догматика дацана Мад.

Огромное значение в политической и духовной жизни Тибета имел монастырь Ташилунпо. Главы монастыря Ташилунпо имели титул панчен-лам и были фактическими правителями всей области Цанг. В коллекции имеются сумбумы пяти первых панчен-лам:

1. Чойки-гэцан; 5 томов.
2. Лосанг-ешей; 4 тома.
3. Палдан-ешей; 9 томов.
4. Чоглэ-намгэ; 9 томов.
5. Танпэи-вангчу; 3 тома.

Каждый сумбум содержит биографию панчен-ламы — автора сумбума. В некоторых из них есть интересные исторические сведения, а также материалы о внешних связях Тибета. Так, в биографии 3-го панчен-ламы есть сведения об отношениях Тибета с Ост-Индской компанией и поездке 3-го панчен-ламы ко двору китайского императора.

С монастырем Ташилунпо был связан крупный ученый-историограф конца XVI — начала XVII в. Таранатха. Таранатха считается последователем секты *джонанг,* основанной 4-м панчен-ламой в местечке с таким же названием в 100 *км* к северо-западу от Ташилунпо. В сумбум Таранатхи входит 18 томов. Особой известностью пользуется его сочинение «История буддизма в Индии», написанное в 1608 г. (оно переведено на русский язык акад. Васильевым и на немецкий проф. Шифнером).

В составе коллекции имеются также 19 томов сочинений учителя 8-го далай-ламы (1758—1804 гг.) Еше-гэцана.

К сумбумам крупных ученых из области Цанг следует также отнести сумбум Лонгдол-ламы, в состав которого входит два тома. Лонгдол-лама (полное имя Лонгдол-лама-нгагванг-лосанг) родился в Амдо в 1719 г. Он является автором важнейших библиографических и исторических работ. Наибольшее для нас значение имеет «Каталог работ, составленных ламами из сект *кадампа* и *гелугпа*». В каталоге приводится перечень работ, вошедших в состав сумбумов этих лам, и дополнительный список работ, ставших учебниками для различных школ. Большая библиография приводится и в других работах этого автора (например, «Тхоб-йиг»). В состав его сумбума входит также ряд работ по тибетской хронологии: он приводит краткий перечень тибетских царей от На-ти-цэнпо до Ланг-дарма. Г. Ц. Цыбиков, будучи в Тибете, занимался изучением его сумбума и выписал оттуда биографии первых восьми далай-лам.

Сумбум Лонгдол-ламы имеет большое значение как библиографический справочник. Других сводных работ по библиографии Тибета в нашем распоряжении не имеется вообще.

Видным ученым монастыря Дайпун — одного из трех главных монастырей в районе Лхасы — является Соднамдагпа (1478—1554 гг.). Он считается 15-м после Цонкхавы духовным наставником секты *гелугпа* и первым учителем 2-го далай-ламы. В сумбум Соднамдагпа входит 16 томов. Это произведения, излагающие философские основы секты *гелугпа* и догматы различных дацанов монастыря Дайпун. Так, в томе VII содержится догматика дацана Лосал-линг. Сумбум Соднама дает также ценные сведения о возникновении и распространении различных буддийских сект в Тибете. Этому вопросу посвящено сочинение типа «чойджунг», в котором рассказывается история секты *кадампа.*

К сумбумам ученых Цанга относятся также сумбумы шалуйских лам. Шалу — район области Цанг в нескольких километрах к юго-западу от Ташилунпо. Там находится большой монастырь, известный тем, что в нем работал и жил знаменитый тибетский ученый историк и хронологист Путон (1290—1364 гг.). Сумбума самого Путона Г. Ц. Цыбиков не привез, но в его коллекции имеются 19 томов сочинений других шалуйских лам.

Г. Ц. Цыбиков посетил также амдоские монастыри Гумбум и Лавран. Из собраний сочинений ученых Амдо особенно большое значение для изучения философии и истории тибетского буддизма имеет сумбум знаменитого автора XVII—XVIII вв. Джэ-джямянг-шэпэи дорджэ нагванг лосанг-гондул (1648—1722 гг.). Джямянг-шэпа основал в 1710 г. монастырь Лавран. Он объездил многие тибетские монастыри и создал в Лавране большую библиотеку, которая является одной из богатейших библиотек Тибета. Джямянг-шэпа известен как автор так называемых «йигча» — «учебников», которые входили в обязательную программу обучения в Тибете. Наибольшей популярностью пользовались пять его учебников, представляющих собой комментарии к пяти главным вопросам буддийской философии:

1. Учебник по логике и гносеологии (прамана). Он рассматривает трактат «Праманавартика» индийского философа VII в. Дхармакирти.
2. Учебник по *праджня-парамите.* Трактат «Абхисамайаламкара» индийского автора Асанги — основное произведение, подвергающееся разбору в этом учебнике.
3. Учебник по философии *мадхьямики* под названием «Введение в учение *мадхьямики*». В этом учебнике разбирается произведение Чандракирти «Мадхьямака-аватара».

4. Учебник по «Абхидхарме». В этом учебнике разбирается трактат индийского ученого Васубандху «Абхидхармакоша».

5. Учебник по «Винае». Разбирается трактат индийского ученого VI в. Гунапрабхи «Виная-сутра».

Все эти учебники представлены в коллекции наряду с другими его произведениями:

1. «Дуп-тха чэн-мо» «Махасиддханта» («Трактат о буддийских школах»), посвященный отдельным школам тибетского буддизма и являющийся важнейшим источником по этому вопросу (состоит из пяти разделов, посвященных *вайбхашикам, сарвастивадинам, саутрантикам, мадхьямакам* и *виджнянавадинам)* [1].

2. «Хронология буддизма в Тибете». Работа написана в 1716 г., излагает основные моменты в развитии буддизма в Тибете в хронологической последовательности.

Мы перечислили только наиболее интересные, с нашей точки зрения, сумбумы. Из изложенного видно, что привезенные Г. Ц. Цыбиковым сумбумы представляют основные школы и направления тибетского буддизма. В них нашла отражение и история самого Тибета, и история буддизма с момента его проникновения в Тибет и до наших дней, и буддийская философия, и литература биографического характера, и тибетская библиография.

[1] Это сочинение использовал В. П. Васильев в своем труде «Буддизм, его догматы, история и литература» (СПб., 1857—1869).

Л. Н. Меньшиков

РАННЕПЕЧАТНЫЕ ИЗДАНИЯ ИЗ ХАРА-ХОТО

(китайская часть фонда П. К. Козлова Института народов Азии Академии наук СССР)

Среди большого количества старопечатных книг, обнаруженных П. К. Козловым при раскопках открытого им в 1908 г. мертвого города Хара-хото, китайские издания составляют сравнительно небольшую часть. Подавляющее большинство книг—это тангутские книги, изучение которых дало начало новой отрасли востоковедения — тангутоведению. Китайские издания из Хара-хото не могут спорить с тангутскими ни по количеству, ни по значению для науки. И тем не менее книги на китайском языке из коллекции П. К. Козлова дают достаточно интересный и ценный материал по истории китайской культуры и привлекали уже к себе внимание как русских и советских ученых (А. И. Иванов, К. К. Флуг), так и зарубежных синологов (П. Пеллио, Т. Ф. Картер) [1].

Наиболее интересные и важные материалы, в первую очередь привлекающие наше внимание в китайской части коллекции из Хара-хото,— это уникальные, имеющиеся только в этой коллекции, материалы по истории книгопечатания. Все китайские печатные издания можно подразделить на три большие группы по типу издания: книги-свитки, книги, сложенные гармоникой, и книги, сброшюрованные из отдельных листов, сложенных вдвое и склеенных по сгибу (так называемая брошюровка «бабочкой» — «худечжуан»).

Наиболее ранними по времени, очевидно, приходится считать книги-свитки. Первая из известных печатных книг, «Цзиньган цзин», изданная в 868 г., представляет собой именно такой свиток [2]. Такая первоначальная форма китайских изданий не случайна. До изобретения книгопечатания китайские рукописи всегда представляли собой свитки, и естественно, что первые печатные книги тоже были свитками, заимствующими свое оформление от рукописей.

Наиболее ранним из ксилографов, обнаруженных в Хара-хото, по-видимому, следует считать комментарий на «Цзиньган цзин», озаглав-

[1] А. И. Иванов, *Документы из города Хара-хото,* — «Известия Академии наук», 1913, сер. IV, стр. 811—816; К. К. Флуг, *По поводу китайских текстов, изданных в Си Ся,* — «Библиография Востока», вып. 2—4, стр. 158—163. *P. Pelliot, Les documents chinois trouvés par la misson Kozlov à Khara-khoto,* — extrait du «Journal Asiatique», 1914, Mai — Juin, pp. 1—20; T. F. Carter, *The invention of printing in China,* New York, 1925, pp. 65 etc

[2] См. T. E. Carter, *The invention of printing in China,* pp. 39—46.

ленный «Цзинган баньжо цзин чао»; отпечатан он в виде свитка, склеенного из 43 листов бумаги (первые три листа утеряны). Произведение под этим заглавием не было известно до сих пор и в каталогах и справочниках (кроме статей П. Пеллио и К. К. Флуга, посвященных Хара-хото) не значится. К сожалению, это только пятая цзюань, но и в таком виде книга достойна внимания историков китайского буддизма. В конце стоит дата окончания гравирования досок: восьмой день восьмого месяца девятого года правления под девизом Да-чжун-сянфу, т. е. 1016 г. Книга отпечатана на пожертвования ряда лиц, упоминаемых как в конце каждого листа, так и в конце свитка в колофоне. Указаны также названия населенных пунктов, где эти люди проживали: уезды Байшуй, Пучэн и деревни Фулунцунь и Пушицунь. Все эти населенные пункты находятся в современной провинции Шэньси. Отсюда можно сделать вывод, что наиболее ранние книги на китайском языке в библиотеке Хара-хото привезены из Китая и не были отпечатаны в Тангутском государстве. Китайским изданием, вероятно, является и другой свиток, заглавие которого также не упоминается в справочниках и который по бумаге, печати и типу издания аналогичен только что описанному изданию — «Гуань Уляншоу-фо цзин гань-лу шукэ вэнь». Это произведение представляет собой своего рода схему, где дается классификация буддийских терминов в сутре «Гуань Уляншоу-фо цзин» и связь между этими терминами. В конце стоит печать: «Цуйелоу цзи», т. е. «Зарегистрировано в Цуйелоу». Знаки на печати написаны не древним почерком чжуань, который был обычно на официальных и личных печатях в Китае, а уставным почерком кайшу. Такие печати употреблялись обычно в буддийских монастырях, однако название «цуйе», взятое из классической китайской поэзии и означающее «зеленое поле», не встречается в названиях буддийских монастырей, да и термин «лоу», обозначающий многоэтажное строение, неприменим к монастырю. Эта печать вносит новое в то, что мы знаем о китайских печатях, так как «Цуйелоу», очевидно, является названием библиотеки, скорее всего, частного лица.

Вторую группу изданий составляют ксилографы, сложенные в виде гармоники. Эти издания являются следующим этапом в развитии китайской книги. Если взять книгу-свиток и сложить ее, согнув ее листы на небольшие странички, то мы получим книгу-гармонику. Таких изданий в фонде из Хара-хото большинство. Если книги-свитки издавались, насколько мы можем судить, не в тангутском государстве Си Ся, а привозились из китайских провинций, соседних с Си Ся, то книги-гармоники представляют собой тангутские издания. Нет ничего удивительного, что тангуты издавали книги на китайском языке, ибо влияние более высокой китайской культуры в государстве тангутов было чрезвычайно сильным, религия тангутов — буддизм — также пришла к ним из Китая, большинство тангутских переводов буддийских сочинений сделано с китайского и т. п. Китайский язык, по утверждению К. К. Флуга[3], был довольно продолжительное время обязательным языком в тангутском образовании.

Тангутские издания текстов на китайском языке были, очевидно, достаточно многочисленными, однако в фонде из Хара-хото мы встречаем только буддийские тексты наиболее распространенных произведений из буддийского канона: «Цзиньган цзин», «Мяо фа ляньхуа цзин», отдельную главу «Пусянь син юань пинь» из сутры «Да фан-

[3] К. К. Флуг, *По поводу китайских текстов, изданных в Си Ся*, стр. 158—159.

гуан-фо хуаянь цзин» (в полном тексте сутры это последняя цзюань), «Чжуань нюй шень цзин», «У чан цзин», а также отдельная глава из сутры «Мяо фа ляньхуа цзин», посвященная бодхисаттве Гуаньшиинь (Авалокитешвара) и известная как «Гуаньшиинь цзин», и ряд других. Разнообразие этих изданий говорит о широком распространении у тангутов китайского языка. Мы находим здесь самые различные типы изданий от миниатюрных книг форматом 6×9 *см* до книг большого формата 10×30 *см*. Большинство изданий напечатано на плотной шероховатой бумаге, изготовленной, вероятно, в государстве Си Ся. Однако встречаются книги, напечатанные на тонкой гладкой желтой бумаге, распространенной в Китае — как свидетельствуют дуньхуанские рукописи — с начала династии Тан. Этот сорт бумаги использовался для написания ценных рукописей; бумага была подкрашена желтой краской, на которой знаки, написанные черной тушью, выступали особенно ясно и тушь ложилась ровным плотным слоем. Очевидно, книги на этой бумаге, которая была дороже остальных сортов, предназначались для библиотеки государя и для библиотек вельмож, в то время как книги на более дешевой шероховатой белой бумаге могли иметь и более широкое хождение. Во всяком случае изданий на желтой бумаге в фонде П. К. Козлова очень мало: один экземпляр «Цзиньган цзин» форматом 11×28,5 *см* и один экземпляр «Мяо фа ляньхуа цзин», состоящий из пяти цзюаней (двух цзюаней не хватает). Каждая из цзюаней «Мяо фа ляньхуа цзин» имеет обложку, изготовленную из мягкого картона, склеенного не менее чем из десяти слоев тонкой бумаги, причем на этой бумаге нередко есть обрывки китайских и тангутских текстов, часть из которых представляет собой хозяйственные документы. К сожалению, до разделения листов они не поддаются полному прочтению. Очевидно вследствие того, что бумага была дорога, для изготовления картона брали нередко уже использованную бумагу, когда текст, написанный на ней, терял свое значение. Обложки обтянуты синей тканью, на которой наклеена полоса бумаги с написанным или напечатанным на ней заглавием. Таким образом, книга-гармоника очень похожа на последующую китайскую книгу и отличается от нее только способом брошюровки. Пагинация в книгах-гармониках дается не постраничная, а по листам, согнутым на четыре-шесть страниц.

Датировка большинства книг-гармоник устанавливается по колофонам в конце книги. Можно предполагать, что все они такой колофон имели, и если ныне на многих неполных экземплярах его нет, то лишь потому, что экземпляры эти дефектные, и листы с колофоном утеряны. На подавляющем большинстве книг, на которых колофоны сохранились, стоит имя императрицы Ло, иждивением которой они изданы. Императрица Ло, жена тангутского государя Жэнь-цзуна (1139—1193) и мать Хуань-цзуна (1193—1206), была образованной женщиной: во время правления Хуань-цзуна она как императрица-мать оказывала влияние на политику государства; как мы узнаем из китайских тангутских изданий, она покровительствовала книгопечатанию и финансировала издание ряда книг на китайском языке. Книги, изданные императрицей Ло, можно подразделить на две группы: изданные при жизни Жэнь-цзуна и изданные после его смерти, когда Ло была уже вдовствующей императрицей. Первая группа изданий датирована двадцатым годом под девизом Цянь-ю, т. е. 1189 г. Это, например, большинство изданий «Цзиньган цзин», главы «Пусянь син юань пинь» из сутры «Да фан-гуан-фо хуаянь цзин» и некоторые другие. Вторая группа, где Ло фигурирует как вдовствующая императрица (хуан тайхоу),

датирована вторым годом под девизом Тянь-цин — 1195 г. Издания эти по своему типу не отличаются от первой группы, но снабжены послесловиями, повествующими о добродетелях и заслугах покойного государя.

Китайские буддийские тексты, изданные в тангутском государстве, отличаются некоторыми особенностями, придающими им особую ценность. Первая из этих особенностей — это то, что почти все они сопровождаются приложениями, расположенными как в начале, так и в конце сутры. Так, издания «Цзиньган цзин» в начале сопровождаются восемью небольшими (от одной до восьми строк) молениями, которые, очевидно, читались перед тем, как приступали к чтению сутры. Ни одно из этих молений в каталогах не числится и в «Трипитаку» не входит, в том числе и в последнее наиболее полное японское издание «Трипитаки» на китайском языке 1924—1926 гг.[4], и, кроме того, текст этой сутры отличается от текста сутры в «Трипитаке» тем, что он разбит на тридцать два абзаца, каждый из которых имеет свое заглавие. Любопытно отметить, что ряд текстов «Цзиньган цзин» из Дуньхуана также разбит на абзацы и имеет те же самые приложения. Возможно, что здесь можно говорить о связи дуньхуанской традиции этого текста с тангутскими изданиями — вероятно, тангуты заимствовали эту традицию после завоевания ими Дуньхуана в 1035 г.

Рядом приложений сопровождаются и другие тексты. Так, издания «Пусянь син юань пинь» сопровождаются послесловием «Хуаянь гань тун лин ин чуань цзи», говорящем о благотворном воздействии этой сутры. Это послесловие также не зарегистрировано в справочниках и в состав «Трипитаки» не вошло. Другое издание того же произведения снабжено предисловием «Шу сюй» и двумя приложениями в конце, одно из которых является переводом отрывка из произведения известного индийского буддийского писателя Ашвагхоши (в китайском переводе его имя звучит как Мамин-пуса). Эти и некоторые другие приложения являются ценными материалами для изучения истории буддизма в Китае.

Издания, осуществленные при участии императрицы Ло, сопровождаются гравюрами-фронтисписами, причем в издании «Мяо фа ляньхуа цзин» такими фронтисписами сопровождается каждая цзюань. Некоторые из этих гравюр настолько любопытны, что стоит их здесь описать подробнее. Наличие фронтисписов представляет собой вторую особенность тангутских изданий.

Гравюры в издании сутры «Мяо фа ляньхуа цзин» и в издании «Гуаньшиинь цзин» обычно иллюстрируют часть текста, где говорится о том, что если человек, находясь в беде, будет произносить имя Гуаньшиина, этот бодхисаттва пошлет ему спасение. Так, гравюра в издании «Гуаньшиинь цзин» изображает Гуаньшиина на лотосовом троне, а по обе стороны от бодхисаттвы располагаются по вертикали сценки, изображающие спасение человека от беды. В сутре говорится о том, что при произнесении имени Гуаньшиинь спадают колодки с человека, присужденного к наказанию. Соответственно на гравюре изображен чиновник в китайской чиновничьей одежде, два стражника и приговоренный в канге (колодка, надеваемая на шею и зажимающая также руки). В сутре говорится, что имя Гуаньшиинь спасает от диких зверей — на гравюре изображен тигр, бегущий прочь от человека, и т. п. Любопытно отметить, что эти иллюстрации представляют собой чисто китайские гравюры, на них очень точно отражен быт китайцев (а не индийцев, как это можно было ожидать от иллюстраций к буддийским произведениям): все люди (кроме Гуаньшиинь) одеты в китайские одежды, обстановка на картинках совершенно китайская и т. п. Ближе к индийской традиции выполнено только изображение Гуаньшиинь, но и здесь чувствуется сильное влияние китайской манеры изображения буддийских святых. Возможно, это просто заимствование иллюстраций из китайского издания. Нужно также отметить бросающееся в глаза различие между изображением бодхисаттвы, выполненным тонко и весьма искусно, и расположенными рядом сценками, исполненными грубо, но чрезвычайно выразительно — трудно сказать, намеренно ли художник добивался такого контраста или же он получился сам собой, потому что художник-буддист был более искусен в изображении буддийских святых, чем в рисовании сценок жанрового типа.

[4] Да-чжэн синь сюй Да цзан цзин, Токио, 1924—1929.

Те же особенности отличают и иллюстрации к другим сутрам. Так, гравюры в издании «Мяо фа ляньхуа цзин» также изображают проповедующего Будду в окружении восьми святых и демонов — обитателей небес — и с двумя монахами по обе стороны трона-лотоса (это изображение повторяется без изменений на каждом из фронтисписов к этой сутре), а справа от Будды располагаются сценки, иллюстрирующие различные места проповеди (на каждом фронтисписе другие). Все люди в сценках, как и на предыдущей гравюре, — типичные китайцы, вплоть до изображенных князей и брахманов. Мало того, некоторые из окружающих Будду святых имеют также китайское обличье. Так, один из святых даже облачен в китайскую официальную одежду чиновника высшего ранга, а двое других, изображающие небесных стражей, как две капли воды похожи на китайских духов — хранителей дверей, хорошо знакомых нам по китайской народной лубочной новогодней картине.

Все эти гравюры выполнены в характерной манере, свойственной гравюрам первой половины династии Сун и дают нам очень интересный материал по истории китайской гравюры, тем более ценный, что от периода Сун гравюр сохранилось не так уж много.

Выше были описаны издания, осуществлявшиеся императрицей Ло. Но эти издания — не самые ранние книги-гармоники, имеющиеся в фонде П. К. Козлова. Самым ранним следует считать другое издание, на котором стоит дата: пятый год под девизом Тянь-сы-ли-шэн-гоцин — 1074 г. Отпечатано оно на пожертвования некоего Лу Вэньчжэна. Текст этот, озаглавленный «Цзя сун синь цзин», представляет собой ряд стихотворений-восхвалений (сун), сопровождающих каждое слово самой краткой сутры из раздела «Праджня-парамита» — «Божо поломидо синь цзин»; соответственно и заглавие разбираемого текста означает «Синь цзин, сдавленный гимнами». В этом произведении сначала приводится очередное слово из сутры, далее говорится: «Гимн гласит», — и идет восьмистишие в форме восьмистиший классической китайской поэзии, известных как «люйши». Текст представляет собой великолепный образец произведений, в которых при сохранении буддийского содержания форма была уже совершенно китайской. Это произведения так называемого вульгарного буддизма (точнее — народного буддизма в Китае), которые сыграли столь большую роль в истории китайской литературы и один из жанров которых — дуньхуанские бяньвэнь — сыграл решающую роль при формировании китайских народных повествований и китайской драмы. Текст этот, название которого нигде не зарегистрировано и который остался вне поля зрения

П. Пеллио при описании им некоторых изданий из Хара-хото, является самым ценным из всех буддийских произведений фонда П. К. Козлова.

Из других буддийских произведений отметим китайские апокрифы «Гао-ван Гуаньшиинь цзин» и «Бао фу-му энь чжун цзин», не являющиеся переводами и написанные неизвестными китайскими авторами. Эти тексты известны уже давно [5], поэтому подробно о них мы здесь говорить не будем.

Третий тип изданий из Хара-хото — это брошюровка «бабочкой». Эти издания отпечатаны на тонкой белой бумаге, резко отличной от изданий гармоникой, и шрифтом также не похожим на тангутские издания. Если в тангутских изданиях иероглифы написаны с сильным нажимом, то здесь нажим почти незаметен, линии знаков очень тонкие и между строками проведены тонкие линейки — особенность, отсутствующая в книгах-гармониках. По-видимому, это все нетангутские издания, привезенные либо из Сунской империи, либо из государства чжурчжэней Цзинь, скорее из второго; так, по определению Чжэн Чжэнь-до в его «Истории китайской простонародной литературы» [6] одно из таких изданий, «Лю Чжи-юань чжугундяо», напечатано не позже 1300 г. в северной части Китая, где незадолго перед этим было государство Цзинь, павшее в 1264 г. Поскольку другие издания с брошюровкой «бабочкой» однотипны с «Лю Чжи-юань чжугундяо», можно с большой долей вероятности считать, что таково же происхождение и других изданий этого типа и датировать их следует началом второй половины XIII в.

Несомненно, самым ценным из этих изданий является уже упомянутое выше произведение «Лю Чжи-юань чжугундяо» — произведение уникальное, одно из трех дошедших до нас песенно-повествовательных произведений жанра «чжугундяо», послужившего непосредственным источником и образцом для китайской драмы периода Юань. Об этом произведении много писалось [7], оно дважды переиздавалось в Китае (в 1937 и 1958 гг.) [8]. В настоящее время оно передано в качестве подарка Китайской Народной Республике. Ни одно из известных изданий, обнаруженных в Хара-хото, не может по своей ценности спорить с этой небольшой книжечкой.

Другим очень ценным текстом, обнаруженным в Хара-хото, является книга, заглавие которой утеряно, но по ряду признаков и сохранившимся обрывкам заголовка на обложке восстанавливается как «Лю жэнь кэ ми цзюэ». Это произведение неизвестного автора является одним из гадательных текстов периода Сун. В библиографии «Сы ку цюань шу цзун му» есть произведение со сходным названием «Лю жэнь да цюань», под которым указано, что в прежние времена было много произведений, посвященных гаданиям «лю жэнь», но что все они были утеряны и сохранился только наиболее полный свод по этим гаданиям, называющийся «Лю жэнь да цюань» [9]. Заголовок «Лю жэнь кэ ми цзюэ» встречается в «Записках о литературе» истории династии

[5] См.: Чжан Синь-чэн, *Вэйшу тункао,* Шанхай, 1957, стр. 1295, 1298.
[6] Чжэн Чжэнь-до, *Чжунго сувэньсюэ ши,* Пекин, 1954, т. 2, стр. 110.
[7] См., например, P. Pelliot, *Les documents chinois...,* pp. 12—13; Чжэн Чжэнь-до, *Чату бэнь чжунго вэньсюэ ши,* Пекин, 1957, стр. 539—541; Чжэн Чжэнь-до, *Чжунго сувэньсюэ ши,* стр. 111—128, и др.
[8] Лю Чжи-юань (Цзиньбэнь чжунгудяо), Чунь цзе наньгун Чэнь Хан-юй Люличан Лайсюньгэ, 1937; Лю Чжи-юань чжугундяо, Пекин, 1958.
[9] Сы ку цюань шу цзянь мин мулу, Шанхай, 1957, стр. 423.

Сун [10]. Мы можем считать, что обнаруженный в Хара-хото ксилограф и есть это утерянное произведение.

Среди книг, сброшюрованных «бабочкой», есть также издание «Чжуан-цзы» с комментарием Го Сяна. Это издание несколько отличается от других изданий этого рода и может быть предположительно датировано несколько более ранним временем — возможно, второй половиной XII в. Экземпляр «Чжуан-цзы» включает девятую и начало десятой цзюани этого произведения (главы 24—32 раздела «Цзапянь»).

Из других произведений, напечатанных по этому типу, отметим книгу рецептов лекарств — «Цянь цзинь фан», а также экземпляр сутры «Жэнь-ван цзин» и издание, содержащее тексты буддийских заклинаний «дхарани» (dhāraṇī, кит. «толони»), интересное тем, что оно снабжено тремя гравюрами очень тонкой работы, значительно отличающимися от других изданий из коллекции П. К. Козлова тонкостью и изяществом исполнения. На гравюрах изображен проповедующий Будда, далее — святой с четырьмя парами рук и, наконец, на третьей — восьмирукий и двенадцатиликий Авалокитешвара (Гуаньшиинь).

Здесь был сделан только беглый обзор раннепечатных изданий из Хара-хото, отнюдь не претендующий на полноту и рассчитанный только на то, чтобы ознакомить с некоторыми наиболее ценными и интересными из ксилографов коллекции П. К. Козлова, насчитывающей около шестисот единиц.

[10] Сун ши ивэнь чжи, бу, фубянь, Шанхай, 1957, стр. 141.

С. И. Тюляев

О НЕКОТОРЫХ НАХОДКАХ ИНДИЙСКОЙ БРОНЗЫ НА ТЕРРИТОРИИ СОВЕТСКОГО СОЮЗА

В Киевском государственном музее Западного и Восточного искусства хранится одна из интересных находок индийской бронзы, которая до сих пор еще не подверглась детальному изучению.

Как нам любезно сообщил заведующий отделом искусства стран Востока А. В. Крыжицкий, в музейных архивах значится, что это изделие из бронзы было найдено в 1908 г. под Полтавой во время пахоты.

Больше никаких сведений об этой находке, к сожалению, нет.

Это произведение индийского искусства представляет собой довольно сложную бронзовую группу высотой 16 *см*.

Главными и более крупными фигурами в ней являются бог Вишну с супругой Лакшми, восседающей у него на колене левой ноги,— так называемые Лакшми-Нарайяна, едущие на своем проводнике (вахане) — Гаруде.

Около правой ноги Вишну небольшая мужская фигурка предстоящего. Еще две неясно видные фигурки находятся впереди на краю пьедестала и одна фигурка, очевидно, находилась около левой ноги Лакшми, где сохранились следы отлома. Всего было, следовательно, семь фигур.

Вишну восседает, свободно опустив правую ногу на Гаруду. Левая нога согнута и прижата в горизонтальном положении к телу.

У Лакшми, сидящей на колене этой ноги супруга, левая нога тоже опущена на Гаруду, правая же энергично согнута и прижата пяткой к животу.

Эта поза Вишну считается свободной и спокойной и называется ardha-paryaṅka или lalitāsana и относится к разряду поз спокойствия, имеющих общее наименование sukhāsana.

У Вишну четыре руки. Нижняя правая опущена на колено и держит, по-видимому, раковину (śankha); теперь этот атрибут, как и большинство других деталей этой группы, стал бесформенным и неясным. Верхняя правая рука согнута в локте и кисти и держит, очевидно, традиционный бутон лотоса (padma), от которого длинный стебель проходит около ступней божества и заканчивается на его левом колене. Левой верхней рукой Вишну держит жезл или булаву (gadā) с обычным коническим утолщенным концом, а нижней, которую не видно, так как она проходит за спиной Лакшми,— четки или, быть может, чакру.

Следовательно, Вишну держит свои обычные атрибуты. На голове божества корона. Позади нее, в арочке торана помещается круг с развернутыми лепестками лотоса — так называемая сударшана чакра (sudarśana-cakra).

Лакшми правой рукой обнимает своего супруга и кисть ее руки видна на правом плече Вишну. В опущенной левой она держит, очевидно, бутон со стеблем традиционной голубой водяной лилии (nīlotpala).

Интересно и сильно выражена традиционная поза Гаруды, представленного здесь антропоморфно, почти без всяких признаков птицы. Иногда Гаруда бывает изображен с птичьими лапами и крыльями, но здесь он только с крупным клювовидным носом и с круглыми «птичьими» глазами. В сильном движении Гаруда как бы хочет подняться с земли, легко неся подавляюще крупные фигуры своих верховных божеств. Правым коленом и всей голенью он опирается о землю, левая ступня энергично и далеко выдвинута вперед. Вся его маленькая, но крепкая фигурка выражает динамическую силу. Своими руками он поддерживает ступни ног Вишну и Лакшми, весь он — энергия и движение. Своим головным убором, вроде диадемы, он подпирает левую поджатую ногу Вишну.

Вся группа фигур обрамлена аркой торана с полукруглым, ныне поломанным верхом, на котором, вероятно, помещалась обычная небольшая чайтья. По бокам, у столбиков тораны, проходят стебли лотоса с бутонами.

Задняя сторона статуэтки обработана грубо.

Нас, естественно, интересует время, к которому можно отнести статуэтку. Если бы она была близкой к современности, то находка, конечно, не представляла бы интереса. Однако, хотя точная датировка и затруднительна, статуэтке, без сомнения, более полутысячи лет.

Группа «Лакшми-Нарайяна» в аналогичной позе, но без Гаруды имеется в Бостонском музее искусств и воспроизведена в книге Ананды Кумарасвами [1]. Там Вишну держит в правых руках ясно различимые раковину и лотос, а в левой верхней также жезл-гада. Лакшми также обнимает Вишну, а в левой руке тоже держит бутон водяной лилии. Высота группы 12,1 *см*.

Эта бостонская статуэтка происходит из Матхуры и имеет дату — 1491 г. н. э. Однако бостонская группа беднее по деталям и всей композиции, слабее по формам. В киевской бронзе больше силы и движения в изгибе туловища Вишну и в позе Лакшми. И это потому, что она явно значительно более ранняя, чем бронза Бостонского музея, относящаяся к XV в.

Если сравнить киевскую статуэтку с группой «Лакшми-Нарайяна на Гаруде» из Южной Индии тоже XV в. (высота 16 *см*), находящейся в музее Гимэ [2], то будет очевидно, что киевская бронза тоже значительно выше по художественным качествам. В статуэтке из музея Гимэ нет той силы и изящества в трактовке не только позы Гаруды, но и в позах и движении туловищ обоих главных божеств; бронза музея Гимэ, как более поздняя, отличается также и значительной сухостью форм.

В XV в. наблюдается уже заметный упадок в индийской скульптуре. Традиции сохраняются больше в сюжетах, в атрибутах старых пер-

[1] A. K. Coomaraswamy, *Catalogue of the Indian collections in the Museum of Fine Arts*, Boston, 1923.

[2] J. Hackin, *La sculpture Indienne et Tibetaine au Musee Guimet*, Paris, 1931, table XXVIII.

сонажей, в формальном применении давно выработанных канонов, но их трактовка утрачивает жизненность. Это особенно заметно в литье металлических статуэток.

Киевская группа «Лакшми-Нарайана» приближается по общему характеру стиля к группе «Ума-Махешвара на лотосовом троне» — бронзе XI—XII вв. (высота 16 *см*), происходящей из Бенгалии, Бихара или Ориссы и относящейся к школе Пала. Эта статуэтка опубликована в вышеупомянутом каталоге А. Кумарасвами, описывающем коллекцию Бостонского музея (таблица XXIII, № 211651), и в его же книге «History of Indian and Indonesian art», London, 1927, plate XXI, 230.

Киевская группа производит несколько худшее впечатление, потому что она значительно повреждена и детали деформированы. Отломан верх арочки-тораны, где, вероятно, находилась чайтья, отломана одна фигурка около ноги Лакшми. Кроме того, она не так хорошо отделана, а сзади не обработана. Но некоторую грубость отделки можно объяснить не поздним периодом создания этой бронзы, а другими причинами.

По характеру же стиля, по общему художественному уровню этой сильной и смелой композиции, по искусству в передаче поз и движения киевская статуэтка должна близко примыкать по времени к группе «Ума-Махешвара» из Бостона. Место ее производства тоже должно относиться к Северной Индии.

Древность этого памятника подтверждается не только стилистическими данными, но и тем, что лики божеств, особенно Вишну, очень сильно стерты. Это объясняется главным образом многолетними культовыми действиями, при которых лики фигур намазывались жертвенными приношениями пищи.

На основе всего сказанного киевскую бронзу можно датировать XII—XIV вв., ориентировочно XIII в. Уверенная датировка затруднительна, тем более что фигуры сильно потерты и о вещи приходится судить только по фотографии.

Вопрос о путях, какими эта статуэтка могла попасть в район Полтавы, за неимением данных остается открытым.

Возможность наиболее раннего занесения ее туда связана с наличием древней торговли между Индией и Югом России. Товары из Индии шли через Среднюю Азию, Каспийское море и Кавказ к побережью Черного моря. В XIII в. Юг России вошел в состав Золотой Орды со столицей Сарай, находившейся в районе Астрахани. В этот город приезжали и русские, и индийские купцы и там найдены клады индийских монет времен Ала ад-Дина Хильджи и Мухаммеда Туглака (конец XIII — первая половина XIV в.). Через Сарай проходила транзитная дорога из Средней Азии в генуэзские порты Черного моря, куда привозились и индийские товары. Естественно, могли приезжать и индийские купцы, имевшие при себе изображения божеств для отправления культа, в данном случае вишнуитского.

Возможны, конечно, и другие пути и более позднее время занесения этой бронзы в район Полтавы. В частности, известно, что в Астрахани в XVII в. существовала колония индийских купцов и именно вишнуитов, ездивших из Астрахани в другие наши города, о чем будет сказано в связи с другой находкой индийской бронзы.

Вторая бронза хранится в Государственном музее восточных культур в Москве.

Это разрозненные и частично поломанные части астролябии, найденной в Астрахани и проданной музею в 1938 г.

Эти части состоят из: 1) теодолита с пятью вкладными дисками и алидадой, 2) пассажного инструмента, 3) и 4) двух глобусов — земного и небесного, 5) солнечных часов и 6) компаса с вкладным диском (стрелка утрачена).

Находка индийской астролябии в Астрахани не случайна. Как уже упоминалось, это район на Нижней Волге был издавна центром торговли России с Востоком. По русским архивным документам, в частности по так называемой Ключаревской летописи XVII в., известно, что в Астрахани в 1615—1616 гг. уже существовала колония индийских купцов. Они прибыли туда из Закавказья и Ирана, где уже давно имелась целая сеть индийских торговых поселений. В документах 1649 г. упоминается индийский двор в Астрахани, построенный в 1625 г. Из этого города индийские купцы иногда приезжали в Москву и даже в Ярославль. В семидесятых годах XVII в. в Москве, в Гранатном переулке (ныне ул. Щусева), для индийских, персидских и армянских купцов был отведен каменный двор. В Астрахани проживало с семьями не менее 17 или 18 индийцев. Они вели частную торговлю и ввозили из-за границы в Астрахань и далее вверх по Волге дорогие ткани, в том числе тонкую кисею, драгоценные камни, пряности и т. п. В последней четверти XVII в. индийские купцы занимали видное место в русской торговле с Востоком. В этот период индийские купцы, проживавшие в Москве, участвовали в Макарьевской ярмарке на Волге, близ Нижнего Новгорода.

В Астрахань индийцы приезжали из Синда, Раджастхана (марвари), но больше всего из Пенджаба. П. М. Кемп отмечал, что большинство индийцев, живших в России, прибывали из Мультана и других районов Пенджаба [3]. По словам этого автора, астраханские индийцы принадлежали к вишнуитским сектам и поклонялись Кришне. Для этого у них в Астрахани был храм, снабженный всеми необходимыми культовыми принадлежностями, привозившимися из Индии. По В. С. Воробьеву-Десятовскому, среди астраханских купцов были и сикхи [4]. Судя по именам в русских архивных документах, почти все приезжие из Индии купцы были индусами и только два мусульманами. По одной челобитной индийского купца, датированной 1675 г., видно, что он был банья из Лахора.

Связи с Пенджабом и, в частности, с Лахором в данном случае особенно интересны, так как этот город упоминается в надписи на астролябии. Эта надпись на персидском языке вырезана на теодолите под ручкой-кольцом. Она гласит, что астролябия скопирована с астролябии, принадлежавшей его высочеству мирзе Байсункару в 996 г. хиджры в городе Лахор. Эта дата соответствует 1588 г. н. э., когда Лахор был при Акбаре одной из его резиденций наряду с Агрой.

Упоминаемый Байсункар-мирза, вероятно, являлся одним из известных тимуридов — дядей Бабура.

Точность отделки астрономических приборов говорит о высокой культуре производства подобных инструментов в Индии, о развитии там астрономической науки вообще.

Дата на теодолите несколько более ранняя, чем наши первые сведения о существовании в Астрахани индийской колонии. Но это, конечно, может объясняться тем, что индийские купцы начали проникать

[3] P. M. Kemp, *Early contacts between India and Russia*, — «Journal of the Indo-Soviet cultural society», Bombay, 1954, vol. I, N 2, p. 32—49.

[4] V. S. Vorobyev-Desyatovski, *Concerning early contacts between India and Russia*, — «The journal of the Indo-Soviet cultural society», Bombay, 1955, vol. II, № 2, p. 48.

в Астрахань раньше, чем нам это известно по летописи дьяка Ключарева.

Могло быть и так, что астролябия была привезена в Астрахань в XVII в., но была изготовлена лет на тридцать раньше.

Во всяком случае находка этой астролябии именно в Астрахани не является случайной и служит редким и интересным вещественным подтверждением существования индийского поселения в Астрахани.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	— Вестник древней истории.
Ar Or	— Archiv Orientálni.
BB	— Bezzenbergers Beiträge.
BSL	— Bulletin de la Société de linguistique de Paris.
BSOAS	— Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London.
CII, ed. 1, vol. I	— Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. I. Inscriptions of Aśoka, by A. Cunningham, Calcutta, 1877.
CII, vol. I	— Corpus Inscriptionum Indicarum, ed. 2, vol. I, Calcutta, 1925.
IHQ	— Indian historical quarterly.
JAOS	— Journal of the American Oriental society, New Haven.
JRAS	— Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland.
KZ	— Kuhn's Zeitschrift (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen).
WAT	— A. Wolner, *Aśoka Text and Glossary*, Oxford, 1920.
ZAS	— Zeitschrift für Assyriologie, Neue Folge.
ZDMG	— Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

в Астра
рева.
Мо
XVII в.
Во
не явл
подтвер

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3
В. А. Богословский. Некоторые вопросы истории Тибета в освещении бонского гьэ-рапа 5
Г. М. Бонгард-Левин, Āhāle (по данным маурийской эпиграфики) 10
О. Ф. Волкова. «Вайрагья» у Бхартрихари 21
П. А. Гринцер. К вопросу о соотношении древнеиндийских и древнегреческих басен. 25
Т. Я. Елизаренкова. О значении ведийского māyā. 31
В. В. Иванов. Тибетские кальки в тохарских текстах 35
М. А. Коростовцев. «Размышления Хахаперрэсенба». 41
В. С. Костюченко. К критике нигилистических взглядов на природу индийской философии 46
И. М. Кутасова. Комментарий к первой главе трактата Нагарджуны «Муламадхьямака-карика» 60
Ю. К. Лекомцев. Об одном способе описания сочетаемости фонем в слоге (на материале классического тибетского языка). 71
Е. М. Медведев. Об уровне географических знаний древних индийцев в III—I вв. до н. э. 73
А. М. Пятигорский. Опыт сопоставления ведийских и тамильских гимнов 83
В. Н. Топоров. О некоторых аналогиях к проблемам и методам современного языкознания в трудах древнеиндийских грамматиков. 123
Г. М. Бонгард-Левин и *А. М. Пятигорский.* Сообщение о поездке на Южный Памир летом 1958 г. 134
М. И. Воробьева-Десятовская. Собрание тибетских ксилографов из коллекции Г. Ц. Цыбикова 137
Л. Н. Меньшиков. Раннепечатные издания из Хара-хото 143
С. И. Тюляев. О некоторых находках индийской бронзы на территории Советского Союза. 150
Список сокращений 155

КРАТКИЕ СООБЩЕНИЯ ИНСТИТУТА НАРОДОВ АЗИИ № 57

Утверждено к печати Институтом народов Азии Академии наук СССР

Редактор издательства *Е. М. Медведев* Корректоры *Е. Г. Григорьева* и *Г. А. Невелева*
Технический редактор *Э. Ш. Язловская*

Сдано в набор 19/VI I 61 г. Подписано к печати 7/IX 1961 г. А-0 201 Формат 70×103¹/₁₆.
Печ. л. 9,75+1 накидка 0,25 п. л. Усл. печ. л. 13,70 Уч.-изд л. 13,25 Тираж 1300 экз.
Зак. 944 Цена 80 коп.

Издательство восточной литературы. Москва, Центр, Армянский пер., 2

Типография Издательства восточной литературы. Москва, И-45, Б. Кисельный пер., 4

ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
6	22 -- 23 сверху	(spe-bon-thog-'phrul). Бонец из Пэ, [обладающий] магической силой, [стал вызывать] молнию.	(spe-bon-thog-'phrul — „Бонец из Пэ, [обладающий] магической силой, [вызывать] молнию").
6	12 14 снизу	*Mourya*	*Maurya*
18	16 снизу	with your reach	within your reach
23	15 снизу	Хот	Хоть
88	2 сверху	страданье,	страданье
121	5 сверху	8. 5. 3	8. 4. 3.

Заказ 944