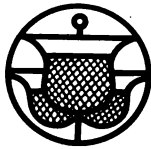


ДРЕВО ИНДУИЗМА

ДРЕВО ИНДУИЗМА





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Отделение истории

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования

Серия основана в 1969 году

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения
Центр индийских исследований

ДРЕВО ИНДУИЗМА

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
Москва 1999

УДК 2
ББК 86.33
Д73



*Исследовательский проект осуществлен
при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 97-03-04148а*

***Книга издана при финансовой поддержке
Посольства Республики Индия в Российской Федерации***

Редакционная коллегия серии

*О.Ф.Акимушкин, С.М.Аникеева, Г.М.Бонгард-Левин, А.А.Вигасин,
В.Н.Горегляд, Е.И.Кычанов, Ю.А.Петросян (председатель),
В.М.Солнцев, А.Б.Халидов, Е.П.Челышев*

Ответственный редактор и руководитель проекта

И.П.Глушкова

Координатор проекта

Е.Ю.Ванина

Редактор издательства

М.Н.Брусиловская

Д73

**Древо индуизма. — М.: Издательская фирма «Восточная литерату-
ра» РАН, 1999. — 559 с.: ил. (Культура народов Востока).**

ISBN 5-02-018032-7

Индуизм рассматривается в виде «древа» как социокультурный, исторический и духовный феномен, включая его истоки («корни»), основополагающие категории и понятия («ствол»), паниндийские, супрарегиональные и региональные культы во взаимосвязи с общеиндусской традицией («крона») и разнообразные социальные и этические проявления («плоды»). Междисциплинарное исследование основано на анализе философских, теологических, литературных и фольклорных текстов и на данных полевых исследований авторов.

ББК 86.33

ISBN 5-02-018032-7

© И.П.Глушкова, составление, 1999
© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 1999

ВВЕДЕНИЕ

(И.П.Глушкова)

Строчку «Хорошую религию придумали индусы» из песни «О переселении душ» Владимира Высоцкого знают все. Однако она не точна по крайней мере в двух своих коннотациях. Во-первых, в отличие от ряда других известных религий — буддизма, джайнизма, христианства, ислама — в случае с индуизмом не существует основоположника, и поэтому глагол «придумать», предполагающий сознательные или осознанные позднее усилия активного деятеля, здесь не подходит; во-вторых, вплоть до конца XVIII в. о религии под названием «индуизм» не подозревали, а слово «индусы» (*hindu*, мн.ч.) долгое время означало население, проживавшее за рекой Инд, а не приверженцев определенного религиозного мировоззрения. Термин «индуизм» укрепился в конце XVIII — начале XIX в. в результате попыток британских колониальных властей и британских ученых описать чуждую для них культурно-религиозную среду в своих обширных владениях на субконтиненте Индостан (ср., например, с возникновением термина «ислам», употребленного по отношению к данной религии не кем-нибудь, а пророком Мухаммадом в значении «предание себя богу», «покорность»). Индийцы же называли комплекс своих верований и убеждений многозначным словом *дхарма*, означающим то, за что можно «удержаться», т.е. «закон» или «свод установлений». Сочетания *санатана дхарма* (*sanātana dharma*) и *садхара-на дхарма* (*sādhāraṇa dharma*) и в наши дни означают приверженность религиозному кодексу широкого диапазона, вмещающему мифологических персонажей и философские доктрины, теологические обоснования и ритуальную обрядность, эстетические и этические постулаты, социальные и политические мотивации. Этот пестрый, не очень жестко кодифицированный конгломерат, безотносительно ко времени возникновения самого термина, принято обозначать словом «индуизм».

Еще в начале I тыс. индуизм вместе с индийцами распространился в сопредельные страны Азии, а как только сведения о нем достигли Запада, он, словно магнит, притянул к себе всеобщее внимание философов, теологов, филологов, историков, и похоже, что «магнитные свойства» этого явления не ослабевают, но усиливаются и в наши дни (подробнее см. [Сингер, 1972; Хальбфасс, 1990]). Начав с настороженного любопытства в отношении бьющей в глаза экзотики, негодующего отторжения «вульгарного идолопоклонства» и заинтересованной дескриптивистики бытовых ритуалов в русле своих привычных концепций,

западные исследователи уже ко второй половине XIX в. достигли точности и изящества если не в интерпретации основных положений индуизма, то по крайней мере в их фиксации и постановке вопросов. Шагнувший за пределы Индии и к XX в. представленный на мировом пространстве не только скрижалями, но и харизматическими личностями, индуизм заинтересовал и просвещенную публику. Началось паломничество истосковавшегося по духовной зрелости Запада ко все познавшим мудрецам Индии, но одновременно с этим проявились и симптомы непонимания того, что же такое индуизм. Попытки внести вклад в решение этого сложного вопроса (не только теоретически, но и практически) предпринимали западные миссионеры и ученые, индийская образованная элита (например, Рам Мохан Рой и «Брахмо Самадж»), Даянанда Сарасвати и «Арья Самадж») и традиционные пандиты (включая также храмовых жрецов, упорядочивающих литургическую сторону); эксперименты осуществлялись на самых разных уровнях и с разными прагматическими целями, вплоть до введения принципов базисного индуизма для школьного применения, в сжатой, но всеобъемлющей форме изложенных в серии «Санатана Дхарма» (1904 г.) основательницей Центральной индусской школы в самом священном индусском городе Бенаресе англичанкой-теософкой Энни Безант и ее сподвижниками [Кумар, 1996, с. 135—154]. Шаг за шагом было положено начало новому, подкрепленному серьезными полевыми исследованиями, осознанию основной автохтонной религии Индостанского полуострова, которую, включая индусов, проживающих в других странах, исповедуют ныне около 1 млрд. человек. Новый виток изучения индуизма наряду с обнаружением уникальной информации — новых культов, богов, концепций и не известных ранее произведений как письменных, так и устных религиозных жанров — неизбежно привел к очередным дебатам на тему, что такое индуизм — единая религия, конгломерат различных соположенных в пространстве религий или (по меткому выражению религиоведа Р.Зэнера [1966, с. 1]) просто «-изм» жителей Индии. Пытаясь решить этот вопрос, мировая наука обогатилась обширными исследованиями: в поле зрения ученых оказались священные тексты и храмовые ритуалы, теологическая неоднозначность и иконографическая специфика, рафинированное богопочитание и эзотерический накал страстей. При различной аутентичности и академической ценности каждой единицы из потока хлынувших публикаций многие из них создавались в рамках узких дисциплинарных направлений, теряя за счет одномерности не только в широте охвата (что недостатком не является), но и в «голографичности» изображения, хотя, безусловно, и внося свою лепту в общий «банк данных». Последние три десятилетия ознаменовались укоренением совершенно иного методологического подхода — совмещением приемов, наработанных классической индологией (философский и филологический анализ текстов), и методов полевых исследований (включая первостепенное внимание к неканоническим устным жанрам, данным религиозной этнографии и религиозной архитектуры в их взаимозависимой совокуп-

ности, а также изучение поведения не отдельных индивидов, но групп людей как носителей специфического религиозного мировоззрения). В связи с этим Агехананда Бхарати (Леопольд Фишер), австриец по рождению, индусский монах по призванию и профессор философии и антропологии в одном из американских университетов, с удовлетворением отмечал: «Индолог и антрополог культуры — два совершенно различных существа — в процессе недавних изменений доказали, что могут встретиться и соединиться в единой личности; еще десять лет назад даже мысль об этом была невозможна» [Бхарати, 1971, с. 76].

Таким образом, комплексный подход к любому проявлению индусской религиозности, предостерегающий от сплошной терминологической (часто ошибочной) инвентаризации и учитывающий широкий контекст описываемого явления, утвердился как наиболее плодотворный. Одним из первых опытов, содержащим ростки междисциплинарного исследования индуизма, считается работа немецкого ученого В.Рубена «Кузнецы и демоны в Индии» [1931]. Среди историков индиец Д.Д.Косамби, вероятно, первым серьезно задумался о комбинированном подходе как о методологической основе исследования [1963]. Немецкий историк религии Г.-Д.Зонтхаймер по существу разработал эту методологию, реконструируя генезис пастушеских богов Декана [1976; 1989], и его по праву признают основоположником нового экспериментального направления в индологии — диахронического анализа исторического и культурного развития отдельных племенных групп и каст в связи с историей их богов [Глушкова, 1993; 1994]. Коллективную монографию «Культ Джаганнатха и региональная традиция Ориссы» [Эшманн, Кулке и Трипатхи, 1978а] можно считать уникальной во всей 200-летней истории изучения индуизма и образцовой моделью на сегодня. Субсидированное несколькими западногерманскими научными фондами и университетами и продолжавшееся ряд лет, исследование осуществлялось в рамках того, что и следует считать «собственно религиоведением» под лозунгом комплексного междисциплинарного подхода. Философы рассматривали результаты взаимовлияния различных доктрин в процессе формирования культа; историки религий восстанавливали генезис бога, а собственно историки изучали знаменитый культ Джаганнатха («Джаггернаута») как официальный и государствообразующий в средние века и важный фактор развития национального самосознания в новое время; этнографы раскрывали контекст взаимодействия различных этносов и племен (на территории Ориссы) в связи с их борьбой за утверждение права собственности на бога; не были оставлены без внимания и архитектурно-пространственное устройство храмов, и детализированное описание ритуальной деятельности, и анализ связанных с Джаганнатхом нарративных жанров.

Многоаспектность и разнообразие исследовательских приемов и подходов современной религиоведческой индологии отразились и в структурно-смысловой организации материала в новых работах. Исследования по индуизму стали строиться не только по хронологическому принципу («часы» различных индий-

ских регионов показывают разное время) и не на интерпретации отдельных — часто локальных или факультативных и внешне не напоминающих соседние — явлений, а на концептуальной основе, например в терминах «сакральности» (сакральное знание, сакральное пространство, сакральное время, сакральная личность и т.д.)¹ [Мадан, 1992]; или выделением реальных (а не декларируемых), народных (а не брахманско-догматических) принципов, институтов и структур [Фуллер, 1992]; или через призму общечеловеческих бытийных категорий — «власть», «любовь» и «мудрость» [Харди, 1995], или через призму выдающихся персоналий и текстов (Тукарам и Кабир, «Махабхарата» и «Рамаяна» и т.д.) с заключительными размышлениями на тему «Кто есть индус?» [Каллеворт, 1994]. Последний вопрос все еще остается нерешенным, и мировая наука, похоже, смирилась с положением, согласно которому «невозможно точно определить (*to define*), что такое индус, хотя вовсе не трудно опознать (*to identify*) человека как индуса» [Шринивас, 1960, с. 574].

Российские ученые, к сожалению, остались в стороне от попыток нового осмысления индуизма и участия в длящихся уже более двух десятилетий международных дебатах о сути основной индийской религии не принимали (см. хотя бы «Hinduism Reconsidered» [Зонтхаймер и Кулке, 1991]; «Representing Hinduism» [Далмиа и фон Штитенкрон, 1995]; издающийся с 60-х годов в Чикаго журнал «History of Religions», на 80% состоящий из материалов по индусской проблематике; периодику ведущих южноазиатских центров США, Германии, Франции, Австралии, Японии). Подобное пренебрежение индуизмом — возможно, по причине сложности восприятия «через свои очки» то ли «собственно религии», то ли «стиля жизни» или недоступности эмпирического постижения индуизма или бытовавшей до недавнего времени общей социально-экономической и политической направленности отечественной индологии в совокупности с любовью к жанру «путевых заметок» — особенно удивляет на фоне поистине необозримого океана исследований на английском, немецком, французском и других языках.

Первый всплеск интереса к индуизму как религиозно-философской системе обозначился в России в конце XVIII в. и стал следствием перевода на русский язык (не с оригинального санскрита, а с английского) «Бхагавад-гиты», философского трактата из древнеиндийского эпоса «Махабхарата». Уже много позднее, во второй половине XIX в., обратив некоторое внимание на начальную стадию индуизма (например, работы В.Ф.Миллера и Д.Н.Овсяннико-Куликовского), российская индология надолго переключилась на другую проблематику, и за последние десятилетия обогатилась, по сути, всего лишь несколькими трудами, рассматривающими индуизм через призму внерелигиозных параметров [Гусева,

¹ Этот подход как теоретически иное осознание религиозного впервые прозвучал у Р.Отто [1921 (1-е изд. — 1917)] и затем, с принципиальными модификациями, лег в основу методологии М.Элиаде [Элиаде, 1994]. Последнего не устраивал ни термин «религиоведение», ни слово «религия» для изучения или обозначения «опыта священного».

1977; Рыбаков Р., 1981; Шохин, 1994] или посвященными важной, но отвлеченной от непосредственного религиозного выражения ортодоксальной философской проблематике [Исаева, 1991; 1995]. Отечественное индологическое религиоведение оказалось даже не в арьергарде, но принципиально торящим иную столбовую дорогу.

Настоящая книга, по сути, претендует на то, чтобы войти в фарватер международных индологических исследований и впервые представить на русском языке научно обоснованную (но не бесспорную и не окончательную) картину генезиса и функционирования религиозных воззрений индусов. Слово «дерево», вынесенное в название, символизирует собой не только центральную концепцию многих религиозных систем (в том числе и индуизма) или является удобной метафорой; оно не только семиологема или напоминание о реальном значении двуединого — профанного и сакрального — вегетативного символа Индии, это — с определенным расчетом выбранная структурная форма подачи материала. Известно, что в мифологии, которая является неотъемлемым и живым компонентом индуизма², — дерево («мировое дерево») моделирует пространство: его корни уходят в землю, в нижний мир, крона — в небо, в верхний мир, а ствол, находясь посередине, в среднем мире, является центральной осью, «несущей конструкцией», соединяющей все три сферы воедино. Эта модель отражала в первую очередь внутреннее осознание мироустройства в архаических культурах, и она же (вернее, ее инвертированный вариант — корнями вверх, ветвями вниз) оказалась способной к отражению существования индуизма во времени во взаимной обусловленности и связанности его составляющих. Именно конфигурация перевернутого дерева предлагает наиболее экономную композицию для диахронического моделирования, т.е. для реконструкции генезиса индуизма и определения форм и степени его включенности в повседневную жизнь. Из последнего положения становится ясно, что авторы книги не считают индуизм размытым в своих границах «стилем жизни», но воспринимают его как сумму накопленных представлений и приемов, направленных на установление связи между людьми и «чем-то, существующим за поверхностью жизни, — более значительной реальностью, которая лежит в основе всего и незримо пронизывает мир, воспринимаемый нами с помощью пяти чувств» [Фишер, 1997, с. 10].

Настоящее введение не пересказывает самодостаточного содержания последующих глав, но вводит в фундаментальную проблематику индуизма, напоминая о некоторых общих местах и заостряя внимание на особенно спорных вопросах.

² Те или иные мифологические сведения содержатся практически в каждой главе. В концентрированном виде русскоязычное описание мифологии индуизма см.: ведийская мифология [Герасимов, 1975; Елизаренкова (Ригведа, 1972; Ригведа, 1989; Ригведа, 1995); Кейпер, 1986]; собственно индуизм [Браун, 1977; Нараян, 1975; Невелева, 1975; Темкин и Эрман, 1978; Эрман и Темкин, 1975], а также «Махабхарату» и «Рамаяну».

Корни. Корни индуизма теряются в глубине веков. Ясно, однако, что ко времени вторжения в Индию индоарийских племен (середина II тыс. до н.э.), создавших мощный корпус религиозных текстов («Ригведа» и другие веды, упанишады, брахманы и т.д.), существовало то, что можно назвать протоиндуизмом. Элементы протоиндуизма были возвращены (или продемонстрированы) мощной цивилизацией Хараппы и Мохенджо-Даро, процветавшей в середине III тыс. до н.э. в долине Инда и погибшей по неизвестной причине еще до прихода ариев. Надписи на печатках, найденных в этих очагах древнего мира, пока не поддаются дешифровке, но в некоторых антропоморфных и зооморфных изображениях усматривается сходство с известной индусской иконографией (изображения прото-Шивы и прото-Сканды, терракотовые фигурки богини, фаллическая символика). Раскопанная «великая ванна» из Мохенджо-Даро — огромный котлован, оснащенный усовершенствованной дренажной системой и окруженный с четырех сторон удобными ступенчатыми спусками, позволяет предположить не только осознанное внимание к гигиене, свойственное носителям этой цивилизации, но и озабоченность ритуальной чистотой, значительно позднее, наряду с прихрамовыми сооружениями такой же формы, ставшей одной из основных примет индуизма. Элементы того, что впоследствии стали называть индуизмом, прослеживаются и в текстах вед, хотя общая система взглядов на мироустройство, отраженная в ведах и известная под названием «ведизм» или «ведийская религия», содержит немало принципиально отличного от тех представлений, которые составляют суть индуизма. Например, связанный с определенной стихией или явлением природы ведийский бог, каким бы грозным и впечатляющим он ни был (Индра, Сурья, Агни, Варуна), находился в зависимости от человека в том смысле, что нуждался в побудительной — внешней — причине к действию и, принимая жертву, в качестве «ответа» производил действия в интересах жертвователя. Собственно, все «ритмическое функционирование космического механизма зависело от совершения согласованными усилиями людей и богов жертвоприношений, посредством которых они взаимно усиливали друг друга» [Браун, 1977, с. 290]. И все же ведийская мифология, хотя и в обновленном виде, сформировала существенный пласт индуизма.

Индийский историк Р.Тхапар [1984], суммируя общие тенденции в исследованиях индуизма, выделяет три четко различимые системы верований и практик, изначально формировавших индуизм: брахманизм (поздний этап ведийской религии), шраманизм (ереси, возникавшие за пределами влияния брахманизма) и шактизм (культ женского начала). Полноценный индуизм — в классическом виде — зафиксирован в древних эпических поэмах «Махабхарата» (середина I тыс. до н.э. — начало н.э.) и «Рамаяна» (рубеж двух эр) и укрепился в статусе государственной религии во время правления династии Гуптов (III—IV вв.), а затем пышно расцвел в литературе пуран (вторая половина I тыс.) — священных компендиумах легенд и мифов, сконцентрированных прежде всего вокруг

богов-лидеров Вишну и Шивы и Деви (Богини-матери). А до того, как это произошло, боги пришлых — арийских — племен и автохтонного населения³, уподобляясь своим приверженцам, вели друг с другом кровавые войны, побеждали и терпели поражение, заключали военные и торговые союзы, предавали друг друга или приходили на помощь, вступали в брачные отношения и «объединялись» друг с другом на уровне функций и эпитетов, превращаясь в комплексный симбиоз.

Ствол. Представления об индуизме за пределами его распространения, как правило, ограничиваются его классической формулой, выраженной рядом догм и определенных символов. Объясняется это тем, что когда Индия «открылась» миру, то именно зафиксированные тексты классического индуизма стали объектом анализа ученых и восторга интересующейся жизнью духа публики. Так мир узнал о стержневых концепциях экзотической религии, укрепляющих ее мощный ствол. Прежде всего о том, что мы живем в *калийуге* (*kaliyuga*), т.е. эре упадка, и отсюда проистекают все наши беды и тяготы. Это последняя из четырех эр, образующих темпоральное пространство Вселенной, она началась в 3201 г. до н.э. (считается, что тогда произошла кровавая битва, описанная в «Махабхарате») и будет длиться 1200 «божественных лет» (каждый такой год равен 360 человеческим годам). Появились представления о *варнашрамадхарме* (*varnāśramadharmā*) — законе четырех *варн* и четырех жизненных стадиях. Этот закон упорядочивает социальную организацию общества, закрепляя деление на четыре сословия (брахманы — жрецы, кшатрии — воины, вайшьи — торговцы и шудры — слуги), и устанавливает параметры индивидуальной жизни, разбивая ее на последовательность из четырех *ашрам*: ученичество, пребывание в статусе домохозяина, лесное отшельничество и странничество (возвращение в мир без восстановления связей с ним). В комплексе положения о *варнах* и *ашрамах* определяются личные обязанности и обязательства индивида. Наряду с этим в жизни каждого человека присутствуют четыре основные цели, наполненность которых корректируется в связи с принадлежностью к той или иной *варне* и прохождением той или иной жизненной стадии, а именно: *дхарма* — моральное поведение (термин омонимичен *дхарме* в более широком значении «религиозного закона»), *артха* — материальное благополучие (*artha*), *кама* — удовлетворение чувств (*kāma*) и *моक्षा* (*mokṣa*) — окончательное спасение (освобождение).

Стержнем классического индуизма является учение о душе (*атме* [*ātma*], *дживе* [*jīva*] и т.д.), *карме* (*karma*) и *сансаре* (*samsāra*), или о трансмиграции душ. Понятие «душа», не нуждающееся в рамках повседневности в толковании

³ До сих пор нельзя с уверенностью сказать, были ли это дравиды — представители совсем иного, нежели индо-арии, этнического типа, оттесненные в южную часть полуострова Индостан и представленные в наши дни населением четырех крупных индийских штатов Индии — Тамилнада, Андхра Прадеша, Карнатака и Кералы, или племена групп мунда и мон-кхмер, или кто-то еще.

(каждый знает, что это такое, но почти никто не сможет непротиворечиво объяснить — по крайней мере так, чтобы удовлетворить думающего собеседника), является одной из основополагающих единиц в моделировании как философской, так и ритуальной практики индуизма. *Карма*, т.е. «дело», «деяние», является созревающим плодом предыдущих действий и определяет тело человека (божественное, антропоморфное или зооморфное), его социальное положение (место в системе четырех *варн* и их подразделений), его характер, т.е. по большому счету — судьбу. Душа в последующем рождении мигрирует в то, что она наработала по сути всеми своими предыдущими манифестациями (возможно, это положение побудило Высоцкого в другой строчке «Песенки о переселении душ» воскликнуть: «Удобную религию придумали индусы!»). Постоянный переход из одного тела в другое и есть *сансара* — вечный круговорот, а освобождение от этого круговорота — *мокша*, или *мукти* (*mukti*), достигается слиянием индивидуальной души с вселенской, т.е. с Абсолютом.

Постоянным элементом индуизма являются и *шаддаршана* (*śaddarśana*) — шесть различных школ философской мысли: *ньяя* (*nyāya*) и *вайшешика* (*vaiśeṣika*), *санкхья* (*sāṅkhya*) и *йога* (*yoga*), *миманса* (*mīmāṃsā*) и *веданта* (*vedānta*), имеющих различное происхождение и преследующих различные цели, но главное — по-разному определяющих путь к спасению. Существует несколько основных путей: путь *кармы* — правильного поведения, *джняны* (*jñāna*) — углубленного изучения священных текстов, *бхакти* (*bhakti*) — личностной причастности к божеству и *йоги* — специальных физических и духовных упражнений. Освобождение — мечта образцового индуса, хотя идущие по пути *бхакти* и признающие только одного конкретного бога в качестве Бога верующие готовы отказаться от *мокши* и остаться в круге перерождений ради возможности визуального контакта со зримой земной манифестацией Бога, т.е. его скульптурным изображением в конкретном храме; таким образом, оказывается отвергнутым то, что традиционно считается краеугольным камнем индуизма, но при этом ни Тукарам (Махараштра, XVII в.), мечтавший о перерождении, чтобы продолжать воспевать любимого бога, ни его современник Таюманавар (Тамилнад), жаждущий возобновления жизни, чтобы помогать страдающим, ни другие проповедники *бхакти* ни в собственных глазах, ни в глазах окружающих не переставали быть индусами.

Все вышесказанное хотя и является вполне справедливым, но, безусловно, как и каждая схема или модель, грешит неполнотой и упрощенностью. Однако не этот недостаток следовало бы считать существенным. Принципиально важным представляется то, что все вышесказанное конструируется на основе брахманского видения мира, т.е. является выражением нормативов и идеалов, характерных для *варны* жрецов (и впоследствии ученых и царских советников, и даже премьер-министров Индии), и эта модель не учитывает мировосприятия кшатриев, вайшьев и шудр, а также тех миллионных слоев населения, кото-

рые вообще остались за пределами четырехварновой системы и, пока не был наложен официальный конституционный запрет, назывались неприкасаемыми. Кшатрии-воины, а также представленное ими царское сословие в древней и средневековой Индии (и серьезные политические силы современной Индии), безусловно, в значительной степени смыкаются в своем мировосприятии с брахманами, но индийская мифология изобилует упоминаниями о мощных (и нередко кровавых) противоборствах брахманов и кшатриев, свидетельствующих о противостоянии их взглядов в самых разных сферах — политической, экономической и, конечно, духовной. Иными во многих отношениях представляются позиции вайшьев, конечно же, как и представители любой нижестоящей *варны*, пытающихся повысить свой статус, и прежде всего перенимая ритуальные нормы вышестоящих. Еще в большей степени это приложимо к шудрам, по всем параметрам существенно отличающимся от представителей трех высших *варн* — дваждырожденных, т.е. допущенных к сакральному знанию, закрытому для шудр.

Таким образом, индуизм в его классическом виде — это прежде всего индуизм брахманов — религиозных законодателей и служителей культа, создавших письменные свидетельства, а также в первую очередь вступивших в контакт с иноземцами и представивших последним свою систему видения мира. Именно эта интеллектуальная догматика, или «философский индуизм», в течение долгого времени воспринималась как достоверная манифестация собственно индуизма и его «несущая конструкция» — ствол — при полном пренебрежении как к реализации зафиксированных текстами деклараций, так и к массовому народному/простонародному индуизму. И возникало ошибочное впечатление, что к индуизму, который формировался параллельно формированию индийских этносов, приложимы категории, выработанные при исследованиях религиозных систем, изначально несущих в себе кредо; или что концепции *дхармы* (как группового признака), *кармы* (как индивидуального признака), *сансары*, *мокши*, *адвайты* (*advaita*) и *вишишта-адвайты* (*viśiṣṭa-advaita*) как систем мировосприятия и т.д. — это наиболее характерные черты индуизма, укрепляющие его ствол, в то время как это только наиболее известные европейцам положения, в которые верит или которыми оперирует лишь некоторое число образованных индийцев. Эти формальные положения, в свою очередь, вновь сознательно вычлняются и официально увязываются с представлением об индуизме. Так, в 1966 г. Верховный суд Индии сформулировал правовое определение индуизма с тем, чтобы в сфере юрисдикции отличать его от других индийских религий, и в 1995 г., рассматривая дела о религиозной принадлежности, уточнил семь основополагающих характеристик, свидетельствующих об «индуисскости» их носителя; это: 1) признание вед в качестве наивысшего авторитета в религиозных и философских вопросах и единственного фундамента индуисской философии; 2) наличие духа терпимости по отношению к иной точке зрения, вытекающей из признания

того, что истина многогранна; 3) признание бесконечности космического цикла созидания, сохранения и разрушения; 4) вера в перерождение и предыдущее существование; 5) признание того, что освобождение достижимо различными путями; 6) осознание равных возможностей идолопоклонства и отрицания почитания зримого образа богов; 7) понимание того, что в отличие от других религий индуизм не привязан к определенному набору философских положений [Индуизм сегодня, 1996].

Подобная доктринизация напоминает предыдущие усилия брахманов, а большинство жителей Индии — около 81% — убежденно считают себя индусами и поклоняются богам, участвуют в храмовых церемониях и паломничествах и превыше всего ценят мифологический и ритуальный компоненты, связывающие их с тем, что существует за «поверхностью их жизней» (возможно, именно это и есть «прототипические», по определению Айхингер-Ферро-Луцци [1991, с. 192], черты индуизма), и тем общим, что, по убеждению авторов этой книги, объединяет разные модификации индуизма в единую религиозную систему.

Крона. Формы и сущности индуизма древности, средневековья и наших дней не совпадают друг с другом по многим параметрам. Одно из наиболее ярких тому подтверждений обнаруживается в отношении, например, к корове, которую во времена «Ригведы» забивали на скотобойнях и варили в больших котлах еще тогда, когда складывались нормативные «Махабхарата» и «Рамаяна», и которая в конце концов стала такой же неприкосновенной, как и сами брахманы. Любое передвижение по вертикали индийского общества предлагает и визуальное, и сущностное подтверждение бытования иного индуизма. И еще более разительно отличаются друг от друга манифестации индуизма, если двигаться по горизонтали — от подножий Гималаев к мысу Канья Кумари на южной оконечности Индостана, пересекая культурные и лингвоэтнические границы, передвигаясь от городка к мегаполису, а от него к деревне или стоянке все еще находящегося в состоянии сезонной миграции скотоводческого племени. Такое передвижение вносит полную сумятицу в душу впитавшего в себя азы классического индуизма или ухватившего микроскопически малую толику трансформированного индуизма («неоиндуизма») в его многочисленных американско-европейско-отечественных модификациях (в России, например, это и «Общество сознания Кришны», и группы «трансцендентальной медитации» и «рациональной йоги», и даже объединения тантрического — в смысле техники богослужения — толка с эротическим и магическим уклоном: почитанием, например, *лингама* и *йони* — мужского и женского детородных органов).

Передвижение по Индии подтвердит религиозную значимость Вишну и Шивы — ведущих богов, определяющих два основных направления индуизма — вишнуизм и шиваизм, а также позволит ближе познакомиться с богатством представлений об этой соперничающей паре (у Вишну, например, 10 нормативных *аватар*, т.е. земных воплощений, и одно из них — Кришна; а Шива пред-

стает в самых разных обличьях — от Разрушителя до Созидателя, к тому же не так часто поклоняются его антропоморфному изображению, как символизирующему бога *лингаму*). Региональные манифестации Вишну и Шивы выступают под различными, часто неканоническими именами и являются комплексными продуктами многовекового синтезирования. Рядом или на некотором расстоянии от небожителей обитают их божественные супруги Лакшми и Парвати, которые к тому же являются их *шакти*, т.е. божественной энергией. Некоторые части Индии, особенно восток и юг, поразят обилием храмов, посвященных только богиням, и уходящий корнями в доведийскую древность шактизм — преимущественное поклонение Девы (Богине-матери) — и сейчас рассматривают как отдельное направление индуизма. Кроме богов, неоднородное и многоуровневое пространство индуизма населено бесчисленным множеством полубогов, демонов и духов — *яки*, *нагов*, *асуров* и прочих, вступающих в сложные отношения с богами и с людьми, и заполнено самыми разными объектами религиозного почитания — храмами, скульптурами, фолиантами, трещинами в скале или скальными наплывами, речными истоками, священными деревьями, горами, отметинами, куда попал плевков небожителя, или изваяниями богов, которые прячут в корзинку, чтобы достать раз-другой в году, и т.д. Разнообразие форм богочитания свидетельствует о предпочтении теологического идеала метафизическому и об узаконенной амплитуде разных степеней и ступеней богопостижения, соответствующих культурному, сословному, эмоциональному уровню адепта [Шарма, 1953, с. 5]; это может быть *пуджа* — красочный и пышный ритуал, состоящий из 16 элементов и воссоздающий вокруг бога атмосферу приема гостя с омовением, умещением, кормлением и т.д.; это и реликты ведийской рецитации гимнов и священных формул; и отголоски былых жертвоприношений с различными вариациями вплоть до убийства козлов, баранов и петухов; и экзальтированные песнопения и пляски, доводящие порой до состояния одержимости, когда адепт ощущает вселившегося в него бога; и одновременная возвышенность и низменность тантристов, доходящая до оргиастической грубости; и аскеза, посты и обеты; и многодневные и многотрудные паломничества к святыням; и священные действия вокруг домашнего алтаря.

В течение ряда лет ученых устраивала предложенная американским социологом Робертом Редфилдом концепция цивилизации (и ее религиозного фона-фундамента) как «набора продуктов культуры», в котором ведущие роли принадлежат «великой» (в данном случае — классическому индуизму) и «малой» (фольклорной, простонародной, племенной и пр.) традициям. [Редфилд, 1953; 1955]. Однако вскоре стало понятно, что индуистскую разноголосицу трудно уложить и в эти достаточно широкие рамки, и осознание этой реальной трудности побудило социологов-индологов француза Л.Дюмона и англичанина Д.Покока выделить в индуизме различные аспекты и уровни [1959]; привело немецкого историка религий Г.-Д.Зонтхаймера к интерпретации индуизма как состоящего

из пяти взаимозависимых компонентов единого целого (индуизм брахманов, индуизм аскетов и отшельников, племенные верования, локальные культы и *бхакти*) и наваяло гипотезу немецкого же философа Г. фон Штитенкрона относительно того, что индуизм — не религия, а конгломерат различных религий и верований, отстоящих подчас весьма и весьма далеко друг от друга (две последние точки зрения см. в главе «О природе индуизма»).

Широко раскинулась крона индуизма. И все же, несмотря на богатейший пантеон богов, индусы, по крайней мере в каждый конкретный момент, тяготеют к монотеизму. Они готовы признать Верховного Бога в безатрибутной форме, но обычно поклоняются его конкретному воплощению (и в этом случае изящное скульптурное изображение бога из всемирно знаменитого храма ничем не лучше грубого неотесанного камня возле дороги, если рассматривать его через призму религиозного поклонения), воспринимая прочих божеств как различные проявления божественной трансцендентальности, как сопутствующую свиту или вовсе не задумываясь о какой бы то ни было соотнесенности. Для вишнуита Вишну — основа мироздания и источник всего сущего, а Шива — всего лишь эманация Вишну; для шиваита таковым является Шива, а последователи синтеза обоих богов чтут Харихару. Некодифицированные и эластичные вишнуизм и шиваизм существуют в виде различных сект, школ, направлений и толков, возникающих и отмирающих, противоборствующих, смиряющихся с существованием друг друга и оказывающихся густо инкрустированными элементами противоположности, которая придает смысл их собственному существованию. Индуизм лишен сквозной церковной организации и всеобъемлющей иерархии духовенства. Каждая отдельная школа, секта или региональная община чтит своего учителя, нередко рассматривая его как земное воплощение Всевышнего. И конечно же, только конкретная разновидность индуизма — в конкретной точке с конкретным божеством и сложившимся вокруг культом — может быть описана более или менее непротиворечиво, экономно и стройно, но не следует обольщаться, полагая, что это и есть индуизм. Впрочем, как отмечал один из самых проникновенных исследователей индуизма, французский филолог Л.Рену: «В религии обнаруживается немного идей, полностью непримиримых друг с другом» [1953, с. 56].

Плоды. Разные плоды вызревают на древе индуизма. Это социальные институты, и прежде всего каста, о которой написано много, большей частью в связи с экономикой, этнографией и политикой, но не религией, хотя именно последняя освящает и охраняет кастовую систему. И кастовая система, порожденная индуизмом (именно поэтому отрицающие касты по сути отказываются от индуизма), в свою очередь, воспроизводит условия для его бытования, проявляя все признаки плода, несущего в себе завязь будущего дерева. И если широко известные концепции «философского индуизма» оказываются узко ограниченными в своей реальной значимости для миромоделирования общей структуры индуизма, то бинарная оппозиция («ритуально» чистое/оскверненное), пронизывающая созна-

ние и психику практически (за редким исключением) любого индуса — от деревенского водоноса до космополитически настроенного горожанина, определяет то, что носит название «социальный индуизм», и оказывается более существенной для формирования этических и эстетических категорий, морали и дидактики. В наше столетие ярко расцвел и проявился феномен «политического индуизма», отражая общемировую тенденцию к вращению религии во властные структуры: густо замешанный на популярных мифологических сюжетах или трактуемый их в духе требований актуального момента, апеллирующий к легко возбуждаемым чувствам конфессиональной неудовлетворенности, «политический индуизм» и порожденная им концепция *хиндутвы* оказывают реальное, а не гипотетическое воздействие на облик тех, кто называет себя индусами. Наконец, это и не характерный для нормативной модели миссионерствующий «неоиндуизм», различные секты и общины которого пытаются утвердить индусские ценности и образ жизни в других культурах, а следовательно, ответственные за создание и утверждение «преломленного» через собственное видение образа сложной, неоднозначной, амальгамирующей религии.

Вместо заключения. Индуизм не похож на другие религии в том смысле, что его нельзя определить так же безусловно, как, например, христианство (Бог + Христос + Новый Завет) или ислам (Бог + Пророк + Коран). Мифологическое изобилие, формировавшееся в разные эпохи и в разных континуумах, довлеет над религиозной системностью; священные книги древности почитаются именно как святыни (т.е. достаточно отстраненно), но герменевтика и экзегетика остаются уделом избранных, общие массы вполне устраивает трактовка «Бхагавад-гиты» в рамках многосерийной экранизации «Махабхараты» [Малинар, 1995]; боги и их настроения оказываются гораздо важнее логики философских построений и стройности теологических концепций, а ритуал, даже отвергаемый, в конце концов становится важнее богов и расцветает новыми красками вокруг «божьих людей» — наставников и вероучителей. Сосуществование всевозможных противоречий — в теории и практике — традиционно интерпретируют как свидетельство терпимости индуизма или его «губчатости»; на самом деле с точки зрения интеграции индуизма гораздо важнее те случаи, когда элементы теории и практики различных регионов, общностей или направлений накладываются друг на друга, «перекрывают» друг друга, обнаруживая «семейное сходство» [Айхингер-Ферро-Луцци, 1991], открывающее путь к взаимному признанию и сосуществованию разных и разнородных компонентов. Схоластическая практика индусских пандитов, направленная на дискуссионную выработку синтеза-компромисса (*samanvaya*) между несоответствующими друг другу элементами мифа, учения, ритуальной практики и т.д., вполне может базироваться и на реально обнаруженном «сходстве».

В создании «Древа индуизма» участвовали философы и филологи, историки и политологи, социологи и этнографы, что определило междисциплинарный

характер монографии. Впервые в отечественной науке религиозная проблематика индуизма трактуется не только на основе источников на санскрите — сакральном языке индуизма, но и источников на региональных индийских языках (хинди, ория, маратхи, непали и тамили). Среди таковых — тексты региональных пуран, содержащих информацию об общеиндийских и локальных культурах; философские и правовые трактаты, устанавливающие корреляцию между местным носителем божественной субстанции и Абсолютом и обосновывающие легитимность вхождения местного божества в нормативный пантеон; подборки храмовых документаций; авторская религиозная лирика, а также — в качестве вторичных источников (поскольку они связаны в значительной степени с религиозным мировосприятием) — академические исследования на региональных языках. В монографии используются результаты полевых исследований российских индологов: интервьюирование храмового жречества и адептов определенных религиозных групп, сбор храмовых легенд и поверий; широко применялась известная методика «участия-наблюдения» (*participance-observation*) в ритуальной практике (обряды и паломничества); учитываются и исследования по храмовой архитектуре, религиозному ландшафту и сакральной географии. Этот момент следует считать принципиально важным, поскольку именно «выход из кабинета» позволил сделать центральным объектом описания «функциональный» и «практический», а не «текстовый» и «декларативный» индуизм, а также привел к решительному отказу от ряда «мифов», которые сложились в отечественной науке (чему не помешала даже малоизученность вопроса). Так, 1) полностью снято искусственное противопоставление индуизма реальной жизни; напротив, эту систему характеризуют естественное (доставшееся в наследство от периода пантеизма?) соположение сакрального и мирского, обожествление земного и приземление божественного; 2) не подтвердилось представление о неизменности индуизма и регламентации им всего и вся; напротив, среди мировых религий вряд ли существуют системы с аналогичной способностью к изменениям в соответствии с запросами среды и времени, к интеграции столь разных элементов (трудно представить, например, чтобы, утверждаясь на Руси, христианство начало бы не с уничтожения идолов, а с объявления Перуна ипостасью бога или святым, а ведь именно так произошло при распространении ранних форм индуизма (брахманизма) по территории Индии с севера на юг, результатом чего и стал современный индуизм, вобравший в себя сотни местных культов). Эта изменчивость, тягучесть и аморфность в европейском представлении и единство всего сущего в индийском понимании и обеспечили сохранение индусской традиции на протяжении веков; 3) не нашлось подтверждения и мнению о враждебности индуизма личности и подавлении им индивидуального начала; напротив, индуизм отличают свойственный его стержневой концепции предопределенный упор на морально-этической проблематике, понимание социальных, локальных и этнических условий формирования личности, изначальная готовность признать

разнообразие мира (что непосредственно вытекает из гетерогенности индуизма). Сам путь человеческой души к высшему началу определяется в индуизме не слепым выбором судьбы, как в античном мире, не волей бога, как в христианстве и исламе, а индивидуальным поведением каждого конкретного человека, каким бы узко ограниченным кастовыми и сословными рамками ни было пространство индивидуального выбора. Даже боги активно действуют не в своем собственном облике, а воплощаясь в человека (Рама, Кришна).

Использование результатов полевых исследований и достигнутая в изображении культов «голографичность» помогли развеять несколько однобокое видение философской стороны индуизма (в частности, того, что индуизм считает окружающий мир «иллюзией»), преимущественно представляемого *ведантай*, всего лишь одной из шести основных философских школ, и не имеющее абсолютной ценности ни для всего корпуса священных текстов (в том числе и на региональных языках), ни для простонародной религии.

Привычная доктринизация сменяющихся этапов восприятия религиозного начала как политеизма эпохи «Ригведы», пантеистического монизма времен упанишад (крайним выражением которого является идентификация индивидуальной души с Абсолютом в «Бхагавад-гите»), что, кстати, может пониматься и как низвержение богов и возведение на их место души, и который активно возрождается в сегодняшней Индии, а еще больше — в неоиндусских построениях за ее пределами) и последовавшего монотеизма удобна с точки зрения привычной европейской терминологии, но недостаточно приспособлена для накладывающихся друг на друга и взаимопоглощающих систем. Например, как совместить преимущественно пантеистический настрой упанишад и столпотворение индусских богов? По мысли М.Митчелла [1905, с. 70—71], это перестает казаться странным, если учесть, что умножение богов есть доказательство глубокого ощущения растворенного повсюду божественного, а если божественна вся природа, то и любая ее часть может быть объектом почитания, т.е. можно говорить о политеистическом пантеизме или пантеистическом политеизме. Как совместить искренность поклонения Единому (и Единственному) Верховному Богу и сопутствующие этому ритуалы умиловливания других богов? Согласиться с командным утверждением, что «уже на уровне самой общей типологии религий совмещение политеистического и монотеистического мировоззрений в одной религиозной системе невозможно» [Шохин, 1985, с. 220]? Или убедиться, что этот «невозможный» симбиоз (безусловно, каждый раз с креном в определенную сторону) вполне реален для всех этапов существования индуизма? Единобожие заложено даже в «Ригведе» в том смысле, что каждый из богов, оказываясь поочередно возвышенным, наделяется всеми атрибутами (главного) Бога, т.е. черты богов постоянно пересекаются либо одни и те же черты воспроизводятся применительно к различным персонажам. Универсальное восхваление всех привело к тому, что индивидуальные черты стали менее заметны и проросло представление об абст-

рактном Боге, который был «все боги сразу». И как мужественно (с точки зрения европейской приверженности терминам) отмечает Э.Хопкинс, «отсюда начинаются ростки пантеизма, который сначала больше похож на монотеизм, хотя в Индии не существует монотеизма, который бы не включал в себя искреннего политеизма» [Хопкинс, 1970, с. 138—139]. Безусловно, «как в любой порядочной науке, так и здесь важно признать [остающиеся] провалы и пробелы, скачки и непоследовательности, которые не могут объяснить существующие теории. Происхождение индийского монотеизма — один из таких случаев» [Харди, 1995, с. 263].

Кажущимся парадоксам индуизма нет конца (может быть, поэтому философу-классику Г. фон Штитенкرونу легче отказать индуизму в статусе религии, чем сводить концы с концами). Доктрина имманентности Бога во внешнем мире и в сердце человека составляет сущность индусского теизма. И это абсолютно сочетается с верой в божественную трансцендентальность, т.е. в приподнятую отдельность Бога от мира и человека и его способность воздействовать на них, контролировать их, защищать и прислушиваться к их молитвам [Бхандаркар, 1913, с. 157—161]. Индуизм совершенно свободен от каких бы то ни было догматических заявлений относительно природы Бога, и на (трудноуловимую) суть индусского мировосприятия не влияет признание существования Бога или неверие в такового вообще, а также вера в единого бога или во множество богов, поскольку можно быть истинным индусом и при этом — монистом, монотеистом, политеистом, пантеистом и даже, как полагает Р.С.Зэнер, атеистом [1966, с. 2]. Так, например, главные концепции классического индуизма — *Брахман*, *сансара*, *дхарма*, *карма*, *мокша* никакого отношения к тому, что называется «богом», не имеют.

Научное религиоведение, в русле которого создавалось «Древо индуизма», по сути, только начинает формироваться как самостоятельная пограничная дисциплина в России. Философское обоснование той или иной религиозной доктрины и экспликация ее этико-эстетических основ, безусловно важные для фундаментальной науки, вряд ли окажутся самодостаточными без установления теологических и ритуальных коррелятов, выявления механизмов функционирования и, наконец, элементарных статистических выкладок о степени распространенности тех или иных форм религиозности. Именно в отсутствие русскоязычных научных описаний индуизма как системы и как отдельных звеньев множатся неверные или предвзятые, но пользующиеся рыночным спросом взгляды в отношении религиозного мира индусов. Эта книга восполняет ряд пробелов в представлениях об индуизме и коррелирует некоторые понятия, но она, безусловно, не является «энциклопедией индуизма» и не отвечает на все вопросы не только в силу естественного предела любой печатной продукции, но и по причине нашей собственной неготовности к сплошному, а не выборочному, моделированию, хотя и в удобной композиционной структуре «древа».

Наряду с исследованиями российских индологов в эту книгу включены материалы зарубежных коллег. Разрешение на перевод и публикацию статей *Г.-Д. Зонтхаймера* и *Г. фон Штитенкрона* из сборника «Пересматривая индуизм» [Зонтхаймер и Кулке, 1991], где были впервые опубликованы позиции, прозвучавшие на IX Европейской конференции по современным исследованиям Южной Азии, состоявшейся в 1986 г. в университете Гейдельберга (Германия), получено от *Г. Кулке* и *Г. фон Штитенкрона*.

Г.-Д. Зонтхаймер, автор полемичной концепции о пяти компонентах индуизма и их взаимодействии, изложенной в главе «О природе индуизма», инициатор «пересмотра» индуизма в рамках вышеупомянутой конференции и соредатор «Hinduism Reconsidered», умер в 1992 г. [Глушкова, 1993; 1994]. Его скоропостижная смерть среди уникальных санскритских манускриптов, редких экспонатов простонародного индуизма и сотен магнитных лент с записью фольклорных песен и легенд пастушеских народностей Индии в собственном доме в Гейдельберге и последовавшая затем траурная церемония в Индии, проведенная в местечке Джедзури в храме бога Кхандобы в соответствии с ритуалами дхангаров, главных почитателей Кхандобы, стали своего рода последним аргументом ученого в пользу мозаичной многокомпонентности индуизма.

Особо следует сказать о главе «Орисса: Джаганнатх»: она в значительной степени построена на материалах, любезно предоставленных немецким историком *К. Кулке* и переработанных и дополненных *Е. Ю. Ваниной*.

В книге принята следующая система графического оформления текста: все индийские реалии и труднопереводимые термины выделены курсивом, за исключением обозначений жанров, названий каст, племен и сект. Некоторые омонимы различаются именно графически, например: *тантра* (техника или культурная традиция) и *тантра* (научный жанр); *шакти* (творческая энергия) и *Шакти* (имя богини) и т. д. В зависимости от морфологических правил языка первоисточника (санскрита или какого-либо новоиндийского) написание одного и того же термина на русском может варьироваться, например: *марга* (санскр.) — *марг* (хинди), *ṛṣi* (санскр.) — *[dev]ṛuṣī* (маратхи) и т. д.

Унифицированное и разумное использование русской орфографии в переложении (транслитерации) индийских терминов и имен все еще остается задачей будущего; определенные сложности и разногласия возникли и при передаче средствами русской орфографии западных имен — английских, немецких, французских и, еще в большей степени, бельгийских и голландских.

I. КОРНИ

ПРОТОИНДИЙСКАЯ РЕЛИГИЯ

(А.М.Дубянский)

Согласно господствовавшей в XIX в. и не вполне преодоленной до сих пор точке зрения появление религии в Индии связывается с приходом ариев, скотоводческих племен иранского происхождения, создавших наиболее ранние индоевропейские религиозные тексты — веды. В настоящее время очевидно, однако, что арии, действительно сыгравшие колоссальную роль в развитии индийской культуры, были тем не менее не единственными ее прародителями: в Индии была обнаружена иная, причем весьма развитая, цивилизация, которая, хотя и находилась уже в стадии упадка и дезинтеграции, не могла не оказать на них определенное влияние, в том числе в религиозном отношении. «Эта цивилизация (Хараппы. — А.Д.), — пишет Дж.Брокингтон, — по-видимому, пришла к своему концу задолго до нашествия ариев; тем не менее есть по крайней мере возможность полагать, что некоторые верования этих людей сохранились на народном уровне и их элементы были постепенно втянуты в индуизм наряду с теми, что были унаследованы от вед» [Брокингтон, 1992, с. 24].

Открытие протоиндийской цивилизации произошло только в XX в., но первое, еще неосознанное соприкосновение европейцев с ее следами можно отнести к середине XIX в., точнее, к 1856 г., когда братья Джон и Уильям Брантоны начали строительство железной дороги из Карачи в Лахор (территория современного Пакистана). Один из них прослышал о руинах средневекового города Брахминабада, находившихся неподалеку от трассы, и заинтересовался ими как удобным сырьем для железнодорожного балласта и кирпича. В результате все, что еще оставалось от Брахминабада, пошло на строительство. Позднее та же участь постигла и доисторическую столицу Панджаба — Хараппу [Пиггот, 1952, с. 13—15]. Хотя инженеры и рабочие то и дело находили среди обломков какие-то необычные предметы, они не догадывались о том, что проложили рельсы через руины одной из древнейших цивилизаций мира.

В 1861 г. отставной британский генерал Александр Каннингэм, назначенный директором Археологической службы Северной Индии, посетил Хараппу, где приобрел у рабочих несколько найденных на месте строительства предметов, в том числе кремневые пластинки и стеатитовую печать с изображением быка и

неведомыми письменами на ней. Конечно, в то время было невозможно правильно оценить значение этих археологических находок и тем более понять, что на них написано, и А.Каннингэм, опубликовавший их в 1875 г. и сделавший попытку прочесть некоторые надписи, сам вынужден был признать сомнительность своей трактовки (не подозревая о древности текста, он полагал, что перед ним фраза на пракрите, изображенная разновидностью письма *брахми* [Гуров, 1972, с. 11]).

Планомерные раскопки в долине Инда начались только в самом начале 20-х годов XX в. Благодаря усилиям индийских археологов Р.Б.Сахни и Р.Д.Банерджи, а затем англичан М.К.Ватса, Дж.Маршалла, Э.Маккея, М.Уилера и других ученых (см. [Альбедиль, 1994, с. 12—13]) миру предстала впечатляющая картина огромной страны с мощной экономикой и высокоразвитой, располагавшей письменностью культурой, с множеством поселений городского типа, среди которых выделялись крупные города, названные по месту раскопок, — Мохенджо-Даро, Хараппа, Чанху-Даро, Калибанган, Лотхал. По ареалу распространения цивилизация, которую стали называть *хараппской* или *протоиндийской*, была одной из самых крупных на всем древнем Востоке [Бонгард-Левин, 1993, с. 5], а время ее существования составляло период приблизительно с 2400 по 1800 г. до н.э. [Альбедиль, 1994, с. 16].

Почти восьмидесятилетнее изучение хараппской цивилизации сопровождалось замечательными удачами и достижениями ученых, однако она и сейчас хранит в себе много загадочного, неясного и противоречивого. Серьезную научную проблему представляют собой ее происхождение, корни и процесс становления. Не решен, в частности, вопрос об этнической принадлежности протоиндийцев, нет и общепринятой дешифровки протоиндийской письменности, хотя практически уже не вызывает сомнения принадлежность языка надписей к дравидскому структурному типу¹.

Трудно говорить с полной определенностью о духовной, в частности, религиозной жизни протоиндийцев, ибо материальные результаты раскопок, в том числе и найденные к настоящему времени изображения и тексты (надписи на печатях и некоторых предметах), не позволяют пока создать полноценное, системное представление об идеологии людей, населявших Мохенджо-Даро и Хараппу. По этой причине некоторые авторы, пишущие об истоках религии в Индии, по существу исключают из рассмотрения материал доведийской эпохи.

¹ Ученые, занимавшиеся проблемами протоиндийского языка, среди которых ведущую роль играла отечественная группа, возглавлявшаяся Ю.В.Кнорозовым (см. [Альбедиль, 1994, с. 32—33]), выявили основные структурные характеристики надписей и сравнили их с грамматической структурой языков, составлявших лингвистическое окружение протоиндийской цивилизации, а именно языков Индии (индоевропейские, дравидские, мунда) и Передней Азии (шумерский, хурритский, эламский). В результате кропотливого перебора возможностей сходства выявилась структурная близость гипотетического протоиндийского языка языкам дравидской семьи.

Например, Н.Р.Гусева в книге об индуизме обсуждает только его арийские корни, делая следующую оговорку: «Наука пока не располагает точными сведениями о религии доведического населения Индии, так как не прочтены письмена на печатях цивилизации долины Инда (или цивилизации Хараппы). Судя по изображениям на этих печатях и по найденным статуэткам, в IV—III тыс. до н.э. на северо-западе и севере Южноазиатского субконтинента был распространен культ богинь-матерей, культ какого-то бога, изображавшегося в головном уборе с рогами, а также культы священных растений и животных (тотемические культы)» [Гусева, 1977, с. 14].

Положение, однако, не покажется таким безнадежным, если при изучении протоиндийской цивилизации мы будем исходить из того, что ее закат вовсе не означал полного исчезновения связанной с ней культуры и что многие ее достижения, в том числе в духовной сфере, продолжали жить и развиваться, хотя, без сомнения, в измененном, приспособленном к новым условиям виде. «Следует иметь в виду, — замечает финский исследователь А.Парпола, — что гибель городов, вероятно, не вызвала никаких существенных изменений в жизни хараппских деревень» [Парпола, 1985, с. 13].

Тезис о том, что протоиндийскую цивилизацию необходимо рассматривать в качестве одного из истоков общеиндийской культуры и религии (в первую очередь индуизма), принимается сейчас, видимо, большинством исследователей², причем весьма плодотворным и перспективным оказывается сравнение протоиндийского материала с племенными или сельскими верованиями и культурами, в особенности теми, что распространены в дравидоязычных ареалах. Методологически это оправдано тем, что язык протоиндийских надписей, как уже отмечалось, определен как протодравидский, хотя нельзя забывать и о том, что «термин *дравидский* приложим сейчас к протоиндийской цивилизации, строго говоря, лишь в лингвистическом смысле» [Альбедиль, 1994, с. 19]. Все же представляется допустимым исходить из того, что, во-первых, населявшие долину Инда люди, вероятнее всего, были далекими предками современных дравидов и, во-вторых, культура и религия дравидов сохранила немало архаичных черт, имеющих явно неарийское происхождение. С необходимой долей осторожности и гипотетичности их вполне можно рассматривать под углом зрения протоиндийской культуры.

Помимо этого, весьма плодотворным оказывается выявление связей хараппской цивилизации с древневосточными культурами Шумера, Элама, Египта и более широко — с древнейшим культурным ареалом, на базе которого сформировались, в частности, культуры и Элама, и Хараппы. Так, давая общую характеристику протоиндийской религии, Т.Хопкинс и А.Хильтебайтель утверждают,

² Такого рода пафосом проникнуты, например, работы отечественных индологов — Б.Я.Волчок, Н.В.Гурова, М.Ф.Альбедиль, Я.В.Василькова. Из зарубежных ученых упомянем А.Махадевана, А.Хильтебайтеля, А.Парпола.

что ее истоки «лежат в сельских культурах Белуджистана и Афганистана, которые были частью большой региональной системы в Западной Азии, включавшей в себя сельские культуры Южного Туркменистана и эламскую культуру Юго-западного Ирана» [Хопкинс, Хильтебайтель, 1987, с. 215].

Основной чертой религии этого западноазиатского региона признается отчетливый акцент на идее плодородия, связанный с культом женского производительного начала. Об этом свидетельствует множество найденных в этом регионе примитивных глиняных или терракотовых женских фигурок с подчеркнuto округлыми грудью, животом и бедрами. Рядом с ними иногда находили статуэтки быков или баранов — несомненные символы мужской сексуальной потенции.

Такого рода женские фигурки, обнаруженные и в ранних слоях протоиндийской культуры³, вероятно, использовались в домашних ритуалах, главным образом в вотивных, а иногда, видимо, в магических целях. Интересно, что в Эламе параллельно с женскими фигурами найдены изображения змей, связь которых с культом плодородия общеизвестна. На одной эламской печати конца III тыс. до н.э. изображена жрица в юбочке из змей, с рогатым полумесяцем на голове, запечатленная, без сомнения, в момент исполнения какого-то ритуала. Змеи представлены и на многих протоиндийских печатях, иногда в контексте сцены поклонения богине, расположенной вблизи дерева. Эта культовая комбинация, совершенно неизвестная ведам, как неизвестно им поклонение змеям вообще, до сих пор часто встречается на юге Индии [Хопкинс, Хильтебайтель, 1987, с. 217]. Следует подчеркнуть, что культ змей, занимающий в индуизме заметное место и обросший в нем богатыми и разветвленными мифологией и иконографией, явление безусловно не арийское, но типично аборигенное. Можно с уверенностью утверждать, что одним из его истоков является религия Мохенджо-Даро и Хараппы.

То же следует сказать и по поводу культа *лингама* (фаллоса). Хотя материальных свидетельств о наличии такого культа в протоиндийской цивилизации сохранилось немного, все же они есть; это, например, семь глиняных *лингамов* в ритуальных очагах, найденные в Калибангане. Чрезвычайно важна в этом отношении и другая находка, понятая как подставка для *лингама*. Ее можно интерпретировать и как часть, вероятно, древнейшего совместного изображения *йони* и *лингама* [Парпола, 1985, с. 129, 24—25]. Значимости темы плодородия в протоиндийской религии полностью соответствует и откровенная эротичность некоторых изображений, в том числе сцены соития (вероятно, ритуального), в которых наряду с людьми иногда участвуют и животные (см. [Парпола, 1994, с. 219]).

Общая линия развития протоиндийской религии от примитивных земледельческих культов к более упорядоченной идеологии не могла не быть связан-

³ Изображения богинь, подобные тем, что находят в Туркменистане, обнаружены в Мехргархе, одном из старейших поселений протоиндийской культуры. Они относятся к 6000—5000 гг. до н.э. [Хопкинс, Хильтебайтель, 1987, с. 218].

ной с процессом складывания городской культуры, с разрастанием жреческой социальной прослойки. Одновременно должно было происходить усложнение мифологии и складывание массовых, публичных форм ритуальной активности. Одним из существенных внешних признаков такого развития можно считать некоторые структурные особенности древних западноазиатских городов, в том числе протоиндийских. В западной части Мохенджо-Даро, подобно греческому акрополю, возвышается сооружение крепостного типа, которое ученые первоначально именовали «цитаделью». Сейчас, однако, чаще говорят о том, что эта цитадель не имела никакого оборонного значения, а служила местом массовых официальных ритуалов. В центре этого комплекса — так называемый Большой бассейн, наличие которого свидетельствует о происходивших здесь омовениях, носивших, скорее всего, ритуально-очистительный характер. Немаловажно в связи с этим приподнятое положение бассейна — ведь в Индии до сих пор считается, что чем выше источник воды, тем она чище. Не случайно, вероятно, и соседство бассейна с зернохранилищем, подчеркивавшее идею плодородия. Характерно и наличие некой приподнятой кирпичной платформы, предназначавшейся для совершения развернутых ритуальных действий, видимо, включавших и кровавые жертвоприношения [Хопкинс, Хильтебайтель, 1987, с. 220].

Разумеется, конкретную форму ритуалов, проводившихся на подобных платформах, в полном виде восстановить невозможно. Однако имеющийся археологический материал позволяет выдвигать по этому поводу примечательные гипотезы. Так, А.Парпола, основываясь на том, что на платформе, раскопанной в Калибангане, обнаружены следы семи очагов, или огненных алтарей, предполагает, что там совершались ритуалы типа ведийской *агнихотры* (возлияние молока в огонь), кстати, включавшей в себя и ритуал омовения. Семи калибанганским очагам, таким образом, должна соответствовать система семи ведийских алтарей (*dhiṣṇya*), ассоциировавшихся, по предположению А.Хиллебрандта, развиваемому А.Парполой, с созвездием Большой Медведицы. Это созвездие считается в мифологии индуизма астральным воплощением группы семерых мудрецов — *риши* (*sapta ṛṣi*), которым, в частности, приписывалась роль исполнителей изначального космического жертвоприношения. Если это так, то миф о семерых *риши* можно считать одним из наиболее древних индусских мифов и видеть по крайней мере один из его истоков, а именно астральный, в протоиндийской культуре.

Вообще астральные мотивы, видимо, занимали в этой культуре значительное место, о чем, к примеру, свидетельствуют жертвенные надписи, входящие в состав календарно-астрономической номенклатуры и обозначающие созвездия и планеты [Альбедиль, 1994, с. 128—130]⁴. Но их усматривают и в неко-

⁴ В интерпретации этих надписей среди ученых нет, однако, единства. Например, если чтение знака, изображающего рыбу и омонимически — звезду (*min/mīn*), предложенное Х.Эрасом [Эрас, 1953, с. 66—67], признается всеми исследователями (хотя, делает оговорку А.Махадеван, его нельзя

торых изображениях, по видимости не связанных с небесными объектами. Показательны в этом смысле рассуждения А.Парпола по поводу знаменитого бюста «жреца», или «царя-жреца», представляющего, по замечанию Дж.Маршалла, те образы — «с грубыми, ничего не значащими чертами, которые воспроизводились поколениями индийских ремесленников, образы джайнских *тиртханкаров*, Будды и *бодхисаттв*, Кришны, Вишну, Шивы и других» (цит. по [Парпола, 1985, с. 16])⁵.

Особое внимание обращает исследователь на покров этой фигуры, украшенный знаками трилистника (среди них встречаются также кружочки и восьмерки), которые он интерпретирует как символическое изображение небесных тел (в первую очередь звезд)⁶. Таким образом, перед нами — «небесное одеяние», которое не могло принадлежать никому иному, кроме Варуны, ведийского властителя ночного неба, т.е. неба, о котором в «Махабхарате» говорится как об одеянии, украшенном россыпями звезд, созвездий и планет [Махабхарата-Х/ХІ, 1998, с. 10; Парпола, 1985, с. 41—43]. Трилистник на нем, развивает свою мысль А.Парпола, — символ в данном случае не созвездия вообще, а конкретного созвездия — Бхарани, которое, с одной стороны, может пониматься как астральный эквивалент одного из ведийских алтарей, в основу которого укладывались три кирпича, а с другой — как треугольный символ женского лона, выражающий идею рождения, порождения, творения [Парпола, 1985, с. 86—91]⁷.

Одеяние на фигуре А.Парпола соотносит, далее, со специальным покровом (*tārpya*), в который облекали ведийского царя во время ритуала помазания на царство (*rājāsuya*), в той его части, которая именуется «жертвоприношение Варуны». Поливаемый водой царь рассматривался в этот момент как воплощение этого бога, а вода и покров-*тарпья* ассоциировались с оболочкой зародыша. После омовения царь сбрасывал его и появлялся на свет как бы заново рожденным, очищенным, преодолевшим смерть или, говоря иначе, избежавшим «петли Варуны», которую символизировало оставленное в воде одеяние [Парпола, 1985, с. 145—146].

Разумеется, скульптура, о которой идет речь, не является «портретом» Варуны. Персонаж, облаченный в его одежды, скорее всего действительно обладав-

верифицировать [Махадеван, 1997, с. 115]), то уже сочетание знаков, читающееся как *ти тīп* (три звезды), идентифицируется по-разному. Н.В.Гуров предложил считать его названием созвездия Мригаширша (Орион) [Гуров, 1968, с. 34], тогда как А.Парпола интерпретирует его как Бхарани (три звезды, образующие 7-й лунный дом, *накшатру*) [Парпола, 1985, с. 91].

⁵ Как и в случае с надписями, существует и другое видение данного изображения. По замечанию С.И.Тюляева, «скульптор явно стремился передать индивидуальность... Вероятно, перед нами „портрет“ жреца высокого сана» [Тюляев, 1988, с. 47].

⁶ Подобные знаки трилистника можно видеть на фигурке священного «небесного» быка из Месопотамии.

⁷ В тамильской религиозной (и литературной) традиции Бхарани (Парани) ассоциируется с Коттравей, богиней войны и победы.



Протоиндийская печать
с изображением бога-буйвола

ший царским и/или высоким жреческим достоинством, мог представлять Варуну в ритуальном смысле, точнее говоря, воплощать собой связанный с ним комплекс представлений, подобно тому, как цари и жрецы, отправлявшие культ южноиндийского бога Муругана, воспринимались древними тамиллами как непосредственное его воплощение.

Кроме того надо оговориться, что речь не идет о Варуне как таковом и употребление данного имени здесь сугубо условно. Внимание исследователей привлекла сама фигура бога, несомненно, одного из главных протоиндийских богов, основные характеристики которого вызывают ассоциацию с Варуной. Есть основания полагать, что этот бог пред-

ставлен на самой, вероятно, знаменитой печати из Мохенджо-Даро; она изображает «владыку мира» с буйволиными рогами на голове сидящим на неком троне и окруженным четырьмя животными, расположенными в плоскости печати с обеих сторон от главной фигуры попарно: слон, тигр, носорог, буйвол. Дж.Маршалл, опубликовавший в 1931 г. свою трактовку изображения, назвал эту фигуру «прото-Шивой». Он исходил из того, что персонаж представлен как «Владыка животных» (Пашупати, один из эпитетов Шивы), как *йог* (т.е. Йогешвара, Властитель *йоги*), сидящий, как полагают, в позе *курмасана*, как обладатель мужской производительной силы (ибо изображен в итифаллическом, т.е. возбужденном, состоянии), что вызывает в памяти эротическую мощь Шивы и его титул Лингараджа. Кроме того, Маршалл увидел в изображении трехликость, а в абрисе рогов, снабженных срединным выступом, форму трезубца (*triśūla*), характерного оружия Шивы.

Название «прото-Шива» прочно закрепилось за этим изображением, но по сути дела оно оказалось дезориентирующим, так как аргументы Дж.Маршалла теперь могут быть подвергнуты серьезному сомнению. Во-первых, так называемая йогическая поза присуща, как выясняется, изображениям на других печатях (см., например, [Волчок, 1986, с. 74]) и не может считаться специфической для «прото-Шивы»; более того, как показал А.Парпола, эта поза есть образительный прием, заимствованный хараппцами из протоэламского искусства (весьма примечательно, что там это — поза сидящего быка) [Парпола, 1985, с. 17]. Во-вторых, Пашупати — владыка домашнего скота, тогда как большинство животных на печати — дикие. Наконец, в-третьих, подробности изображения, определенным образом интерпретированные Дж.Маршаллом, могут быть прочитаны иначе: поднятый фаллос — всего лишь деталь пояса, три лика —

складки на буйволиной морде, а трезубец — просто стилизованные буйволиные рога с древесным наростом посередине [Хильтебайтель, 1978, с. 769—771].

Буйволиные черты этого образа, отмеченное исследователями сходство с изображениями бога-буйвола в Эламе, отчетливо прослеживаемая на других печатях «буйволиная» тема дают возможность предположить наличие у хараппцев развитого культа буйвола, сопряженного с идеей верховной власти. Эта идея на обсуждаемой печати выражается, помимо всего прочего, посредством выявляемой здесь определенной космографической схемы. Большинство исследователей сходятся во мнении, что четыре животных, окружающих основную фигуру, являются символами сторон света, которыми повелевает верховный бог. Кроме того, шесть крупных браслетов на его руках означают его власть над шестью временами года, составлявшими основу сезонного цикла протоиндийцев, 16 малых браслетов — власть над 16 (основными и дробными) направлениями света, а 12 годовых колец на буйволиных рогах указывают на 12-летний цикл Юпитера, игравший, судя по всему, чрезвычайно важную роль в жизни протоиндийцев. Прежде всего, этот цикл соотносился со сроком правления царя и означал смену царской власти через каждые 12 лет. Как показал Я.В.Васильков [Васильков, 1972], 12-летний счет времени находит многообразное отражение как в письменной индийской литературе, начиная с древности, так и в различных этнографических материалах, в особенности тех, что связаны с жизнью дравидских народов Южной Индии. «...Мы должны признать, — замечает Я.В.Васильков, — что 12-летний цикл Юпитера, чужеродный в системе классической брахманской астрономии, органичен для культуры народов дравидийского Юга, которым было известно его практическое применение в качестве регулятора срока смены власти или единицы „царского“ счета времени» [Васильков, 1972, с. 319]⁸.

Вероятно, и протоиндийских царей, отмечает Ю.В.Кнорозов, в конце каждого 12-летнего цикла (пока он не сменился 60-летним) убивали. В дальнейшем, однако, убиение царя было замещено убиением (или жертвоприношением) буйвола [Кнорозов, 1975, с. 12], которое и могло быть зафиксировано на печатях, изображающих, как некий персонаж с копьем атакует буйвола (что, впрочем, не исключает мифологической интерпретации этого сюжета).

Что касается изображений четырех животных, то расшифровка их связи со сторонами света неоднозначна. На основании своего анализа Б.Я.Волчок

⁸ В пользу этого тезиса Я.В.Васильков приводит интересные факты, в частности, собранные в книге Дж.Фрзера «Золотая ветвь». Например, в средние века в Каликуте (Керала) раз в 12 лет, «когда планета Юпитер вступала в созвездие Рака, имел место большой праздник, называемый *Маха-Маккал* („Великое жертвоприношение“). После торжественного омовения царь на глазах у многочисленной толпы восходил на деревянное возвышение, покрытое шелком, и острыми ножами отрезал себе нос, уши и губы и какие угодно части тела, бросая их в толпу; когда он слабел от потери крови, то перерезал себе горло. После смерти правителя присутствующий тут же претендент на престол короновался на следующие 12 лет» [Васильков, 1972, с. 316—317].

предположила, что носорог должен соответствовать северу, слон — востоку, буйвол — югу, а тигр — западу [Волчок, 1972, с. 268]. Т.Хопкинс и А.Хильтебайтель выдвинули свой вариант: слон — восток, носорог — запад, тигр — север, буйвол — юг [Хопкинс, Хильтебайтель, 1987, с. 222]. В этих списках буйвол единодушно связан с югом, видимо, потому, что в зрелой индусской традиции покровителем юга считается бог смерти Яма, ездовым животным (*ваханой*) которого является черный буйвол.

Позже Б.Я.Волчок пересмотрела свои аргументы и ввела в данную систему многозначительную поправку, согласно которой буйвол стал соотноситься с западом, где протоиндийцы, в отличие от ариев, размещали царство мертвых⁹. Отталкиваясь от связи бога с западом, исследовательница установила его аналогию с Варуной, который в индуизме считается богом-покровителем этого направления. Точнее говоря, ей удалось выявить фигуру могущественного бога разлива (наводнения), владыки вод и сезона дождей, запада и мира усопших. Она предложила условное чтение его имени на основе дравидской этимологии — Вароли. Символами связи этого бога с водной стихией являются нередко встречающиеся на протоиндийских памятниках изображения рыб и гавиалов [Волчок, 1986, с. 81, 83]. Любопытно, что рисунки рыбы (не в астральном, а в прямом своем значении водного существа), гавиала и змеи в ряде случаев находятся в соседстве с фигурой бога-буйвола, аналогичной вышеописанной [Кнорозов, 1972, с. 207].

Как мы видели, А.Парпола со своей стороны приблизился к образу Варуны через астрально-небесные ассоциации и счел возможным полагать, что Варуна (как и Яма, царь мертвых, являющийся во многих отношениях его дубликатом) оказывается в ведийском пантеоне главным наследником хараппского «прото-Шивы» и «жреца-царя». «Характер Варуны, — пишет он, — хорошо соответствует тем чертам, которые выявляются в связи с хараппским „прото-Шивой“, повелителем ночи, тьмы, смерти, вод и плодородия» [Парпола, 1985, с. 38].

Если учесть, что в ведийской религии Варуна предстает как фигура странная, загадочная, в высшей степени противоречивая (к примеру, он — бог-царь, хранитель мирового порядка и в то же время — демон, *асура*), то возможно предположить, что этот бог в ведах — реликт древнейшей, доарийской религиозно-мифологической системы, на смену которой пришла иная, рожденная в лоне арийской культуры, с пантеоном богов, возглавляемым Индрой. Накопленный

⁹ Четверка животных выглядит теперь так: слон — восток, буйвол — запад, носорог — юг, тигр — север. «В этом случае, — замечает Б.Я.Волчок, — позиция четырех покровителей направлений соответствует естественному движению солнца: животные на печати расположены в порядке перечня сторон горизонта, начиная с востока» [Волчок, 1986, с. 81—82].

В связи с выявленной пространственной ассоциацией кажется знаменательным тот факт, что ритуальный комплекс хараппцев (упоминавшаяся «цитадель») располагался в западной части поселения.

научной материал и его осмысление в многочисленных исследованиях подводят к тому, чтобы связать эту архаическую систему именно с протоиндийской религией, как это делает А.Парпола, предположивший, что в ее формировании лидирующую роль играли арии первой волны (*дасы*), ассимилировавшиеся с протоиндийцами [Парпола, 1985, с. 13]. Но высказываются и более осторожные суждения. «Наименее рискованно предположение, — пишет Я.В.Васильков, — что Варуна — образ субстратного происхождения, заимствованный из мифологии некоей древневосточной цивилизации, с которой предки индоарийцев (а возможно, и иранцев) вошли в контакт где-то на путях своих странствий» [Васильков, 1982, с. 285].



Протоиндийская печать.
Буйвол

Как бы то ни было, сущностное сходство протоиндийского бога-буйвола и ведийского Варуны выглядит достаточно убедительным. Что же касается мифологической стороны дела, то Варуна, даже если он, хотя бы отчасти, генетически восходит к Вароли, его буйволиной природы не унаследовал. Правда, А.Парпола указывает на то, что в ведийской традиции можно отыскать следы жертвоприношения буйвола, во время которого буйвол ассоциируется с Варуной [Парпола, 1985, с. 38], но в индуизме буйвол прочно закрепляется в мифологическом поле Ямы, становясь его *ваханой*. Впрочем, следует помнить о том, что наличие общих для этих богов (в том числе, возможно, в генетическом плане) функций наказания и смерти, позволяет говорить об их значительной, вплоть до взаимоотожествления, близости и считать Яму воплощением одного из аспектов Варуны.

Культ буйвола сохранился в Индии до настоящего времени, причем характерен он в основном для дравидоязычных народов, например для тогда, некоторых групп гондов. Буйволиную природу имеют и некоторые мифологические персонажи, играющие немаловажную роль в культовой практике южных регионов Индии. Таковы, например, Мхасоба в Махараштре, Поттуразу в Андхре и их более универсальный прототип — Махиша, демон в образе буйвола.

Миф о Махише и его борьбе с богами очень древен и встречается в литературе Индии начиная с «Махабхараты», где его побеждает Сканда (подробно о Сканде см. в главе «Тамилнад: Сканда-Муруган»). В дальнейшем более типичным становится сюжет о поединке Махиши с богиней Дургой, принимающей титул Махисасурамардини — *Убивающая асуру Махишу*). Этот сюжет составляет подоплеку древнего, но сохранившегося практически до нашего времени на

юге Индии ритуала жертвоприношения буйвола, зафиксированного, впрочем, и в других частях Индии — например, у бхиллов [Волчок, 1972, с. 300]¹⁰.

Чрезвычайно важной деталью мифа и ритуала является мотив сексуальной связи богини и демона, в ряде случаев — их бракосочетание, завершающееся гибелью супруга¹¹. Этот мотив, подчеркивающий связанную с культом буйвола идею плодородия, с очевидностью выявляется в изображении на одной из протоиндийских печатей из Чанху-Даро, где показана сцена соития буйвола с лежащей на земле женщиной [Кнорозов, 1972, с. 346, рис. 2.1]. К сожалению, точное значение этой сцены мы разгадать не можем, но не исключено, что таким образом хараппцы выразили архаическую мифологему сакрального брака в виде соединения сакрального царя с землей, ее оплодотворение им¹². С другой стороны, возможна и календарная интерпретация этого изображения (смена сезонов), подкрепляемая наличием другого изображения, которое можно рассматривать как алломорф предыдущего: женщина, лежащая в эротической позе, между ног которой расположился гавиал [Кнорозов, 1972, с. 346, рис. 2.2], являвшийся, как отмечалось выше, одним из символов бога Вароли. Вполне возможно, обе сцены представляют собой мифологическую репрезентацию прихода сезона дождей и разлива рек¹³.

Подводя итоги рассмотрению образа бога-буйвола в религии и мифологии Индийского субконтинента, отметим в первую очередь его архаичность и невероятную длительность связанной с ним традиции. Хотя ряд звеньев этой традиции был безвозвратно утрачен или потерял для нас ясность, все же есть достаточно оснований утверждать, что ее корни лежат в культуре Мохенджо-Даро и

¹⁰ Об этом ритуале и о самом мифе см., например, [Уайтхед, 1976; Волчок, 1972; Шульман, 1976; Хильтебайтель, 1978; Рениш, 1979; Бек, 1981; Биардо, 1981; Кобёрн, 1988; Мурти, Зонтхаймер, рукопись — в печати]. Следует отметить, что локальные варианты имеют свои особенности, и богиня выступает в них, как правило, в разных обликах и под разными местными именами.

¹¹ В одном из вариантов мифа, сообщает Б.Я.Волчок, Махиса сватался к богине, но она заявила, что согласится лишь в случае его победы над ней [Волчок, 1965, с. 67]. Праздник в храме богини Марьяман в Каннапураме (Тамилнад), подробно описанный Б.Бек [Бек, 1981], в контексте которого совершалось жертвоприношение буйвола, представляет собой бракосочетание богини с мужским персонажем амбивалентного характера. С одной стороны, он в конце концов оказывается Шивой, но во время ритуала выступает как демон, понимаемый вдобавок как существо социально низкое (неприкасаемый). Ритуальное соединение богини с ним и его ритуальное убийство происходят одновременно, около полуночи. Интересно, что в мифологии богини Кали Шива откровенно выступает в виде демона и погибает от руки своей гневливой супруги.

¹² Нельзя не отметить невольную возникающую здесь реминисценцию ведийского обряда *ашвамедха*, во время которого царица совершает соитие с трупом священного коня. По мысли А.Парполы, *ашвамедха* явилась субституцией протоиндийского жертвоприношения буйвола, не воспринятого ариями [Парпола, 1985, с. 38].

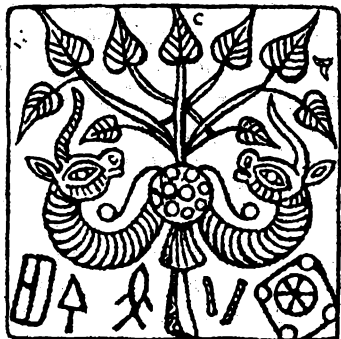
¹³ В связи с этим заслуживает внимания календарная увязка жертвоприношения буйвола. По Б.Бек оно происходит в месяце *ситтирей* (*читра*, апрель-май), т.е. перед наступлением жаркого сезона. У бхиллов — в конце сезона дождей. В это же время в Индии празднуют победу Дурги над Махисшей [Волчок, 1972, с. 300].

Хараппы, а через нее соединяются с цивилизацией Месопотамии. Упадок протоиндийской культуры, естественно, сочетался с распадом ее религиозной системы. Сохранившиеся от нее культы, образы, представления с приходом в Индию ариев продолжали функционировать в среде сельского населения и постепенно втягивались в обиход арийского общества. Наступила эпоха формирования новой религиозно-мифологической системы, в которую протоиндийское наследие вошло в виде составных частей, сильно изменивших свой облик и, как правило, плохо распознаваемых.

Протоиндийский бог-буйвол потерял в ней свое самостоятельное значение и, передав свою власть и свою сущность другим богам, перешел в разряд демонов *асуров*. Это развитие, безусловно отражающее борьбу новой и старой систем, привело к созданию образа Махиши. Интересно, что в его мифологии сохранились следы былого величия: он покушается на власть над миром и вступает в борьбу с богами; он претендует и на богиню, являющуюся в развитом индуизме супругой Шивы, т.е. пытается потеснить самого Шиву; он иногда занимает положение властителя четырех сторон света [Хильтебайтель, 1978, с. 778], а иногда выступает в качестве древнего божества-покровителя года [Волчок, 1972, с. 301]. Но все это не меняет закрепленную за ним в индуизме демоническую природу, и древнее жертвоприношение буйвола (убиение его копьем), изображенное на хараппских печатях, связанное с культом плодородия и, вероятно, со сменой сакрального царя, интерпретируется теперь как победа богов над темным и опасным асурическим вселенским началом, гомологичная победе Индры над Вритрой.

Бог-властитель протоиндийского пантеона, которого, в свете вышеизложенного, можно условно назвать не «прото-Шивой», а скорее «прото-Махишей» [Хильтебайтель, 1978, с. 773], — не единственный персонаж этого пантеона, обладающий буйволиными рогами. С ними иногда показана фигура женщины, которую на этом основании принимают за супругу бога. Судя по дошедшим до нас изображениям, центральную часть культовой практики протоиндийцев составляло поклонение именно богине. Об этом свидетельствуют не только упоминавшиеся ранее фигурки, употреблявшиеся в домашних ритуалах, но и запечатленные на печатях многофигурные, развернутые сцены, без сомнения, ритуального характера. Особенно выделяется композиция [Кнорозов, 1972, с. 345, рис. 4.1], представляющая обнаженную женскую фигуру со стилизованными буйволиными рогами, помещенную как бы в развилку дерева, идентифицируемого как *ашваттха* или *ninal* (*Ficus religiosa*). Перед ней в позе поклонения находится персонаж в рогатом головном уборе, а за ним животное, напоминающее козла или барана¹⁴. В нижней части поля изображены стоящие в ряд семь

¹⁴ А.Парпола идентифицирует это животное как шарабу (*markhor goat*) и указывает на источники, в которых оно рассматривается как жертва, любезная богине столь же, сколь и буйвол. Таким образом, на печати можно усмотреть и мотив (или намек на мотив) жертвоприношения буйвола.



Протоиндийская печать.
Ветвь *ашваттхи* и головы
однорогих туров

представлены и в других композициях, не оставляющих сомнения в том, что это дерево было священным и имело культовое значение¹⁶. В ряде случаев его ветвь как бы прорастает из рогов буйвола, что, по мнению некоторых исследователей, представляет собой изображение мирового дерева (тем более что в этом качестве *ашваттха* действительно фигурирует, например, в «Махабхарате» [Волчок, 1972, с. 252]). В частности, именно так нередко толкуется знаменитая печать, на которой будто в увеличенном виде показан головной убор бога-буйвола: ветвь *ашваттхи* исходит из центра рогов, концы которых в данном случае увенчаны головами однорогих туров. Есть предположение, что эти головы — соляренный символ, а сам тур символизирует год [Волчок, 1972, с. 255]¹⁷.

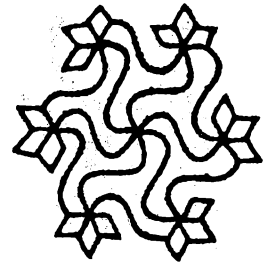
¹⁵ Если это так, то и эта традиция имеет в Индии весьма долгую историю. Хотя ведийские арии знали *пурушамедху*, (т.е. жертвоприношение человека), они в какое-то время отвергли ее, равно как и другие кровавые жертвоприношения. На юге же, однако, этот обычай сохранился долго. Тамильская «Повесть о браслете» (V—VI вв. н.э.) запечатлела сцену, когда воины сами отрубили себе голову и бросали ее к ногам богини войны Коттравей: *Вот наш жертвенный долг, — успевали воскликнуть они. — Прими кровь, струящуюся из горла как плату за победоносную силу* (XII.17 [В переводе Ю.Я.Глазова: *Да возрастет могущество победоносного черноволосого царя с горящими как угли глазами! Прими же в жертву наши жизни! — и во исполнение сурового обета, отрубив себе голову, бросают ее в предсмертное мгновение на жертвенник.* — Повесть о браслете, 1966, с. 49—50]). По сообщению А.Парполы, в Карнатаке вплоть до британского правления человеческие жертвоприношения были регулярной частью ежегодного праздника *наваратри*, посвященного богине, и знаменовали начало военного похода [Парпола, 1994, с. 260].

¹⁶ *Ашваттха*, как и другие виды смоковниц, почитается в Индии как священное дерево с ведийских времен (см. [Волчок, 1972, с. 252—254]).

¹⁷ Отметим, что в качестве соляренного символа протоиндийцам была известна и *свастика*, ставшая в индийской культуре одним из самых распространенных знаков благополучия и процветания.

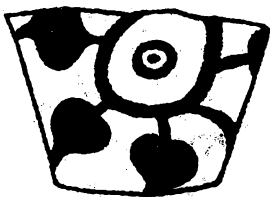
Не вдаваясь в полемику по поводу смысла отдельных протоиндийских изображений и знаков, выскажем тем не менее сомнение по поводу трактовки *ашваттхи* как мирового дерева в контексте протоиндийской религии. Вообще говоря, этот образ должен соответствовать определенной картине мира и предполагать членение вселенной на ярусы, которые мировое дерево, или *axis mundi*, «прошивает» и скрепляет воедино (как это имеет место в ведийской мифологии). Однако о существовании подобных представлений в хараппской религии как будто ничего не известно. Зато не вызывает сомнений причастность *ашваттхи* богу-буйволу, по сути дела их взаимоотожествление, чем подчеркивается идея природного плодородия и ее связь с концепцией царской власти. Эта связь, между прочим, подтверждается данными «Махабхараты» («Карнапарва»), в которой говорится о некоей стране Аратта, в настоящее время идентифицируемой с областью распространения Индской цивилизации (см. [Васильков, Гуров, 1995]). В тексте, в частности, упоминается смоковница Говардхана («увеличивающая [приплод] коров»), стоящая у входа на царский двор. Эта смоковница, по замечанию Василькова и Гурова, определенно отмечена символикой плодородия, что, скорее, «ставит ее в один ряд со „священными деревьями“ древнейшего Ближнего Востока, в символике которых... аспект плодородия доминировал над космологическим» [Васильков, Гуров, 1995, с. 45]¹⁸.

В целом можно с полным основанием утверждать, что культ священных деревьев составлял примечательную черту протоиндийской религии, безусловно роднящую ее с индуизмом. Особо следует отметить связь деревьев с идеей царской власти, что находит параллель в представлениях дравидов о так называемых охранных деревьях царей или священных рощах. В древнетамильской поэзии такие охранные деревья упоминаются не раз в связи с определенными царями или династиями. Скорее всего, они понимались как средоточие жизненной силы царя, так как враги всегда стремились к тому, чтобы срубить и уничтожить эти деревья, что символизировало военное поражение или гибель противника. Кроме того, тамильские цари придерживались обычая носить венки или



Протоиндийская печать. Один из знаков плодородия

¹⁸ Не вполне ясно, что точно подразумевается в статье Василькова и Гурова под смоковницей — баньян или *ашваттха*. На с. 45—46 говорится о баньяне (*vat*), но ранее (с. 39) смоковница определяется как *Ficus religiosa*, чему обычно соответствует *ашваттха*. В данном случае, впрочем, отличие представляется непринципиальным, тем более что, по замечанию А.Парполы, в Индии разновидности фигового дерева, или смоковницы (особенно две основные — *пипал* и баньян), нередко имеют одну и ту же символику и взаимозаменяемы в культе [Парпола, 1994, с. 258]. Вообще же эти деревья часто путают, и здесь не составляют исключения индийская литература, искусство или мифология [Волчок, 1972, с. 253].



Протоиндийская печать.
Орнамент из листьев
ашваттхи

гирлянды из цветов «своего» дерева. Эти венки и гирлянды, будучи эмблемами царской власти, также символизировали связь их носителя с жизненной силой природы. Что касается священных рощ, то они чаще понимались как места обитания или владения того или иного бога и в этом качестве до сих пор сохраняются на юге Индии (см. [Калам, 1998]).

Возвращаясь к *ашваттхе*, еще раз отметим, что и в настоящее время она является одним из самых почитаемых деревьев в Индии, в особенности среди дравидских народов. Верой в то, что это дерево способно обеспечить плодородие и потомство, объясняется использование его древесины и ветвей в качестве постоянных атрибутов свадебных ритуалов. Оно же нередко избирается на роль партнера в распространенном на юге обряде брака между деревьями [Волчок, 1972, с. 253]. По поводу того, какой пол оно представляет, существуют, однако, разные суждения; так, Б.Я.Волчок сообщает, что *ашваттха* «считалась деревом женского пола» [там же, с. 252], хотя тут же [с. 253] упоминает церемонию бракосочетания *ашваттхи* и *нима*, или маргозы (*Azadirachta Indica*), дерева, которое по всей Индии ассоциируется с богиней («Оно не только символ, но некоторым образом и сама богиня», — замечает М.-Л.Рениш [Рениш, 1979, с. 177])¹⁹.

В протоиндийской культуре мужская принадлежность *ашваттхи* выявляется однозначно, и описанная композиция («женская фигура, или богиня, в арке из *ашваттхи*»), таким образом, может пониматься как символическое выражение посредством растительного кода темы плодородия, т.е. соединения мужского и женского начал. Что касается маргозы, то ее ассоциация с богиней в контексте протоиндийской культуры не подлежит никакому сомнению. На ряде изображений богиня показана либо рядом с маргозовым деревом, либо с его ветвями на голове. В целом из этого следует, что мотив матримониального союза *ашваттхи* и *нима*, о котором упоминалось выше, вероятно, был известен протоиндийской культуре.

Бесспорно, у протоиндийцев имелось представление и о сексуальной по природе сакральной женской энергии, способной приносить и благо, и несчастье, той энергии, которая в более поздние времена, в тамильской системе религиозных представлений, получила название *анангу* (см. [Дубянский, 1989, с. 28]). Обладательницами мощного энергетического потенциала такого рода являются гневные и свирепые дравидские богини, требующие от адептов кровавых жертвоприношений, способных умилостивить их, смирить, или, говоря иначе, охладить.

¹⁹ Вообще половые ассоциации деревьев не всегда жестко закреплены в культуре и могут различаться в разных регионах и этносах. Например, манго на севере Индии считается «мужским» деревом, но на юге с ним связывают женское начало (см. [Дубянский, 1989, с. 46]).

дить их гнев, направить присущую им энергию в благодатное русло. В индуизме эти богини иногда получают статус жен Шивы, т.е. являются местными воплощениями Кали или Дурги. Есть основания полагать, что далекой предшественницей и этих богинь, и самой Кали-Дурги была харапская богиня, образ которой представлен на обсуждаемой печати.

Согласно дравидским религиозно-мифологическим представлениям, женская энергия способствует благу, только когда она находится под определенным контролем, или, иначе говоря, в ритуально «охлажденном», спокойном состоянии. Способов усмирения этой энергии много: брачные узы, жертвоприношения, ношение ножных колец, использование символических «охлаждающих» предметов²⁰. Известно, что женщины, принимающие участие в ритуалах, надевают юбочку из листьев *нима*, которая, с одной стороны, предохраняет их от порчи, а с другой стороны, служит символом того, что энергия женщины находится под контролем. Похоже, что и на протоиндийских печатях отмеченное выше расположение богини вблизи маргозового дерева или ношение ею головного убора с ветвями *нима* выражает ту же идею²¹.

Аналогичным образом может пониматься и пребывание богини в арке из *ашваттхи*, с той только разницей, что символический контроль над ее энергией в данном случае осуществляется посредством мужского начала (возможно, повторяем, речь идет об узах супружества). Заслуживает внимания пластическая форма выражения этой идеи, вызывающая ассоциации с индусскими налобными эмблемами (более всего — вишнуйскими), которые, помимо всего прочего, символизируют энергию (красная точка, пятно или черта), взятую под контроль, т.е. пребывающую в спокойном, «охлажденном» состоянии (белые полосы или знак «ижицы»). Примечательно, что А.Парпола, проведший пространный и изощренный религиозно-мифологический анализ одной из имеющихся на печати пиктограмм (рыба с кружочком внутри), также пришел к мотиву налобного знака — *тилака*. Связав его с богиней в качестве символа плодородия, он закончил свои рассуждения такой ремаркой: «Сохранившийся до наших дней древний индусский обычай нанесения на лоб красной метки, вероятно, восходит к III тыс. до н.э.» [Парпола, 1994, с. 272].

Изображения на печатях позволяют выявить еще одну ассоциацию протоиндийской богини — с тигром (или тигрицей?). На некоторых изображениях она показана рядом с ним, но попадаетея и их слившийся образ — женщина с нижней половиной тела и задними лапами тигра. На этом основании иногда предлагается

²⁰ В ритуале жертвоприношения буйвола богиня представлена сосудом, наполненным горящими углями, что символизирует ее возбужденное, «нагретое» состояние [Бек, 1981, с. 116]. Чтобы «охладить» ее, адепты приносят к ее изображению горшки с молоком или водой, украшенные листьями *нима* [Рениш, 1979, с. 166—170].

²¹ Соединение женщины с деревом — распространенная тема последующего индийского искусства, воплощенная в образах *якшинь*, женских духов растительности и т.п.

рассматривать эту богиню как повелительницу животных [Кинсли, 1987, с. 219]. Однако такая фигура, характерная для охотничьих обществ, для земледельческой цивилизации Мохенджо-Даро и Хараппы, думается, не типична. По нашему предположению, тигриные мотивы в образе богини суть выражение ее необузданности, опасного состояния ее энергии²². Не случайно поэтому, по наблюдению исследователей, на печати с рогатым богом-властителем тигр и буйвол изображены повернутыми друг к другу в состоянии агрессивного возбуждения [Хопкинс, Хильтебайтель, 1987, с. 222]. В этом можно усмотреть намек на конфликтный аспект взаимоотношений мужского и женского начал, который в мифологическом плане достигает апогея в браке-жертвоприношении буйвола²³.

Помимо пары основных богов протоиндийского пантеона, общая характеристика которых представляется достаточно определенной, исследователи выделяют в нем еще одну, менее ясную фигуру. Это юный бог, бог-воин, в котором можно угадать черты далекого предшественника, сына Шивы — Сканды или его тамильского воплощения — Муругана. По предположению М.Ф.Альбедиль, именно он изображен с копьем (основной атрибут Сканды-Муругана) в воинственной позе, нападающим на буйвола [Альбедиль, 1987, с. 11—12]. Вполне вероятно, что этот персонаж стоит у истоков индийской традиции почитания бога-юноши, наиболее известными представителями которой являются Муруган и Кришна, но ввиду скудости связанного с ним изобразительного материала делать какие-либо выводы пока преждевременно. Каждый исследователь при рассмотрении этой фигуры идет своим путем. Б.Я.Волчок писала об астральных и календарных ассоциациях Сканды, в частности, находила соответствие им в некой шестилучевой фигуре, изображенной на двух печатях, которую можно понимать как символ года, состоящего из шести сезонов [Волчок, 1972а, с. 309]. М.Ф.Альбедиль связывает идею юного бога с родовой организацией древнего общества, предусматривавшей выделение половозрастных групп, одна из которых давала вступающему в нее юноше статус воина [Альбедиль, 1987, с. 22]. А.Парпола обращает внимание на изображения антропоморфного охотника, часто с козлиной бородой, которого он считает хараппским предшественником

²² Ассоциация тигра с богиней хорошо знакома индийской мифологии. Тигр (или лев) — животное Дурги, которое она подчиняет себе и на котором ездит. Встречаются и местные богини, принимающие облик тигра. Например, в сельской местности в районе Майсура (Карнатак) среди прочих богинь поклоняются Хулийамме, т.е. Матери-тигрице [Уайтхед, 1976, с. 29]. Наконец, ярким свидетельством этой ассоциации является *вахана* богини Дурги — тигр.

²³ Замечательно, что культура Элама содержит мотив борьбы буйвола со львом, который может быть интерпретирован как борьба дня и ночи [Парпола, 1985, с. 21]. Вполне вероятна календарная трактовка и протоиндийских образов (смена дня и ночи или смена сезонов). В тамильской поэзии начала н.э., относящейся к теме *куруиньджи*, есть характерный, многократно повторяющийся мотив: в середине ночи тигр нападает на слона. Вполне возможно, что этот мотив, имеющий особую смысловую нагрузку в любовной поэзии, генетически связан с вышеупомянутым (замена буйвола на слона совершенно естественна, ибо в горах буйволов просто нет).

Рудры-Сканды [Парпола, 1994, с. 239]. В знаке, изображающем два сцепленных браслета, он видит зашифрованное имя Муругу [там же, с. 227], тогда как русские исследователи трактуют его как «первый», отсюда — «главный», «предводитель», «царь» [Кнорозов, Альбедиль, Волчок, 1981, с. 94]. Что же касается самого браслета, то исследователи отмечают необычайную семантическую насыщенность этого предмета в индийской, прежде всего южноиндийской, культуре, его связь с идеями плодородия и охраны, его роль оберега, которая, возможно, была актуальной и в протоиндийскую эпоху. «Если хараппские боги изображены в антропоморфной форме, они обычно показаны носящими браслеты», — замечает А.Парпола [Парпола, 1984, с. 229]²⁴. Семантика браслета-кольца подробно проанализирована в статье М.Ф.Альбедиль и Л.Л.Левизи [Альбедиль, Левизи, 1987], посвященной загадочной печати, где изображена богиня, летящая к быку, расположенному рядом с неким столбом, на ответвление которого (роге?) надето кольцо. По мнению авторов, эта сцена, несомненно, ритуальная, своеобразно воспроизводит тему плодородия, поскольку носит отчетливый матримониальный характер, намекая на брак богини с богом-буйволом. В целом сцена, по-видимому, изображает «посещение богиней своего святилища по случаю принесения ей в дар (драгоценного?) „кольца“» [Кнорозов, 1972, с. 228—229; Альбедиль, 1994, с. 202].

Подводя итоги, заметим, что в протоиндийской религии еще много темного для нас, многие изображенные на печатях или других предметах фигуры фантастичны и загадочны. К примеру, не вполне ясно значение нередко встречающихся комбинированных зооморфных образов — с различными головами, телами, ногами. Однако основные религиозно-мифологические представления протоиндийцев, облик главных богов, общий характер культовой практики представляются более или менее понятными. К этому мы теперь можем добавить развернутое свидетельство «Махабхараты», описывающей в «Карнапарве» страну Аратту, которую можно идентифицировать с регионом протоиндийской цивилизации (см. [Васильков, Гуров, 1995]). Карна, выражающий здесь точку зрения арийского мира на жизнь чуждого народа, с презрением говорит о царящих в этой стране нравах и обычаях, но содержащееся в его речи фактическое описание религиозно-культового обихода араттцев исключительно важно и многозначительно. С одной стороны, оно дает прекрасную возможность тесно связать приводимые данные с жизнью дравидских народов, а с другой — содержит факты, явно указывающие на связь араттской религии с известным нам религиозно-мифологическим материалом, относящимся к хараппской цивилизации. Среди них можно отметить сакральный характер царя и совмещение им функций правителя и жре-

²⁴ В рецензии на книгу А.Парполы А.Махадеван подвергает сомнению (на наш взгляд, справедливому) чтение знака «два браслета» как *муругу*, отмечая, что это слово в дравидских языках употребляется исключительно для обозначения особых витых браслетов [Махадеван, 1997, с. 118].

ца, связь царской власти с идеей плодородия, занимающей в религии протоиндийцев центральное место, культ священных деревьев. Выявляются, кроме того, своеобразный характер богопочитания у араттцев, наличие оргиастических форм культа с сильным элементом эротики, с экстатическими пением и плясками²⁵. Все это служит живым подтверждением того, что картина, возникающая перед исследователями в результате анализа археологического и изобразительного материала, несмотря на свою неполноту, в основных чертах оказывается вполне достоверной. Дальнейшие изыскания и открытия, конечно, будут дорисовывать эту картину, расширять и разнообразить ее, и вместе с этим роль протоиндийской религии как одного из источников индуизма будет выявляться со все большей и большей определенностью.

²⁵ «О существовании ритуальных танцев в городах долины Инда свидетельствуют не только скульптурные изображения (знаменитая фигурка „Танцовщицы“), но и изображения на печатях и амулетах (ср. изображение группы танцующих женщин на амулете из Мохенджо-Даро)» [Васильков, Гуков, 1995, с. 120].

ВЕДИЙСКАЯ РЕЛИГИЯ

(В.Г.Эрман)

Ведийская религия представляет собой систему верований и культов, сформировавшуюся в ранний период истории Индии — первоначально в среде арийских племен, на исходе II тыс. до н.э. в процессе миграции занявших территорию Пятиречья (современный Панджаб) и затем распространившихся постепенно в глубь страны к востоку и к югу. Эта религиозная система запечатлена в ведах — священных книгах, сложившихся в основном в начале I тыс. до н.э. Ранняя стадия ее становления нашла отражение в старейшей и самой значительной из четырех вед — «Ригведе» («Книге гимнов»), древнейшем из дошедших до нас памятников индийской литературы.

«Ригведа» складывалась на протяжении нескольких веков, но полагают, что самые ранние из составляющих ее гимнов, созданные, возможно, еще за пределами Индии, могут относиться к середине II тыс. до н.э. Гимны сложились и перешли из поколения в поколение в устной традиции наследственных жрецов арийских племен — *риши* («провидцев»), которые, согласно преданию, восприняли веду (что означает «божественное Знание») как откровение. Четыре веды и примыкающие к ним циклы религиозных текстов и определяются традиционно как литература «откровения» — *шрути*.

В основе гимнов характерная для древних культур ситуация обмена между божеством и адептом; гимны обращены к богам арийского пантеона и природным силам, которые боги олицетворяют; восхваление могущества бога и его подвигов должно служить магическому воздействию на адресата с целью получения от него определенных благ; гимны взывают о даровании благосостояния, потомства, молят о помощи и защите от сил зла, о прощении невольных прегрешений; они читались жрецами во время обрядов (хотя не весь текст «Ригведы» связан, очевидно, непосредственно с ритуалом). Вера в то, что этот обмен необходим для обеспечения благосостояния племени, поддержания материального порядка и сохранения сотворенного и упорядоченного мира, определяет все содержание вед.

Религиозно-мифологическая система

Мифологическая система, составляющая основу содержания «Ригведы», отражена в ней в стадии становления, что затрудняет ее последовательное описание. Боги пантеона «Ригведы» в основном представляют собой персонификацию явлений природы, но не всегда эта природная основа может быть определенно выявлена, и содержание образа ею не исчерпывается. Эпитеты богов в гимнах

дают представление об их внешнем облике, но персонификация нередко развита слабо; связанные с ними мифологические сюжеты предполагаются известными слушателю и не излагаются (некоторые восстанавливаются по текстам позднейших памятников).

Поздние традиционные комментарии соотносят образы пантеона «Ригведы» с тремя сферами вселенной — небесной, воздушной и земной, однако это распределение условно и содержанию текста не всегда отвечает. Сомнения исключаются, когда само имя божества означает его природную основу. Так, небо в мифологии «Ригведы» олицетворяет бог Дьяус (букв. «Небо»). На глубокую древность образа Дьяуса-*pitara* («Неба-отца»), как он постоянно именуется, указывают индоевропейские параллели: греческий Зевс-отец (*-pater*), Юпитер (Диес-*pitur*) у латинян. В отличие от них, однако, Дьяус не занимает главенствующего положения в пантеоне. В «Ригведе» он прославляется всего в нескольких гимнах, причем неизменно в паре с Притхиви, богиней земли.

Дьяус и Притхиви, Небо и Земля, — отец и мать всего сущего, всеобщие родители. Эта древнейшая идея о супружеской чете, стоящей в начале теокосмогонического процесса (свойственная и другим мифологиям), почти исчерпывает содержание гимнов, им посвященных. Образы их отчетливо не антропоморфизованы, иногда они представляются в зооморфном облике, как бык и корова, иногда гимн обращается непосредственно к Небу и Земле, составляющим вселенную. Особенно подчеркивается их неразрывная связь: до начала творения Небо и Земля были слиты воедино; бог-творец разделил их и поместил между ними пространство. Создание пространства (*loka*) между Небом и Землей и знаменует переход от первозданного хаоса (*amhas*, «тесноты»), в котором небо и земля и все предметы неразличимо слиты, к упорядоченному космосу; противопоставление «пространства» и «тесноты» (под которой подразумевается вообще все злое, губительное для мира) играет заметную роль в космологии вед.

Культ Дьяуса не получает развития после «Ригведы» и вскоре угасает (хотя есть свидетельства о приношениях Небу и Земле перед началом пахоты). Большое значение в пантеоне имеет образ Варуны, в котором также видели бога неба, хотя здесь эта связь не так очевидна и не имеет прямых подтверждений в текстах. В гимнах «Ригведы» бог Варуна прославляется как вседержитель закона мироздания — *pura* (*rta*). *Pura* — норма всего, что в мире истинно, этим законом приводятся в движение космические и жизненные силы, поддерживается космический и социальный порядок (на древние корни этого понятия указывает параллель в древнеиранской религии — *аша* или *арта*, моральный закон мироздания; см. также [Огибенин, 1968, с. 48—51]). Соблюдение же этого закона обеспечивается правильным исполнением обрядов. Всеведущий Варуна надзирает за людскими деяниями и карает за нарушение велений бога. Часто в гимнах Варуна воспевается в паре с другим божеством — Митрой (как Дьяус с Притхиви, и имена их также сливаются в одно сложное слово, подтверждающее их неразрыв-

ную связь). Митра — божество малозначительное в ведийском пантеоне, вне связи с Варуной самостоятельной роли почти не играет (хотя на его древность указывает иранская параллель — одноименное божество). Оба они именуется «царями» (раджа), оба надзирают за соблюдением праведных обычаев и обрядов. Особая роль отводится им при заключении всякого рода договоров и соглашений, когда к ним вызывают как к свидетелям клятвы (Митра преимущественно знаменует при этом дружественность, отсутствие обмана; на древность этой их функции указывают их имена в тексте брачного договора XIV в. до н.э., обнаруженном в Передней Азии, что свидетельствует о месте Варуны (Уруваны) и Митры в пантеоне протоариев). Полагают, что Митра и Варуна в ведах выражают идею некоего объединенного владычества в древ-



Варуна

нем племенном обществе, при этом на Митру возлагается сплочение племени и поддержание морали, Варуна же выступает больше как блюститель магико-религиозного ритуала; в отличие от благосклонного к людям Митры он выражает грозные свойства владычества, его карательную функцию.

Возможно, именно Варуна занимал место главы пантеона в ранний период, но уже в «Ригведе» он, видимо, с него оттеснен, в дальнейшем его значение падает еще больше, и в послеведийский период он становится второстепенным богом моря. Уже в ведах он ассоциируется иногда с водами, и есть основания предполагать, что этот образ изначально связан не с небом, но именно с первозданными водами, что обусловило его эволюцию в индуизме.

Значительно реже упоминаются в «Ригведе» младшие братья Митры и Варуны, третьестепенные божества, чьи имена, однако, свидетельствуют об индоевропейских корнях этих образов: Арьяман и Бхага, божества, связанные со свадебными обрядами, имеют прямые параллели в древнеиранском пантеоне; еще упоминаются Дакша («Искусный») и Амша («Доля», однозначное с именем Бхаги, бога счастливой доли). Все они объединяются именем Адитья; которое



Сурья

непосредственная персонификация Солнца, занимает относительно малозаметное место. Большое значение имеет образ Савитара («Побудителя»), олицетворяющего, как считается, животворящую силу Солнца. Ему посвящена утренняя молитва, называемая «Савитри» или «Гаятри» (III.62, 10)¹, особенно почитаемая в ведийской религии и потом в индуизме, где она была персонифицирована и включена в пантеон. К солярным божествам относят также Пушана, покровителя стад, олицетворяющего солнце в его путеводительном аспекте, и Вишну, образы, не занимающие значительное место в «Ригведе». В дальнейшем, однако, Вишну (связь которого с солнцем довольно условна) приобретает все большее значение;

толкуется как матронимическое от Адити (букв. «Несвязанность», довольно бледный образ, как большинство женских образов пантеона «Ригведы»). Иногда упоминается и безымянный младший сын Адити, образ в ведах загадочный, стоящий на грани пантеона и мира смертных; от своих старших братьев он отграничивается. Позднее он получает имя Вивасван («Блистающий»), о нем говорится как о первом, совершившем жертвоприношение, и к нему возводится происхождение человеческого рода. В последвийской мифологии он отождествляется с богом Сурьей — «Солнцем» и имя Адитья становится по преимуществу его именем.

В пантеоне «Ригведы» несколько божеств олицетворяют явления солнечного света, из которых Сурья,

¹ По названию стихотворного размера этой строфы (наиболее употребительного в «Ригведе» [Эрман, 1980, с. 60, 108]). Гимн гласит: *Да обретем мы желанное сияние бога Савитара, который да вдохновит мысли наши.*

уже в «Ригведе» он связан особенно с жертвоприношением и функцией обеспечения пространства, которое он отвоевывает у темных сил хаоса (впоследствии это находит отражение в мифе о Вишну в образе Карлика, тремя шагами отвоевавшего у демонов вселенную).

К небесной сфере относят также Ашвинов («Конников»); двое прекрасных братьев-близнецов прославляются в гимнах как божественные целители и спасители смертных от всяческих бед; полагают, что они воплощают предрассветные и вечерние сумерки, но природная основа их не выражена ясно в гимнах (которые подчеркивают, как и в отношении других пар богов, их неразлучность). Ряд общих черт роднит индийских Ашвинов с греческими Диоскурами, в частности связь с образом девы, спутниками или братьями которой они выступают². В известном «свадебном» гимне «Ригведы» Ашвины играют роль сватов на свадьбе солнечной девы Сурьи, дочери Савитара, и бога луны (строфы этого гимна — X.85 — читаются во время свадебного обряда и доньше), и в других гимнах они упоминаются с нею вместе.

Дева Сурья в этой связи отождествляется иногда с богиней зари Ушас, самым значительным из женских образов пантеона «Ригведы». На его глубокую древность указывают индоевропейские параллели (греческая Эос, латинская Аврора и др.). Гимны, посвященные ей, особенно связаны с новогодним весенним жертвоприношением, которое знаменует минование мрачного периода, посвященного предкам-*питарам* (*pitara* — души усопших). Ушас именуется «Супругой Года», «Устроительницей песен» (сопровожающих, как и в других культурах, новогодний ритуал), восхваляется за неукоснительное следование закону *рита* (*Та, что не нарушает божественных обетов... она правильно следует дорогой закона... I.124,2—3. Пер. Т.Я.Елизаренковой*) — подразумевается ее регулярное возвращение на исходе ночи, исполняющее благодарностью молящегося.

Позднее, однако, значение Ашвинов и Ушас в пантеоне падает, образ последней совершенно уходит в тень.

В воздушной сфере, как и в пантеоне «Ригведы» в целом, главенствует Индра, бог-громовержец, которому посвящено больше всего гимнов. Гимны восхваляют подвиги бога-воителя, побеждающего в битвах силы зла. Вооруженный

² Как Диоскуры и их сестра Елена. Представление о женском божестве, сопровождаемом двумя спутниками (иногда зооморфными), встречается во многих мифологиях и иконографиях; таково известное изображение Потнии Горгоны между двумя божественными конями (ее сыновьями) на фронте храма в Коркире, такова и кельтская богиня Эпона, изображаемая между двумя конями. Изображение женщины с деревом, растущим из ее живота, и двумя львами (или тиграми) по краям одной из протоиндийских печатей толкуется как образ Богини-матери с двумя спутниками [Пржилуски, 1936]. Ашвины, как и Диоскуры, нередко ассоциируются с образом дерева, которое (как мировое дерево, растительный символ вселенной) может заменять в этом контексте образ Богини-матери (см. далее о мировом дереве в ведах).



Индра

громовой палицей — *ваджрой* (*vajra* в ведах может фигурировать также как символ плодородия), опьяненный обильными возлияниями чудодейственного обрядового напитка — *сомы*, на колеснице, которою правит бог Ваю («Ветер»), в сопровождении дружины своих соратников Марутов, богов бури (в них усматривают олицетворение муссонов), Индра отправляется на битвы со змееподобными чудовищами — *асурами*. Главный подвиг Индры — победа над гигантским драконом Вритрой, преградившим течение рек и грозившим поглотить вселенную: *Он убил змея, он просверлил русла вод, убил перворожденного из змеев... и породил солнце, небо, утреннюю зарю, с тех пор ты уже... не находил противника* (1.32,1,4. Пер. Т.Я.Елизаренковой). Победа антропоморфного бога над чудовищем, воплощением первозданного хаоса, означает в ведах, как и в других версиях этого древнего мифа за пределами Индии, сотворение упорядоченного космоса

и защиту от возврата его к хаосу; гимны снова и снова воспевают этот подвиг, символически повторяющийся в обряде с целью той же защиты. Это — основной миф «Ригведы». Индра сражается и с другими *асурами*: демоном пещеры Валою, скрывающим похищенных у ариев демоническим племенем пани коров; с демоном засухи Шушной; убивает другого похитителя коров — трехглавого дракона Вишварупу; помогает вождям ариев в их войнах с *дасами* (*дасью*), аборигенами, которые также изображены в «Ригведе» как демонические существа.

В «Ригведе» воспеваются еще несколько божеств воздушной сферы, чьи имена восходят к индоиранским или индоевропейским истокам, но которые вскоре теряют свое значение, поглощенные образом Индры. Кроме упоминавшегося Ваю (Ваты), непосредственного воплощения ветра, сюда относятся: Парджанья, бог грозы; Трита, божество неясной природы, носящее эпитет Аптья («Водяной»), предположительно связанное с молнией; сходный с ним по природе Апам Напат («Сын Вод») — отнесение обоих к воздушной сфере условно.

Так же условно относят к этой сфере Матарिशвана, принесшего огонь с небес на землю и (позднее) правившего ветрами.

Особняком в ведийском пантеоне стоит образ Рудры, которого традиционно относят к этой же сфере. В «Ригведе» он не занимает существенного места, но его значение (как это происходит и с Вишну) сильно возрастает уже в поздневедийский период и продолжает возрастать в дальнейшем, когда он больше известен под именем Шива («Милостивый», толкуется как эвфемистический эпитет грозного бога, хотя, возможно, изначально это имя дравидского происхождения с тем же значением, что и арийское Рудра — «Красный»). Гимны, обращенные к Рудре в «Ригведе», обычно выражают страх перед его гневом и направлены на его умиловление. Он связан больше с разрушительными силами стихии, он наносит с неба удары, под его стрелами могут пониматься молнии, но преимущественно Рудра насыпает болезни на людей и порчу на скот; красный цвет, с которым он ассоциируется, в индийской символике знаменует опасность и смерть. Но он же славится как величайший из целителей, и его молят об исцелении людей и скота, о предотвращении несчастий. С ним связывается понятие плодотворяющей жизненной силы; изначально этот образ имеет двойственный характер, грозный и милостивый, приносящий смерть и порождающий жизнь, — таким он и переходит потом в послеведийскую мифологию. Позднее, даже больше чем в ведах, в нем обнаруживаются чрезвычайно архаические черты, восходящие, как полагают, к верованиям автохтонного населения Индии, и прототип его находят в изображениях на печатях Хараппы («прото-Шива»); очевидно, что к ведийской религии он был приобщен не сразу и некоторое время оставался на ее периферии.

Рудру называют отцом Марутов, хотя вождем их выступает другой бог, Индра. Иногда имя Рудры употребляется в текстах во множественном числе, и тогда оно обозначает сопровождающее бога зловещее воинство демонических существ, которые, повинувшись его воле, нападают на людей и скот, неся болезни и смерть. В поздних ведах упоминается сестра Рудры — Амбика, отождествляемая с Осенью, временем урожая, но одновременно и периодом наибольшей смертности среди людей и скота. Осенью, после большого жертвоприношения предкам, приносятся жертвы Рудре; он завершает год ритуального календаря (как Ушас его начинает).

Из божеств земной сферы самое значительное — Агни, бог, носящий имя Огня; он занимает в пантеоне «Ригведы» второе место по числу посвященных ему гимнов; с гимна Агни начинается «Ригведа» и почти каждая из десяти книг (*мандала*, букв. «цикл»), составляющих этот памятник. В отличие от Индры образ Агни слабо антропоморфизован, и гимны обращены большей частью не столько к богу Агни, сколько к священному жертвенному огню. Агни выступает в пантеоне как божественный жрец, его главная функция — вознесение жертвы к богам; посвященные ему гимны сосредоточены на ритуале. Агни играет роль



Агни

посредника между богами и людьми, приносящими им жертвы; к главным его эпитетам принадлежат: Хуташана («Пожиратель жертвы») и Вайшванара («Принадлежащий всем людям»). Он же освящает культ домашнего очага и потому именуется «Хозяином дома». С древнейших времен культ огня в Индии связан и со свадебными обрядами; невесту обводят вокруг ритуального огня, к Агни обращают молитвы о грядущем благополучии этой женщины и ее детей; при рождении детей и других семейных событиях так же читаются молитвы Агни.

Агни связан и с похоронными обрядами в связи с преобладавшим у ариев обычаем кремации; он же защищает от демонов и злых сил.

Ритуальным содержанием насыщены гимны, посвященные и другому значительному божеству земной сферы, занимающему в «Ригведе» третье место после Индры и Агни; это — Сома, олицетворение ритуального напитка наркотического действия и растения, из которого он изготовлялся; гимны Соме выделены в «Ригведе» в особую — IX — книгу. В основном они сосредоточены на торжественном и гиперболизированном описании изготовления напитка (при котором они и исполнялись), когда сок растения выжимали камнями и разливали через шерстяной фильтр в деревянные чаны; в них напиток, разбавленный водой и смешанный с молоком, предлагался богам. Образ Сомы, как и Агни, почти не получает в этих гимнах антропоморфного воплощения, растворяясь в своей природной основе.

Культ *сомы*, как и культ огня, занимает центральное место во всей системе ведийского ритуала, и оба восходят к индоиранскому периоду (в древнеиранском культе и пантеоне *сома* имеет точное соответствие — *хаома*, растение, напиток и олицетворяющее их божество). В ведах Агни и Сома нередко упоминаются вместе и образуют одну из божественных пар, подобных указанным выше, причем их имена так же сливаются в одном сложном слове, подчеркивая их неразрывную связь в ритуале.

Сома именуется также властелином растений. Принадлежа к земной сфере, он обретается и на небе; *соме*, как и огню, приписывается небесное происхождение.

ние, его принес с небес на землю орел Индры. В гимнах говорится иногда о «небесном» Соме; и уже в ведах он иногда идентифицируется с луной (считается, что луна — хранилище *сомы* или состоит из *сомы*). Окончательно Сома антропоморфизуется и становится богом луны в послеведийском пантеоне, но уже в упоминавшемся свадебном гимне «Ригведы», где Сома фигурирует как жених девы Сурьи, есть указание на то, что одновременно с воплощением священного напитка под ним подразумевается луна.

Имена некоторых богов «Ригведы» представляют собой эпитеты, не связанные с каким-либо явлением природы, что затрудняет определение сферы, к которой их можно отнести; предполагается относительно позднее их обособление как самостоятельных членов пантеона. Близок Агни столь же тесно связанный с ритуалом бог Брихаспати (или Брахманаспати), имя которого толкуется как «Господин молитвы»; в нем видят выделившийся ритуальный аспект бога огня. Брихаспати возглавляет божественный жреческий род Ангирасов, оказавший Индре помощь в его борьбе с Валой (магическими песнопениями они разверзли вход в пещеру, где были заключены похищенные демонами коровы). Иногда он отождествляется с Атхарваном, мифическим прародителем жрецов огня, обозначаемых этим именем (восходящим к индоиранскому периоду), и сам выступает как *пурохита* (родовой жрец) богов. В нем усматривают один из прототипов Брахмы, члена верховной индусской триады.

С культом *сомы* и отчасти также с культом огня связан образ Тваштара (букв. «Сотворителя»), не совсем ясно обрисованный в гимнах «Ригведы». В нем проступают черты очень древнего божества, бога-отца и бога-творца, но в ведах статус его явно снижается. О нем говорится как о божественном мастере, творце чудесных вещей. Он выковал *ваджру*, громовое оружие Индры, сотворил кубок для *сомы*, напитка бессмертия (подразумевается луна), он же создал мужчину и женщину и различных животных; очевидно, аспект плодородия принадлежит этому образу изначально. Иногда он именуется Вишвакарманом, Всесоздателем.

В «Ригведе» в этом образе угадываются отголоски мифа о вражде между старшим поколением богов и оттесняющим его младшим, более известного в греческой мифологии³. Тваштар, создавший *ваджру* для Индры, в то же время вступает с ним в конфликт; та же тема усматривается и в соперничестве Варуны и Индры. Тваштар — отец трехглавого дракона Вишварупы, который в одной из версий мифа выступает в роли жреца богов, и Индра убивает его за то, что он замыслил измену. Вритра тоже в поздневедийской версии именуется жрецом и тоже создан Тваштаром; отсюда возникает мотив «греха» бога-победителя, повинного в убийнии брахмана. Грех убийния Вишварупы принимает на себя

³ Как в греческой мифологии новорожденному Зевсу грозит опасность от Кроноса (оскопившего своего отца Урана), так в «Ригведе» мать Индры скрывает его после рождения от угрожающего ему смертью отца, имя которого не называется, но есть основания полагать, что подразумевается Тваштар (о мотиве отцеубийства см.: [Браун, 1950; Топоров, 1980в, с. 535]).

Трита, которому принадлежит функция «козла отпущения», тем избавляя от него Индру. Грань между миром богов и миром демонов не очерчена достаточно резко в ведах, и знаменательно, что как раз древнейшие божества пантеона носят в «Ригведе» эпитет *асура*, который позднее означает только демона, врага богов. Особенно часто так именуется Варуна, который, как и Тваштар, изначально тоже не чужд миру демонов (как и впоследствии). Ему же принадлежит эпитет *майин*, означающий обладателя колдовской силы *майя*, тоже впоследствии более характерный для демонических существ. Высказывалось предположение, что Варуна и другие древние боги, носящие эпитет *асура*, принадлежат культукам тех арийских племен, которые пришли в Индию раньше, но потом были вытеснены на периферию новой волной переселенцев, в пантеоне которых главенствующее положение занимал Индра. Современные исследователи полагают, что древние *асуры* в «Ригведе» — боги изначального нерасчлененного мира, боги же, именуемые *девами*, с самого начала от *асуров* отграничивающиеся (позднее *асура* означает только демона и противопоставляется богу-*деве*, но тем не менее *асуры* именуются старшими братьями богов), представляют организованный космос, который они поддерживают в борьбе с силами хаоса [Ригведа, 1989, с. 496—498; Кейпер, 1986, с. 28—37].

Относительно малозначительную роль играют в пантеоне «Ригведы» образы, представляющие собой деификацию абстрактных понятий, — Шраддха («Вера»), Вач («Речь»), Манью («Гнев»), Ниррити («Гибель») и т.п. В основном они фигурируют в последней, X книге «Ригведы». В «Атхарваведе» появляется образ Камы («Желания»).

В последней книге «Ригведы» и в поздних ведах появляется еще одно новое божество (имя которого образуется из эпитета) — Праджапати («Владыка творений» или «Владыка потомства»). Именно он занимает в пантеоне место боготца и творца, и значение его все более возрастает; в свою очередь, он оттесняет Индру с позиции главы пантеона.

В типично патриархальном ведийском пантеоне крайне незначительное место занимают женские образы. Кроме Ушас и ее сестры Ратри («Ночи»), нередко объединяющихся в пару, можно указать на совершенно бледные образы супругов богов, чьи имена образуются от имен их супругов добавлением женских суффиксов: Индрани, Варунани и т.п. Образ богини-матери представлен столь же невыразительными Притхиви, Адити (преимущественно в зооморфной ипостаси коровы, сюда же можно отнести Пришни, мать Марутов, божественную корову-облако). Наконец, следует упомянуть речных богинь, из них наиболее заметна Сарасвати, олицетворение реки, протекавшей в эпоху «Ригведы» на границе арийских поселений и почитавшейся священной. Ее значение возрастает впоследствии, в поздневедийских текстах она отождествляется с богиней Вач, что подготавливает превращение ее в богиню красноречия и мудрости в послеведийской мифологии.

Боги пантеона «Ригведы» нередко выступают в зооморфном образе, который иногда преобладает (особенно у богинь), но и у вполне антропоморфизованных божеств, таких, как Индра, играет заметную роль. Индра особенно часто сравнивается с быком или изображается как бык. Зооморфным атрибутом Индры является также орел, принесший *сому* с небес, и он иногда отождествляется с ним. Ашвины появляются в образе птиц, отец их Вивасван принимает образ коня, Агни именуется быком, птицей, принимает образ козла в своем разрушительном аспекте и т.п. Два третьестепенных божества выступают только в зооморфном образе — Аджа Экапад («Козел Одноног») и Ахи Будхнья («Змей Бездны»), относящиеся к воздушной сфере. К древнейшим временам восходит культ священных животных (и священных растений); особенным почитанием пользовалась корова, обожествление которой характерно и для последующего времени [Гонда, 1978, с. 102—103, 314—315].

В религиозно-мифологической системе вед, производящей впечатление незавершенности, границы пантеона, отделяющие его от других мифологических классов, не обозначены четко, как и границы между сферами действия отдельных богов внутри пантеона. Нередко одни отождествляются с другими (особенно часто Агни с другими богами); космогоническая функция в «Ригведе» приписывается то одному, то другому богу (Индре, Варуне, Агни, Вишну и др.); и почти каждое божество в гимне, ему посвященном, объявляется высшим и превосходящим могуществом всех остальных (что обозначено было в свое время термином «генотеизм», в котором видели переходную стадию от политеизма к монотеизму, но что в действительности отражает предшествующее развитому политеизму архаическое мировоззрение). Неопределенностью отличаются и родственные связи между членами пантеона.

Характерной чертой пантеона «Ригведы» является объединение богов в пары. В гимнах, посвященных таким дуальным божествам, оба рассматриваются в сущности как одно, их свойства и черты смешиваются, оба сливаются в единый образ; к ним обращаются в двойственном числе, соединяя их имена в одно сложное (*двандва*), иногда же называя обоих одним именем («оба Митры» или «оба Варуны»). Такие пары могут выражать естественную дихотомию либо ситуационное объединение (такое, как Индра—Ваю, Агни—Сомы) или означать супружескую чету. *Двандвы* первого типа выражают, как правило, некое «единство противоположностей», оба члена стоят в определенной оппозиции (либо же дополняют друг друга). И такие противопоставления характерны не только для мира богов, но и для всей системы мифологических и космологических представлений «Ригведы». Противопоставляются последовательно Небо и Земля как две половины видимого мира, день и ночь (Митра и Варуна), организованный космос и хаос, боги и люди, арийский и неарийский миры, враги арийские и неарийские, люди и животные, животные дикие и домашние, даже части человеческого тела: волосы и борода, обе руки и т.п., т.е. весь мир и сам человек (макро-

и микрокосм) мыслятся как некое единое, слагаемое из двух противостоящих. Подобные же дихотомические различия продолжаются и в поздневедийской литературе: боги (*девы*) и демоны (*асуры*), высшие и низшие боги и т.д.

Боги арийского пантеона объединяются также в группы с определенным или неопределенным числом членов, индивидуализированных или неразделимых. К первым относятся Адитьи, также Васу, персонификации природных феноменов, числом восемь, возглавляемые Индрой, имена их определяются уже в послеведийских текстах, как и имена 11 Рудр (очевидно, не идентичных древним ведийским *рудрам*); уже в ведах, однако, называется число 33, обозначающее богов, которое потом поясняется как слагающееся из групп Адитьи (число коих возрастает до 12), Васу, Рудры и двоих Ашвинов. Единой группой без индивидуальных имен выступают Маруты (в ранних текстах Рудры с ними иногда идентифицируются), а также Апас («Воды») — богини, относимые к воздушной сфере как воплощающие атмосферные воды (обычно именуются «Матерями» в связи с образом «Сына Вод»). Наконец, особую группу составляют Вишведевы, которым посвящен ряд гимнов в «Ригведе»; они могут пониматься буквально как «все боги», но скорее подразумевается отдельная, не занимающая заметного места группа, имена членов которой потом определяются в индусском пантеоне.

К пантеону «Ригведы» примыкают группы третьестепенных безымянных божеств, скорее духи, чем боги, отражение древнейших анимистических верований. Они именуется *девата* (букв. «божества»), и местные культы их в сельской Индии переживут тысячелетия; каждая деревня имеет свое божество *грамадевата* («божество деревни»), местопребыванием которого и объектом культа почитается священное дерево. Их именуют также *ганы* («сонмы»), но под *ганями* в литературе индуизма понимаются и упомянутые группы, составляющие канонический пантеон «Тридцати трех».

Ряд мифологических образов и классов в ведах не наделен в полной мере божественной природой. В «Ригведе» упоминается Гандхарва, хранитель небесного *сомы*, связанный также с воздушной сферой; позднее *гандхарвы* — класс мифических существ, иногда враждебных богам, но в конечном итоге им подчиненных. В послеведийской мифологии *гандхарвы* постоянно ассоциируются с *апсарами*, водяными девами; в «Ригведе» Апасарас употребляется и как имя собственное в единственном числе, в «Атхарваведе» они изображаются наподобие славянских русалок и могут быть, как и *гандхарвы*, опасны для человека.

На границе между пантеоном и миром людей стоят трое братьев Рибху, чудесные мастера, соперники Тваштара, возвысившиеся до божественного статуса благодаря своему искусству. Но большее значение имеют Вивасван и его сын Яма, тоже пребывающие в ведах еще в приграничном положении. О Яме говорится как о первом человеке, умершем на земле и открывшем путь в иной мир, мир предков, повелителем которого он становится. Имя его означает «близнец», в «Ригведе» вместе с ним упоминается его сестра Ями; эта близнецная пара

имеет прямую параллель в «Авесте» (Йима и Йимак, дети Вивахванта). В последней книге «Ригведы» один из гимнов в форме диалога (X.10) содержит, по-видимому, отголоски мифа о происхождении человечества от изначальных близнецов; но сам текст, изобилующий темными местами, говорит об отвержении кровосмесительного союза между братом и сестрой. Только в послеведийский период Яма включается в пантеон как бог смерти, владыка адов под землей. В «Ригведе» путь в царство мертвых охраняют стражи Ямы, два мифических пса Шабала (букв. «Пятнистые», иначе Шарвара или Карвара), но вера в место загробной кары отчетливо выражена только в поздних ведах, души умерших вкушают блаженство в небесном царстве Ямы.

Вивасвана называют также отцом другой близнечной пары — богов Ашвинов. В то же время другой его сын — Ману, сводный брат Ямы, выступает как прародитель человечества, продолживший род людской на земле после великого потопа. В мире смертных, не отделенном от мира богов непроходимой стеною в индийской мифологии, уже в ведах выделяются также образы великих мудрецов и провидцев, поставленных вровень с богами; они выступают группами, как упоминавшиеся роды Ангирасов, Атхарванов, также Бхригу, получивших огонь от Матарिशвана и приобщивших к нему людей, или выделяются отдельные легендарные родоначальники, в том числе положившие начало традиции, в которой создавались древнейшие («родовые») книги самой «Ригведы», — Вишвамитра, Васиштха, Атри — впоследствии они включаются в число *сантариши* («Семь провидцев», отождествляемые со звездами Большой Медведицы, которые и носят это название в индийской астрономии).

Эти образы богоравных мудрецов родоначальников отчасти смыкаются с *питарами* («отцами», или «предками»), которыми правит Яма. Это класс мифических существ, занимающих особое место в религиозной системе; им отводится своя сфера небес — *Питрилока* («Мир предков»), которая отграничивается от *Девалоки* («Мир богов»), и у каждого из главных членов пантеона на небесах свой мир; в последней книге «Ригведы» уже указывается, что путь богов отличен от пути предков. Благие *питары* могут, однако, представлять опасность для смертных, время, отведенное их культуре, в ритуальном календаре считается неблагоприятным, и поминальные обряды (*шраддха*, *śrāddha*) сопровождаются магическими действиями для отвращения этой опасности (подобно обрядам культа Рудры или Варуны).

Ведийская демонология различает три основных класса, противостоящих соответственно трем классам существ благой природы. Миру богов противостоят змееподобные демоны *асуры*, другая разновидность демонов, упоминаемая уже в «Ригведе», — *ракшасы* — позднее определяется как земные враги человеческого рода, ночные оборотни и людоеды, злонамеренно препятствующие исполнению арийских обрядов. О защите от них молят Агни, «истребителя *ракшасов*». Только в «Атхарваведе» появляется третья разновидность — *пишачи*,

отвратительные бесы, обитатели кладбищ; они потом противопоставляются *питарам*.

В ведийской литературе нет единой версии космогонического мифа. Начиная с X книги «Ригведы» и позднее роль творца закрепляется за Праджапати, с которым в одном из гимнов отождествляется Хираньягарбха («Золотой Зародыш»), о коем говорится, что он рождается в первозданных водах силой тепла. Хираньягарбха отождествляется с солнцем; впоследствии становится одним из имен бога-творца. Почти во всех древнейших версиях мифа в начале творения фигурируют воды, но космогоническую силу могут представлять различные агенты: огонь или солнце, за которыми стоит образ бога-творца, или обожествленная Речь (Вач), или, как в одном из поздних гимнов «Атхарваведы» (IX.2), Желание (Кама), впоследствии тоже обожествленное. Особое место в системе космогонических представлений занимает *tāpas*, «тепло» или «жар» т.е. вселенский жар (тоже деифицированный); но уже в некоторых поздних гимнах «Ригведы» это слово получает также значение аскезы, умерщвления плоти (IX.113,2), и в дальнейшем это значение утверждается и преобладает в текстах. *Tāpasu* приписывается безмерная творческая сила; в поздневедийской версии космогонического мифа Праджапати творит мир *tāpasom*, самоистязанием.

Более глубоко вопрос о происхождении мира исследуется в текстах завершающих циклов ведийского канона; уже в последней книге «Ригведы» знаменитый «Гимн творения» (X.129) ставит этот вопрос в центр исканий религиозно-философской мысли. Но доминирующим на всем протяжении ведийского периода остается представление о космогонической функции жертвы (*яджня*, *yajña*). В той же X книге другой космогонический гимн (X.90) отражает версию древнейшего мифа о создании мира из тела первозданного гиганта — Пуруши, букв. «Человека»; боги приносят Пурушу в жертву, и голова его становится небом, пуп — воздухом, ноги — землей, из души происходит луна, из ока — солнце, из дыхания — ветер. В этом тексте (X.90) впервые упоминаются четыре сословия (*варны*) древнеиндийского общества: из уст Пуруши происходят брахманы (жрецы), из рук — кшатрии (воинская аристократия), из бедер — вайшьи (свободные общинники), из ног — шудры, низшее сословие, назначение которого — служить высшим. В поздних ведах Пуруша отождествляется с Праджапати. Наряду с *tāpasom* жертвоприношение рассматривается как космогоническая сила, причем сам бог-творец оказывается той жертвой, из которой возникает мир.

Для ведийской космогонии важнейшее значение имеет также представление о центре мира, который в то же время есть центр священной земли жертвоприношений, место обряда, символически воспроизводящего акт творения ради предотвращения возвращения мира в состояние хаоса. Не менее существенна связанная с этим представлением символика столпа (*skambha*), рассматриваемого как ось и опора вселенной, проходящая через этот центр (Скамбхе посвящает-

ся вводящий это понятие, по-видимому, уже на относительно позднем этапе сложения канона гимн «Атхарваеды», Х.7); ею же представляется также мировое дерево, небесному дереву на земле соответствует занимающий центр жертвенной земли обрядовый столб (*юпа*). В «Атхарваеде» обожествленный Скамба отождествляется с Пурушей, в конечном итоге антропоморфный образ вселенной отождествляется в ведах также с мировым деревом, представляющим собой растительную модель космоса. В этой роли в культуре выступает обычно *ашваттха* (*aśvattha*), священная смоковница, почитание которой восходит к эпохе протоиндийской цивилизации (и даже, согласно данным археологии, к более ранним культурам Северо-Запада).

Сакральный центр противопоставляется профанической периферии. Это — место жертвоприношения, где новогодний ритуал периодически, повторяя акт творения, обновляет вселенную, приобщая смертного к миру богов, освобождая его от власти времени. В этом глубинный смысл ведийской жертвы, которым определяется ее фундаментальный характер в этой религиозной системе; обряд, возвращающий к изначальному творению, для приносящего жертву означает восхождение на небо.

Представление о времени как о регулярно повторяющемся цикле, о повторяющемся возвращении к началу времен в обряде, определяет все содержание ведийских гимнов, в которых деяния богов, относящиеся к далекому мифическому прошлому, мыслятся наряду с этим как происходящие вне времени — и далекие, и близкие одновременно [Ригведа, 1989, с. 493; Элиаде, 1994, с. 48—49]. Место жертвоприношения обычно избиралось на открытом воздухе и могло быть связано с местоположением священного дерева (или священной рощи); строительство храмов в Индии начинается только через много веков после вед [Гонда, 1978, с. 326, 334].

Ритуал

В период создания поздних вед, на протяжении первых веков I тыс. до н.э., центр ведийской культуры перемещается на восток от Пятиречья и далее в область между верхним течением Ганга и Джамной. Здесь происходит становление ранней государственности; в идеологической сфере к концу этого периода усиливается влияние воинской аристократии — кшатриев.

Особое место в ведийском каноне занимает «Атхарваеда» («Книга заклинаний»). В отличие от трех других вед она почти не связана с центральным ритуалом *сомы*, обозначаемым термином *шраута*, (*śrauta*, т.е. связанный непосредственно с канонем *шрути*, см. далее), и касается преимущественно домашних обрядов, сопровождающих повседневную жизнь народа. Сложившаяся позднее «Ригведа», «Атхарваеда» в своих заклинаниях и заговорах отразила самые

архаические представления о мироздании, народные обычаи и суеверия, сохраняющие пережитки древнейшего мировоззрения. Это отличает «Атхарваведу» от остальных трех вед, связанных непосредственно с общеплеменным торжественным ритуалом, и потому наиболее ортодоксально настроенные брахманы не включали ее в канон «откровения» (*шрути*), ограничивая его только тремя ведами (отсюда употребительное обозначение канона как «трояственного знания», *трайи видья*).

В одной из последних книг «Атхарваведы», относительно поздно, по-видимому, вошедшей в ее свод, в ритуал вводится обряд приема в брахманскую *варну* обращенного иноверца — *вратьястома*; *вратьями* (*vrātya*) именуется жрецы архаических культов плодородия, остававшихся за пределами ортодоксальной религиозной системы, но оказавших на нее влияние, о нем и свидетельствует содержание этой веды, в котором можно обнаружить, вероятно, и отголоски доарийской эпохи.

В «Атхарваведу» включены также гимны, посвященные «царским обрядам», исполнение которых входило в обязанности *пурохиты* (*purohita*), царского жреца. Они отграничивались от ритуала *сомы*; вместо наркотического *сомы* кшатриям предписывался хмельной обрядовый напиток *сура*. Наиболее значительным из этих обрядов, а также весьма сложным и продолжительным было посвящение царя на царство (*раджасуя*), центральным моментом которого было символическое вступление посвящаемого на тигровую шкуру (после того как *пурохита* окроплял его водой из священной реки, смешанной с дождевой, и т.д.) [Шенде, 1952; Хейстерман, 1957; Гонда, 1978, с. 162—163].

В этот период получает окончательное оформление идеология брахманизма, опирающаяся на изоциренно сложную систему ритуала, подробному описанию которой посвящена «Яджурведа» («Книга жертвенных изречений»); его дополняет примыкающий к ней обширный цикл брахман, содержащих толкования текстов четырех вед, тоже сосредоточенных на ритуале. Литургия определяет и композицию и содержание «Самаведы» («Книги песнопений»); текст ее почти целиком заимствован из «Ригведы», но расположен в соответствии с порядком обрядов, во время которых он поется жрецами. При исполнении торжественных обрядов распределяются обязанности различных групп жрецов — обычно четырех в соответствии с четырьмя ведами, на тексты которых они ориентируются в своих действиях. Различаются четыре главных жреца (*пумвиджа*, *rtvij*), каждый руководит тремя помощниками (число коих может и удваиваться): *хотар* (*hotr*) во время обряда вызывает к богам, читая гимны «Ригведы»; *удгатар* (*udgātṛ*) поет их, как предписывают тексты «Самаведы»; *адхварью* (*adhvaryu*) производит непосредственно обрядовые действия, сопровождая их чтением *яджусов* (*yajus*), жертвенных изречений, согласно правилам, излагаемым в «Яджурведе» и брахманах. С «Атхарваведой» связывается деятельность брахмана (в узком смысле этот термин обозначает жреца, надзирающего за обрядом

в целом, должность, которая была введена, видимо, позднее других, поскольку эта веда позднее других была признана канонической).

На жертвенной земле, на которой совершались обряды, жрецы возжигали три священных огня; первым, на алтаре с круглой поверхностью, зажигался «огонь домохозяина» (*гархпатья*, *gārhapatyā*), а от него — остальные: «огонь для возлияний» (*ахавания*, *āhavanīya*) — на восток, на четырехугольном возвышении, и «южный» (*дакшина*, *dakṣiṇā*) на полукруглом; первый из них глава рода должен поддерживать постоянно на протяжении жизни и передать эту обязанность сыну. Посреди на площадке устраивается углубление, называемое *веди* (*vedī*), которое покрывается обрядовой подстилкой (*бархис*, *barhis*) из травы *куша* — она расстилается и по всей жертвенной земле, — на нее возлагаются приношения богам (ритуальные лепешки, каша, зерна и т.п.); считается, что боги нисходят на нее с небес для вкушения жертвенной пищи, обозначаемой термином *хавис* (*havis*).

Ритуальный календарь, которому следуют обряды, описанные в «Яджурведе» и примыкающей к ней литературе, ориентируется на три времени года, отмечаемые тремя регулярными сезонными жертвоприношениями *чатурмасья*⁴. Первое, *вайшвадева* (*vaiśvadeva*, приношение вареной пищей, посвященное богам *вишведевам*), совершается в полнолуние месяца *пхальгуна* (февраль—март); второе, *Варуна-прагхаса* (*varuṇa-praghasa*, заключающееся в ритуальном вкушении ячменя и знаменующее избавление от оков Варуны) — в месяц *ашадха* (июнь—июль); третье, *сакамедха* (*sakamedha*), праздник урожая, — в месяц *карттিকা* (октябрь—ноябрь)⁵. Помимо них существовало множество других обязательных регулярных обрядов, для совершения которых глава семьи как «жертвователь» (*яджамана*, *yājamana*) должен был привлекать профессиональных жрецов; важное значение придавалось обрядам в дни новолуния и полнолуния, называемым *даршанурнамаса* (*darśanurṇamāsa*), они предшествовали другим и начинались с возжигания необходимых священных огней. Это поручалось специальному жрецу, *агнидху* (*agnidh*), помощнику *хотара*, после этого *адхварью* приступал к другим обрядовым действиям в присутствии жертвователя и его жены. Их последовательность, каждый жест и порядок произнесения ритуальных формул строго регламентированы в мельчайших деталях, малейшее отклонение от которых может сделать недействительным весь обряд, так же как изменение единого слога в священном тексте, произносимом *хотаром* или иным жрецом. Некоторые обряды относительно несложны, другие могут длиться в течение года с участием многих жрецов. Одним из важнейших, описанных в «Яджурведе»,

⁴ Ведийский год разделялся на три сезона (холодный, теплый и дождливый) по четыре месяца каждый.

⁵ Позднее в «Артхашастре» (II.33) границы этого сезона указывались иначе (см. также о жертвоприношениях *чатурмасья* [Гонда, 1978, с. 146—149, 163]).

является *агнихотра* (*agnihotra*), ежедневное возлияние на жертвенный огонь молока с жидкой кашей (дважды — утром и вечером), глава семьи должен совершать его в течение всей жизни. Особенной сложностью отличается торжественный ритуал воздвижения алтаря богу Агни — *агничаяна* (*agnicayana*) — с большим количеством участников, длящийся не менее года. Важное место в ведийском ритуале занимают жертвоприношения животных (*nirudhapaśubandha*), сопровождающие обрядовые возлияния *сомы*, а также жертвоприношения различным богам. Особо выделяются регулярные приношения предкам рисовых лепешек *пинда* (*pinḍpitryajña*), совершаемые в вечер новолуния, и другие поминальные обряды. В «Яджурведе» описываются и царские обряды: кроме упоминавшейся *раджасуи*, предшествующий ей обряд *ваджанея* (*vājapeya*) с возлиянием *сомы* и гонками на колесницах (ради обретения высшего статуса), особенно сложный и торжественный ритуал жертвоприношения коня (*ашвамедха*, *aśvamedha*), годичный, знаменовавший обретение царем высшего могущества.

Это один из самых длительных обрядов во всей системе ведийского ритуала и один из древнейших, восходящий, как полагают, ко времени индоевропейского единства. Только приготовления к нему длились год; празднество начиналось обычно в светлую половину месяца *пхальгуна* (февраль—март) и справлялось с великой торжественностью (в брахманах *ашвамедха* именуется «царем всех обрядов») в присутствии царя и его двора, с участием всех четверых *ритвиджей* и многих других жрецов. В него входил ряд других обрядов: трехдневный обряд выжимания *сомы*, *агнихотра*, *агничаяна*, *агништома* (восхваление Агни, пятидневный обряд возлияния *сомы* ради достижения неба). Омовение жертвенного коня в воде сопровождалось заклятием пса, олицетворяющего злую судьбу (исполняемым человеком низкого происхождения), после чего жрецы читали молитвы о даровании царю победы и долголетия. Затем коня отпускали на волю, направив сначала на северо-восток (сторона, означающая победу и путь на небо); за конем следовал вооруженный отряд; в случае надобности он отстаивал права царя на землю, на которую ступала нога коня; все это время в резиденции царя продолжались различные ритуальные действия. Через 11 месяцев коня возвращали и приносили в жертву (с последующим разъятием тела на части), что сопровождалось многочисленными заклятиями других животных; на этом этапе обряд сопровождался также чтением ритуальных загадок *брахмодья* (восходящих, видимо, к архаическому словопрению, подразумевавшему смерть проигравшего); сохранялись отголоски и человеческого жертвоприношения Варуне в обряде символического погружения в воду жреца *джумбака*. Важную роль в обряде *ашвамедха* играла царица; на заключительном этапе инсценировалось ее символическое совокупление с убитым конем, стимулировавшее рождение сына-героя, плодородие и процветание государства. Конь в этом обряде (имеющем функцию обновления космоса и очистительную) символизирует вселенную,

солнце, бога Праджapati, самого себя приносящего в жертву [Гонда, 1978, с. 169—171; Эрман, 1980, с. 134].

Каждой детали в этих обрядах придается символическое значение, которое объясняется в ритуальных текстах. *Яджусы*, жертвенные изречения и молитвы, расположенные в соответствии с порядком исполнения обрядов, собраны в самой поздней из редакций Яджурведы, именуемой «Белой». Ранние редакции, обозначаемые как «Черная Яджурведа», содержат кроме *яджусов* описания самих обрядов и толкования — то, что означает термином *брахмана*, как и созданный позднее цикл — брахманы, продолжающие четыре древнейших собрания священных текстов, называемых *мантрами* (эти своды, предшествующие циклу брахман, обозначаются термином «самхита»). Содержание брахманы разделяется на «правила» (*видхи*) и следующие обычно за ними «толкования» (*артхавада*).

Все детали обрядов толкуются в «Яджурведе» и цикле брахман как символы божественных сил, стихий, отвлеченных понятий и т.п. Символизация основывается на сопоставлениях и отождествлениях самых различных предметов и понятий; богов, животных, растений, ритуальной утвари, стихотворных размеров гимнов и т.д., лишенных, на взгляд современного читателя, очевидного логического обоснования; они отражают зачастую глубоко архаические формы осознания мира. Широко употребляется и числовая символика. Язык «Яджурведы» и брахман весьма труден для понимания, часто нарочито загадочен; нередко в текстах *яджусов* встречаются магические слова, не имеющие конкретного значения или утратившие его, ритуальные возгласия: *сваха*, *сваджа*, *вашат* (*svāhā*, *svaja*, *vasat*) и т.д., иногда они персонифицируются и обожествляются. Особенно почитается мистический священный слог *ОМ*, сохраняющий в глазах верующих свою магическую действенность на протяжении всех последующих веков. Выделяются три «великих слова» (*махавьяхрити*): *бхур*, *бхувас*, *свар*, которые потом начинают символизировать соответственно землю, воздушное пространство и небо.

В «Черной Яджурведе» и цикле брахман толкования обрядов сопровождаются повествовательными текстами (иногда помогающими восстановить мифологические сюжеты, отраженные в гимнах «Ригведы»). Все они подчинены ритуальной теме. Так, известное сказание о Шунахшепе в «Айтарея-брахмане», одном из древнейших памятников цикла, сюжетно близкое библейской легенде об Аврааме и Исааке (такой же отголосок отказа от человеческих жертвоприношений)⁶, предписывается (*хотару*) рассказывать царю при обряде *раджасуя*. В «Шатапатха-брахмане» (относительно поздней) человек назван первым при перечислении пяти жертвенных животных (за ним следуют конь, бык, баран и

⁶ Сюжет восходит к древнейшему обычаю принесения в жертву первенца, зафиксированному в архаических ритуалах.

козел), однако очевидно, что подразумевается символическая жертва⁷. В той же «Шатапатха-брахмане» Ману, спасенный мифической Рыбой от потопа, творит потом (путем жертвоприношения) женщину для продолжения человеческого рода; имя ее — Ида — означает особый вид жертвенного возлияния молока. Борьба богов и демонов изображается в этих текстах как ритуальное соперничество и т.п.

Ко времени создания «Яджурведы» происходят определенные изменения в пантеоне. Во главе его становится Праджапати, оттесняющий Индру и других древних богов; возрастает значение Рудры, теперь чаще именуемого Шивой; особенно же усиливается значение Вишну, что в немалой степени связано с тем, что в этот период он все более постоянно отождествляется с жертвоприношением, т.е. наиболее непосредственно связывается с самой основой этой религиозной системы.

Но еще более существенно для эволюции религиозной идеологии в период поздних вед изменение отношения к божеству как к объекту культа. Знание тайн столь сложно разработанного ритуала, доступное только наследственным жрецам, посвятившим себя их постижению, наделяет последних в глазах верующих безмерным могуществом; поскольку правильное исполнение обряда подчиняет им самих богов. Эта эпоха отмечена необычайным возвышением жреческого сословия, что находит выражение в известном изречении «Яджурведы»: *Брахманы — поистине воплощенные боги* (Тайттирия-самхита I.7,3,1), а позднее в «Законах Ману» возвышение до предела: *Брахман уже рождением своим есть для самих богов божество* (XI.84). В ведийских текстах особенно подчеркивается, кроме того, и гиперболически превозносится значение *дакшины* — платы жрецу за исполнение обряда.

Дальнейшая эволюция и определенное преобразование религиозной системы брахманизма отразились в литературных циклах араньяк («Лесных книг») и упанишад («Сокровенных учений»), продолжающих веды и брахманы и завершающих ведийский священный канон (датируются приблизительно VIII—VI вв. до н.э.); эти памятники и учения, которые в них излагаются, получают наименование «веданта» (букв. «конец вед»).

К этому времени неограниченное господство жречества в духовной сфере начинает встречать возрастающее сопротивление других сословий, которое выливается потом в ряд религиозно-реформаторских движений (из которых наибольшее влияние приобретают буддийское и джайнское). Создание крупных централизованных государств в среднем течении Ганга выдвигает на первый

⁷ В «Яджурведе» одна из глав посвящена «человеческому жертвоприношению» (*пурушамедха*), причем перечисляются около двух сотен предназначенных для жертвы, но нет никаких данных, которые подтверждали бы, что подобные обряды в ведийскую эпоху действительно исполнялись буквально [Гонда, 1978, с. 173].

план воинскую аристократию; она и возглавляет в основном новые идеологические движения. Прimitивную веру в магию, на которой зиждется брахманистская ритуальная система, общество уже перерастает; наступает пора духовных исканий, эпоха, отмеченная борьбой идей, определенным прогрессом в развитии философской мысли древней Индии.

На исходе ведийского периода брахманские идеологи развивают учение о четырех *ашрамах* — четырех стадиях жизни, через которые (в идеале через все) должен пройти верующий (член одной из высших *варн*, помимо шудр и женщин)⁸. В первую стадию сознательной жизни, начинающуюся после обряда инициации (*упанаяна*), он вступает и проходит ее как «ученик» (*брахмачарин*); в это время юноша живет у своего учителя, услуживая ему во всем, и, поглощенный изучением вед, ведет суровую и воздержанную жизнь. Закончив изучение вед, он вступает во вторую стадию — возвращается домой, женится и основывает собственную семью, становится «домохозяином» (*грихастха*) или «омывшимся» (*снатака*), поскольку этот переход отмечается обрядом омовения. Достигнув преклонного возраста, увидев детей своих детей, т.е. утвердив свой род на земле, он переходит в третью стадию — «лесного отшельника» (*ванапрастха*), удаляется от мира в лесную обитель и там, очистив душу от мирских страстей, предается аскезе и размышлению о значении и смысле обрядов. Наконец, в глубокой старости, познав окончательно суетность и тщету мирского существования, он становится «странником» (*санньясин*) и порывает все земные узы⁹.

Полагают, что это учение возникло в борьбе с влиянием буддизма и джайнизма, для которых характерна проповедь отречения от мира, и третья стадия была установлена для создания противовеса буддийским лесным монастырям, приобретшим к тому времени большое влияние. С третьей *ашрамой* и связывается создание цикла араньяк, продолжающего брахманы. Содержание их составляет уже не столько описание и символическое толкование деталей обрядов, сколько теософические рассуждения и спекуляции о сущности обрядности, своего рода идеологическое обоснование значения ритуала.

Таким образом, циклы ведийского канона были соотнесены с жизненными стадиями. Веды (самхиты) — с *ашрамой брахмачарина*, посвященной главным образом их изучению; брахманы ассоциировались со стадией «домохозяина», которому надлежало руководствоваться их предписаниями в исполнении обрядов. Понятие четвертой *ашрамы*, в сущности трудно отличимой от третьей, возникло, видимо, позднее. Эта стадия соотносится с циклом упанишад, завершающим веды.

⁸ О других представлениях об *ашрамах* см., например, [Юлен, 1993]. Патрик Оливель реконструирует этап, когда выбор той или иной *ашрамы* определялся индивидуальными наклонностями [Оливель, 1993] (*примеч. ред.*).

⁹ Т.е. покидает обитель и скитается в одиночестве, сосредоточив все помыслы на окончательном освобождении (*мокша*) от превратного мирского существования (см. далее).

Упанишады формально остаются продолжением предшествующей традиции, их тексты развивают темы древнейшей литературы, и новые учения излагаются нередко в сочетании с мистическими умозрениями в духе брахман. «Брихадараньяка-упанишада», самый ранний и значительный памятник этого цикла, открывается толкованием обряда *ашвамедхи*, в котором тело жертвенного коня предстает как зооморфная модель вселенной (параллель антропоморфной — Пуруша «Ригведы», Праджapati в брахманах). Упанишады приемлют значение жертвы, но, не отвергая ритуала как такового, утверждают положение о предпочтении «внешнему» ритуалу «внутреннего», отвечающего должному «почитанию» (*упасана, upāsana*) божества. И магическая власть приписывается не столько механическому исполнению обряда, сколько священному знанию его тайн; здесь упанишады непосредственно развивают концепцию, заложенную уже в брахманах (формула *кто так знает...* уже начиная с «Яджурведы») занимает исключительно важное место во всей системе ритуальных толкований).

Но именно упанишады утверждают преимущество пути «знания» над «деянием», т.е. обрядом. Главные учения упанишад определяют весь дальнейший путь развития религиозно-философской мысли древней Индии. Упанишады разрабатывают кардинальные понятия *Брахман* и *Атман* и учение об их тождестве, с которым тесно связано другое фундаментальное учение *веданты* — учение о *карме*. Термин *брахман* восходит к «Ригведе», где изначально означает священное слово, а позднее становится синонимичным понятию «веды», означая всю совокупность священных формул (*мантр*), составляющих ее содержание. Еще позднее *брахман* стал рассматриваться как некая божественная сущность, лежащая в основе вещей; в упанишадах это первопричина всего сущего, высшая реальность, единственное действительное, существующее за внешними явлениями мира. Слово *атман* означает в «Ригведе» «ветер, дыхание», позднее — «душа». По учению упанишад, *Атман* — познающий дух, сокровенная сущность человека, которая остается после того, как отпадут все внешние оболочки после смерти человека, когда тело его растворится в стихиях. *Брахман*, божественное начало, согласно этому учению тождествен *Атману*, т.е. душе, истинной сущности человека, которая только и остается, если отвлечься от всего внешнего, что ему принадлежит¹⁰.

С этим же связано другое главное учение упанишад, учение о *карме*, отвечающее на вопрос о посмертной судьбе человека. В нем развивается древнее представление о двух путях после смерти; знание истины, т.е. тождества *Брахмана* и *Атмана*, ведет после смерти «путем богов» в высший мир, где душа вкушает вечное блаженство, вторым путем, «путем предков», идут не достигшие

¹⁰ Слово *атман* приобретает в языке значение возвратного местоимения и понимается в связи с этим как самотождественность, бессмертное духовное начало (вне времени и пространства), по отношению к которому чем-то внешним и преходящим представляются и тело, и эмпирический разум человека; позднее понимается однозначно с *пурушей* (см. далее).

высшего знания, ограничивающиеся предписанной обрядностью, из мира предков после ряда превращений они вновь возвращаются к земной юдоли: *Они снова возвращаются тем же путем, каким пришли... Затем они рождаются здесь... Те, кто отличаются здесь благим поведением, быстро достигнут благого лона — лона брахмана, или лона кшатрия, или лона вайшьи. Те же, кто отличается здесь дурным поведением, быстро достигнут дурного лона — лона собаки, или лона свиньи, или лона чандалы*¹¹ («Чхандогья-упанишада» V.10,5—7 [Чхандогья, 1965]). В упанишадах вводится понятие *сансары*, круговорота бытия, в который человек возвращается после смерти, чтобы прожить новую жизнь на более высокой или низкой ступени в иерархии мирского существования в зависимости от своей *кармы*. *Карма* (букв. «деяние») — то, что остается от человека после смерти, т.е. совокупность его деяний при жизни, добрых и злых. Избавление от этого круговорота рождений почитается за высшее благо. В основе этого учения, принятого впоследствии всеми индийскими религиозными системами, лежит сакрализация человеческой жизни, понимаемой как жертвоприношение.

К ведийскому канону примыкает обширный круг произведений, объединяемых под общим названием «веданга» («члены веды»). Веданга уже не причисляется к священному канону *шрути* и почитается литературой «предания» (*с്മрити*), созданной человеком. В целом она относится уже к послеведийскому периоду (V—II вв. до н.э.), хотя некоторые ее памятники ближе по времени поздним ведам. Основную ее часть составляют *кальпа*-сутры, ритуальные руководства для жрецов, которые разделяются на *шраута*-сутры, трактующие большие торжественные обряды, *грихья*-сутры, посвященные домашним обрядам, и *дхарма*-сутры, излагающие повседневные обязанности «дваждырожденных» (вторым рождением почиталась инициация) представителей трех высших сословий (прежде всего — брахманов), в соответствии с *ашрамами*. К литературе *с്മрити* причисляются также следующие за *дхарма*-сутрами *дхарма*-шастры, трактаты по традиционному праву; но с них начинается уже литература собственно индуизма. Индуизм признает высший авторитет вед и в становлении своей религиозной системы опирается на ведийский канон, но значительные преобразования отграничивают эту новую систему от древнего брахманизма.

¹¹ *Чандала* — представители низших каст в индийском обществе. Касты упоминаются уже в «Яджурведе» (в перечислении жертв *пурушамедхи*, см. примеч. 7), хотя окончательное оформление этот институт получает только в послеведийский период.

ШАКТИЗМ И ТАНТРА

(В.А.Ефименко)

Наблюдения аббата Дюбуа и академическая наука

В конце XVIII в. французский миссионер аббат Дюбуа, путешествуя по Южной Индии, оказался свидетелем «отвратительного обряда, именуемого *шакти*», и рассказал о нем в своем объемистом сочинении «Нравы, обычаи и обряды индусов» [Дюбуа, 1906, с. 286—288]. Этот обряд напомнил аббату описания древнегреческих вакханалий. Жители деревни, собравшись ночью в лесу на большой поляне, совершали жертвоприношение богу Вишну и богине Шакти. К изваяниям приносили не только вареный рис, фрукты, сладости, цветы и благовония, но и то, от чего мог прийти в ужас всякий правоверный индус, — куски мяса разных домашних животных, включая говядину, сосуды с пальмовой водкой и наркотические вещества.

Пуджей, т.е. обрядовыми действиями, руководил местный брахман. Произнеся молитвы, он сам попробовал жертвенную пищу, а затем пригласил к трапезе остальных участников мистерии. Аббата удивила ненасытная страсть, с которой жители деревни предавались запретным удовольствиям — ели мясо, пили вино, дурманили разум наркотиками. Забыв кастовые предписания, брахман делился с парием своим куском говядины, а тот, отпив из чаши вина, передавал ее брахману. Затем предавались разгулу. Пели непристойные песни и дико плясали. Каждая женщина могла принадлежать каждому мужчине. Муж видел жену в объятиях другого, но не мог вернуть ее себе, не мог даже протестовать. Женщины из высшей касты отдавались низкорожденным. Миссионера поразило то, что брахманы, особенно брахманки, были самыми активными участниками оргии. Такое случалось раз в году; в обычное время жители вели себя вполне благопристойно.

Подобные праздники в разных вариантах отмечали и в других местах страны. Аббат рассказывал, как в другом районе совершали жертвоприношение «живой богине». Перед участниками обряда стояла обнаженная девушка. Рядом находился сосуд с пальмовой водкой. Им обоим предназначались жертвоприношения в виде цветов, благовоний, раскрашенных рисовых зерен. Зажигали масляные лампы, читали молитвы. Цель обряда заключалась в том, чтобы богиня, именуемая Шакти, вселилась в тело девушки и в сосуд с опьяняющим напитком. И девушка, и сосуд становились воплощениями Шакти. После *пуджи* начиналась оргия.

Аббат назвал увиденное им «нечистой формой поклонения». Сравнивая культ Шакти с оргиастическими культами Венеры, Бахуса, Осириса, Молоха и

других языческих божеств, он не без раздражения заметил, что «индусы, привыкшие по своему обыкновению доводить все до крайностей, превзошли все народы мира, как древние, так и современные, в той выходящей за пределы понимания развращенности, которая пронизывает у них многие религиозные ритуалы» [Дюбуа, 1906, с. 288]. Надо полагать, христианского миссионера шокировали чувственные изваяния полуобнаженных «языческих» богов в индусских храмах или повсеместно распространенное поклонение *лингаму* Шивы и *йони* Парвати.

Конечно, в индуизме эротических элементов больше, чем в других конфессиях, но они играют символическую роль. В сознании верующих *лингам* и *йони* символизируют божественную созидательную энергию и ни в коей мере не рассматриваются как нечто развращающее. Наоборот, ортодоксальный индуизм решительно отвергает культы, подобные тем, что описал Дюбуа. В древних индусских источниках ритуальные половые сношения, потребление вина и мяса резко осуждаются. При этом культ женского созидательного начала, свободный от вакхических элементов, является неотъемлемой частью индусской религиозной доктрины.

Санскритское слово *шакти* у Дюбуа употребляется в двух значениях: название обряда и имя богини. Однако его изначальное значение: «мощь», «сила», «энергия». В ведийских текстах о *шакти* нередко говорят как о мистической силе, источником которой является женщина, или как об универсальном космогоническом принципе. Понятие *шакти* имеет не только теологическое, но и философское значение. Производное от него понятие «шактизм» означает широкое религиозно-философское течение, связанное с культом женского начала. Шактизм — сложное, противоречивое и, несмотря на длительную историю и большое влияние на все стороны индийской жизни, пока еще мало изученное явление.

Академическая наука занялась изучением шактизма в конце XIX в. Одним из первых исследователей, обративших внимание на шактизм, был англичанин Моньер-Вильямс (1819—1899), автор книги «Брахманизм и индуизм» (1891) [Моньер-Вильямс, 1891]. Моньер-Вильямс обнаружил в идее *шакти* глубокое мировоззренческое содержание. Он указал на глубокую связь шактизма и индуизма, отметил связь культа Шакти с такими важнейшими религиозно-этическими понятиями индуизма, как *дхарма*, *карма*, *мокша* и др.

Однако действительным пионером шактистских исследований считается его соотечественник Джон Вудрофф (1865—1936), писавший также под псевдонимом Артур Авалон. Дж. Вудрофф раскрыл мировоззренческие основы шактизма, показал его связь с ведийской ритуалистикой и некоторыми классическими философскими системами. Ученый обстоятельно исследовал культовую сторону шактизма. Он доказал, что эротика шактизма не извращение, не аморальность, хотя и такое бывает, а особенная религиозная практика, которая нацелена на

поиск путей «единения» верующего с богиней. Эта практика называется *тантрой*, что буквально значит «метод», «техника». Наиболее известны книги Дж.Вудроффа «Шакти и шакта» [Вудрофф, 1929], «Тантры. Маханирванатантра» [Вудрофф, 1972 (первое изд. — 1913)], «Змеиная сила» [Авалон, 1958]. Вудрофф первым из европейцев взялся за перевод и комментирование сугубо шактистских источников, именуемых «тантрами» (что в данном случае значит «трактат»), многие положения которых идут вразрез с индусской ортодоксией.

Из средневековых тантр Вудрофф вычленил стержневую космогоническую идею, подчиняющую себе многие шактистские ритуалы и имеющую глубокий философский подтекст. Суть ее в том, что мир создается не мужским божеством, а женским, богиней благостного или ужасного облика, которой поклоняются под различными именами, но часто называют Шакти. Она творит мир или самостоятельно, или в паре с мужским божеством, но не с Вишну, которому на празднике, описанном Дюбуа, поклонялись вместе с Шакти, а с другим верховным богом — Шивой.

Процесс мирозидания в тантрическом шактизме изображается многостадийным. На первой стадии Шива и Шакти слиты неразделимо в самозабвенном объятии, находясь внутри единой реальности — *брахмане*. Они не осознают себя отличными друг от друга, не осознают даже сами себя. Это стадия экстатического блаженства.

На второй стадии Шакти открывает глаза. Она все еще сливается с Шивой, обнимает его и пребывает в блаженстве, но вдруг начинает осознавать свое отличие от него. Шива тоже понимает, что существует нечто, отличное от его собственной сущности. Оба смотрят друг на друга, все более убеждаясь в этой различимости.

Третья стадия — физическое разделение. Шакти освобождается из объятий Шивы, поднимается и отходит в сторону. Оба еще чувствуют неодолимое взаимное влечение, но уже ощущают, что являются противоположными аспектами мироздания. Он — воплощение мужского, устойчивого, идеального начала, она же воплощает в себе женское, изменчивое, материальное.

На четвертой стадии начинается космогонический танец Шакти, во время которого из ее лона появляются разнообразные и многочисленные объекты окружающего мира. Прежде всего образуется «ткань мироздания», состоящая из первоэлементов вещества, его различных качеств, комбинации которых образуют звезды и планеты, природные явления, животный мир и человеческое общество. Все это движется, меняется, развивается, но в сознании Шивы это многообразие явлений есть сон, иллюзия, только видимость, за которыми скрывается истинная субстанция — Шакти.

Пятая стадия творения заключается в познании людьми сущности явлений окружающей действительности, в постижении смысла бытия. Сознание людей отражает многообразие мира и само становится множественным. Лишь посте-

пенно люди начинают осознавать, что множественность реальности есть иллюзия, поскольку за ней скрывается одно-единственное начало, одна реальность — Шакти, из лона которой возникло все сущее. Смысл человеческого бытия заключается в том, чтобы познать эту реальность. Человек может подняться на уровень божественного творца, достичь освобождения от страданий материального мира, от круговорота рождений и смертей, повторив акт космогонического творения в обратном порядке.

Именно эта мысль лежит в основе шактистской оргиастической обрядности. В начале ритуала действия участников как бы подчеркивают, что именно Шакти для них самая почитаемая богиня, именно она — создательница всего сущего, дарующая благоденствие, защищающая от злых сил. Далее следуют возлияния, танцы и половое сближение с земной женщиной, в которой видят воплощение Шакти. Тем самым достигается экстатическое состояние, когда верующий будто бы уходит от всего мирского, от всего материального, всего преходящего и сливается с великой богиней. К такому состоянию приходят не только благодаря физическому сближению с женщиной, но также с помощью глубокой медитации, во время которой «сливаются» с самой богиней.

Описанный в трактатах тантрический метод поклонения богине, который включает элементы сексуальной магии и йогической медитации, занимает краеугольное место во всей шактистской культуре. Дж.Вудрофф показал, насколько сложна и колоритна тантрическая обрядность. Кроме потребления мяса и вина, ритуальной эротики она включает такие элементы, как освящение места поклонения, очищение тела от злых духов, чтение *мантр* и молитв, медитацию на образе богини или на мистических диаграммах — *янтрах*. Ученый представил тантрический шактизм как особую культовую традицию, которая тесно связана с индуизмом, но не сводится к нему.

Благодаря Дж.Вудроффу в ориенталистике сложилось самостоятельное направление шактистских исследований. На Западе его идеи развивали Э.Пэйн, Г.Гюнтер, О.Флаерти, Ф.Роусон и некоторые другие ученые. Большее число исследований принадлежит перу индийских авторов, среди которых наиболее значительны В.Агарвал, П.Багчи, Дж.Банерджи, Б.Бхаттачарья, Н.Бхаттачарья, С.Б.Дасгупта, С.Н.Дасгупта, Г.Кавирадж, П.Кумар, Р.Кумар, А.Мукерджи, Р.Нагарасвами, Р.Хазра, Ч.Чакраварти, Д.Чатгопадхьяя. Краткую характеристику шактизма дает в своей двухтомной истории индийской философии С.Радхакришнан [Радхакришнан, 1993, с. 662—665]. Влияние шактистских идей испытали на себе такие выдающиеся мыслители, как Рамакришна Парамаханса, Ауробиндо Гхош, Рабиндранат Тагор. В нашей стране эта область систематически не исследовалась, хотя отдельные аспекты культа изучены Г.М.Бонгард-Левиным, А.Я.Сыркиным, А.М.Дубянским, В.А.Ефименко, Т.К.Посовой.

Изучение шактизма и *тантры* как системы взглядов сопряжено с трудностями, которые определяются размытостью их границ, эзотерическим характе-

ром *тантры*, недоступностью многих источников, противоречивостью ряда положений в самих тантрах, серьезными разногласиями среди ученых по многим ключевым аспектам. Попытки академического анализа всегда наталкиваются на чересчур эмоциональное отношение к проблеме.

Известный ученый Баджмадхава Бхаттачарья, который с детства воспитывался в тантрическом окружении, в своей автобиографической книге «Мир тантры» пишет: «Тантра есть нечто личностное и в то же время открытое и универсальное. О тантре нельзя рассказать, ее нельзя описать. Тантру нужно передавать по наследству, делиться ею. Она не легенда, не сплетня, не рассказ; она — история, традиция, нечто исконное. Тантра прагматична и познаваема индивидуально; в то же время она достояние общества, общины, племени. Тантра объективна и субъективна. Тантра — материалистический идеализм и реалистический мистицизм» [Бхаттачарья Б., 1988, с. XIII]. Ученый-тантрик уверен, что о *тантре* нельзя судить со стороны: «Это все равно что изучать химию без лаборатории или астрономию — не глядя на звезды» [там же, с. 31].

Тем не менее традиции академического подхода, заложенные Дж.Вудроффом, успешно развиваются. В современной индологии шактизм и *тантра* предстают как оригинальные и самобытные явления не только индийской, но и мировой культуры. Большинство исследователей рассматривают шактизм как сложный комплекс мифологических представлений, религиозных взглядов, ритуалов и философских концепций, в основе которых лежит представление о женской космогонической энергии, творящей все сущее и во всем сущем проявляющей себя. *Тантра* же рассматривается как метод поклонения, при котором происходит или мысленное единение верующего с богиней, или реальное — с женщиной, которая выступает в роли богини.

Однако, несмотря на то, что опубликованы некоторые источники, описаны различные идейные течения и секты шактизма, выявлено своеобразие шактистской философии и тантрического искусства, в трактовке многих важнейших вопросов нет единства. Поражает разнообразие представлений о сущности термина *шакти*, оценок шактизма как религии, философии, образа жизни, его влияния на другие идейные течения, его соотношения с *тантрой*. В чем же смысл этого понятия и какова его роль в индийской культуре? Каково место тантрических источников среди духовной литературы древней и средневековой Индии? Почему культ Шакти на протяжении многих столетий сохранял элементы, вызывающие резкое неприятие со стороны приверженцев других конфессий? Можно ли считать шактизм ветвью индуизма или это достаточно самостоятельное направление в индийской культуре? Что в этом культе действительно ценно, а что, как говорил Дюбуа, относится к крайностям, выходящим за пределы понимания нормального человека? Исчерпывающе ответить на эти вопросы невозможно, поэтому попытаемся только обозначить пути их решения, рассматривая шактизм и *тантру* в их отношении к индуизму.

Источники шактизма и тантризма

Для понимания того, как проходило становление этой религии, важно проследить эволюцию литературы, связанной с культом Шакти. Шактистская литература чрезвычайно обширна. Она так же стара, как вся письменная культура Индии. Создавалась она сначала на ведийском языке, затем на санскрите, на пракритах, на языках аборигенных этносов. Многие древние источники утеряны, и мы знаем о них только по упоминаниям в позднейшей литературе. Из того что сохранилось, только малая часть прочитана и изучена. Обширна ее география, охватывающая весь субконтинент и выходящая за его пределы. Культ Шакти был распространен на всей территории Индии. Особенно популярным он был в Бенгалии, Ассаме, Южной Индии, а также в Тибете. Его влияние обнаруживается и за пределами Индостана, например, в Камбодже и на Яве.

Расцвет культа Шакти относится к средневековому периоду, но истоки его обнаруживаются в древнейших памятниках индийской культуры «Ригведе», «Атхарваведе», упанишадах и пуранах, а также в магической практике аборигенных сообществ.

В «Ригведе» имя Шакти упоминается только один раз; в одном из гимнов (X.127) ее называют матерью всех человеческих существ и представляют воплощением всеохватывающей силы, вседержительницей (см. также [Радхакришнан, 1993, с. 662]). Но в ведийских источниках мы находим множество гимнов, обращенных к другим женским божествам с молитвами об увеличении плодородия почвы, поголовья домашнего скота и рождении здорового потомства. Подразумевалось, что энергия, которой обладает богиня, будет дарована и земле, и корове, и смертной женщине. За этим и обращались к «матери всех богов» Адити, богине земли Притхиви, супруге «царя богов» Индры — Индрани, богине зари Ушас и ко многим другим.

За исключением Ушас, женские богини в ведах обрисованы довольно схематично; они существуют скорее номинально, в мифических сюжетах гораздо активнее мужские божества. Тем не менее они играют важную роль в космогонических гимнах. Так, женское космогоническое начало олицетворяет Притхиви — деифицированная земля. Ее имя буквально значит «широкая». Некогда Притхиви и ее божественный супруг Дьяус, который олицетворяет небо (его имя значит «дневное светило», «день»), были слиты воедино, но затем разделились и, как говорится в «Ригведе» (I.159,2), стали родителями всего сущего, в том числе и богов: *Двое родителей с прекрасным семенем создали для потомства Землю, широкую, бессмертную, с далекими просторами.* Но этим их созидательная функция не была исчерпана. Дьяус продолжает оплодотворять Притхиви, изливая в нее семя в виде дождя, а она непрерывно порождает все живое, принося людям изобилие и благоденствие.

Следует отметить, что идея космогонического любовного союза распространена в различных мифологиях. Мужское начало обычно ассоциируется с небом, а женское — с землей. Так, в самых древних пластах греческой мифологии утверждается, что все сущее, в том числе и боги, произошло от богини земли Геи и бога неба Урана. Подобные истории можно найти и у других древних народов.

В другой версии первотворения мир возник из некоторой недифференцированной сущности, которая персонифицирована в образе одного из самых архаичных персонажей «Ригведы» — Адити. Образ Адити довольно абстрактен, почти лишен каких-либо человеческих черт. Ее называют матерью небесных божеств — Адитьев. Адити (букв. «Безграничная») заполняет беспредельное пространство между небом и землей, поддерживая и то и другое; солнце, луна, планеты — ее сыновья. В некоторых гимнах она, как и Притхиви, отождествляется с землей и ассоциируется с коровой. Можно предположить, что образы обеих богинь родились в различных племенных сообществах, но олицетворяли одно и то же — производительную силу земли. Затем они слились воедино, чтобы потом снова разделиться. «Землю» осталась Притхиви, а Адити сделалась как бы ее проекцией на небе.

Необычен гимн, в котором она объединяет в себе мужское и женское начало и благодаря такому сочетанию творит все сущее. Гимн «Ригведы», обращенный ко всем богам, провозглашает: *Адити — небо, Адити — воздушное пространство, Адити — мать, она — отец, она — сын. Все боги — Адити...* (I.89,1). В других гимнах она выступает божеством мужского рода, принимает облик быка или коня. Таким образом, Адити воплощает идею андрогинии, т.е. сочетания в божестве одновременно мужского и женского начала. Позднее эта идея станет ключевой в шактизме.

Из «Атхарваеды» и близких к ней источников, которые теснее связаны с аборигенными культами, видно, что поначалу *шакти* представлялась некой мистической силой, которой обладают предметы и явления окружающего мира: вода, земля, огонь, растения, животные, цвета, числа и многое другое. Считалось, что эта сила может оказывать как благоприятное, так и вредоносное воздействие на людей. Например, *шакти* земли представлялась ее способностью давать жизнь растениям, обеспечивать урожаи, а значит, и благоденствие народа и потому считалась благоприятной. Первостепенное внимание уделялось энергии, скрытой в человеке, проявления которой видели в дыхании, сердцебиении, способности к деторождению, а также в способности мыслить и говорить. Желание обеспечить продолжение рода придавало магическое значение наступлению половой зрелости, зачатию, деторождению.

С этими процессами в любой религии связаны многие представления и обряды. Первобытное сознание искало пути воздействия на тайные силы природы. Магическая практика и ритуальные жертвоприношения считались главными способами воздействия на них. Обряд, описанный французским ученым, как раз

и был отголоском архаического культа таинственной силы женщины. Девушка, стоявшая перед разгульной толпой, вероятно, только достигла половой зрелости и олицетворяла пробудившуюся в молодом организме созидательную энергию. Вот почему ей поклонялись как богине. Она была ближе всех к космической силе и будто передавала ее участникам разгульного обряда.

«Ригведа» и «Атхарваведа» сами по себе не могут считаться шактистскими сочинениями: в них лишь вызревали самые общие предпосылки необычного культа. К таким предпосылкам относится концепция космического брака и мистификация женского творческого начала. Гораздо богаче идеями, которые впоследствии станут ключевыми в шактизме и тантризме, поздняя ведийская литература, особенно упанишады и пураны.

Упанишады претендуют на философское объяснение связи личности и божественного Абсолюта. Причем божественный Абсолют в наиболее авторитетных текстах мыслится как мужское начало — *Брахман*. Но среди поздних упанишад выделяются так называемые *шакти-упанишады*, которые подчеркивали главенство женского мирозидательного начала. К таковым относятся «Девипупанишада», «Сарасвати-рахасья-упанишада», «Субхагья-Лакшми-упанишада», «Бхавана-упанишада», «Гухья-Кали-упанишада», «Трипура-упанишада» и др. [Кумар, 1974, с. 19] В них Шакти — имя богини и важный космогонический принцип, воплощенный в образах различных женских божеств, как арийского (Сарасвати); так и аборигенного происхождения (Кали, Трипура). Часто к ней обращаются просто *Девип* («Богиня»). Здесь прослеживается тенденция объединения всех богинь ведийского пантеона под общим именем *Шакти*. Чтобы подчеркнуть превосходство богини, ее также называют *Маха Шакти* («Великая сила») или *Маха Девип* («Великая богиня»). Впоследствии к этим именам добавятся *Адья Шакти* («Первозданная сила»), *Махарани* («Великая владычица»), *Джагадамба* («Мать мира») и ряд подобных. *Шакти-упанишады* прославляют великую богиню, описывают некоторые обряды в ее честь, формируют предпосылки шактистской философии. К ним восходят поиски метода единения с божественным Абсолютом в образе Шакти, т.е. закладываются основы *тантры*. Их можно считать непосредственными источниками шактизма.

Еще более интенсивно шактистские идеи разрабатываются в пуранах. Слово *пурана* означает «предание», «былина», «легенда», «история». У пуран много авторов, и создавались они в течение продолжительного времени: между IV и XVI вв. н.э. Написаны они на санскрите и «кроме преданий старины глубокой» содержат религиозные и философские размышления, назидательные повести и рассказы. Пураны — часть индуистского священного писания, хотя не столь авторитетная, как веды и упанишады.

Пураны традиционно делятся на *маха-пураны* («большие пураны») и *упапураны* («малые пураны»). Большинство *маха-пуран* утверждают идеи патриархального толка, но ряд текстов имеют несомненную шактистскую направлен-

ность; так, в одной из древнейших — «Маркандея-пуране» — Шакти выступает высшим принципом реальности. Высшей космической силой провозглашается она и в «Маха-Бхагавата-пуране».

Эта пурана, в которой Шакти выступает под именем Девы, интерпретирует в шактистском духе «Махабхарату» и «Рамаяну», сказания о Кришне. Братья Пандавы, Кришна, другие герои были, оказывается, ревностными поклонниками Шакти. Главный герой «Рамаяны» царевич Рама отправился на Шри-Ланку будто бы не столько ради освобождения своей супруги Ситы, сколько для того, чтобы спасти честь Девы. О взаимодействии Шивы и Шакти как источнике всего сущего говорит «Шива-пурана». В ней изложены основы шактистской философии, отличающиеся сложностью и диалектичностью. Принципиально важна идея пуран о субстанциальном разграничении космогонических ролей: он воплощает «чистое сознание», она — материальное начало; он — воплощение устойчивости и незыблемости, она — хаотичности и изменчивости. В одних пуранах эта супружеская пара осуществляет свои космогонические функции на равных, в других роль Шакти выше.

Почти два десятка текстов, так называемые *упа*-пураны, в классическом индуизме считаются второстепенными, но пользуются большим авторитетом у последователей шактизма. Они менее изучены, чем *маха*-пураны, т.е. основные пураны¹. Многие посвящены Шакти: «Девы-пурана», «Девы-Бхагавата-пурана», «Падма-пурана», «Калика-пурана». Во многих из них шактизм и *тантра* преподносятся как самостоятельное учение. Излагается мифология, подробно описан ритуал.

Еще более важными источниками считаются трактаты, именуемые *тантрами*, о которых было сказано выше. Вообще-то в древней Индии тантрами называли многочисленные сочинения религиозно-философского характера или сборники притч и наставлений этического плана, как, например, всемирно известная «Панчатантра», которая к шактизму прямого отношения не имеет. Однако большинство древних тантр, продолжая традицию *шакти*-упанишад и *упа*-пуран, последовательно развивают шактистские идеи, ставя при этом во главу угла тантрическую обрядность. Кроме развернутых толкований обрядовых действий они подробно, но не всегда внятно комментируют тайный смысл *мантр* и *янтр*, мифических сюжетов и философских положений. В некоторых тантрах содержатся уникальные сведения по практической и теоретической медицине, химии, металлургии и другим дисциплинам.

Шактистские тантры создавались на протяжении чуть ли не двух тысячелетий. Самые старые из дошедших до нас сочинений относятся к первым векам нашей эры, а самые поздние созданы в XVIII—XIX вв. Расцвет этого жанра

¹ Наиболее глубокое исследование шактизма в пуранах принадлежит Р.Хазре [Хазра, 1940; 1976].

относится к индийскому средневековью — V—XIII вв. В это время были созданы наиболее авторитетные сочинения. Для последователей тантризма именно они являются священным писанием.

Общее число тантр, согласно индусским источникам, — 64, согласно буддистским — 72. В действительности их гораздо больше². Наиболее авторитетные тексты: «Шри Шри Чанда», «Маханирвана-тантра», «Куларнава-тантра», «Йогини-тантра». Названия многих тантр ясно показывают, что они посвящены великой богине: «Кали-тантра», «Сарасвати-тантра», «Майя-тантра», «Йогини-тантра», «Йони-тантра», «Кумари-тантра», «Камадхену-тантра», «Камакшья-тантра», «Махавидья-тантра». Источники дифференцируются по регионам (североиндийские, южноиндийские, тибетские и др.) и по сектам (каула, панча-ратра и др.).

Подавляющее число сочинений анонимны. Известны авторы лишь позднейших комментаторских работ. Традиция приписывает авторство наиболее авторитетных трактатов Шиве, его божественной супруге или святым мудрецам *риши*. Многие тантры составлены в виде диалогов Шивы и Девы (Шакти, Парвати). Шива объясняет любознательной супруге особенности тантрических ритуалов и мифы, связанные с ними.

Впечатляет языковое разнообразие текстов. Они писались на санскрите, древних дравидских языках, тибетском, новоиндийских. Их трудно читать из-за сложной и не всегда понятной речевой символики. Дело в том, что тантризм опирался на мощную традицию устной передачи «тайного знания». Считалось, что уста гуру авторитетнее любого текста. Когда традиция прервалась, тексты, игравшие вспомогательную роль, стали непонятными.

Надо отметить, что *тантрами* называются не только тексты, но и сама система философских и религиозных взглядов, излагаемых в этих трактатах. И в связи с этим стоит упомянуть такие толкования термина, как «ткань», «основа ткани» и «паутина». Б.Бхаттачарья в «Мире тантры» вспоминает эпизод, когда тантрическая жрица говорит ему, своему ученику, что *тантра* — это то же, что *сутра*. *Тантра* значит «нить», и *сутра* значит «нить». Подобно тому как нить появляется из массы хлопка, так и *сутры*, содержащие истинные идеи, появились из массы идей древней культуры. «Паутина тантры соткана из этих сутр» [Бхаттачарья Б., 1988, с. 69]. Таким образом, термин *тантра* может трактоваться в смысле особой культурной традиции, которая коренится в глубине веков, но всегда открыта разъяснению и новым интерпретациям. Эта традиция определяется термином *тантризм*, а ее последователей называют *тантриками*, хотя ряд исследователей, например Дж.Вудрофф, предпочитают более общее понятие — *шакты*.

² В различных источниках упоминается около 500 тантр, но нередко под разными названиями оказываются одинаковые тексты. Реальное число тантр — около 200.

Наряду с шактистскими упанишадами, пуранами и тантрами культу богини также специально посвящены произведения и других жанров: сутры (собрания кратких сентенций, объединенных общей концепцией), бхашья (комментарии к каноническим текстам), стихотворные произведения. Кроме собственно шактистских и тантрических текстов идеи шактизма и тантризма содержатся в светской и научной литературе, например в медицинских, эротологических, философских трактатах.

Отношение апологетов ортодоксального индуизма к ранним шактистским источникам неоднозначно. Одни источники они резко критикуют, другие пытаются интерпретировать в духе дхарма-шастр — теологических трактатов ортодоксального индуизма. В целом же полемика отражает сложные процессы синтеза ведийского и местного мировоззренческих комплексов. Вся ведийская литература, не исключая «Ригведь», испытала влияние аборигенных культур, с которыми арии столкнулись в Индии. Такое влияние способствовало усилению в поздневедийской литературе шактистских идей и тех элементов культа женских божеств, которые позднее были развиты тантрой. Это был сложный и противоречивый процесс, отразившийся в чрезвычайно важных для понимания места шактизма в истории Индии понятиях *нигама* и *агама*.

Санскритское слово *нигама* (*nigama*) имеет значения «путь» или «итог», а также применяется в качестве эпитета к четырем ведам для того, чтобы подчеркнуть непрерываемость изложенных в них истин. Позднее в понятие «литература *нигамы*» включали и тексты, регламентирующие сложную брахманическую обрядность, основанную на почитании таких архаических богов, как Индра, Агни и Сома. Местные культы рассматривались как нечто чуждое и недостойное ариев. Однако процесс ассимиляции пришлых и аборигенных культур медленно, но верно разрушал монополию *нигамы*. Середина I тыс. до н.э. отмечена в Индии мощным идейным брожением, когда брахманическая ортодоксия подверглась натиску со стороны многочисленных «еретических» учений. Их проповедовали странствующие аскеты — *шраманы* (*śramaṇa*), и благодаря своей антижреческой и антикастовой направленности эти учения приобретали многочисленных сторонников в аборигенных этносах и среди социальных низов [Бонгард-Левин, 1993, гл. 3]. Из некоторых шраманических доктрин выросли самостоятельные религиозные традиции, величайшими из которых являются буддизм и джайнизм. Буддизм оказался наиболее серьезным соперником — уже в III в. до н.э. при Маурьях он стал государственной идеологией. Брахманизм встал перед выбором: либо защищать традицию, теряющую приверженцев, либо реформировать ее. В результате почти тысячелетней и довольно противоречивой трансформации ведийско-брахманическая традиция возродилась в эпоху Гуптов в новом облике. В ведийский пантеон были включены многочисленные божества аборигенного происхождения, в обрядах и мифологии появились элементы, заимствованные у многочисленных народов и племен Индостана. Синтез нового и

старого привел к утверждению того сложного, яркого и противоречивого явления, которое известно нам под названием «индуизм». Веды оставались наиболее почитаемыми текстами, но появилась обширная литература, посвященная, так сказать, привнесенным богам и ритуалам. Эту традицию обозначили словом *агама*.

В санскрите *агама* (*agama*) значит «прибытие», «появление». Термин также употребляли как эпитет к ведам, имея в виду традицию передачи священного знания («приходящее», «являющееся») строго от учителя к ученику. Но постепенно он приобрел несколько иное значение, обозначая тексты и ритуалы, посвященные богам, стоящим на периферии самхит, таким, как Вишну, Шива, Шакти [Де Бари, 1988, с. 331—332]. Соответственно в литературе *агамы* сформировались такие направления, как вишнуйское, шиваитское, шактистское. В русле каждого из них могли быть течения, связанные с другими божествами, например с Кришной в вишнуизме, с Дургой, Кали, Тарой или Трипурой — в шиваизме и шактизме. Но во всех случаях литература *агамы* активно культивировала идею женского созидательного начала и в значительной степени способствовала распространению тантрических взглядов. Индуизм в его наиболее развитом виде являет собой синтез двух традиций: *агамы* и *нигамы*. В то же время индусская ортодоксия с самого начала противопоставляла *агаму тантре*, считая ее антиведийской ересью и критикуя за ориентацию на одиозные культуры аборигенного происхождения. Но, как указывал Дж.Вудрофф, такое противопоставление не было универсальным: нередко приверженцы индуизма называли тексты *агамы* обобщающим термином *тантра-шастра* («тантрическое знание») и именовали собрание этих текстов «пятой ведой» [Вудрофф, 1929, с. 308]. С Вудроффом соглашается Пушпендра Кумар: «Слово *агама*, которое одинаково соотносится с тантрой и ведой, со всеобщего согласия стало означать авторитетную традицию» [Кумар, 1974, с. 148].

Нам же представляется, что «всеобщего согласия» в отношении *агамы* никогда не было, поскольку в центре ее всегда стоял культ Шакти и с этим культом органически был связан ритуал *тантры*. Стремясь к синтезу с ведийской традицией, приверженцы местных культов называли свои сочинения *агама*, свое учение *шастра* или «пятая веда», а их противники вкладывали в понятие другой смысл, заявляя, что *агама* по своей сути является антиведийской. Брахманическое жречество видело в симбиозе ригведийских и аборигенных верований серьезное отступление от традиций, и если соглашалось принять *агаму*, то без *тантры*. Потому-то и возникло такое различие в толковании терминов.

На деле же и индуизм, и тантрический шактизм многое взяли из духовного наследия как пришельцев-ариев, так и аборигенных культов. В то же время индуизм, неустанно провозглашая приверженность *нигаме*, постепенно отходил от ведийского и брахманического ритуалов. Впитав местные культы, допуская существование многочисленных божеств разнородного происхождения и,

казалось бы, несовместимых элементов ритуала, он оказался более приемлемым для самых различных слоев населения, чем такие «еретические» учения, как буддизм и джайнизм, или такие, как эзотерическая *тантра*. *Тантра*, в свою очередь, освоила важнейшие идеи вед и упанишад: единение индивидуума с божеством, йогическую медитацию и др.

Таким образом, *агама* как традиция культовой литературы не является безусловной антитезой ведийской традиции, но в своих крайних проявлениях, к коим, в частности, относится *тантра*, она далеко отступает от самхит. Несмотря на то что часто литературу *агама*, особенно такую, как *упа-пураны* и *тантры*, отчетливо противопоставляли ведийской традиции, индуизм принял на вооружение культ женской созидательной энергии, подчинив его при этом своей патриархальной доктрине.

Дакшиначара и вамачара

Неоднозначное отношение господствующей религии к культу женского начала довольно рельефно отражается в разграничении в шактизме еще со времен упанишад двух видов обрядности, характеризующихся терминами *дакшиначара* и *вамачара*. В переводе с санскрита *dakṣiṇācāra* — это «обряд правой руки», а *vātācāra* — «обряд левой руки». Слово *ачара* переводится не только как «обряд» или «ритуал», но также — «обычай», «традиция», «практика», «отношение». Почему так называются два направления? Что в них правого; что левого?

Сами *шакты* нередко утверждают, что слова «левый» и «правый» просто служат для того, чтобы подчеркнуть различие двух направлений. А различие состоит лишь в том, что в *дакшиначаре* главными остаются мужские божества, а Шакти поклоняются постольку, поскольку она побуждает их творческие силы. В *вамачаре* же она занимает главное место, поскольку сама творит все сущее, является главной защитницей и покровительницей. С этим можно согласиться лишь отчасти, поскольку есть ряд более существенных различий.

Дж.Вудрофф указывал, что *вамачара* отличается от *дакшиначары* тем, что это ритуал, включающий в себя *майтахуну* — ритуальное половое сношение [Вудрофф, 1929, с. 104—105]. Другой ученый, историк индийской философии и культуры Дебипрасад Чаттопадхья, писал, что неверно переводить термин *вамачара* как «обряд левой руки». *Vāta* обозначает не только «левое», но также женщину и половое влечение — *каму*. Следовательно, *вамачара* есть не что иное, как совокупность обрядов, связанных с женщиной и отношениями между полами [Чаттопадхья, 1961, с. 269].

Здесь следует заметить, что индусская традиция отводит женщине место слева. В скульптурных изображениях Брахмы и Сарасвати, Вишну и Лакшми, Шивы и Парвати она стоит слева или сидит на левом колене супруга. Слева

от жениха должна находиться и невеста на индийской свадьбе. Левая сторона тела, левая рука, вообще все, что слева, считалось в индуистской традиции низким и худшим по сравнению с «правым». Но так было не всегда и не везде. В ведийские времена «левое» и «женское» было наравне с «правым» и «мужским», а в аборигенных сообществах с сильными матриархальными пережитками даже выше оно. Кстати, одно из имен Шивы — Вамадева, т.е. «Бог левого» или «Бог женского начала».

Дж.Вудрофф считал неременной особенностью *вамачары* некоторые элементы ритуала, которых нет в ортодоксальной индуистской обрядности: *мадьа* (*madya* — вино), *манса* (*māṃsa* — мясо), *матсья* (*matsya* — рыба), *мудга* (*mudga* — перченые зерна пшеницы или риса) и *майтхуна* (*maithuna* — половое сношение). Их называют *панча-тамтва* (букв. «пять элементов») или, поскольку все они начинаются на букву «м», называют *панча-ма* или *панча-макара* («пять м»). В одном из обрядов *вамачары*, который называется *чакра-пуджа*, мужчины и женщины, число которых доходит до нескольких десятков, собравшись вместе в ночное время, садятся попарно в круг (*cakra* — «круг», «колесо») и совершают *пуджу* в честь Шакти. Пьют вино, едят мясо и перченые зерна, что усиливает половую потенцию, а затем предаются *майтхуне*.

Дакиначара, в общем, не противоречит ортодоксальному индуизму и общепринятым нормам морали. Ее последователи признают авторитет вед и в ведийской литературе находят обоснования своим взглядам, особенно примату женского божества и женского космогонического начала. *Вамачара* выступает как специфическая форма шактизма, хотя иногда этот термин применяется к оргиастическим обрядам некоторых шиваитских, вишнуитских и буддийских сект. *Дакиначара*, подобно индуизму в его йогической интерпретации, постулирует аскетизм, умерщвление плоти, накладывает суровые запреты на отношения с женщиной. *Вамачара*, наоборот, придерживается гедонистической ориентации. Ее проповедники советуют не убивать чувственные желания, а разумно удовлетворять их; некоторые даже ссылаются на священные ведийские тексты, чтобы оправдать употребление алкоголя и мяса, а также ритуальные половые сношения. *Дакиначара* не приемлет *тантру*, в то время как *вамачара* открыта для нее.

Вамачара сама делится на «правую» и «левую». В «правой» вино пьют из обычной посуды, а ритуальное сношение совершают со своей женой, которую называют *свакия шакти* (букв. «своя шакти»). В «левой» *ачаре*, которая у шактов считается более высокой, вино пьют из человеческого черепа и в ритуале сходятся с *пара-стри*, что значит «чужая женщина».

Апологеты индуизма задолго до Дюбуа резко критиковали *вамачару*. Говорили, что *вамачара* есть самое отвратительное и ужасное из всего, что только может придумать человеческая извращенность. Критики со стороны, как-то буддисты, мусульмане или христиане, считали ее вульгарной разновидностью

индуизма. Конечно, более всего критиков возмущали ритуальные половые сношения, употребление вина и мяса. Что же касается последователей *вамачары*, то они считали, что их метод поклонения наиболее подходит для Шакти, которая воплощает в себе энергию чувственной любви. Сторонники *вамачары* признавали авторитет вед, отмечали многие индусские праздники, но отличались от правоверных индусов стремлением к чувственному, экстатическому единению с женским божеством, которое достижимо якобы в ходе полового акта.

История шактизма убедительно свидетельствует о том, что *вамачара* не может считаться извращением, поскольку восходит к широко распространенным в древности обычаям и верованиям, служит основой для оригинальной системы религиозных и философских взглядов, оказавшей влияние на многие школы индийской мысли. В целом же оргиастические элементы никогда не занимали в шактизме главное место, во всяком случае, не были самоцелью, поводом для удовлетворения низменных устремлений.

Различаясь по форме, *дакшиначара* и *вамачара* сходятся в том, что высшей целью человеческого бытия является *мокша*, т.е. освобождение от пут материального мира и соединение с божественным Абсолютом, который находит свое воплощение в Шакти. Но методы достижения этой цели у них несколько отличаются. Для *дакшиначары*, как для индуизма и буддизма, благородный и недоступный для всех путь к освобождению от круговорота перерождений достигается ревностным исполнением своей *дхармы*, связан с аскетической практикой и отказом от чувственных удовольствий. Подход *вамачары* прямо противоположный. Не случайно ее часто называют культом секса, культом экстаза.

Заметим, что для приверженца *дакшиначары* соединение со своей женой, «своей шакти», не во время, скажем, *чакра-пуджи*, а, так сказать, в домашних условиях, вполне может мыслиться как единение с богиней. Супруги как бы повторяют космогонический половой акт Шивы и Парвати. И это не противоречит мировоззренческим установкам индуизма. Распространенное во все времена и у всех народов обращение к любимой женщине «Ты моя богиня!» в шактизме понимается чуть ли не буквально.

Кроме традиционного различия *дакшиначары* и *вамачары*, в академической литературе исходя из того, какую роль играет Шакти в процессе творения, подчиненную или главную, выделяют две формы шактизма: зависимую и независимую [Бхаттачарья Н., 1974, с. 73]. В зависимом шактизме богине поклоняются как второстепенному божеству, считая главными мужские божества. Такая зависимость прослеживается еще в ведийском сознании. Поскольку ведийская религия была патриархальной и в пантеоне главенствовали мужские персонажи (демиурги Дьяус и Праджапати, бог грозы Индра, бог огня Агни и др.), женские божества занимали подчиненное положение. Идея женской космогонической энергии еще не стала влиятельной космогонической доктриной.

Брахманическое мировоззрение в поздневедийский период тоже культивировало примат мужских божеств, что мало способствовало развитию шактистских идей. В индуизме, где главенствует (по крайней мере на уровне теологической идеи) знаменитая триада Брахма—Вишну—Шива, шактизм тоже не мог быть независимым. Верховным творцом считается мужское божество, чаще всего — Брахма, в ряде вишнуитских сект — Вишну, шиваитских — Шива. Тем не менее многие индусские мифы сохраняют и развивают представление о Шакти как носительнице творческой энергии, без которой верховное мужское божество не способно к созиданию. Подчеркивается, что с ее помощью Брахма или Шива проявляют себя и творят материальный мир. Шакти в индуизме поклоняются именно как супруге бога (обычно Шивы), подчиненной ему в космогоническом процессе.



Шива и Парвати

В новую эпоху главные места в женской части пантеона заняли Сарасвати — супруга Брахмы, Лакшми — супруга Вишну, и Парвати — супруга Шивы. Надо сказать, что богини индуизма гораздо активнее своих ведийских предшественниц. В многочисленных мифах они предстают как яркие, деятельные персонажи. Каждая играет самостоятельную роль. Сарасвати выступает как богиня мудрости и красноречия, Лакшми — красоты и богатства, а Парвати олицетворяет благочестие и беззаветную супружескую преданность. Богиням строили отдельные храмы, им были посвящены особые ритуалы, но над супругами их не возвышали.

В классическом индуизме каждая богиня идентифицируется со своим божественным супругом и рассматривается как воплощение его созидательной энергии; она будто иницирует благие дела своего мужа. Она его *шакти*. Он творит или изменяет мир, она ему помогает. Таким образом, термин *шакти* обозначает

также творческую энергию мужского божества, олицетворяемую его супругой. Сарасвати — это *шакти* Брахмы, Лакшми — *шакти* Вишну, Рати — Камы и т.д. Но когда говорят о Шакти, то чаще всего имеют в виду супругу Шивы. Сущностное единство этой пары получило блестящее воплощение в шиваитской иконографии. Очень популярно скульптурное изображение Шивы Ардханаришвары, в котором правая половина изображает Шиву, а левая — Парвати, это символизирует изначальное единение бога со своей *шакти*.

В некоторых сектах поклоняются также «живым богиням» — смертным женщинам. В случае, описанном Дьюба, девушка, достигшая зрелости, заняла место богини только на время. Но история шактизма знает практику избрания юной девушки богиней на многие годы. В Непале, где индуизм является государственной религией, до сих пор выбирают «живую богиню» — девочку из благородной брахманской семьи, не достигшую зрелости. Ее подвергают особым испытаниям, затем торжественно поселяют в одном из дворцов столицы и поклоняются как богине. Культ Кумари (букв. «девица», «девственница», «принцесса»), как называют «живую богиню», считается одной из духовных основ монархии³.

Божественные отношения часто проецируются на мирские дела, и нередко говорят, что любая земная женщина — *шакти* своего мужа. Он должен видеть в ней источник своей жизненной энергии, с другой стороны, ей следует почитать его как бога. Вообще-то в индуизме отношение к женщине двойственное. С одной стороны, она превозносится как мать, богиня, носительница творческого, жизнеутверждающего начала. С другой стороны, закрепляется ее низший, по сравнению с мужчиной, социальный статус, ее удел — домашний очаг, семья, дети, но никак не постижение «священного знания».

Многочисленные примеры из мифологии индуизма наглядно демонстрируют, насколько сильны в нем шактистские мотивы и как все-таки велико желание сделать женское божественное начало зависимым от мужского. Из нескольких ведийских версий первотворения индуизм взял в качестве основной не идею космогонического брака, а историю о том, что вселенная была создана Брахмой, который сам появился из золотого яйца, плававшего в первозданных водах. Силой мысли Брахма разделил яйцо на две половинки, сотворив из одной земную сферу, из другой — небесную. В Брахме же произошло разделение сущего на две части — мужскую и женскую. Затем появились вода, огонь, земля, воздух, эфир, мысль, время, звезды, боги, демоны, звери, люди, священное писание и многие другие элементы мироздания. Так вместо равноправного союза Дьяуса и Притхиви утвердился примат мужского божества.

Правда, в индусской философской космогонии Брахма постепенно начал восприниматься не как антропоморфный демиург, а как высшая объективная

реальность — *Брахман*, т.е. «Абсолют», в котором мужское и женское начало пребывают изначально. Их единение порождает все сущее.

В вишнуизме и особенно шиваизме зависимый шактизм играл всё возрастающую роль. Можно предположить, что культ Вишну изначально был тесно связан с представлениями о женской космогонической энергии. Не случайно обряд, описанный Дюбуа, посвящался одновременно Вишну и Шакти. Не случайно и то, что бог любви Кама, олицетворяющий чувственное влечение как побудительную силу мироздания, оказался в индусской мифологии сыном Вишну и Лакшми. Вместе со своей супругой Рати, чье имя значит «страсть», он олицетворяет чувственное влечение и пробуждает его в сердцах богов и смертных. Именно ему боги поручили возбудить у Шивы страсть к Парвати ради рождения сына, который должен был победить демона, досаждавшего людям и богам.

Своеобразно преломились шактистские идеи в культе Кришны, которого считают одной из *аватар* (ипостасей) Вишну. В средневековой кришнаитской мифологии он популярен в образе деревенского пастушка. Любовь к нему заставляет женщин забывать все на свете. Оставив мужей и домашние дела, они бегут к нему в лес и в состоянии экстаза танцуют с ним на берегу реки Ямуны. В легендах не говорится о плотоядных жертвоприношениях или алкогольных возлияниях, но сама атмосфера экстатических плясок схожа с той, о которой писал Дюбуа. И конечно, не случайно влечение женщин к Кришне трактуется индусами как влечение души к единению с богом. В некоторых областях и в некоторых сектах более чем Кришну почитают его супругу Рукмини или самую пылкую из его многочисленных поклонниц Радху [Бхаттачарья Н., 1987, с. 262]. Это наводит на мысль, что вектор некогда имел противоположное направление — ночные хороводы устраивали в честь женского божества.

Наибольшее развитие зависимый шактизм получает в шиваизме. Шива почитается как верховное божество, перед которым преклоняются все другие боги, даже Брахма и Вишну. Его супруга Парвати всецело подчинена ему. Обычно она находится рядом с Шивой в облике добродетельной и любящей жены, однако выступает по крайней мере в пяти различных ипостасях. Три из них благостные — Парвати, Ума и Сати; две другие — Кали и Дурга — предстают в ужасном, демоническом облике. В своей благостной ипостаси она красивая, нежная, чувственная и совсем другая в образе грозной воительницы Дурги или кровавой Кали.

Отголоски представлений о космогоническом браке явственно слышны в некоторых популярных шиваитских мифах. Легенда рассказывает, что однажды по просьбе богов ради рождения сына, способного победить страшного демона, досаждавшего людям и богам, Шива и Парвати сошлись в неистовом любовном поединке, который длился целый «небесный год», т.е. 360 земных лет. Молниями полыхали небеса, сотрясалась земля, казалось, вот-вот наступит конец света. Испугались боги. Им показалось, что столь сильная страсть породит



Кали

которые везде следуют за ней и пожирают тела побежденных ею демонов. Еще одиознее выглядит Кали (букв. «Черная»). У нее четыре руки. В одной она держит меч, в другой жертвенный нож, в двух других — отрубленные человеческие головы. На шее у нее ожерелье из человеческих черепов, изо рта свисает окровавленный язык. Обе богини явно неарийского происхождения и были включены в пантеон в ходе адаптации индуизмом аборигенных верований в первых веках нашей эры. Эти богини некогда олицетворяли враждебные людям грозные силы природы, но потом стали защитницами людей в борьбе с демонами. Часто благостные и демонические ипостаси рассматриваются как аспекты единой богини. Здесь тоже проявляется тенденция сведения многочисленных женских божеств в образ одной богини и формирования универсальной идеи женского творческого начала, которая обнаруживается в самых неожиданных формах.

Следует отметить, что обе богини часто действуют совершенно самостоятельно. Они сами способны побеждать врагов в кровавом бою. Кали иногда изображают сидящей или танцующей на трупе Шивы, на ней ожерелье из костей и черепов, что указывает на ее главенство. Это говорит о том, что женские богини не всегда находились в безусловном подчинении мужским богам, они попали «в зависимость» в результате их позднейшего вовлечения в пантеон индуизма.

потомство, которое не смогут вынести ни земля, ни небо. Они стали просить Шиву не зачинать младенца, и он задержал семя. Потом выпустил, и оно, «прекрасное, пахнущее жасмином и голубым лотосом», упало в Ганг. Вмешательство богов, заставивших Шиву прервать ласки и задержать семя, разгневало Парвати. В сердцах она обрекла их на бесплодие, но потом смилостивилась и смягчила проклятие. Сын, которого назвали Скандой, все же родился, и демон был побежден. Мифология Дурги и Кали главным образом прославляет их подвиги в борьбе с демонами, угрожающими благополучию небожителей и людей, и вместе с тем оправдывает кровавые жертвоприношения.

Дурга (букв. «Труднодоступная») изображается десятирукой, вооруженной различным оружием: трезубцем, копьем, луком, метательным диском — *ваджрой*. Ее окружают восемь йогинь,



Кали, танцующая на трупe Шивы

Элементы зависимого шактизма находят не только в индуизме, но и в буддизме. Здесь наиболее популярное женское божество — Тара («Спасительница») выражает идею безграничного сострадания. Она — *шакти* Авалокитешвары, одного из главных бодхисаттв в мифологии тибетского буддизма, которому присваиваются черты бога-творца и бога-спасителя. По одной из версий, Тара родилась из слезы Авалокитешвары, когда он оплакивал страдания мира. Ее сравнивают с Лакшми, Парвати, Дургой и Кали. Появляясь в благостной или грозной ипостаси, Тара спасает своих приверженцев от смерти и других напастей. Наличие шактистских и тантрических элементов в буддизме дает основание к утверждению о том, что шактизм невозможно свести к индуизму.

Независимый шактизм подчеркивает верховенство Шакти, а все другие боги, в том числе и Шива, оказываются зависимыми от нее. Ритуалы, молитвы, праздники посвящены прежде всего именно ей. Как верховную богиню Шакти почитали в отдельных сектах начиная с V в. [Бхаттачарья Н., 1987, с. 44—45]. Эти секты испытывали сильное влияние аборигенных матриархальных культов,

особенно тантрической практики. И даже сегодня в эзотерических сектах на периферии индусского ареала богиню, безусловно, возвышают над всеми божествами. Чаще всего ей поклоняются в облике Кали и Дурги. Связанные с нею мифы и обряды лишь формально соотносятся с ведийской традицией, в них многое взято из местных верований и культов. О ночных оргиях теперь не слышно, но испокон веков в этой разновидности шактизма всегда были сильны элементы *вамаচারы* и *тантры*. Тем самым независимый шактизм всегда противопоставлял себя ортодоксальному индуизму. Сосуществование достигалось тем, что приверженцы *тантры* могли принимать участие в обычных обрядах, посвященных Шиве, Вишну и другим богам. Границы между зависимым и независимым шактизмом всегда были довольно расплывчаты. Ортодоксальные индусы и эзотерические тантрики мирно уживались в одном регионе или в одной деревне. Даже в одной семье приоритеты могли быть разными. Тантрические обряды проводились тайно, участвовали в них только те, кто прошел сложный обряд инициации.

Содержание тантрического метода

Нет сомнения в том, что в истории индийской культуры шактизм и тантризм всегда были тесно связаны и дополняли друг друга. Это дает повод многим авторам рассматривать *тантру* только в русле шактизма, фактически объединяя их в одну традицию. Большинство исследователей считают, что тантризм — это практика шактизма, основанная на *вамачаре*. Шактизм указывает объект поклонения, а *тантра* разрабатывает метод слияния с объектом — Шакти, уделяя особое внимание медитации на *янтрах*, чтению *мантр*, оргиастическим обрядам. В предисловии к книге «Мир тантры» Прабхакар Мачве заметил, что в *тантре* больше практики, чем философии, она больше молчит, чем говорит, она более доверяет делам, чем словам. Она как бы говорит: следуй указанным путем, и ты сам поймешь, что есть любовь, счастье и истина, каково назначение человека в мире. Чем описывать вкус плода, лучше его отведать (см. [Бхатгачарья Б., 1988, с. 69]).

С нашей точки зрения, простое соотнесение шактизма и *тантры* как теории и практики, а также безоговорочное сведение шактизма и тантризма в одну систему неправомерно. Во-первых, потому, что в тантризме кроме Шакти-*тантры* выделяют также Шива-*тантру* и Вишну-*тантру*, которые могут содержать элементы *вамаচারы*, но по большому счету шактистскими не являются. Ряд тантрических сект провозглашает верховным архаическое солнечное божество Сурью, слогового бога Ганешу, других мужских богов. Во-вторых, в *тантре* велико значение ритуалов, не связанных с Шакти и лишенных эротического подтекста. Тантрики высокой квалификации умеют соединять чтение *мантр*, медитацию на *янтрах*, визуализацию божества с приемами симпатической магии, смысл кото-

рой заключается в попытках с колдовскими целями воздействовать на вещи и людей. В тантрической литературе эти обряды называют *шаткарма* (или *шаткармини*, букв. «шесть действий»); они состоят из шести основных ритуалов черной магии, предназначенных для нанесения кому-нибудь вреда или, наоборот, предотвращения зла, снятия заклятия; их используют также, чтобы подчинить кого-то своей воле, приворожить. В-третьих, *тантра* — это не только практика, но и религиозная философия, многие положения которой не принимаются шактизмом *дакшинаচারы*.

Уже упоминалось, что слово «тантра» буквально переводится как «метод», «техника». И действительно, *тантра* — это последовательность обрядовых действий, направленных на сближение верующего с божественным Абсолютом, который выступает в образе Шакти. Само слово *tantra* делится на две составляющих: корень *tan* значит «расширяться», «распространяться», а суффикс *tran* имеет инструментальное значение и трактуется апологетами тантризма в смысле побуждения к трансцендентальности, т.е. к «распространению» своего бытия за пределы обычного физического и духовного существования.

Д.Чаттопадхья полагает, что в значении корня *tan* изначально вкладывался смысл расширения семьи, увеличения числа детей. Благодаря суффиксу *tran*, считает ученый, допустимо переводить слово *tantra* как «размножение». Это, по мнению автора, свидетельствует о том, что древних ариев чрезвычайно заботило увеличение потомства и они искали способы магического воздействия на деторождение [Чаттопадхья, 1961, с. 355]. Более обоснованным представляется мнение другого исследователя тантризма, Ч.Чакраварти, который утверждает, что суффикс *tran* придает слову *tantra* значение трактования, объяснения, понимания [Чакраварти, 1963, с. 2].

Суть тантрического метода состоит в достижении экстатических состояний ради «единения с богиней» и обретения «освобождения». Путь к «единению» может быть и весьма примитивной оргией, как та, что описана аббатом Дюбуа, и колоритным театрализованным действием, как в *чакра-пудже*, и сугубо индивидуальным длительным погружением в бездну собственного «Я», когда в атмосфере экстатической отрешенности звучит неслышимое, видится незримое, в теле мужчины просыпается женщина, а в слабом женском теле пробуждается всеохватывающая божественная энергия.

Наиболее распространенная форма ритуала — *шакти-пуджа* — представляет собой поклонение шактистским богиням, особенно Парвати, Кали, Дурге. *Пуджа* бывает коллективной и индивидуальной, кратковременной (достаточно лицезрения богини) или длящейся всю ночь, соответствующей индусским канонам или с элементами *вамачары*. Иногда это долгий процесс углубленной многоступенчатой медитации. Обычно *пуджа* включает в себя освящение места поклонения, украшение божества, молитвы, жертвоприношения, ритуальное принятие пищи.

Чаще обряд посвящают богиням демонического облика. Если обряд включает *панча-ма*, его называют *тантра-пуджа*. Тантрики совершают *пуджу* в одиночестве или со своей постоянной партнершей, которая играет роль Шакти, реже коллективно, как в *чакра-пудже*. Более высокий уровень поклонения называется *шакти-йога* или *тантра-йога*, он включает некоторые приемы классической йоги, но отличается от нее ориентацией на женское начало. Обряды *тантра-йоги* насыщены разнообразной и сложной символикой, глубоким философским содержанием. Если в *пудже* внимание шактов направлено на изображение богини и на точное выполнение церемониальных предписаний, то во втором случае стараются «уйти в себя». Усилия верующего нацелены на мобилизацию психических и физических потенциалов организма ради преодоления привязанности к материальному окружению, направлены на пробуждение дремлющей в теле человека Шакти и слияние с божественным Абсолютом.

Термины *тантра-пуджа* и *тантра-йога* фактически обозначают два аспекта одной ритуальной практики — экстравертный и интровертный. *Тантра-йога* доступна не всем, она требует длительной подготовки, и тот, кто достигает в ней совершенства, считается святым. Этот уровень предполагает замену физических действий «мысленной визуализацией». Богине преподносят жертвоприношения и соединяются с нею в чувственном экстазе лишь в воображении. Важнейшей частью ритуала считается пробуждение Шакти внутри самого тантрика. В этой наиболее рафинированной форме *тантра* представляет собой серию приемов, которые очень близки к приемам *йоги*. В *тантре* и *йоге* так много похожего, что часто используют термин *тантра-йога* или *тантрическая йога*. Эту последнюю ступень способен освоить не каждый, и ее по праву можно считать высокой *тантрой*. Высокая *тантра* ритуал не коллективный, а глубоко личный. Главная цель тантрической *йоги* — пробуждение в организме мистической силы *кундалини* (*kundalīnī*), которая дремлет, свернувшись змейкой, в теле тантрика. *Кундалини* — это энергия Шакти, присутствующая в каждом человеке, но разбудить ее способны только тантрики высшей квалификации.

Пробуждение *кундалини* требует от тантрика серьезной подготовки твердой веры в космогоническую силу Шакти, целеустремленности и высокой степени концентрации. В ходе медитации силой мысли тантрик поднимает *кундалини* вверх по шести *чакрам*, которые расположены вдоль позвоночного столба и являются «центрами психофизической энергии». *Чакры* изображают в виде лотосов, нанизанных на нервный ствол, идущий вдоль позвоночного столба; ствол называют *сушумна* (*sūṣumṇā*). Верхний конец *сушумны* упирается в макушку, где находится «обитель чистого сознания Шивы» — тысячелепестковый лотос *сахасрара* (*sahasrara*). Когда *кундалини* поднимается в *сахасрару*, Шакти соединяется в космическом блаженстве с Шивой и тантрик достигает «освобождения». При этом тантрик может вообразить себя Шивой или даже мысленно превратиться в Шакти.

Таким образом, метод *тантры* может быть построен либо на ритуале *вама-чары*, со всеми ее запретными элементами, либо на глубокой йогической медитации. Немецкий ученый Т.Гудриан определил эту форму медитации как совокупность психосоматических упражнений, нацеленных на пробуждение в организме мистической энергии и соединение ее с «чистым сознанием Шивы» [Гупта, Хоёнс, Гудриан, 1979, с. 6]. Несколько иначе высказался Пранаб Бандьопадхья: «Тантра — культ экстаза, сконцентрированного на видении (*vision*) космической сексуальности» [Бандьопадхья, 1990, с. 8]. Оба определения дополняют друг друга и довольно точно раскрывают суть тантрической медитации: достижение экстатического состояния, при котором адепт мысленно растворяется во вселенной, становится божеством и участвует в акте первотворения.

Процесс самововлечения в «космическую сексуальность» кроме термина *тантра-йога* характеризуется еще и термином *садхана*, что буквально значит «средство», а по сути — умение воздействовать на *кундалини*. Тех, кто владеет искусством медитации и визуализации богини, знает *мантры* и *янтры*, называют *садхаками*. Выдающиеся *садхаки* пользовались таким же уважением, как знаменитые святые в истории индуизма.

Еще один важный момент характеризует метод *тантры*. Д.Чаттопадхья утверждал, что *йога-садхана* тантризма при правильном понимании оказывается не чем иным, как отчаянным усилием реализовать в себе женское начало. Это самовоспитание, предназначенное для преобразования основных черт личности и сознания из мужского в женское [Чаттопадхья, 1961, с. 308]. И в этом существенное отличие *тантры*, с одной стороны, от шактизма *дакишиначары* и, с другой стороны, от классической *йоги*. Индусский шактизм допускает лишь поклонение женским божествам, тантризм идет дальше, требуя от мужчины пробудить в себе женское начало. «Йога-сутра» Патанджали нацеливает на слияние с мужским космическим началом, а *тантра* — с женским. Тантрическая *йога*, может быть, даже в большей степени, чем классическая *йога*, требует серьезной психофизической подготовки и убежденности в правильности избранного пути. И трудно понять смысл многих положений в шактистских источниках, не учитывая, что *тантра* есть отчаянное усилие мужчины реализовать в себе женское начало.

Поразительное сочетание в *тантре* приемов, типичных для первобытной магии, и элементов с глубоким философским подтекстом дает основание для противоречивых оценок ее культурологической значимости. Некоторые ученые считают тантризм только пережитком примитивной магической практики с соответствующим мифологическим обрамлением. Так, Пушпендра Кумар полагает, что тантризм — это упрощение религии, сведение ее к механическим, а не эмоциональным аспектам [Кумар, 1974, с. 2]. Конечно, *тантра* перенасыщена магией, и в ее обрядности много приемов, за которыми трудно разглядеть какие-то интеллектуальные изыски. Но в целом *тантра* по эмоциональной насыщен-

ности и богатству метафизических идей не уступает и даже превосходит многие учения других конфессий. Да и в концептуальном плане она намного выше любой магии и вполне сравнима с такими развитыми духовными комплексами, как *йога, санхья, веданта*.

Исходя из сказанного, можно дать двоякое определение *тантры*. *Тантру* в широком смысле можно определить как метод достижения экстатических состояний ради слияния с божественным Абсолютом, который отождествляется не только с Шакти, но и с некоторыми мужскими божествами. Этот метод охватывает не только элементы *вамачары*, но также некоторые элементы *йоги* и черной магии, не связанные с культом женского начала. *Тантра* в узком смысле — это метод слияния с Шакти, основанный на *вамачаре* и *йоге*. Суть ее достаточно точно передается словосочетаниями *шакти-тантра* или «тантрический шактизм». Наиболее развитые формы *шакти-тантры* не только мифологически, но и философски обосновывают и развивают идеи пробуждения внутренних сил человека и достижения экстатического состояния, при котором происходит единение адепта с богиней.

Шактизм как религия, философия, образ жизни

Шактизм как система религиозных и философских взглядов, возникшая из представлений о *шакти* как о женской созидательной энергии, самостоятельной религией не считается. Наряду с вишнуизмом и шиваизмом шактизм традиционно рассматривается как течение в индуизме. Конечно, если сводить шактизм к *дакшиначаре*, то особенной религией его считать не следует. Но если признать, что шактизм и *тантра*, которую индуизм отвергает, всегда дополняли друг друга и с наибольшей полнотой раскрылись в симбиозе, который определяется термином *шакти-тантра*, то вопрос о характеристике шактизма в его тантрическом варианте как особой религии можно считать правомерным.

Но можно ли считать шактизм и *тантру* религиями, противостоящими индуизму и другим конфессиям? Ответ на этот вопрос может быть различным, во-первых, из-за расплывчатости границ между этими явлениями, во-вторых, потому, что само понятие религии имеет различные толкования. Известный авторитет в области изучения религиозных традиций Байрон Иэрхарт писал, что религия в этом смысле подобна времени — все чувствуют, что это такое, но не так-то легко ухватить его суть и дать ему точное определение. Ученый отметил, что для каждой религии характерно свое особое «личное экзистенциальное переживание», каждая имеет свой предмет поклонения и свои представления о сущности верховного божества, каждая формирует свой идеал, которого нельзя достичь, но к которому необходимо стремиться [Иэрхарт, 1996, с. 12—13].

лов, ритуалов, доктрин, институтов и обрядовых практик, позволяющих носителям данной традиции утверждать, сохранять и прославлять свой, наполненный смыслом мир», а также как «традицию, которая передается из поколения в поколение, двигаясь сквозь время, и отличается непрерывной самоидентичностью, не теряя при этом способности к самообновлению и трансформации» [Иэрхарт, 1996, с. 14—15].

Нельзя не признать, что шактизм представляет собой достаточно «обособленный набор» верований, символов, ритуалов, доктрин, институтов и обрядовых практик, сложившихся в результате долгого развития. При этом он сам по себе сложное явление. В нем есть два довольно независимых течения — *дакшиначара* и *вамачара*, объединяющих множество сект, с серьезными различиями в ритуалах. К тому же в нем имеется два весьма своеобразных метода поклонения, один из которых совпадает с индусским (*дакшиначара*), а другой ему противоположен (*тантра*). Но представление о женской сущности верховного божества и идеал слияния верующего с богиней объединяют все противоречивые элементы этой религии и радикально отличают шактизм от других конфессий. Это представление и этот идеал пережили долгую эволюцию от эпохи «Ригведы» до наших дней.

Кроме того, шактизм «самотождествен», что, согласно Иэрхарту, означает способность религиозного комплекса опираться на собственную оригинальную мифологию, теологию, ритуалистику, этику и эстетику, а также находить источник саморазвития в самом себе. Культ женщины, культ любовного экстаза и есть тот стержень, на котором зиждется «самотождественность» шактизма. Но заключается она не только в возвышении женского мирозидательного начала (этого не отрицает и индуизм), но и в *вамачаре* и тантрическом методе. Именно тантрический шактизм обеспечивает своим последователям особое, не знакомое даже последователям *дакшиначары* «экзистенциальное переживание». Поэтому не шактизм вообще, а лишь шактизм, который ориентируется на тантрическую обрядность, т.е. *шакти-тантру*, можно считать самостоятельной религией.

Таким образом, тантрический шактизм есть относительно самостоятельная религиозная система, в которой Шакти выступает верховным божеством, стоящим над Шивой, Брахмой и всеми другими богами, которая проповедует идеал физического и духовного единения с богиней и использует специфический метод достижения этого идеала — *тантру*.

Кроме отмеченных атрибутов самостоятельной религиозной системы отметим еще ряд черт. Индуизм вообще и шактизм *дакшиначары* в частности — храмовые культы, хотя чрезвычайно важны и обряды у домашних святилищ. Эзотерическую *тантру* отличает отсутствие собственных храмов; местом отправления культа может быть уединенное место в лесу, в горах или на берегу реки, а также на месте кремации. Велика роль жреца или *гуру*, который проводит обряд инициации и отвечает за постепенное вовлечение адепта в тайну приобщения

к Шакти. Причем если в индуизме общение священнослужителя и адепта большей частью происходит во время открытых церемоний, то в *тантре* самое важное скрыто от посторонних глаз.

Существенная особенность тантризма состоит в признании равенства женщины в отправлении религиозной обрядности. Более того, тантризм дает женщине возможность выступать в роли *гуру*, т.е. поднимает ее до статуса духовного наставника, что невозможно в индуизме и не практикуется *дакшиначарой*.

Еще несколько существенных характеристик *шакти-тантры* позволяют судить о ней как о самостоятельном направлении в индийской культуре. Если индуизм и связанная с ним *дакшиначара* практикуют экзотерические, т.е. открытые и доступные непосвященным, формы поклонения богине, то *вамачара* и тантризм практикуют тайную, эзотерическую, обрядность, доступную только прошедшим инициацию. Погруженностью в эзотерику тантризм резко отличается не только от индуизма, но и от буддизма, джайнизма и всех других течений, господствовавших в духовной жизни субконтинента, которые, как правило, предназначали свои доктрины для широкой публики, не культивировали «тайное знание», стремились не к замкнутости, а к расширению числа приверженцев.

Как религиозная система *шакти-тантра* опирается на мощную мифологическую основу. Ряд мифов равно принадлежат ей и индуизму, но множество легенд осталось только в рамках тантрического наследия, например, приведенный нами миф о космическом половом акте Шивы и Шакти, миф об обители Шакти где-то на жемчужном острове посреди океана, мифы, связанные с Дургой, Кали и другими богинями ужасного облика, которые как бы объясняют связанные с ними тантрические обряды.

Особенность *шакти-тантры* в том, что она эксплуатирует не только эротическую чувственность, но и чувство страха перед смертью. В классической мифологии индуизма нет резкого противопоставления благостных небожителей и кровожадных демонических персонажей. Богам и богиням, воплощающим в себе идеал красоты, добродетели и созидательной силы, приходится бороться с *асурами*, *ракшасами*, *бхутами* и прочими демоническими существами, которые вредят богам и людям, разрушают города, похищают скот, алчут свежей крови и украшают себя ожерельями из черепов и костей. Но и сами богини-защитницы, например Кали и Дурга, предстают в демоническом обличье, причем их облик должен устрашать не людей, а демонов. В тантризме же демоническая природа Шакти обращена против людей. Она — дух самой смерти, и магия смерти в ее культе имеет первостепенное значение. Многие секты *тантры* практиковали обряды, в которых использовали человеческие кости и черепа, а то и трупы людей. Это происходило ночью в заброшенных храмах или в местах кремации умерших людей.

Тантризм чрезвычайно насыщен символикой. Символы характерны для любой религии, но, пожалуй, ни в одной конфессии нет таких длинных и сложных

ассоциативных рядов, как в *тантре*. Объяснить это можно эзотерическим характером тантризма, его магическими истоками и сложной связью ритуала с философскими конструкциями. Оргиастическому ритуалу требовалось засекречивание своей сути в символах, а символы засекречивались другими символами. Смысловая структура шактизма многослойна и рассчитана на активную внутреннюю работу воспринимающего.

Наконец, важно, что у *шакти-тантры* есть своя философия. Выше была отмечена близость философских идей *тантры* и индусской философской традиции. Исследователи справедливо отмечают ее связь с идеями упанишад, с философией *веданты*, *санкхьи* и *йоги*. Но это не значит, что *тантра* только заимствовала чужие идеи, не предлагая ничего своего. Многие идеи достаточно самобытны, чтобы говорить о самостоятельной философской школе *шакти-тантры*. Она сформировалась в средневековье, гораздо позже, чем основные школы индийской классической философии, именуемые *даршанами*⁴, и в силу эзотерического характера долго оставалась малоизвестной даже в Индии. Это философия со своей онтологией, гносеологией, этикой, теорией речи, концепцией человеческого бытия, включая своеобразную доктрину «освобождения». На почве тантрической практики неповторимого своеобразия достигли метафизические размышления: рассуждения о человеке как микрокосме, о природе звука и речи, о пространстве и времени, о значении экстатических состояний в познании окружающего мира. Уникальным следует признать опыт философского осмысления графики *янтр*. Этика отличается гедонистическим мировосприятием.

Распространено убеждение, что в ходе построения картины мироздания мышление идет от мифов и антропоморфных образов к философским абстракциям. Другими словами, вслед за мифологией идет философия, вслед за антропоморфным образом Создателя — абстрактные представления о конечной реальности. Однако нередко происходит по-другому: сначала формируется идея безличного космогонического начала, а потом это начало деифицируется.

Для культуры Индии это характерно более, чем для любой иной культуры. В знаменитом «Гимне о сотворении мира» в «Ригведе» (X.129) говорится: *не было не-сущего, и не было сущего тогда, было только нечто единое*. К творению его побудило «желание» (*кама*), которое оказалось «семенем мысли». В ведах *кама* — это только абстрактный принцип, подобный древнегреческому космогоническому первоначалу — *эросу*. Благодаря ему *единое* начало развиваться и превратилось в *многое*. В индуизме этот принцип персонифицировался в *Каме* — боге любви, которого нередко сравнивают с греческим Эротом, а «нечто единое» в ведийской философской традиции постепенно развилось в концепцию *Брахмана* — Абсолюта как высшего объективного начала. Параллельно разви-

⁴ Традиционно в индийской философии выделяют шесть школ, опирающихся на авторитет вед, и три школы, его не признающие. К первой группе относятся *миманса*, *веданта*, *санкхья*, *йога*, *ньяя* и *вайшешика*; ко второй группе — *локаята*, джайнизм и буддизм.

вался и образ антропоморфного верховного божества: сначала «прародителя человечества» Праджапати, потом Брахмы, занявшего главное место в верховной триаде, другими членами которой утвердились Вишну и Шива.

Шакти также рассматривалась как абстрактное всепроникающее начало, но затем стала представляться богиней в различных обличьях. Причем в шактизме наряду с мифологическими всегда сохранялись и метафизические образы *шакти*. Понятие *шакти* сравнимо с категорией *инь* в китайской философии, но его религиозно-философское содержание намного богаче и связано с неизмеримо большим объемом культурных реалий.

В основе шактистской онтологии лежит знакомая нам история космического брака Шивы и Шакти. Для индийской философии вообще характерно смешение мифологических образов и философских категорий, и шактистская космогония не исключение. Между тем в ней ясно выражена тенденция к категориальному мышлению. И мифологическая логика легко преобразуется в философскую.

Согласно этой философии, источник развития чувственно воспринимаемого мира и причина его многообразия лежат во взаимодействии двух противоположных начал: женского, которое персонифицируется в Шакти, и мужского, которое персонифицируется в Шиве. Шакти — это материальное, темное, динамичное начало, которое первоначально находится в состоянии хаоса. Шива ассоциируется с духовной, светлой, разумной стороной бытия. Другими словами, Шакти — это материя, природа, а Шива — космическое сознание, дух, который привносит в мир хаоса некий порядок.

И в метафизических экскурсах имена Шакти, Шивы и Брахмы заменяются на категории, которые широко используют классические *даршаны*. Термином *шакти* или близкой по смыслу категорией *пракрити* («природа», «материя»), которая играет большое значение в таких философских школах, как *санхья* и *веданта*, обозначается материальное начало. Идеальное начало обозначается термином *пуруша* (букв. «мужчина»), который на европейские языки переводится как «душа», «сознание». Вместо имени Брахма используется понятие *брахман*, имеющее громадное значение в *веданте* и других философских системах. Кроме того, с противоположением Шакти—Шива связываются категории *сам* (*sat* — «бытие»), *чит* (*cit* — «чистое сознание»), а также категория *ананда* (*ananda* — «блаженство»), которая объединяет две предыдущие (*сам*—*чит*—*ананда*).

«Чистое сознание» Шивы и «материальное бытие» Шакти поначалу слиты воедино. В этом состоянии Шакти называют Чидрупини, что значит «принявшая форму сознания». От Шивы она отличается только своей потенцией к созиданию материального мира, в ней заложено «семя вселенной». Отделившись от Шивы, Шакти становится самостоятельной материальной реальностью, бытием, которое обозначается термином *сам* и противопоставляется субъективной реальности, сознанию, обозначаемому категорией *чит*. Имена богов здесь читаются как философские категории. Шива и Шакти, сознание (*чит*) и материя (*сам*), мужское и

женское начало соединены в Брахме (*брахмане*), и это единение обозначается термином *ананда*, что значит «радость, блаженство». Популярная философская формула *сат—чит—ананда* («бытие—сознание—блаженство») в шактизме становится обозначением космического полового акта.

Затем происходит размежевание. *Шакти* дифференцируется на грубую и тонкую материю, а также на ряд элементов, содержащих некоторые первичные качества — *гуны*. Разнообразие комбинаций этих элементов обусловлено разнообразием окружающего нас мира. Мир вещей иллюзорен, за всем стоит единственная реальность — Шакти. Она открывается человеку через тантрический опыт, который для философии не просто медитативная практика, а метод познания и самопознания. Через понятие *шакти* осмысливаются категории материи и сознания, пространства и времени, *дхармы*, *кармы* и *мокши*. Мыслители шактистской ориентации признают доктрину *кармы* и *мокши* (освобождения от цепи перерождений), но считают, что освобождение означает слияние с женским мировым началом, а не с мужским абсолютом. Причем поиск этот должен быть направлен не вовне, а внутрь собственного «Я», ибо универсальное женское начало сокрыто в каждом человеке.

Таким образом, в философии термин *шакти* определяется как космогоническая энергия, проявляющая себя либо как самостоятельная сила, либо как активная сторона какого-то иного начала, тоже универсального, но не столь активного. В любом случае ее активностью объясняется возникновение и развитие материального мира.

В этике философия *шакти-тантры* проповедует наслаждение радостью бытия, в отличие от популярных ведантийских и буддийских учений, которые идеализируют отказ от чувственных удовольствий, воздержание и аскетизм. Гедонизм *тантры* носит эротический и экстатический характер. Конечно, в своей экстатической направленности *тантра* не оригинальна. Культom экстаза можно считать и *йогу*, и доктрину *нирваны* в буддизме. Экстатических состояний добивались ради «освобождения» от цепи перерождений. Но буддийская и йогическая экзальтация достигаются отказом от чувственных удовольствий и аскезой, а *тантра* проповедует открытость индивидуума всем естественным чувствам. *Дакшиначара* в целом не стремится к экстатическим состояниям. Она не для избранных, как *йога* и *тантра*, а для обычных людей, которые поклоняются Шакти при свете дня, в шиваитских храмах, совершают *пуджу* перед каменными фигурами *лингама* и *йони*, видя в них только абстрактные символы Шивы и Парвати, а не антураж вакхических мистерий.

Об индуизме говорят, что это не религия, а образ жизни. Тем более это справедливо для шактизма и тантризма. В патриархальном индийском обществе культ женского начала всегда оставался на втором плане. Но в нем находили выражение некоторые глубокие чувства, которые подавляло и подавляет всякое общество, например, подсознательные влечения сексуального характера.

(фрейдистское *либидо*) или стремление не подчиняться божеству, а обладать им в прямом и переносном смысле. По природе своей шактизм был еретической идеологией. В обществе, идеализирующем аскезу, особенно мятежным выглядел гедонизм *вамачары* и демонические ритуалы *тантры*. Приверженцы *шакти-тантры* жили как бы в ином мире. Чувство принадлежности к замкнутой секте и к тайному знанию, особое отношение к женщине, участие в ночных мистериях и погружение в секреты *тантра-йоги* — все это неизбежно накладывало отпечаток на их поведение и мышление. Внешне *шакты* мало отличались от окружающих. *Садхаки* походили на бродячих шиваитских аскетов, и обычные приверженцы шактизма украшали себя шиваитской символикой. Но молва выделяла их, окружала ореолом мистики. Тантриков побаивались, сторонились, иногда предавали остракизму, обвиняя в колдовстве и безудержном разврате.

Но тогда в разврате можно обвинить и индуизм, обозначивший *каму* важнейшей жизненной целью, освящающий своим авторитетом *кама-шастру* — многовековую эротологическую традицию, в которой возникли такие шедевры жанра, как «Камасутра», «Анангаранга», «Ратиратнапрадипика». То, что древнеиндийская эротологическая литература тесно связана с *вамачарой* и *тантрой*, отмечают многие исследователи. Например, автор сравнительного исследования древних эротологических трактатов Индра Синха обнаруживает множество ссылок на тантрические тексты в «Ратиратнапрадипике» [Синха, 1980, с. 10]. В то же время ни индуизм, ни *вамачара* никогда не замыкались на культе секса; изначально они ориентировались на культ женщины-матери и богини-матери. Представление о том, что женщина — это богиня, и уподобление соития космическому акту также роднят шактизм и *кама-шастру*. В шактизме мотив благоговения перед материнским началом звучит очень сильно. Этим он вносит возвышенную ноту в патриархально ориентированный индуизм.

Возвеличивая женщину, индуизм все-таки не связывал с ней духовное совершенствование мужчины. *Шакти-тантра* не только возвеличивает женщину, но и не мыслит без нее «экзистенциального переживания», которое Б.Иэрхарт назвал важнейшим аспектом всякой религии. Мужчина только половинка бытия, говорила тантрическая жрица в «Мире тантры», сам он может только наполовину достичь освобождения, или же без помощи женской силы на освобождение ему потребуется в два раза больше времени. «То, что женщина может подарить мужчине, следует признавать, уважать и почитать. То, чем женщина способна наградить мужчину, может вдвое и даже более чем вдвое облегчить его усилия...» [Бхаттачарья Б., 1988, с. 72]. *Шакти-тантра* не только восхваляет женщину, но также отстаивает ее свободу, как и вообще свободу личности. То, что женщина активно участвовала в обрядах, имела доступ к священным книгам и могла быть гуру, придавало ей значительный общественный вес.

В *шакти-тантре* не столь строгое, как в индуизме, отношение к кастовым перегородкам. По сути своей она всегда была антикастовым течением общест-

венной мысли. Ее открытость для представителей всех слоев индийского общества, особенно для женщин, помогала, так же как в свое время буддизму, противостоять брахманической ортодоксии. Тантризм при всей своей замкнутости всегда ассоциировался с внутренней свободой.

Из сказанного ясно, что понятие *шакти* (Шакти) необычайно емкое. Это и мистическая сила, которой обладают различные материальные объекты, и имя богини, и философская категория. С этим понятием связан целый комплекс мифологических, религиозных и философских представлений, которые отражены в богатой литературной традиции, в живописи, скульптуре, других формах культуры, складывавшихся на протяжении четырех тысячелетий индийской истории.

Производное от него понятие «шактизм» отличается большей культурологической определенностью, хотя и в него различные авторы вкладывают неодинаковое содержание. В широком смысле шактизм — это комплекс мифологических представлений, религиозных взглядов, ритуалов и философских концепций, в основе которых лежит представление о женской космогонической энергии, творящей все сущее и во всем сущем проявляющей себя. Сущность этого сложного, разнопланового и противоречивого явления в глубоком почитании всего, что связано с женщиной. Шактизм и индуизм тесно переплетаются, но шактистская идеология не относится всецело к индуизму.

Шактизм во всем многообразии его проявлений выходит далеко за рамки индуизма. И *дакшиначара*, а тем более *вамачара* и *тантра* по своему культовому содержанию и философским подходам часто вступают в противоречие с основополагающими принципами *хинду дхармы* (индусской ортодоксии). Поэтому шактизм неправомочно представлять только частью индуизма, как, скажем, шиваизм или вишнуизм, по нескольким причинам. Во-первых, потому, что культ *шакти* существовал до классического индуизма с триадой богов, затем долгое время в форме *вамачары* был антитезой индуизму. Во-вторых, потому, что шактизм выходит за рамки индуизма, облекаясь в буддийские и джайнские одежды, выступая в симбиозе с аборигенными верованиями. В-третьих, в силу его общей ориентированности на *тантру*. Известная способность индуизма ассимилировать различные верования в случае с шактизмом была реализована лишь наполовину. Именно *тантра* оказалась препятствием для ассимиляции большого комплекса оригинальных идей.

Идеология шактизма не замыкается в рамках какой-то религиозной секты или философской школы, а связана с многими проявлениями индийской духовности. Элементы шактизма и тантризма обнаруживаются не только в индуизме, но и в буддизме, джайнизме, других религиозно-философских течениях. Вот почему понятия *шакти* и *тантра* занимают достойное место в ряду системообразующих понятий индийской культуры.

II. СТВОЛ

ДИДАКТИКА КЛАССИЧЕСКОГО ИНДУИЗМА

(А.Я.Сыркин)

Каноническая литература древних индийцев, равно как и сравнительно более поздние тексты, сложившиеся отчасти на основе вед, отчасти же в достаточной мере самостоятельно, обнаруживает в своем формировании некоторые характерные черты, присущие и памятникам других религий. Зафиксированный в этих текстах миф, по преимуществу нарративного характера, дополняется сведениями и пояснениями, связанными с развитием соответствующей догматики и дидактики. Ритуал же, наряду с более конкретными традиционными пояснениями практического, «внешнего» характера, сходным образом подвергается более отвлеченному осмыслению, в известной мере приобретая символическое «внутреннее» значение. Подобный процесс интровертизации связан, в частности, с потребностью придать обрядности (как бы «стирающейся» в ходе многократного, все более автоматического повторения) новую значимость, оживить, углубить ее на новых основаниях — как интеллектуального, так и эмоционального порядка [Сыркин, 1971, с. 124, 125]. Эти процессы отмечают многовековую историю индуизма; они помогают лучше понять и зарождение в его недрах новых течений (например, *веданты*), способных привести — при достаточно радикальной переоценке канона — к созданию новой религии (индуизм, буддизм).

Можно полагать, что всякая религиозная система (в данном случае — индуизм) тяготеет к максимальному охвату различных сфер и уровней поведения, связанных с принадлежностью адептов к различным интеллектуальным, психическим, эмоциональным категориям. Совокупность канонических и внеканонических текстов отличается, во всяком случае на ранних этапах, определенным синкретизмом. Из соответствующих текстов вычлениются и формируются отдельные жанры и отрасли знания. Так, этиологическая функция мифа (в частности, космологического) ведет к развитию естественнонаучного и философского творчества, его дидактика — к этике и законодательству; исконно присущая ему эстетическая функция вызывает к жизни памятники словесного, музыкального, изобразительного искусств. Таким образом, религия стремится к возможному упорядочению жизнедеятельности каждого отдельного адепта — в его повседневных домашних и семейных обязанностях, его социальных взаимоотношениях и этике,

его эмоциональных и эстетических переживаний, наконец, в его интеллектуальной деятельности, вплоть до состояний отвлеченного умозрения. В более общем плане устанавливается связь субъекта с объектом («я» — «не-я»), индивидуума — с Богом. Существование в той или иной степени систематизированных ценностей и предписаний, выполняющих подобную функцию, отличает любую сколько-нибудь развитую религиозную систему.

Излишне напоминать, что, рассматривая соответствующие свидетельства иной культуры, исследователь неизбежно проецирует на предмет изучения свой язык, свой опыт (в самом широком смысле слова), свое видение. Вместе с тем вытекающее отсюда «возмущение» объекта извне может быть до известной степени ограничено открывающейся нам, в меру нашего постижения, внутренней системностью источника. Здесь, переходя непосредственно к нашей теме, следует сказать о весьма специфичном контексте, в котором предстает перед нами дидактика классических индусских текстов. Уже сама древнеиндийская традиция оставила нам примечательную систематизацию собственных реалий — некоторые примеры подобного рода, имеющие непосредственное отношение к нашей теме, будут отмечены далее.

Традиционное деление значительной части индусского наследия на *шрути* («услышанное» божественными мудрецами свыше, т.е. сам ведийский канон) и *смпрути* («запомненное» из уст того или иного авторитета — обширная, отчасти достаточно независимая от вед литература, представленная различными жанрами) во многом определяет содержание и оформление соответствующей дидактики. В рамках ведийского канона поучения эти связаны прежде всего с натурфилософским осмыслением мира, со сведениями о богах и *асурах*, об их месте в мироздании, их функциях и этическом облике. Другой обширный пласт свидетельств связан здесь с миром ритуала. Последний лежит в основе наставлений, призванных обеспечить надлежащее исполнение обрядности — исполнение, от точности которого (вплоть до скрупулезного соблюдения числа определенных повторов, ударения в отдельных формулах и т.п.) зависела действенность всей церемонии, а соответственно, и участь жертвователя. За пределами ведийского канона они развиваются в ряд дисциплин, функционально связанных с традиционным миром обряда, но, по существу, предстающих уже как самостоятельные наставления в разных областях знания. Такова (опять же в рамках старой индусской классификации) уже первая из традиционно различавшихся шести частей *смпрути* — веданга (*vedāṅga* — «часть вед») с ее также шестичастным делением на соответствующие дисциплины, трактующие, например, проблемы фонетики (*śikṣa*), метрики (*chandas*), этимологии (*nirukta*), астрономии (*jyotiś*). Таковы и последующие разделы *смпрути*, наставляющие в совершении домашних обрядов (*grhyasūtra*, также — *smārtasūtra*¹), а затем переходящие к более широкой, по

¹ Ср. в этой связи [Пандей, 1990].

существо всеобъемлющей регламентации повседневной жизни (*dharmasāstra*). В некоторой симметрии с последовательностью текстов *шрुти* все больший удельный вес здесь, наряду с практическими наставлениями (ср. заключительный, шестой раздел *смрити* — *нити*-шастра, наука практического поведения), начинают занимать более отвлеченные принципы, формирующие этику индуизма. Таковы, в частности, соответствующие фрагменты итихасы и пуран (четвертой и пятой частей *смрити*). Классическое индусское наследие (прежде всего на санскрите), создававшееся на протяжении тысячелетий, содержит и образцы иных жанров, в той или иной мере сохранявших дидактическую функцию. Последнее вполне закономерно в контексте традиционной индусской установки: первостепенное значение придавалось здесь именно наставительной, воспитательной функции литературы (свойство, если вспомнить традиционное «учительство» русских писателей, хорошо знакомое нашему читателю). Не говоря о явно дидактических произведениях, отметим, что подобная функция распространялась и на другие тексты и жанры, казалось бы далекие от такой задачи. Инструментом наставления сплошь и рядом оказывается эпическая поэзия, нарративная проза, драма, лирика. Все эти тексты могут служить средством нравственного совершенствования, вплоть до достижения высшего идеала. Подобная этико-практическая установка позволяет, в частности, лучше понять определенную широту взглядов и терпимость, отличающие классический индуизм, включая использование отдельных, казалось бы, «еретических» источников (ср., например, своеобразную рецепцию буддизма — представление о Будде как об одном из воплощений Вишну²) и т.п.

Очерк, хотя бы сжатый, созданной индуизмом дидактики неизбежно связан с выходом в более общую историко-культурную и социальную проблематику различных наук — естественных и гуманитарных, в эстетику словесного и изобразительного искусств и т.д. Не ставя себе подобную задачу, мы хотели бы остановиться здесь только на некоторых основных принципах этико-практического поведения в индуизме. Совокупность этих принципов опять-таки предстает перед нами в рамках традиционной классификации и уже сама по себе отражает в своей совокупности ту универсальность охвата, которая свойственна религии индуизма.

Можно полагать, что примерно с первых веков н.э.³ появляются свидетельства о совокупности установок, лежащих в основе повседневного поведения и во многом сохранивших свое значение вплоть до наших дней, предписывающихся высшим *варнам* — брахманам, кшатриям и вайшьям. Среди соответствующих

² Подобным образом и буддизм воспринял с отдельными модификациями ряд индусских ценностей, в частности в сфере мифологии (пантеон, космология).

³ Более точная датировка представляется затруднительной. Промежуток в два-три века, а то и больше — обычное явление, с которым мы сталкиваемся, определяя время создания многих древнеиндийских текстов, в том числе и памятников первостепенного значения.

текстов — «Архашастра» Каутильи, «Рагхувамша» Калидасы, «Камасутра» Ватсьяны, «Панчатантра» и др. Эти четыре принципа называются «четырьмя целями», «человеческими целями» и т.п. (*catumartha, caturbhadra, puruṣārtha*)⁴. Чаще всего они перечисляются в следующем порядке:

1. *Дхарма* (*dharma* от *dhar* — «держатель», «устанавливать») — закон, установление, нравственный долг, следование надлежащим правилам в сфере индусской обрядности, в семейных отношениях, общественных делах⁵.

2. *Артва* (*artha* — «суть», «польза») — приобретение и надлежащее использование материальных благ, стратегия разумного практического поведения в конкретных житейских ситуациях.

3. *Кама* (*kāma* — «любовь») в более общем плане — стремление к возбуждению и удовлетворению органов чувств; здесь преимущественно имеются в виду чувственные удовольствия, связанные с физической любовью.

4. *Мокша* (от *muc* — «освободить») — освобождение от желаний, от уз бытия, от круговорота рождений; достижение высшего просветленного состояния.

В рамках этого комплекса *мокша*, по-видимому, добавляется к первым трем принципам несколько позже (ср., например, [Ингаллс, 1957, с. 45]). Во всяком случае, она отсутствует в отдельных свидетельствах, упоминающих лишь эту триаду (*trivarga*) (ср. А I.3,7; К 1.1 и др.⁶ § 51 и др.). В отдельных редакциях «Панчатантры» упоминаются как три, так и все четыре принципа [Панчатантра, 1908, с. 257; Панчатантра, 1912, с. 180]. При этом если *мокша* неизменно упоминается в конце, то порядок первых трех принципов зачастую варьируется. Так, в упомянутых вариантах «Панчатантры» встречается соответственно *dharmā— arthā—kāma* и *artha—dharmā—kāma*; в К 1.1: *dharmā— arthā—kāma*; 2.2—4:

⁴ В связи с комплексной характеристикой этой группы ср. [Эджертон, 1942; Даниэлу, 1963; Сыркин, 1967; Коллер, 1968; Тахтинен, 1968; 1981; Циммер, 1974; Маламуд, 1981; Сыркин, 1985].

⁵ Соответствующие термины приводятся здесь и в дальнейшем без перевода; предлагаемые же (см. в скобках) переводы по необходимости весьма условны. Подобного рода попытки (тем более при использовании однословных же «эквивалентов»), а не более пространного описания) на поверку зачастую скорее искажают, нежели уточняют, наше понимание, неизбежно производя неадекватную (по «месту» аналога в ином языковом и культурном контексте) замену. Такова, например, в нашем случае специфика понятия *dharmā*, достаточно многозначного в индусской (как и в буддийской) традиции и лишь частично совпадающего с нашим «законом», «моральным долгом» и т.п. Сходным образом понятие *kāma* отнюдь не вполне адекватно рус. «любовь» (или лат. *amor*, англ. *love*) и т.д.

⁶ Сокращенные обозначения отдельных источников, цитируемых автором данной главы: А — Архашастра, или Наука политики; А — Arthaśāstra. БГ — Бхагавад-гита; BG — Bhagavadgītā (Mahābhārata, VI). БУ — Брихадараньяка-упанишада; BU — Bṛhadarāṇyaka upaniṣad. ЗМ — Законы Ману; М — Mānavadharmāśāstra, Manu smṛti. К — Ватсьяна Маланага. Камасутра; К — Kāmasūtra. М — Махабхарата; Mbh — Mahābhārata. П — Панчатантра; P — Pañcatantra. PEW — Philosophy East and West. Honolulu. P — Ригведа; RV — R̥gveda. SED — Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Oxf., 1951. ЧУ — Чхандогья-упанишада; CU — Chāndogya upaniṣad. Ш — Шукасапatti. Семьдесят рассказов погуая; Ś — Śukasaptati. Я — Яджнавалкья-смрити; Y — Yājñavalkya smṛti.

artha—kāma—dharma; К 58.5: *artha—dharma—kāma* и т.д.⁷. Отсюда возможны и разные варианты соотнесения этих принципов с периодами человеческой жизни, например: *В детстве — приобретение знаний и другие дела артхи. В молодости — кама. В старости — дхарма и мокша* (К 2.2—4 [Ватсьяна, 1993, с. 51]).

Нетрудно заметить, что первые три принципа охватывают с разных сторон всю деятельность, связанную с активной реакцией человека на окружающую среду, с приятием этой среды. Традиция призывает должным образом сочетать эти принципы друг с другом, отдавая в свое время дань каждому из них и ни одним из них не злоупотребляя (ср. К 64.53 и сл. — заключительные наставления, призывающие, в частности, сдерживать чрезмерное влечение). Переходя к четвертому принципу, *мокше*, мы видим, что он стоит особняком, будучи логически и по своему содержанию противопоставлен остальным. *Мокша* исходит не из деятельного приятия мира, а из пассивной созерцательной установки, в которой активность, во всяком случае, сокращается до минимума. Это своего рода эскапизм, цель которого преодолеть (обычно на исходе жизни) все земные интересы и привязанности (представленные *дхармой*, *артхой* и *камой*), освободиться от круговорота рождений, слиться с высшим началом. Соотношение первых трех принципов с четвертым может быть выражено противопоставлением «приятия» мира (при котором сохраняют свое значение такие признаки, как «должное» — «недолжное», «польза» — «вред», «удовольствие» — «неудовольствие») «неприятию», при котором эти признаки (и прежде всего связанные с *артхой* и *камой*) нейтрализуются⁸.

Дхарма

Среди названных принципов *дхарма*, пожалуй, является наиболее многозначным и емким, в наибольшей мере способным совмещаться с каждым из остальных и дольше всех сохраняющим свою актуальность на жизненном пути⁹. Многозначность этого слова явственно прослеживается в истории индуизма (как и возникшего в его недрах буддизма), и следует оговорить некоторые оттенки его значения. Отметим прежде всего употребление *dharma* в контексте упомина-

⁷ Мы не останавливаемся здесь на более редких и не столь существенных сочетаниях некоторых из этих терминов с другими понятиями, например, с такими: *bala* («сила»), *jñāna* («знание»), *aśvarya* («господство») и т.д. (ср. SED, с. 384).

⁸ Определенный аспект «должного» в той или иной мере сохраняет свое значение и для аскета, преследующего цель *мокши*. Об известной близости *дхармы* и *мокши* ср., в частности, ряд статей в PEW. 1957, vol. 7, № 1—2.

⁹ Ср. в этой связи [Басу, 1961; Хакер, 1965; Кане, 1968, с. 1; Коллер, 1972; Дерретт, 1973, с. 4; Грил, 1977; Винтерниц, 1985, с. 575 и др.].

ний об определенных сословиях, варнах. Здесь *дхарма* (семантически пересекаясь и с интересующим нас значением) обозначает совокупность обязанностей в самом широком смысле слова, присущих определенной группе (*дхарма* кшатрия, *дхарма* вайши и т.д.). Таковы поучения Кришны Арджуне о высшем долге кшатрия (т.е. сражаться — БГ II.31 и сл.; ср. XVIII.47). Кришна говорит, что лучше следовать собственному долгу (*dharma*), пусть даже не приносящему заслуг, чем хорошо, но «со страхом» исполненному чужому долгу (III.35).

В контексте четырех принципов поведения *дхарма*, как уже говорилось, охватывает достаточно широкий диапазон деятельности — здесь и ученичество, и семейная жизнь, и ряд повседневных практических обязанностей, и религиозный долг — вплоть до отшельничества. Иначе говоря, тут в той или иной мере затронуты и *артха*, и *кама*, и *мокша*. В этой связи следует подчеркнуть еще одну важную черту данного комплекса: отдельные его элементы делят между собой не только (а подчас и не столько) конкретные сферы поведения, сколько аспект отношения, сам подход к этим сферам. И для *дхармы*, как легко заметить, основным признаком такого отношения является критерий морального долга, законности, т.е. нравственно-этический аспект. Последний сохраняет свою силу в самых различных ситуациях, включая и практическое устройство своих дел (преимущественно область *артхи*), и отношения между полами (тесно связанные с *камой*).

Отражаясь уже в древнейших свидетельствах индуизма, *дхарма* подчас составляет основное содержание послеведийских разделов *смрити*. Первостепенное значение в систематизации соответствующих наставлений приобретает здесь жанр *сутр* (*sutra* букв. «нить», «краткое правило») — трактатов, изложенных сжатым, афористическим стилем. Отдельные из этих произведений связаны с традиционной обрядностью (ср. *грихья*-сутры, составляющие второй раздел *смрити*). Пожалуй, еще важнее для более широкой сферы интересующих нас поучений жанр *шастр* (*śās* — «учить»), складывающийся, можно полагать, с середины I тыс. до н.э., отчасти на основе *сутр*. Грань между этими жанрами не всегда легко провести; вместе с тем, в отличие от лаконичных формул *сутр*, *шастры* обнаруживают более связанное и последовательное изложение предмета, содержащее подчас и элементы «истории вопроса», ссылки на мнения других авторитетов, полемику, аргументацию. Нередко, возможно и в мнемонических целях, используются стихи — по большей части в наиболее распространенном в дидактической и этической поэзии размере *śloka*¹⁰. Именно в жанре *шастр* были созданы наиболее известные сборники, регламентирующие жизнь индуса и легшие в основу традиционного законодательства. Прежде всего это специальные наставления в *дхарме* (*dharmaśāstra*). Они создавались в рамках отдельных брах-

¹⁰ Два шестнадцатисложных полустишия, каждое из которых делится цезурой на две части (*pada*) со следующей отчасти альтернативной комбинацией долгих и кратких слогов.

манских школ и освящались именами разных авторитетов, иногда божественных: бога Вишну, легендарного прародителя человеческого рода Ману, мудрецов Нарады, Яджнявалкьи и т.д.

Пожалуй, наиболее авторитетный и богатый сведениями образец этого жанра — сборник «Законов Ману» (*Mānavadharmasāstra*; также — *Manu smṛti*), составленный, можно полагать, в промежутке между II в. до н.э. и II в. н.э. и основанный на не дошедшем до нас источнике в жанре сутр¹¹. «Законы Ману» едва ли не лучше других источников дают понятие о сфере *дхармы*. Текст разделен на 12 книг в 2650 шлоках. Широта тематики проявляется уже при самом кратком обзоре содержания по главам: сотворение мира *Брахманом* (1); принципы поведения брахмана в сфере обрядности, в семье, в отношении к другим сословиям (2—4); правила приема пищи, сведения о ритуальной чистоте, об отношении к женщинам (5); жизнь отшельника и странствующего аскета (6); обязанности царя (7); судебные дела (8); семейные обязанности супругов, наследование, наказания (9); характеристика и обязанности различных сословий (10); искупление грехов (11); учение о плодах совершенных дел (*карма*) и достижении высшего состояния (12). Таким образом, наряду с более общими поучениями (космология, этика) здесь, по существу, охвачена в конкретных наставлениях жизнь всех сословий (прежде всего брахманов) от рождения и ученичества и до смерти. Эта регламентация позволяет говорить о первостепенном, поныне актуальном значении *дхарма*-шастр в истории индийского права (ср. [Самозванцев, 1991, с. 5]).

В нашу задачу не входит детальное изложение наставлений «Законов Ману» (как и других упоминаемых далее текстов). Можно лишь дополнить приведенную выше характеристику отдельными примерами, отразившимися и в некоторых других источниках. Существенно прежде всего четырехчастное сословное деление на *варны* (*varṇa* — «цвет»): брахманов (жрецов), кшатриев (воинов), вайшьев (торговцев, ремесленников) и шудр (слуг, исполнителей наиболее грязных работ); причем их иерархия обоснована уже на космологическом уровне (ЗМ I.31 и сл.; 93 и сл.). Строгое исполнение каждой *варной* своего долга (ср. ранее) ведет к воздаянию в следующем рождении (закон *кармы*), соответствующим образом даже брахман и шудра могут впоследствии поменяться местами (IX.335). Долг высших каст — обучение, как бы дающее второе рождение (отсюда употребительный эпитет «дваждырожденный», *dvija*, ср. II.169 и др.) и ведущее к постижению *Атмана* (ср. XII.85 и сл., 118 и сл.). В этой связи регламентируются и отдельные жизненные периоды (*āśrama* — ср. III.78; VI.33 и сл., 87 и сл.; XII.97 и сл. и др.): 1) «ведущий чистую жизнь» (*brahmacārin*) — ученик, живущий в доме учителя, где он обучается, одновременно служа своему настав-

¹¹ Более точную его датировку 150—120 гг. до н.э. нельзя считать доказанной. Ср. в этой связи [Законы Ману, 1886; Законы Ману, 1979, с. XVIII; Джаясвал, 1930, с. 20; Дерретт, 1973, с. 31; Законы Ману, 1960, с. 5]. Из последних работ см. [Бхаттачарья П., 1996].

нику; 2) «находящийся в доме» (*grhastha*) — глава семейства, выполняющий определенные ритуальные, семейные, общественные обязанности; 3) «отправившийся в лес» (*vanaprastha*) — отшельник, оставивший свою семью и по преимуществу живущий в одиночестве; 4) «отрекшийся» (*samnyāsin*) — странствующий аскет, оставивший и лес, но избегающий общения с людьми и живущий подаянием.

Во многом сохранили свою актуальность и предписания, связанные с семейной жизнью. Наиболее предпочтителен брак между представителями одного и того же сословия (III.13); при этом чем больше разрыв (особенно когда жена выше кастой), тем тяжелее грех. Женщина занимает подчиненное положение в семье: *Отец [ее] в детстве, муж охраняет в молодости, сыновья охраняют в старости; женщина никогда не пригодна для самостоятельности* (IX.3; ср. V.149 [Законы Ману, 1960, с. 185]). Во избежание греха отец должен выдать дочь, не дожидаясь появления у нее признаков зрелости, в противном случае он совершает тяжкий грех, а по истечении трех лет достигшая зрелости имеет право (в нарушение традиции) сама избрать себе мужа (IX.88 и сл.). Целый ряд обстоятельств (например, бесплодие) позволяет мужу взять другую жену (IX.80 и сл.), однако это право отнюдь не взаимное: *Муж, [даже] чуждый добродетели, распутный или лишенный добрых качеств, добродетельной женой должен быть почитаем, как бог* (V.154 [Законы Ману, 1960, с. 115]; ср. [Сыркин, 1996, 11 и сл.]).

По-видимому, позже «Законов Ману», возможно около I—III вв. н.э., оформляются «Законы Яджнявалкьи» (*Yajñavalkya smṛti*) — меньшие по объему (около 1000 шлок), они затрагивают тот же круг вопросов, излагая их, пожалуй, более систематично, без повторений (ср. [Самозванцев, 1994, с. 13 и сл.]). Значительный интерес представляют и законы Нарады (*Nārada smṛti*), примерно такого же объема и, вероятно, составленные еще позже. Отдельные детали изложены здесь более подробно, дополняя законы Ману, таковы, например, рекомендации Нарады, связанные с судебной процедурой.

Сам принцип *дхармы* основан на ведах и брахманских авторитетах (M II.6 и сл.; ср. XII.106 и сл., 118 и сл., Y I.7 и сл.); он определенным образом деградирует со сменой четырех мировых периодов: *yuga* индусской космологии — от благого (*krta*) до наиболее греховного (*kāli*), длящегося в настоящее время (M I.81 и сл.). Идея упадка отражается в противопоставлении *дхармы* не-*дхарме* (*adharma*), т.е. злу, пороку, не должному (I.26; IV.172 и сл.; VI.64; VIII.12 и сл.; XI.229; XII.20 и сл. и др.). Подобного рода этический регресс, повторяемый в круговороте времен и ведущий к страданиям живых существ, к торжеству порока и насилия, становится в индусской догматике основой сотериологической модели (универсальной в истории религии), предстающей в характерном мифологическом оформлении. Бог, принявший то или иное обличье, спускается с небес, чтобы спасти мир и людей от разного рода бедствий (мировая катастрофа,

насилия одних над другими и т.д.), искоренить порок, восстановить добродетель. В классическом индуизме таким божественным спасителем чаще всего выступает Вишну; его спасительные нисхождения (*avatāra*, букв. «спуск»), периодически повторяющиеся на протяжении различных мировых периодов, имеют одной из основных своих целей именно укрепление *дхармы* (ср. BG V.7—8)¹².

Неотъемлемая от практического поведения, т.е. *артхи* (ср. хотя бы отдельные рекомендации царю, его советникам и т.д.), и от удовлетворения чувственных потребностей *камы* (как, например, в регламентации брачных отношений), *дхарма* одновременно подготавливает переход к *мокше*, являясь в известном смысле неперенным условием последней. Ряд свидетельств определенным образом включает *мокшу* в более широкий принцип *дхармы*; соответствующие понятия предстают подчас едва ли не равноправными¹³. Характерно, что выход принципа *дхармы* за пределы насущных мирских потребностей получает отражение и в отдельных определениях. Так, согласно К 2.7, сюда входит и совершенные дел... [часто] не исполняемых оттого, что они не принадлежат к этому миру [Ватсыяна, 1993, с. 51]. Эта связь наглядно проявляется и в формулировке «краткой сути» (*samkṣepa, sarvasva* и т.п.) *дхармы*; речь идет об изречении, неоднократно встречающемся с известными модификациями в индийских источниках и призывающем не причинять другому того, что неприятно тебе самому (ср. Mbh V.39,57; XII.260,15 и сл., 277,10; XIII.114,8 и др.)¹⁴. Нетрудно заметить, что эта формула как бы являет собой последовательную конкретизацию знаменитого принципа *веданты*, так называемого «великого изречения» (*mahāvākya*) упанишад: *ты еси То* (*tat tvam asi* — CU 8.7 и сл.; ср. далее). Это изречение как выражение высшего идеала, связанного с состоянием *мокши*, словно переходит в более практическое свое воплощение (ср. [Сыркин, 1995, с. 292]) в призыве «Золотого правила» уподобить себя ближнему и делать ему то, что желанно тебе (или в негативном варианте — не делать нежеланного). «Краткая суть» *дхармы* становится, таким образом, одной из важнейших практических заповедей индуизма.

¹² Ср. [Хопкинс, 1915, с. 209; Гонда, 1954, с. 124; Даниэлу, 1960, с. 251; Бхандаркар, 1965, с. 41; Сыркин, 1993, с. 13].

¹³ Об отдельных аспектах этого соотношения ср. [Бюйтнен, 1957; Ингаллс, 1957; Поттер, 1958; Уайт, 1959, с. 145; Грил, 1975, с. 164 и др.].

¹⁴ См. [Махабхарата, 1940, с. 185 и др.; Махабхарата-V, 1976, с. 97; Махабхарата, 1961, с. 354 и др.]; ср. также [Панчатантра, 1896, с. 57; Хитопадеша, 1976, 7 (I.2) и др.], а также отдельные сборники изречений: «Чанакьяраджанитисара» (I.7); «Субхашитавали» Валлабхадевы (2950), «Шарнгадхарпадхати» (670); «Суктипатнахара» (9.1) и др. Ср. в этой связи [Штернбах, 1971, с. 440; Сыркин, 1995, с. 283].

Артха

В принятой нами здесь (и сравнительно более употребительной) последовательности происходит постепенное сокращение семантического поля соответствующих принципов. Это видно уже на примере следующей за *дхармой артхи* («щели», «пользы», «выгоды»). Затрагивая широкую сферу повседневных дел, она вместе с тем очевидно уступает *дхарме* в объеме значений. Тот или иной поступок оценивается здесь исходя прежде всего из сугубо прагматического принципа — пользы или вреда в житейском, материальном плане. Цель *артхи* — выработка определенной стратегии поведения в зависимости от обстоятельств. Вместе с тем сфера самого приобретения и использования толкуется подчас достаточно широко. Так, согласно К 2. [Ватсыяна, 1993, с. 51], *артха* — это *приобретение знаний, земли, золота, скота... друзей и прочего и умножение приобретенного*. Следовательно, в отдельных деталях (знания, друзья) она определенным образом пересекается с *дхармой* (о ее сочетании с *камой* см. далее).

Свидетельства об *артхе*, пожалуй, более ограничены в жанровом отношении по сравнению с *дхармой*. И она непосредственно связана с жанром шастр. Такова «Артхашастра» (*Arthaśāstra*)¹⁵, возможно более поздняя прозаическая переработка оригинала, написанного шлоками. Этот трактат традиционно приписывается Каутилье (*Kautilya*, *Kautilīya*; также *Cāṇakya*), который был советником царя Чандрагупты — основателя династии Маурьев в Магадхе (IV в. до н.э.). Каутилья, чья личность отразилась в ряде преданий, вошел в историю как пример ловкого, искусственного политика. Вполне возможно, что «Артхашастра» действительно восходит к IV в. до н.э., хотя дошедшая до нас редакция скорее всего была составлена уже около III—IV вв. н.э.

«Артхашастра» — своего рода политико-экономический трактат, ставящий себе целью достижение пользы, но применительно не к отдельным лицам, а к государству в целом. В этом смысле сфера *артхи* здесь определенным образом сужена — наука адресована самому царю и его приближенным. Это видно уже из краткого обзора 15 глав трактата. В первой части перечисляются главы произведения, излагается система «определения наук» (*vidyāsamuddeśah*) — учений, связанных с ведрами, с государственным управлением, с отдельными философскими системами и т.д. Определяются учения о хозяйстве (*varta*), о государственном управлении (*daṇḍanīti*), затем речь, в частности, идет и о поведении, связанном с *дхармой* и косвенно даже с *мокшей*: «общение» с учеными (A I.2—5), «победа над чувствами» (*indriya-jayah*) (A I.3,6—7). После этого начинаются наставления, непосредственно относящиеся к основному содержанию трактата: о министрах, тайных агентах, о наблюдении (как за преданными царю, так и за

¹⁵ [Каутилья, 1969; 1972; 1964; Артхашастра, 1959; Джолли, 1913; Шарфе, 1968; Траутманн, 1971; Вигасин, Самозванцев, 1984] и др.

врагами), об образе жизни царя, его жилище, его охране. Часть II повествует о надзирателях на местах; сфера их деятельности охватывает хозяйство, армию, отдельные группы населения. В части III речь идет о судопроизводстве, в части IV — о надзоре за ремесленниками, купцами, об обнаружении преступников и разбирательстве дел (сведения эти, отчасти сопоставимые с *дхарма*-шастрами, затрагивают, таким образом, и сферу *дхармы*); в части V написано об отдельных средствах государственной политики (тайные наказания, пополнение казны и т.д.); в части VI — об «основах государства» (требования, предъявляемые к личности правителя, к местности, к казне, к войску и т.д.); в части VII говорится о шести способах ведения политики (мир, война, выжидание, наступление после объявления войны, поиски защиты у более сильного и разные виды двойственного поведения, например сочетание мира с одними и войны с другими). Эта часть трактует о бедствиях в государстве. В части IX пишется о подготовке к нападению, в части X — о ведении войны, в части XI — о союзах с соседями, в части XII — о действиях в отношении наиболее сильного из соперников (рекомендуются интриги, слухи, шпионаж, разного рода тайные меры и, наконец, военное подавление), в части XIII говорится об овладении укреплением. Часть XIV в примечательном соответствии с VII разделом «Камасутры» рекомендует «тайные средства» (*aupanīṣadikam*), т.е. применение (разумеется, с иными целями) различных снадобий, лекарств, заклинаний и т.д. В заключительной части XV содержится «методика трактата» (*tantra-yuktih*), своего рода «мета-теория» *артхи*. Здесь (А XV.180,1) перечислены принятые в тексте 32 метода изложения, как, например, указание главных сюжетов, последовательное описание, объяснение смысла слов, аргументация, цитаты из других авторов, этимологическое объяснение слова, опровергаемый тезис, возражения и т.д. Эти свидетельства выходят за пределы данной тематики и чрезвычайно интересны для изучения языка древнеиндийских дидактических и научных текстов. Как мы видим, здесь неоднократно обнаруживается пересечение с *дхармой*: таковы уже упомянутые наставления первой части о сословном долге, об обучении ведам и т.п. (А I.1,3; 2,5; 3,6—7 и др.). Характерен портрет царя — «царственного мудреца» (*rājarsi*) (I.2,5), заботящегося о благе подданных: *Счастье царя в счастье подданных, в пользе подданных — его польза* (I.16,19 [Артхашастра, 1959, с. 46]). Избегая пороков и обуздывая чувства, пусть он отдается любви, не нарушая закона и пользы... пусть в равной мере отдается трем целям, части которых связаны друг с другом. Ибо одно из трех — закон, польза и любовь — чрезмерно чтимое, вредит себе и двум другим (I.3,7 [Артхашастра, 1959, с. 22]). При этом естественным образом Каутилья считает, что *главное — польза, ибо закон и любовь основаны на пользе* [там же, с. 569]. Сам принцип *артхи* («пользы») должен, по замыслу автора, способствовать *приобретению и сохранению (благополучия) в этом мире и в будущем... процветанию законов... подавлению всего беззаконного* (XV.180,1 [Артхашастра, 1959, с. 497]). Таковы заключитель-

ные строки трактата. Определенную дань традиционным этическим предписаниям содержит и глава о бедствиях, вызванных пороками — гневом, ненавистью, насилием, разного рода страстями (VIII.129,3).

Вместе с тем основное содержание «Артхашастры» в достаточной мере отлично от провозглашенных здесь же этических норм (хотя бы от упомянутой выше «краткой сути» *дхармы*). Ее главная установка предельно прагматична; ее девизом вполне могла бы стать известная в западноевропейской культуре формула «цель оправдывает средства». Для достижения благополучия государства здесь предписываются весьма сомнительные пути. Так, чтобы испытать верность слуг (начиная с министров), дозволены всевозможные провокации, ложные обвинения, клевета и т.п. (A I.6,10). Процветает шпионаж, используются услуги наемных убийц, отравителей и т.д. (I.8,12; V.89,1; IX.144,6 и др.). В отношениях с соседями можно прибегать к распространению ложных слухов, подстрекательству, подкупу, убийству; в этих целях среди противной стороны используются люди заведомо порочные — преступники, одержимые разного рода страстями и т.д. (A I.10,14; ср. XII.163,2 и сл.; XIII.173,3 и др.). Шпионаж обычен и внутри самой царской семьи, рекомендуется слежка за царскими женами, преданность которых вообще сомнительна (A I.17,20), за царевичами, *ибо царские сыновья подобны ракам: они пожирают своего родителя* (I.13,17 [Артхашастра, 1959, с. 40]). Согласно отдельным авторитетам, наследника, не проявляющего любви к царю, следует тайно убить, заточить, выслать и т.п. (там же). Пороки же самого царя — дело условное: ими можно и пренебречь в зависимости от обстоятельств (V.93,5). Характерны четыре средства (*upāya*), рекомендуемые для ведения внешней политики: мирные переговоры, подкуп, устройство раздора между соседями и открытое нападение, которое *состоит в убийствах, мучениях и грабежах* (II.28,10; ср. IX.135—136 [Артхашастра, 1959, с. 79 и сл.])¹⁶.

Эти особенности проявляются и в ряде других текстов, связанных с тем же принципом поведения. Существенную роль здесь играет близкое к *артхе* понятие *нити* (*nīti* от *nī* — «вести себя»), т.е. разумное поведение. Отдельные тексты этого ряда, такие, как «Суть *нити*» (*Nītisāra*) Камандаки (около первой половины VIII в.), «Нектар изречений *нити*» (*Nītivākyaṃṛta*) Сомадевасури (около X в.), близки к «Артхашастре» (ср. [Винтерниц, 1985, с. 634; Лелюхин, 1995]). Разделы, посвященные *нити*, мы находим и в эпической поэзии («Агни-пурана», «Гаруда-пурана»), в отдельных афористических сборниках в жанре «славных изречений» (*subhāṣita*) [Штернбах, 1974, с. 10, 21, 45 и сл.] и др. Эти произведения обнаруживают близость к традиционно выделяемому заключительному, шестому разделу *смпуми* (*nītiśāstra*). Вместе с тем сам предмет *нити* выходит

¹⁶ Ср. отчасти сходные поучения в «Законах Ману» (например, VII.148 и сл.), где, впрочем, подчеркивается нежелательность насильственных мер. Последние приемлемы только в крайнем случае, когда первые три способа не привели к цели.

за пределы традиционного жанра шаштр, зачастую (в отличие от содержания «Артхашаштры») охватывая уже не только сферу государственных дел, но в значительной мере и индивидуальное поведение отдельных лиц. При этом само название *нити*-шаштра может служить для обозначения особого (отличного от собственно шаштр) рода литературы. Мы имеем в виду жанр повествования, получивший развитие примерно с I—X вв. н.э. Он включал в себя разного рода басни, сказки, новеллы (на практике не всегда легко отличимые друг от друга), традиционно определяемые как *kathā* («рассказ»), *akhyāyikā* («краткое повествование») и обычно объединенные с помощью обрамляющего рассказа, отсюда употребительное обозначение этого жанра — «обрамленная повесть»¹⁷. Соответствующие рассказы прямо или косвенно иллюстрируют принципы поведения, связанные как с более общими установками, так и с конкретными повседневными нуждами. Отдельные сборники прямо перекликаются здесь (вплоть до дословных цитат) с уже упомянутыми поучениями в *дхарме* и *артхе*. Прежде всего это «Панчатантра», возникшая в своей первоначальной редакции, вероятно, около III—IV вв. Вступительный рассказ повествует о царе, у которого было три невероятно глупых сына. Не зная, что с ними делать, царь обратился к мудрому брахману Вишнушарману (никакими достоверными сведениями о нем мы не располагаем). Тот составил для царских сыновей наставление в пяти книгах, и, изучив их, они поумнели. *С тех пор эта наука разумного поведения (nītiśāstram), называемая «Панчатантра», служит в мире для обучения юношей* [Панчатантра, 1908, с. 2; Панчатантра-Сыркин, 1958, с. 13]¹⁸. Таким образом, эта книга, подобно ряду других художественных памятников санскрита, функционировала как дидактическое произведение, как «наука разумного поведения». При этом будучи, согласно преданию, создана для нужд царевичей (ср. непосредственного адресата «Артхашаштры»), она, по тому же свидетельству, стала наставлением для юношей вообще.

Известно несколько различных версий этого сборника («кашмирская», «южная» и др.), включающих разное число рассказов. В одной из наиболее полных, составленной Пурнабхадрой в 1199 г., их насчитывается 81. Каждая из пяти книг представляет собой самостоятельное обрамление, посвященное определенной ситуации и рекомендуемое соответствующий образ действий. Первая книга — «Разъединение друзей» — о быке и льве, чья дружба была разрушена интригами шакала. Вторая — «Приобретение друзей» — о вороне, мыши, газели и черепахе: выручая друг друга в беде, герои показывают, на что способны слабые существа, когда они действуют вместе. Третья книга — «О воронах и совах» обучает способам ведения войны. Следующая книга называется «Утрата приобретенного»: ее герой дельфин поймал было обезьяну, сердце которой хоте-

¹⁷ Ср. [Де, 1924; Штернбах, 1948; Гринцер, 1963, с. 113; Винтерниц, 1985, с. 307].

¹⁸ Ср. в этой связи [Хертель, 1914; Артола, 1953—1955; Рубен, 1959] и др.

ла отведать его жена, но по глупости упустил свою добычу. Наконец, пятая книга — «Безрассудные поступки» — повествует об ошибках, вызванных жадностью, опрометчивостью и т.д.

Отдельные книги и рассказы «Панчатантры» вводятся и замыкаются стихами (обычно — *шлоками*), резюмирующими их содержание. Будучи мотивированы отдельными ситуациями обрамляющего повествования (но не обязательно его лейтмотивом), вставные рассказы подчас связаны с этим обрамлением весьма условно. Сохраняя свою независимость, они затрагивают самые различные ситуации (ср., например, рассказ о самоотверженном голубе в рамках повествования о ведении войны — П III, рассказ 8)¹⁹. Композиционные особенности этих вставок весьма разнородны и стилистически. Одни из них тяготеют к типу короткой притчи, даже анекдота, со сравнительно простой фабулой, непосредственно подчиненной дидактическим целям (ср. П I, рассказ 1 о любопытной обезьяне). Другие — к более занимательной, подчас многоплановой фабуле, часто сочетающей волшебные мотивы с бытовыми реалиями, непосредственное нравоучение с чисто художественными описаниями (например, П I, рассказ 8 о ткаче, принявшем облик Вишну).

Из других образцов того же жанра отметим «Хитопадешу» («*Hitopadeśa*» — «Полезное наставление»), возникшую, по-видимому, в X—XIII вв. Согласно заключительным строкам одной из рукописей (1373 г.), ее составил некий Нараяна (*Narāyaṇa*). Уже в начальных стихах (2; ср. 8) она названа учением о разумном поведении (*nītividyā*), составленным на основе «Панчатантры» и еще одной книги (9) [Хитопадеша, 1976, с. 1—2; Хитопадеша, 1982, с. 23 и сл.]. Здесь содержится сходная история о глупых царевичах и мудреце Вишнушармане и снова приводится та же характеристика текста — *ни́ти-шастра*. «Хитопадеша» состоит из четырех книг. Сходные с «Панчатантрой» темы отчасти меняются местами: в первой книге повествуется о приобретении друзей, а во второй — об их разъединении. Третья и четвертая книги как бы расширяют тематику своего источника: сначала речь идет о ведении войны, а затем о заключении мира. Сходным образом значительную роль играют здесь стихотворные вставки.

Как мы видим, образцы повествовательной литературы, относимые к традиции *nīti*, содержат достаточно поучений, непосредственно связанных с *дхармой*. Помимо ряда соответствующих сюжетов об этом свидетельствует значительное число стихотворных вставок. Таковы, например, в «Панчатантре» (здесь и далее цитируется версия Пурнабхадры [Панчатантра, 1908]) стихи о следовании традиционной добродетели (П I.125 и сл., 342, 434; П.162 и сл.; П.93 и сл. и др.),

¹⁹ Эта связь, естественно, более прочна в ряде других сборников, сохраняющих свою назидательную функцию в сравнительно ограниченных сферах поведения: таковы идеи самоотверженности и щедрости в «Деяниях Викрамы» («*Vikramacarita*»), находчивости в затруднительных ситуациях в «Семидесяти рассказах попугая» («*Śukasaptati*») и т.д.

о целомудрии (II.95), гостеприимстве (I.130 и сл.; II.48 и сл.; III.135 и сл.; IV.2 и сл.), общении с добрыми (I.283) и злыми людьми (I.284 и сл.), воздержании от насилия (I.351; III.94 и сл.), скромности (I.367 и сл.), умеренности (I.176 и сл., 221, 253; II.59; V.15), доброте (II.40), подаянии (II.126), а также — о воздаянии за грехи (I.173 и сл., II.61 и сл., 95; ср. о *карме* — II.12, 193), о неблагодарности (I.248), злословии (III.99 и сл.), бесчестной погоне за богатством (I.99) и т.д. Автор говорит о важности исполнения законов (I.15), о бренности всего земного (II.124 и сл.; III.230 и сл.), жалуется на жажду (*tr̥ṣṇa*), персонифицируемую в образе богини, которая мучает людей, охваченных страстью (II.99 и сл.; V.61 и сл.), на торжество зла над добром в нашем мире (I.272, 277, 294). При этом и ряд более практических наставлений (например, связанных с судопроизводством — ср. I.391²⁰, с обязанностями царя и слуг и т.д.) опять-таки неотделим от *дхармы*. Сходным образом связаны с *дхармой* и отдельные поучения, затрагивающие сферу *камы* — о выдаче девушки замуж (III.181 и сл.); ср. также (несмотря на ряд традиционных в индуизме инвектив против женщин — I.142 и сл.; III.175 и сл.; IV.45 и сл.; V.47 и сл.) восхваление любовных отношений (I.138 и сл.; 198 и сл.; IV.29 и сл.). Наряду с множеством конкретных советов, отчасти близких к «Артхашастре», характерны и более общие рассуждения — о преимуществах богатства (II.68 и сл., 103 и сл.), невзгодах бедняка (II.70 и сл.; V.2 и сл., 16 и сл.).

В этой связи примечательна еще одна черта, следующая из прагматического подхода, определяющего *артху* (и *нити*). Мы видим, что отдельные, казалось бы, неоспоримые заповеди индуизма здесь отнюдь не абсолютны, они способны модифицироваться в зависимости от ситуации, от поставленной цели. Наряду с самоотверженностью здесь проповедуется эгоистический расчет, наряду с воздержанием от насилия (I.351; III.94 и сл. и др.) — жестокость (I.352, 394). Проповедь усердия сочетается с фатализмом: *Нельзя достигнуть счастья легко и без забот, не приложив труда* (V.31 [Панчатантра-Сыркин, 1958, с. 285]), — говорят герои, и события подтверждают их правоту (ср. II.113 и сл., 137; III.199 и сл.). Но вот сын купца, который ничего не делает, только повторяет: *Что суждено, то и получит смертный* (II.93 [Панчатантра-Сыркин, 1958, с. 163 и сл.]) и по счастливому стечению обстоятельств становится царским зятем и наследником престола (II, рассказ 5; ср. II.64, 67, 134, 152 и сл., 176). Традиционной заповеди индусской этики — долгу гостеприимства (ср. историю об охотнике и голубе — III, рассказ 8, где долг оборачивается предельным состраданием; ср. I.130 и сл.; II.48 и сл.; IV.2 и сл.) противостоит совершенно иной совет (I, рассказ 10), связанный с проповедью разумной осторожности: ни в коем случае не давать убе-

²⁰ Можно, в частности, подчеркнуть связь «религиозного» и «светского» аспектов в правовом сознании индуса, для которого религиозный проступок был в то же время и уголовно наказуемым (ср. [Рангасвами Айангар, 1941, с. 34, 79; Вигасин, Самозванцев, 1984, с. 17]).

жища незнакомцу (I.256). Благодарствовавшая в покоях царя вошь дала приют клопу, а тот, забыв ее наставления, неосторожно разбудил царя. Слуги упустили быстро убежавшего клопа, но зато настигли вошь (ее имя *Мандависарпини* означает «медленно ползущая») ²¹, и та жестоко поплатилась за свое гостеприимство. Столь же дорого обходится эта добродетель и совам, давшим убежище вражескому лазутчику ворону (обрамляющий рассказ III книги). Впрочем, нарушение традиционной морали вполне осознается самим автором: *Царю не закон (dharma) то, что свойственно простым людям... Что недостаток для простых, то достоинство для царя* (I.431). При этом подобное поведение, в зависимости от обстоятельств, может потребоваться отнюдь не только от правителя.

Кама

В следующем из четырех принципов — *каме* — происходит дальнейшее сужение семантического поля и сферы соответствующих поучений. Традиционное определение: *Кама* — *действие, приятное для слуха, осязания, зрения, вкуса, обоняния* (К 2.11 [Ватсыяна, 1993, с. 51]) хоть и трактует это понятие несколько шире, но добавляет характерные оговорки (связь с «особыми прикосновениями» — К 2.12), соответствующие обычному словоупотреблению. Во всяком случае, этот принцип оценивает поведение человека с точки зрения его чувственного удовлетворения, и совокупность отношений между полами (затрагивающая и *дхарму*, и *артху*) рассматривается здесь именно в «гедонистическом» плане.

Кама как обозначение чувственного желания (существенного и в плане космогонических построений) знакома уже ведийским текстам (ср. RV X.129,4). Персонафикация желания — бог Кама неоднократно упоминается и в более поздних текстах — «Атхарваведе», брахманах. *Каму* призывают, чтобы достичь успеха в любви, восстановить утраченную потенцию и т.д. (ср. [Фишер, 1960; Мэйси, 1975, с. 146 и др.]). Пренебрегать его дарами (например, отвергнуть влюбленную женщину) считалось грехом (ср. свидетельства П IV.30; IV, рассказ 5; Ś, рассказ 11 и др.). Совершает грех и муж, который без особых (обычно оговариваемых) причин не приближается к жене *в надлежащее время... желая доставить ей наслаждение* (ЗМ III.45 [Законы Ману, 1960, с. 57]) ²². Последнее

²¹ Можно заметить, что ономастика тесно связана здесь с дидактикой повествования и характерами героев (ср. многочисленные примеры из других литератур, например в классической европейской драматургии). Таковы, к примеру, Дхармабуддхи («Добромыслящий») и Душтабуддхи («Зломыслящий») в П I, рассказ 26; Мандамати («Тугоумный») в П I, рассказ 7 и др.

²² Ср. также [Васиштха Дхармашастра XII, с. 21 и сл.]; Я I.81; см. [Законы Ману, 1979, с. 83, примеч. 45; Самозванцев, 1994, с. 34, 153].

(т.е. предмет *камы*) очевидным образом входит здесь в долг (*дхарму*) супруга (ср. ЗМ IX.4,103 и др.).²³

Подобно *дхарме* и *артхе*, наука *камы* также составляла предмет специальных руководств (*Kāmasāstra*), регламентирующих соответствующую сферу жизнедеятельности.²⁴ Среди отдельных дошедших до нас образцов этого жанра остановимся на наиболее известной и авторитетной «Камасутре» Ватсьяяны Малланаги²⁵. Предание (К 1.5 и сл.) возводит науку *камы* к творцу мира Праджапати, преподававшему ее (наравне с наставлениями в *дхарме* и в *артхе*) сотворенным им существам. Основываясь на более поздних авторитетах, Ватсьяяна, по собственному свидетельству (К 1.19; ср. 64.56), и составил свой труд, можно полагать, ранний из дошедших до нас образцов этого жанра. О самом Ватсьяяне, по-видимому брахмане, жившем (судя по большинству сообщаемых им местных свидетельств) в Западной Индии, возможно в столице Аванти Удджайне, нам почти ничего не известно. Анализ отдельных данных позволяет предположить лишь весьма приблизительную датировку — около III—IV вв. (и скорее всего, не раньше I и не позже VI в. н.э.).

Трактат делится на семь разделов и одновременно на более мелкие подразделы, в том числе на 64 главы и отдельные параграфы (сутры). Прозаический текст (сжатый и лаконичный, в характерном для сутр стиле) сочетается с отдельными стихотворными концовками (*шлоками*), как бы резюмирующими отдельные части. В I, «Общем», разделе содержатся сведения о науке *камы* и ее месте среди других дисциплин. Описывается жизнь горожанина, говорится об обязанностях его друзей и посредников. Во II разделе («О любовном соединении») дается трехчастная классификация любящих согласно критериям «мерь» (*pramāṇa*), т.е. анатомическим свойствам, «времени» (*kāla*), т.е. скорости достижения оргазма, и «природы» (*bhāva*), т.е. темперамента. Последовательно описаны отдельные оттенки сближения — объятия, поцелуи, царапины и т.д. В III разделе («Об обращении с девушками») идет речь о выборе невесты, должном приближении к девушке и т.д., вплоть до заключения брака. Раздел IV («Относительно замужних женщин») регламентирует поведение супруги в различных семейных ситуациях (моногамной или полигамной), устройство гарема и соответствующее поведение мужа. Раздел V («О чужих женах») определяет

²³ Мы не останавливаемся здесь на особой роли эмоционального, подчас явно чувственного начала в истории отдельных течений индуизма — в их догматике и ритуале, например в культуре *lingam* и *yoni* в шиваизме, в кришнаитском *бхакти* и т.д. (ср. в этой связи [Мукерджи, 1926; Томас, 1960; Водвиль, 1962; О'Флаерти, 1973; Гонда, 1975а; Фишер, 1979; Доналдсон, 1986; Сыркин, 1996] и др.).

²⁴ Из более общих трудов см. [Шмидт, 1902; 1904; Де, 1959; Бхаттачарья Н., 1975; Мейер, 1971; Винтерниц, 1985, с. 657; Ватсьяяна, 1993, с. 11 и др.].

²⁵ [Камасутра, 1912; Ватсьяяна, 1993 (рус. пер.); ср. также помимо соответствующих разделов в названных выше трудах [Чакладар, 1954; Вилхелм, 1979; Роше, 1985] и др.

подобное сближение в связи с различными свойствами партнеров; здесь говорится о завязывании знакомства, домогательствах, действиях посредницы и т.д. Уделяется внимание и поведению царей, которым жены подданных были достаточно доступны. Раздел VI («О гетерах») рекомендует тот или иной образ действий, связанных с профессиональными интересами женщины: способы привлечения посетителей, удаления неугодных клиентов, приобретения денег (в этой связи детализируются виды прибыли — в тесном сочетании с принципом *артхи*). Заключительный, VII раздел («Тайное наставление» — *upanīṣad*) рекомендует особого рода средства, связанные с верой в свойства отдельных снадобий, отчасти магического характера. Цель их — пробудить любовь, восстановить или же усилить потенцию и т.п.

Уже краткий обзор содержания обнаруживает определенные черты логической последовательности в построении «Камасутры». Таков, в рамках всего трактата, переход от более общих сведений к частным случаям; такова последовательность типов «героинь» (девушка — собственная жена — чужая жена — гетера). Вслед за более обычными средствами в VII разделе предлагаются способы иного рода — на случай, когда предыдущие рекомендации почему-либо оказались неэффективными (К 59.2). Определенная последовательность прослеживается и в рамках того или иного раздела. При этом известным образом систематизирован и сам принцип наставления, в рамках отдельных тем (ср. главы 2, 8, 19, 48—49 и др.) он как бы задан последовательностью: 1. Вводные замечания; 2. Изложение основополагающих понятий и их соотношений (т.е. собственно наставление); 3. Мнения других авторитетов и полемика; 4. Резюме. Разумеется, этот порядок представлен здесь в несколько идеализированном виде: основной удельный вес занимает вторая часть, отдельные части могут опускаться и т.д. Все же определенная системность в методике изложения здесь несомненна; она отчасти находит себе соответствие и в построении «Архашастры», влияние которой «Камасутра», возможно, испытала (ср. [Вилхелм, 1966; 1979, с. 403]).

Примечательны и некоторые другие особенности изложения, отличающие этот текст. Особого внимания заслуживает, в частности, классифицирующий подход Ватсьяны к описанию своего предмета — перечень всех его классификаций свелся бы, по сути дела, к пересказу значительной части трактата. Так, уже в связи с критериями «меры», «времени» и «природы» (К 6.1 и сл.) выделено по три типа мужчин и женщин, что со всеми возможными сочетаниями (по $3 \times 3 = 9$ в каждом случае) дает, как это поясняет традиционный комментарий Яшодхары (XIII в.), $9 \times 9 \times 9 = 729$ вариантов сближения между разными партнерами²⁶.

²⁶ Примеры сходной комбинаторики дают и другие древнеиндийские трактаты, например, у теоретика драмы Вишванатхи Кавираджи («Сахитьядарпана» III.87) в результате сочетания различных признаков выделено 384 типа героинь.

Далее в каждом из девяти вариантов выделено три «равных» (предпочтительных) и шесть «неравных» соединений, а среди последних — по два «высоких» и «низких» (в первом случае минимальное превосходство мужчины; во втором — женщины; все они относятся к «средним»), по одному «высшему» и «низшему» (то же — с максимальной разницей между партнерами)²⁷. Различаются по восьми видов объятий, царапин и других ласк (К 8.5,7,15; 10.4 и др.), 10 ступеней любви — от любовного взгляда и до смерти (40.4—5), восемь видов посредниц (47.44 и сл.) и т.д.; при этом нередко сюда вводится дополнительное членение на высшую, среднюю и низшую категории.

Как и автор «Артхашастры», Ватсьяна нередко вводит текст «второго порядка», определенным образом опосредуя свои наставления. Таковы помимо I раздела замечания об установке автора (К 64.57), рассуждения о приложимости отдельных поучений со своеобразным противопоставлением теории (*śāstrārtha*) практическому осуществлению (*prayoga*) — ср. 19.32; 49.51 и сл.; 64.55. Противопоставляются рациональный и иррационально-чувственный подходы: *Настолько лишь простирается действие наук, насколько слабо чувство в людях; когда же колесо страсти пришло в движение, то нет уже ни науки, ни порядка* (8.32; ср. 10.6,24; 15—16.30 и др. [Ватсьяна, 1993, с. 66, 68, 74]). Подобная «дополнительность» рассудочного подхода (*krama, gaṇana*) по отношению к чувственному (*rati, rāga*) находит себе аналогии в современной научной проблематике (ср. [Бор, 1961, с. 45, 49, 107 и др.]) и свидетельствует о значительном интересе, который представляет собой «Камасутра» и в отношении методики описания.

Основной герой и адресат трактата — горожанин (*nāgaraka*), окруженный родичами и друзьями, сведущий в искусствах, посещающий зрелища и игры, соблюдающий определенный распорядок дня, правила туалета, еды, общения с женщинами. Это нормативный образец возлюбленного (*nāyaka*; соответственно возлюбленной — *nāyikā*). Задача деревенского жителя (*grāmvāsin*) — подражать первому. Особую ценность для этнографа представляют в этой связи сведения об отдельных местных обычаях (преимущественно Западной Индии), например свидетельства о полиандрии (14.43 и сл.). Неизбежно затрагиваются те или иные правовые нормы, соответствующие наставлениям в *дхарме* и *артхе* (ср., например, М XI.1 и сл.; А III.59,2 и сл. и К 32—33.52 и др. о зависимом положении жен). Одновременно мы находим здесь и более широкое толкование традиционных рекомендаций. Не столь строги суждения об отношении к чужим

²⁷ Ср. определенную симметрию с установками *дхарма-шастр* (М III.12 и сл.; X.5 и сл., 26 и сл. и др. — см. ранее), где среди социально неравных браков предпочтительнее все же превосходство мужчины (а не наоборот), а наибольший разрыв наиболее порицаем. Сходным образом К 6.4 и сл. детализирует как крайние случаи «высший», т.е. сочетание крупного «коня» с миниатюрной «газелью», и низший — обратное сочетание, «зайца» со «слоником». В связи с возможным психологическим аспектом подобного предпочтения ср. [Рейк, 1974, с. 186; Штоллер, 1979, с. 8; Сыркин, 1993, с. 245 и др.].

женам (К 5.5 и сл.; 40.1 и сл.), к женщинам низкого происхождения (К 5.2 и сл.), о праве вдовы на повторное замужество (К 36.39; ср. М IX.64 и сл.) и т.д. Любопытно, что Ватсьяна обнаруживает и большую терпимость по сравнению с некоторыми другими авторитетами, на мнения которых он систематически ссылается. Так, в отличие от других наставников, он одобряет обучение женщин науке *камь* (К 3.4 и сл.), не советует без достаточных оснований испытывать женскую верность, ибо *молодых жен легко опорочить* (49.47 и сл. [Ватсьяна, 1993, с. 115]) и т.д. [Ватсьяна, 1993, с. 21 и сл.].

Еще один заслуживающий внимания аспект индийской любовной дидактики — ее глубокий психологизм. Таково, к примеру, рассуждение о четырех видах любви (К 7.1 и сл.; ср. 21.28 и сл.): 1) «привычная» (*ābhyāsikī*) *возникает от слов и прочего и отличается привычными действиями*; 2) «воображаемая» (*ābhīmānikī*) — *любовь к непривычным ранее действиям, что рождается не от чувственных восприятий, но от намерения*; 3) «связанная с верой» (*sampratyayātmikā*), когда представляют себе, что на месте действительного партнера находится другой, втайне любимый; 4) «связанная с чувственными восприятиями» (*prītirviṣayātmikā*), т.е. считающаяся наилучшей «нормальная» любовь, которая *очевидна и утверждена в мире* [Ватсьяна, 1993, с. 24 и сл., 63 и сл., 148 и сл.]. Здесь, как мы видим, принимаются в соображение существенные (и неизменно актуальные) факторы: роль воображения и рассудочного начала, самовнушение, приводящее к своеобразному мысленному «замещению», привычная рутина отношений и т.д. Примечательны рассуждения о физиогномике и спонтанных реакциях (17—18.9,31; 27.25 и др.), о влиянии поведения девушки (по степени сдержанности) на дальнейшие ее отношения с мужчиной (40.10 и сл.; ср. 26.23; 29.43 и др.), о возможных психических травмах у новобрачной, ставшей жертвой грубого обращения (25.42 и сл.), о реакции, наступающей после близости (20.13 и сл.). Внимание к чувствам женщины как равноправного участника отношений в целом выгодно отличает «Камасутру» от ряда аналогичных поучений в других традициях (китайской, арабской). Автор склонен относить связи, преследующие чисто физическое удовлетворение, к наименее достойным (5.3; 21.35 и сл.); он подчеркивает важность общего владения определенными знаниями и искусствами, т.е. общих интересов у любящих (3.13 и сл.; 25.36; 20.20 и сл. и др.).

Известны и другие, по-видимому более поздние, образцы этого жанра, в частности изложенные стихами. Такова «Ратирахасья» («Тайна любовной страсти», иначе «Кока-шастра»), составленная Коккокой, видимо, до XIII в.; ее 10 частей в целом следуют порядку изложения Ватсьяны. Вероятно, между XI и XIII вв. была составлена «Панчасаяка» («Пять стрел бога любви») Джьотиришвары в пяти частях. Еще позже (около XV в.) создается «Анангаранга» («Арена Ананги», т.е. бога любви) Кальянамалы. В этих трактатах охвачен тот же круг вопросов, причем порядок изложения подчас варьируется. В целом уступая в полноте

«Камасутре», они вместе с тем содержат и интересные дополнения к ней. Таковы отдельные варианты подразделения мужчин и женщин согласно «мере» — на четыре (и даже пять) типов; эти характеристики (ср. «Анангаранга» I.2; «Ратиграхасья» I и др.) исходят не только из анатомических критериев. Это: идеальный тип *падмини* («подобная лотосу»), *читрини* («подобная картине») — воспитанная и холодная, *шанххини* («подобная раковине») — властная и нервная и, наконец, *хастини* («слониха») — страстная и необузданная. При этом детализируются характер ласк и время суток, подходящее к каждой из них (ср. «Анангаранга» I.3 и сл.).

Тесно связанные с дидактической традицией сутр и шаштр наставления в *каме* (и прежде всего «Камасутра») находят себе многочисленные параллели в древнеиндийской литературе, отчасти отразившей их влияние. Так, в одном из вариантов «Панчатантры» (*Textus simplicior* I.5) ткач, выдающий себя за Вишну, проникает в покои царевны и проводит с ней *остаток ночи согласно наставлениям Ватсьяяны* [Панчатантра, 1930, с. 56]. Очевидно, знакомы с этой традицией и герои «Дашакумара-чариты» — «Приключений десяти принцев» (ср. [Дандин, 1964, с. 23 и сл., с. 38]). Характерны в этом отношении и некоторые другие сборники в жанре «обрамленной повести». Так, в «Семидесяти рассказах попугая» значительная часть рассказов непосредственно связана с принципом *камы* (проделки неверных жен, застигнутых на месте преступления), в то время как оформление мотивировано принципом *дхармы* (в конце концов торжествующей) — своими, казалось бы, поощрительными наставлениями попугай стремится помешать жене нарушить супружескую верность²⁸. Как мы видим, принцип *камы* приобретает значение, лишь находясь в определенных отношениях к *дхарме* и *артхе* и не причиняя им ущерба (К 2.1; ср. также 2.49 и сл.; 64.53,58 и сл.); характерны в этой связи рекомендации, связанные с выбором невесты (23.1 и сл.), с приближением к чужой жене (40.1 и сл.; ср. 5.5 и сл.) и т.д. При этом устанавливается иерархическая последовательность: *дхарма*—*артха*—*кама*, и с характерной прагматичностью оговорено, что для царей и гетер важнее всего *артха* (2.14 и сл.). Последнее выступает здесь и в более детальных разъяснениях. Так, в гл. 58 «Камасутры» подробно разбираются различные случаи, связанные с выгодой или невыгодой для гетеры, причем и то и другое рассматривается с точки зрения пользы или вреда для каждого из трех принципов (*дхарма*,

²⁸ Этот сборник обнаруживает также (III, рассказ 57) и традиционную приверженность к классификациям. Здесь выделено по три типа (высший, средний и низший) любовников и любовниц. Это соответственно: 1) любящий любящую; 2) не любящий любящую; 3) любящий не любящую и 1) приятная в обращении, сведущая в искусствах, гневающаяся за дело; 2) гневающаяся без причины, неровного поведения; 3) жадная, легкомысленная, неблагодарная. Тут же находим и курьезное различие свойств любовного ложа: с высокими краями и вогнутой серединой — наилучшее для предающихся любви; плоское — среднего достоинства и с выпуклой серединой и покатыми краями, что «врагу подобно» [Шукасапати, 1960, с. 122—123].

артха, кама), и определяются соответствующие «сомнения» и «усложнения», связанные с неуверенностью в исходе той или иной ситуации, с неожиданным совмещением отдельных принципов и т.д. Так, например, «сомнение» в *артхе* связано с ожиданием, заплатит ли ей посетитель, хотя бы и удовлетворенный услугами; «сомнение» в *дхарме* — с возможной смертью достойного, но уже бесполезного для гетеры человека, которого она бросает, предварительно выжав из него все деньги (58.20 и сл.), и т.п.

Связь *камы* со сферой *дхармы* может быть прослежена вплоть до высшей, последней цели — освобождения. Отдельные аспекты этой связи выступают в многообразных проявлениях «сексуализации культа», ритуала, догматики (ср., например, «Шатапатха-брахмана» I.2,5,15—16 и др.) вплоть до уподобления «объятий» (т.е. постижения) *Атмана* «объятиям любимой жены» (BU IV.3,21 [Брихадараньяка, 1964, с. 121]) и одновременно — сакрализации любовных отношений, отнюдь не ограничивающейся традиционным их включением в сферу ритуала (свадьба, регламентация супружества и т.д.). Эти феномены универсальны в истории религии (ср. [Бликер, 1975; Энгелсман, 1979] и др.); их отдельные специфичные проявления в рамках индийской культуры включают, в частности (ср. примеч. 23), догматику и обрядность, связанную с культом божественной энергии (*śakti*), с тантризмом; они отражаются в тематике храмовой скульптуры (Кхаджурахо, Конарак); наконец — в столь характерной для индийской поэтики игре слов, допускающей подчас одновременное прочтение текста (например, в дидактической афористике, в кришнаитской лирике) в двух планах: любовного чувства, страсти (*kāma*, *śṛṅgāra*) и отречения, бесстрастия (*mokṣa*, *vairāgya*)²⁹. Так сам контекст индуизма сближает — вплоть до своеобразного уподобления — соответствующие полярности (при более внимательном рассмотрении отнюдь не столь взаимоисключающие и противоположные друг другу).

Мокша

Здесь мы переходим к столь часто противопоставлявшемуся *каме* четвертому, заключительному принципу (*мокша*) — освобождению от земных привязанностей и страданий и соответственно достижению высшего, просветленного состояния, слиянию с высшим началом. Состояние «освободившегося» чаще связывалось с завершением жизненного пути, но, согласно индуистской догматике, оно возможно и в более ранние годы; такого человека называли *jīvanmukta* («освободившийся при жизни»).

²⁹ Ср. виртуозное сочетание этих тем, одновременно изложенных в 130 строфах поэмы Рамачандры «Расикаранджана» («Услада знатоков», 1524 г.).

Кажется, именно идеал *мокши* скорее всего приходит на ум, когда говорят об определенном внутреннем единстве, отличающем различные, подчас достаточно самостоятельные школы и направления индуизма, равно как и другие этико-религиозные течения, возникшие в сфере индийской духовности. Этот идеал выступает здесь как общий знаменатель, объединяя их одной высшей целью; с известными модификациями он характеризует не только более ортодоксальные течения, исходящие из признания ведийского канона, но и учения, отрицающие авторитет вед (буддизм, джайнизм), формировавшиеся примерно в одно время с основами *веданты* и вырабатывавшие свои версии освобождения. В характерной для указанных систем иерархии ценностей земные привязанности должны быть преодолены в стремлении к постижению высшего начала (ср. сформулированное в упанишадах, завершающей части вед, учение о превосходстве «пути знания» над «путем дела»). Подобное постижение, ведущее к слиянию с Абсолютом, традиционно оценивалось как высший, наиболее чтимый идеал. Соответственно характерна сравнительно низкая оценка земного существования, отличающая индуизм (как и буддизм) от ряда других религий. Этот мир описывается как созданная творцом иллюзия (*māyā*), череда перемен, цепь страданий. Популярны сравнения его с постоянно меняющимися очертаниями облаков, с пузырями на поверхности воды, с дымом и т.п. Привязанность к жизни и потворство страстям ведет, в соответствии с законом *кармы*, к новым воплощениям, к круговороту существований, несущему бесконечные страдания. И напротив — отречение от соблазнов, постижение высшего начала ведет к выходу из этого круговорота, к высшему благу, *мокше*. Путь к освобождению тщательно разработан в индусских источниках, в этой связи формулируются правила внешнего и внутреннего поведения: последовательный отказ от определенных действий, сдерживание эмоций, самоуглубление. При всем различии между отдельными учениями и системами, будь то различия в объекте поклонения (Вишну, Шива) или в доктринах (*darśana*), общность цели неизменна: то или иное божество в конечном счете выступает как аналог высшей реальности (*Брахман, Атман*)³⁰, а те или иные направления и системы, при всех своих различиях (и даже противоречиях), по существу лишь дополняют друг друга, как бы предлагая разные подходы к одной и той же высшей цели (ср. [Циммер, 1974, с. 605]).

Свидетельства о *мокше* встречаются в различных жанрах литературы — как более специальных, тесно связанных с соответствующим принципом, так и упоминающих идеал «освобождения» попутно, *ad hoc*. Среди интересующих нас здесь свидетельств первого рода следует прежде всего отметить поучения упанишад («цели», «конца» вед — *vedānta*). Эти тексты, как мы знаем, соотносились

³⁰ Последнее может быть рассмотрено в связи с проявлениями ведийского энотеизма (или катенотеизма) — термин, предложенный М.Мюллером для характеристики ведийского (политеистического) пантеона, в котором отдельные божества (Индра, Агни и др.) выступают в определенных ситуациях в функции высшего, практически единственного бога (ср. [Макдонелл, 1897, с. 16]).

и с заключительной жизненной стадией (ср. далее); они сыграли определяющую роль в создании едва ли не наиболее значительной этико-философской системы индуизма — *веданты*. Прямые упоминания соответствующего названия здесь сравнительно немногочисленны, ср. об «освобождении в круговороте бытия» (Шветашватара 6.16 [Упанишады, 1967, с. 129]), о «знании и освобождении» («Майтри» 6.34; ср. 6.30 [Упанишады, 1967, с. 156 и сл.]) и т.д. Неоднократно употребляются производные от корня *тис* (*mukta* и др.); характерно уже само название, пожалуй, наиболее известного и авторитетного собрания 108 упанишад — *muktikā*, т.е. «то, что несет освобождение». В последней упанишаде этого собрания, также называющейся «Муктика», Рама (воплощение Вишну) говорит, что полное освобождение достигается прочтением всех 108 текстов. Упанишады традиционно делились по принадлежности к той или иной веле, и среди упанишад «Атхарваведы» специально выделялись посвященные поведению отрешившегося от мира странника, *санньясина* («Санньяса», «Кантхашрути», «Парамаханса», «Джабала» и др.).

В этом отношении характерны и более ранние, так называемые «главные» упанишады: «Брихадараньяка» (ср. особенно II.4; IV.4,2), «Чхандогья» (V.10; VI.8 и сл.; VII.23 и сл.; VIII.1 и сл.), «Айтарейя» (III); «Катха» (I.2; II.1), «Шветашватара» (V), «Майтри» (IV) — и отдельные более поздние «сектантские»: «Субала» (XIII), «Пайнгала» (IV.9 и сл.), «Кайвалья» (4 и сл.). Там же неоднократно описываются важнейшие понятия, должное постижение которых необходимо для идущего к *мокше*. *Брахман* — высшая реальность, выступающая также как зародыш всего сущего (*hiranyagarbha*), как творческое начало, манифестацией которого является наш мир (здесь следует различать *brahma* среднего рода, близкое к приведенным выше значениям, и *brāhmaṇ* мужского рода, отражающее более антропоморфичное представление о божестве-творце, выступающем как проявление высшего начала). *Атман* (*ātman*) — субъективное психическое начало, «душа», индивидуальное бытие, понимаемое как в личном, так и в универсальном планах. Эти понятия коррелируются друг с другом. Отождествление *Брахмана* и *Атмана*, объективного и субъективного начал, Бога и индивидуума (*Brahma, tad, «То»* и *Ātman, aham, «я»*) находит себе выражение в ряде формул, самой знаменитой из которых стало так называемое великое изречение (*mahāvākyā*) *tat tvam asi* (*ты еси То, ты — одно с Тем* — CU VI.8,7 и сл., см. [Чхандогья, 1965, с. 114 и сл.]); ср. также (БУ I.4,10; «Таййтирия» 1.5,1). Постигание этого тождества — конечная цель учения упанишад на пути к освобождению. В соответствующих контекстах упанишады описывают высшее начало с помощью сочетания противоположных атрибутов (ср. ВУ IV.5; СУ III.14,3; «Катха» I.2.20 и сл.; «Шветашватара» III.19—20 и др.). При этом не раз указывается и на преодоление в нем (и соответственно — в постигшем это начало) подобных противоположностей (ср. ВУ IV.4,22 и др.; в частности, «Каушитаки» 1.4: *он смотрит сверху... на все пары [противоположностей]. Так, свободный*

от добрых дел, свободный от злых дел, зная Брахмана, он идет к Брахману [Упанишады, 1967, с. 49]). Подобное «совпадение противоположностей» выступает как универсальное положение и в ряде других религиозно-философских учений (ср. латинское *coincidentia oppositorum* в западноевропейской традиции). Другой не менее характерный способ описания — набор отрицательных определений. Наиболее известное из них: чистое отрицание *na iti na iti* — «не [это]; не [это]» (BU II.3,6 [Брихадараньяка, 1964, с. 87]), ср. также BU III.8,8; 9,26; IV.3,22; CU VIII.4,1; «Шветашватара» III.9; V.10 и др.³¹. Та же традиция наставлений прослеживается в созданных на основе упанишад более поздних ведантских текстах — в «Веданта-сутре» Бадараяны (около II в. до н.э.), у Гаудапады (около VI в. н.э.), у Шанкары (VIII—IX вв. н.э.) и т.д.

Дань *мокше* отдают и *дхарма*-шастры — еще одно свидетельство частично совмещения соответствующих семантических полей (ср. примеч. 13). Таковы отдельные положения М XII.91 и сл., 104, 116 и сл. и др., вплоть до предпоследнего, 125-го стиха: *Кто так видит во всех живых существах атмана через атмана, тот, став равнодушным ко всему, достигает высшего состояния брахмы* [Законы Ману, 1960, с. 264]. Вместе с тем здесь даются и более специальные наставления, связанные с образом жизни отшельника, стремящегося к *мокше*. В VI книге, вслед за рекомендациями «ушедшему в лес» (VI.2 и сл.), идет речь о следующей *ашраме*: *Проведя таким образом в лесах третью часть жизни, следует бродить четвертую часть жизни, отбросив мирские связи* (VI.33 [Законы Ману, 1960, с. 120 и сл.]). При этом последовательно оговариваются отдельные детали подобного поведения: дозволенное отшельнику имущество (глиняная чаша и лохмотья), одиночество, молчание, ненасилие, сосредоточенность в мыслях, равное отношение ко всему и т.д. (VI.41 и сл., 60 и сл., 74 и сл.). *Отрешившись таким образом постепенно от всех мирских привязанностей, освободившись от всякой двойственности, он пребывает в браhme* (VI.81 [Законы Ману, 1960, с. 124 и сл.]).

Еще один важнейший источник, «Махабхарата», где интересующее нас встречается и в описаниях отдельных состояний, и в высказываниях ее героев, и в специальных дидактических вставках. Это прежде всего «Бхагавад-гита» (Mbh VI.25—42), охватывающая различные уровни религиозного поведения; она уделяет значительное внимание и освобождению от уз мира, неоднократно упоминая и принцип *мокши* (ср. BG VII.29; 13.34; 18.30 и др.). Характерны ее положения о свободе от ненависти и желаний, о преодолении пар противоположностей и соответственно — о равном отношении просветленного к самым различным феноменам и т.д. (V.3,18,20,25 и др.). Обширный раздел «Махабхараты»

³¹ При этом сама невозможность определить высшее начало здесь же находит себе прямое выражение (ср. «Тайттирия» II.9,1: *Отсюда отступают слова с разумом, неспособные постичь [его]; «Кена» I.3—4 и др. [Упанишады, 1967, с. 71, 89]).*

носит название «Мокшадхарма», это значительная часть книги «Шантипарва» — XII.174—367 [Махабхарата, 1961]; важна в этой связи и следующая, XIII книга («Анушасана» — «Наставление»). Среди других произведений интересные свидетельства содержит уже упоминавшийся жанр афористических сборников. В «трех сотнях» строф («Шатакатраям»), составленных Бхартрихари около VI—VII вв. н.э., где речь идет последовательно о практическом поведении (*nīti*), любовной страсти (*srṅgāra*) и отречении (*vairāgya*), мы находим характерные сентенции, осуждающие желания, рисующие страдания мирской жизни, говорящие о скоротечных удовольствиях, о всеразрушающей силе времени и бренности всего земного, о жизни просветленного аскета [Бхартрихари, 1976].

* * *

Как мы видели, несмотря на очевидное противостояние, можно говорить о весьма тесной связи *мокши* с другими принципами поведения (пожалуй, за исключением *артхи*, которой она как бы максимально внеположена). Являя собой закономерное завершение пути *дхармы*, она вместе с тем многообразно связана с *камой*, как на уровне свидетельств мифа и ритуала, так и на психологическом (можно полагать, отчасти бессознательном) уровне. Остановимся здесь еще на одном аспекте формально-логической и одновременно содержательной связи, прослеживающейся как между «четырьмя целями» в рамках соответствующего комплекса, так и между указанным комплексом и некоторыми другими сходным образом традиционно классифицируемыми понятиями и реалиями индуизма.

Мы уже говорили, что *мокша* отличается снятием, нейтрализацией признаков, характеризующих первые три принципа — *дхарму*, *артху* и *каму*. С освобождением от семейных, имущественных, чувственных отношений активное приятие мира сокращается здесь до минимума (в идеале — исчезает), и возникает то противопоставление первых трех принципов четвертому (по признаку «приятие»—«неприятие» мира), о котором шла речь. Весьма примечательно, что подобным образом построенная четырехчастная группа оказывается отнюдь не единственной в индусской дидактической традиции. Выше уже упоминалась система четырех жизненных стадий (*āśrama*): *брахмачарин*—*грхастха*—*ванапрастха*—*санньясин*. И в рамках последней легко заметить, что четвертая стадия, будучи непосредственно подготовлена третьей, сходным образом содержит те же признаки «неприятя», эскапизма, противопоставляющиеся остальным (в особенности же — первым двум). Если первая стадия сосредоточена на сфере *дхармы* (ср. К 1.2), отчасти затрагивая и элементы *артхи* (в характере отдельных «служебных» обязанностей ученика), вторая стадия отличается, пожалуй, наиболее полным совмещением принципов *дхармы*, *артхи* и *камы* (соблюдаемых в поведении домохозяина), а в третьей («лесной») стадии так или иначе преобладает уже существенно ограниченная *дхарма*, обрастающая элементами «неприя-

тия» (но еще не исключающая общества жены или специфичных забот о пропитании — М VI.2,12 и сл.), то последняя *ашрама* — странствующего отшельника — уже прямо соотносится с *мокшей* (ср. свидетельства М VI.45; BU III.5,1; IV. 4,22 и др.). Еще одно соответствие мы находим в традиционном четырехчастном делении ведийской канонической литературы (т.е. самих источников): самхиты («собранные») — гимны, жертвенные формулы и т.п.; брахманы («объяснения *Брахмана*») — разного рода пояснения к самхитам; араньяки («лесные» книги), продолжающие жанр брахман, объяснения, предназначенные для оставивших свой дом и удалившихся в лес, и упанишады (наставления, получаемые «сидящим у ног» учителя) — в целом еще более отвлеченного характера, ведущие к высшему знанию и совершенству. Очевидно более общее соответствие между первыми двумя разделами и первыми двумя *ашрамами* и вполне точное — между третьими и четвертыми элементами соответствующих групп (араньяка — *ванапрастха*, упанишада — *санньясин*; ср. [Сыркин, 1967, с. 150 и сл.; Сыркин, 1985, с. 19]). В этой связи можно назвать еще одну традиционную классификацию — группу четырех ступеней сознания: *jāgarīta sthāna* (бодрствование) — *svapna sthāna* (легкий сон со сновидениями) — *susupta sthāna* (глубокий сон без сновидений) — *turīya* (букв. «четвертое» — высшее трансцендентное состояние, слияние с *Атманом*) — ср. BU IV.3, «Майтри» VII.11 и др. Первые три ступени характеризуются все меньшим «приятием» окружающего мира, четвертая — полным освобождением от него.

Таким образом, нетрудно усмотреть известную закономерность и параллелизм в последовательностях: *дхарма, артха, кама* — *мокша*; *брахмачарин, грихастха, ванапрастха* — *санньясин*; самхита, брахмана, араньяка — упанишада; бодрствование, легкий сон, глубокий сон без сновидений — *турия*. Разумеется, связь первых трех элементов с четвертым неоднородна в рамках отдельных групп. Соответствующие элементы могут быть в той или иной степени независимы от четвертого, будучи прямо ему противопоставлены (*чатурварга*); они могут являть собой постепенное приближение к нему (*ашрамы*, ступени сознания); при этом отдельные понятия могут практически включать в себя друг друга (*дхарма* — *мокша*; ср. также формальное вхождение отдельных упанишад в араньяки, равно как и араньяк с упанишадами — в брахманы). Неприятие мира реализуется здесь в четвертых членах соответствующих групп (*мокша, санньясин, упанишада, турия*)³², последовательно приводя с достижением высшей цели к преодолению и противопоставлению «приятие» — «неприятие». Последнее может быть рассмотрено как характеристика более общего принципа — «различения» — в противоположность «неразличению», тождеству (субъекта и объекта, «я» и «не-я», *Атмана* и *Брахмана*).

³² При этом можно предположить, что известный параллелизм проявляется здесь и в диахроническом плане (ср. отчасти уже упоминавшееся не столь четкое обособление *мокши* и *санньясина* в некоторых, по-видимому, более ранних свидетельствах).

Существенно, что эти закономерности прослеживаются не только и не столько в соответствии с принятым нами описанием («извне», т.е. путем наложения выбранной нами схемы на объект исследования). Они, можно полагать, характеризуют наш предмет и «изнутри», и, пожалуй, именно внутренние имманентные свойства традиционных индийских классификаций во многом определили предлагаемое описание. Эти особенности, таким образом, не только имеют определенную самодовлеющую ценность (уже сам порядок перечисления в рамках отдельных групп как бы последовательно, «пропедевтически» ведет адепта к конечной цели), но и, по-видимому, не бесполезны для возможно более корректной и строгой оценки этой системы исследователем, стоящим вне индусской традиции. Отмеченные тенденции древнеиндийского описания представляются достаточно специфичными; вместе с тем и в этой связи можно указать на ряд типологически общих явлений³³. Система четырех ценностей важна и своим воздействием на традиционное — жанровое и содержательное — членение самих древнеиндийских текстов. Так, примечательна классификация джайнского монаха Харибхадры (VIII в.), различавшего три вида повествования: *arthakathā*, *kāmakathā* и *dharmakathā* (ср. [Гринцер, 1963, с. 26]). В соответствии с указанными принципами составляются сборники изречений, распределенных по соответствующим рубрикам (всем четырем или отдельным из них). Таковы уже упомянутые «три сотни» строф Бхартрихари, сборники в жанре *subhāṣita* Сурьи Калингаджи, Саяны и других, создающиеся вплоть до нового времени и оказавшие существенное влияние как на дидактику новоиндийских литератур, так и на аналогичные жанры и дидактические традиции сопредельных с Индией стран (Тибет, Бирма, Цейлон, Индонезия и др.)³⁴.

Отражение классической индусской дидактики в иных культурах (вплоть до нашей) — в ее прямом воздействии и в многообразных типологических параллелях — особая тема³⁵, и в этой связи хотелось бы сделать только несколько замечаний. Прежде всего существенно, что некоторые структурно-семантические особенности названных выше классификаций имеют определенное методологическое отношение к самой идее сопоставления (здесь имеются в виду прежде всего случаи типологической общности), позволяя в ряде случаев лучше обосновать саму правомерность соответствующей процедуры. Мы имеем в виду тенден-

³³ Ср. некоторые универсальные закономерности числовой символики, в том числе — триады и тетрады. Характерно, в частности, образование последней по принципу 3 + 1, причем добавляемый элемент может быть противопоставлен первым трем (оцениваемым в соответствующей системе как позитивно, так и негативно), а также может и синтезировать их на более высоком уровне (ср. [Эдингер, 1973, с. 179; Топоров, 1980, с. 21 и сл.; Сыркин, 1993, с. 197]).

³⁴ Ср. [Штернбах, 1974, в частности, с. 1, 19, 39]. Соответствующий принцип подборки и композиционного членения был также положен в основу сборника [Афоризмы, 1966].

³⁵ Ср. в этой связи из более общих работ [Вклад, 1970; Скорпен, 1971; Отто, 1972; Пулиганда, Пухакка, 1972; Штернбах, 1981; Гринцер, 1994].

цию перечислять элементы отдельных групп в порядке убывания релевантных признаков (с соответствующим уменьшением информативности). От всех прагматических, этических, эстетических факторов, вытекающих из «приятия» мира (в первых трех жизненных целях, периодах жизни и т.д.), т.е. практически от совокупности всех ценностей данной культуры, мы переходим к значительно более ограниченному «неприятию», реализованному в четвертых элементах тех же групп, а затем — к самому общему признаку («тождество», отсутствие дуальности), характеризующему высшее трансцендентное состояние и описываемому, как мы видели, сравнительно кратко и предсказуемо (ср. ранее). Таким образом, интересующая нас процедура сравнения, по-видимому, все упрощается. Аналогии первого рода, связанные с целым рядом указанных выше факторов, должны по возможности учитывать культурно-исторический контекст и место сравниваемых в этом контексте феноменов — задача достаточно сложная; при этом чем эти аналогии полнее, тем они, по-видимому, менее вероятны. Во втором же случае сам принцип «неприятия», существенно сокращая соответствующий контекст, оперирует значительно более простым и стереотипным набором описаний, регламентирующих данное поведение и связанную с ним догматику. Отсюда значительно большая вероятность аналогий и совпадений, подчас буквальных и становящихся уже закономерными в характеристиках высшего, просветленного состояния, тождества субъекта объекту и т.п. И в то же время сравнительно менее вероятна генетическая связь подобных совпадений (ср. [Сыркин, 1968, с. 12 и сл., 15 и сл.; Сыркин, 1985, с. 30]).

Следует, таким образом, иметь в виду весьма условный характер многочисленных межкультурных сопоставлений в сфере «приятия». С другой стороны, хорошо известны аналогии, затрагивающие сферу *дхармы* (и *мокши*) и носящие в большинстве случаев типологический характер. Любопытный пример — уже упомянутое мною повсеместно распространенное «Золотое правило», выступающее в «Махабхарате», «Панчатантре» и других источниках как краткая суть *дхармы* (логически связанная и с принципами «тождества» и *мокши*). Если отдельные свидетельства (из Цейлона, Индонезии, Тибета) говорят о вероятном влиянии индусской дидактики, то многочисленные сходные (подчас буквально) его формулировки в иных, очевидно независимых друг от друга традициях (в конфуцианстве, иудаизме, у стоиков и т.д.) связаны, скорее всего, с типологической близостью, причем устанавливаемой в данном случае с достаточной степенью корректности — видимо, не случайно появление этого правила в функционально сходных дидактических текстах и ситуациях — как формулировка сущности наставления, которое по обстоятельствам желательно передать ученику в возможно более сжатом и доступном виде [Сыркин, 1995, с. 287 и сл., 292 и сл.].

Не менее актуально звучат подчас — на ином уровне поведения — заповеди *артхи*. Рекомендуемый Каутильей образ действий царя не раз уже сравнивался

с наставлениями «Государя» — трактата итальянского писателя и политика Макиавелли (1469—1527): *Государь... нередко вынужден отступить от добра ради того, чтобы сохранить государство... добрые дела могут ему повредить* [Макиавелли, 1982, с. 357]. Наставления «Артхашастры» сравнивались с методами, применявшимися в Америке против индейцев, — «в сущности, почти для тех же целей, как и в Магадхе» [Косамби, 1968, с. 151]. Практическое поведение правителя, сочетающее ложь с правдой, жестокость с сочувствием, сладкоречие с грубостью, изменчивое, словно нрав распутницы (Р I.432), лишний раз подтверждает тот неизменный факт, что политика в принципе внеположна этике, что, совпадая с ней в отдельных случаях, она гораздо чаще ей противоречит — обстоятельство, делающее столь смешными и наивными наши извечные, периодически повторяющиеся иллюзии и разочарования.

При этом именно литература *артхи—нити* дает, пожалуй, самые яркие примеры распространения памятников древнеиндийской дидактики за пределы Индии и ее непосредственного влияния на литературу других народов, влияния, зародившегося задолго до появления нынешних средств коммуникации, до развития современной индологии. Классический пример — «Панчатантра», которой, по словам С.Ф.Ольденбурга, «было суждено после Библии стать одною из самых распространенных в мире книг, переведенною еще в средние века и переведившеюся и потом на все почти языки земного шара» ([Ольденбург, 1919, с. 21]; ср. [Хертель, 1914, с. 451; Винтерниц, 1985, с. 329]). Она пересекла границы Индии уже в VI в. в переводе на пехлевийский и постепенно стала известна в сирийской, арабской, древнееврейской, греческой, латинской и других обработках — более чем на 60 языках. Она воздействовала на традицию европейской басни (в России ее тексты обрабатывал для детей Лев Толстой). Сюжеты индийских басен использовали крупнейшие писатели, в середине прошлого века они существенно воздействовали на развитие европейского сравнительно-исторического литературоведения (теория миграции сюжетов Т.Бенфея).

Наставления в *каме* до сих пор едва ли не в наибольшей мере привлекают внимание широкой читательской аудитории нового времени, в сущности, независимо от более специального интереса к индийской культуре. Прежде всего это «Камасутра»; несмотря на значительное количество переводов и изложений других классических трактатов на эту же тему и обилие современных руководств, эта книга приобрела почти символическое значение, а само название ее стало, кажется, одним из самых популярных в мире санскритских слов. Эта слава, впрочем, представляется вполне заслуженной. Дело здесь не только в самом предмете изложения, но, можно полагать, и в некоторых отмеченных ранее особенностях этого текста: глубоком психологизме, внимании к обоим (а не только к одному) участникам отношений, равно как и в чертах, отличающих методику описания. Отдавая себе отчет в определенной несовместимости («дополнительности») чувственного, «иррационального» состояния и упорядоченного,

«рационального» подхода (ср. ранее), Ватсьяяна, по существу, предвидел реакцию на его поучения, обнаруживаемую и поныне у современного читателя (К 8.32; 10.6 и др. [Ватсьяяна, 1993, с. 40, 43]). При всех естественных в данном случае оговорках, интерес к «Камасутре» бесспорно сохраняется, и не только теоретический. Уже высказывалось мнение, что она гораздо разумнее, например, ряда аналогичных наставлений, публиковавшихся в Англии до начала XX в. [Комфорт, 1963, с. 125].

Весьма интересны и поучительны сопоставления отдельных предписаний, классификаций, реалий древнеиндийской любовной науки с соответствующими, по всей видимости, независимыми от нее свидетельствами других культур. Таково, например, столь употребительное в индийской эротологической традиции использование сравнений из мира фауны в классификациях мужчин и женщин, хорошо известна универсальная роль животных в любовной и сексуальной символике (ср. хотя бы русское «жеребец», «кобыла» и т.д.). Попыты классификации соответствующих типов и состояний известны и западноевропейской литературной традиции, можно сравнить, например, К 40.5 и рассуждения о четырех видах любви: «любовь-страсть», «любовь-влечение», «физическая любовь» и «любовь-тщеславие» [Стендаль, 1935, с. 22]. Еще одна, скорее курьезная, параллель — с кратким стихотворением «Классификация жен» [Олейников, 1990, с. 85]: здесь также выделены четыре типа, причем используются отчасти сходные психофизиологические характеристики и животная символика.

Идеи *мокши* столь же многообразно засвидетельствованы в истории религий. Непосредственное влияние их прослеживается в духовной культуре сопредельных с Индией стран. Впрочем, индуское воздействие уступило здесь по своим масштабам буддизму, индуский высший идеал — соответственно модифицированному буддийскому. Став известными западному читателю с конца XVIII — начала XIX в., важнейшие памятники индуизма по сей день отражаются в духовных исканиях философов, ученых, писателей западной, христианской культуры. Здесь можно говорить и о непосредственном воздействии соответствующих заповедей (*веданты*, *йоги*), их распространении и практическом следовании им, и о высокой, подчас восторженной оценке соответствующих текстов и идей. Кажется, стали хрестоматийными слова Артура Шопенгауэра (Parerga, II, гл. XVI «Кое-что о санскритской литературе», § 184) об упанишадах, где «с каждой страницы навстречу нам выступают глубокие, самобытные, возвышенные мысли... Это — самое вознаграждающее и возвышающее чтение... оно было моим утешением в жизни, будет утешением в день моей смерти» [Шопенгауэр, 1904, с. 721]. «Представление о том, что *Атман* = *Брахман* (т.е. личная душа равна вездесущей, всепостигающей, вечной душе)», один из крупнейших физиков XX в. определил как «величайшую из всех мыслей» [Шредингер, 1947, с. 123].

Вместе с тем специфика понятий, связанных с «неприятием» (ср. ранее), позволяет лучше понять обилие типологических параллелей к третьей и четвертой

ашрамам, к определению высшего начала и т.д. Таковы, например, в рамках христианской (в частности, православной греко-русской) традиции состояния монаха, нищего странника, юродивого (ср. [Сыркин, 1993, с. 40 и сл.]). Таково, очевидно, универсальное «апофатическое» описание Абсолюта — с использованием отрицания, с проповедью молчания и т.п.; в европейской, например, традиции ему отдали дань Платон, Плотин, Скот Эригена, Фома Аквинский и др., вплоть до нынешних авторов, до поэтического «растворенья нас самих во всех других» [Пастернак, 1965, с. 435], до положений современной философии (ср. заключительные афоризмы логико-философского трактата Л.Витгенштейна [Витгенштейн, 1994, с. 72—73]). Учение некоторых христианских мистиков (например, Мейстера Экхарта) не раз сравнивалось с догматикой индуизма, а отдельные положения последнего (о мире явлений как манифестации божественного начала, о феноменальном и вечном аспектах нашего «я», об отождествлении этих аспектов, составляющем высшую цель) были охарактеризованы как всечеловечески значимые заповеди «Вечной философии» («*Perennial philosophy*» [Хаксли, 1956, с. 13]). Сформулированный в древней Индии заключительный, высший принцип поведения (не в меньшей мере, чем первые три) неотделим от нынешней нашей жизни с ее духовными исканиями.

Таковы некоторые аспекты индусской дидактики — «в себе» и «для нас».

КЛАССИЧЕСКАЯ ТРИАДА: БРАХМА, ВИШНУ, ШИВА

(А.М.Дубянский)

Существует распространенное мнение о том, что этап развития индийской религии, который наследует ведизму и брахманизму и который, как правило, и называется собственно индуизмом, определяется прежде всего возникновением триады богов, воплощающей собой всю полноту бытия и космического процесса, разворачивающегося тремя важнейшими стадиями — возникновением мира, его существованием и гибелью. Эти стадии осуществляются под эгидой трех богов — Брахмы (создателя мира), Вишну (охранителя) и Шивы (разрушителя), которые и рассматриваются индуизмом совокупно как *тримурти* (*trimūrti* — «триобраз»), т.е. воплощенное единство всех космогонических функций, а иногда как *Брахман*, высшее духовное начало, явленное в трех формах. Именно это имел в виду Калидаса, великий индийский поэт, живший, вероятно, в V в. н.э., когда в поэме «Рождение Кумары» вкладывал в уста Брихаспати, жреца и наставника богов, такие слова: *Хвала тебе, о Единый дух, существовавший до творения и затем воплотившийся в троеобразии, чтобы повелевать тремя началами вселенной* [Эрман, 1976, с. 98]. Начиная с эпохи Калидасы, или, иначе говоря, с эпохи Гуптов, образ *тримурти* часто встречается и в поэзии, и в скульптуре, но практически выпадает из культа, приобретая в индийской культуре скорее эстетическое, нежели религиозное значение. Чтобы понять причину этого, представляется целесообразным рассмотреть, хотя бы в общих чертах, историю происхождения и становления как союза *тримурти*, так и каждой из фигур, его составляющих.

Отметим прежде всего, что принцип троичности, на котором зиждется этот образ, — чрезвычайно распространенная универсалия, возникновение которой связано, в частности, с тем, что число «три» мыслилось как символическое выражение целокупности мира и наиболее общей структуры бытия, имеющего начало, длительность и конец. Разумеется, этот принцип присущ и индийской культуре. Достаточно упомянуть такие характерные для нее понятия и реалии, как *трилока* (*triloka* — «три мира», т.е. небо, земля и пространство между ними), *триварга* (*trivarga* — «три жизненные цели» индуизма), три шага Вишну, три *гуны*, три нити брахманского шнура, три града *асуров* и т.п. Уже в «Ригведе», древнейшем индийском тексте, хорошо заметна склонность создателей гимнов к разнообразному обыгрыванию числа три и троичной классификации¹, о чем ярко свидетельствует, например, гимн к Ашвинам (I.34):

¹ О различных триадах в ведийских текстах и ритуалах см. [Гонда, 1976, 1991]. В этих работах, кстати, содержится критика теории Ж.Дюмезиля о трехчленном функциональном делении древнеиндийского (вообще индоевропейского) общества. См. также [Кейпер, 1986, с. 38—46].

1. *Трижды сегодня вы двое обратите свой взор на нас!
(Пусть будет) исключительным ваш путь и дар, о Ашвины!
У вас ведь привязь, как у одежды в холод — завязка.
Пусть управляют вами мудрые.*
2. *Три обода у колесницы (вашей), везущей мед.
Все ведь знают о (вашей) страсти к соме,
Три опоры укреплены, чтобы (все) удерживать.
Трижды ночью вы выезжаете, о Ашвины, и трижды днем.*
3. *В один и тот же день трижды, о покрывающие (наши) ошибки.
Трижды сегодня жертву медом окропите!
Трижды сегодня, о Ашвины, сделайте вы набухшими для нас
Подкрепления, несущие награду, вечером и на заре!*

Более существенным, однако, представляется тот факт, что принцип троичности лежит в основе традиционной классификации ведийских богов в соответствии с тремя сферами мира — землей, воздушным пространством и небом. Наиболее значительными представителями этих групп были Агни, Индра (или Ваю) и Сурья, которые, по мнению некоторых исследователей, образовывали своего рода ведийскую триаду и были так близки друг другу, что могли рассматриваться как одна божественная фигура (см. [Культурное наследие, 1982, с. 235]). В настоящее время данная классификация считается неудовлетворительной, поскольку она не покрывает все мифологическое поле «Ригведы» (см. [Ригведа, 1972, с. 44]), но ее наличие в традиции само по себе весьма знаменательно. По замечанию Я.Гонды, разделение богов на три класса (*васу* — земные боги, *рудры* — воздушные, *адитьи* — небесные), которое признавалось авторами самхит, составителями брахман и сохранилось во времена эпоса, по всей вероятности, могло проложить путь к формированию классической триады высших богов [Гонда, 1968, с. 216].

Еще более важной с рассматриваемой точки зрения оказывается фигура Агни, бога, занимавшего одно из центральных мест в ведийских мифологии и ритуале. Троичность Агни понимается, в частности, как принадлежность к трем космическим сферам: он — Солнце (небо), молния (воздушное пространство) и земной огонь: природный, ритуальный и огонь домашнего очага. О нем говорят как об имеющем три места рождения, три тела (три ритуальных огня ведийского жертвоприношения), три вида пищи (масло, растения-дрова, *сома*) и т.д. [Гонда, 1976, с. 43]. В образе Агни хорошо различимы три функции, характерные впоследствии для *тримурти*, ибо он в одно и то же время — сила, творящая жизнь (прежде всего в солярном своем аспекте), охраняющая и поддерживающая ее и вместе с тем уничтожающая ее стихия. В плане становления этого образа важно еще отметить сложившуюся в индуизме прочную, порой доходящую до иденти-

фикации связь огня с двумя основными членами индуcской триады — Вишну и Шивой².

Известно, что результатом героического деяния Индры, убившего демона Вритру, было создание структурированного космоса, мира, состоявшего из трех сфер, скрепленных между собой мировой осью. Однако к концу ведийского периода эта модель происхождения мира и космогонический по смыслу миф об Индре явно перестали удовлетворять древних индийцев, о чем прямо свидетельствуют поздние гимны «Ригведы», которые содержат попытки переосмысления акта творения и ставят многочисленные вопросы о причинах возникновения и об основах мира, предполагающие не поэтико-мифологические, а скорее религиозно-теологические, притом более точные и однозначные ответы.

1

*Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода была — глубокая бездна?*

2

*Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, колебля воздух, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него...*

6

*Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?
Откуда родилось, откуда это творенье?
Далее боги (появились) посредством сотворения этого (мира).
Так кто же знает, откуда он появился?*

7

*Откуда это творение появилось:
Может, само создало себя, может, нет —
Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе,
Только он знает или же не знает*

(X.129 [Ригведа, 1972, с. 263]).

² Любопытна такая, отмеченная Э.Хопкинсом деталь: в средние века существовали секты солнцепоклонников, которые воспринимали *тримурти* как три положения солнца на небосклоне: восходное, полуденное и закатное [Хопкинс, 1970, с. 447].

Этому гимну вторит другой, называемый «Гимн неизвестному богу»:

1

*Он возник (сначала) как золотой зародыш.
Родившись, он стал единственным господином творения.
Он поддержал землю и это небо.
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?*

2

*Кто дает жизнь, дает силу,
Чьи приказы соблюдают все, чьи — боги,
Чье отражение — бессмертие, чье — смерть, —
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?*

3

*Кто (своим) могуществом стал единственным царем
Мира дышащего и дремлющего,
Кто владеет его двуногими (и) четырехногими —
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?*

(X.121 [Ригведа, 1972, с. 261]).

Вообще идея представить того или иного бога главным, вбирающим в себя свойства и функции всех других богов, знакома и более ранним частям «Ригведы». Отчетливо она проявляется в русле так называемого генотеизма, или катенотеизма, согласно которому «то божество, к которому обращен хвалебный гимн, рассматривалось как высшее, единственное, независимо от того, какое место оно реально занимало в ведийском пантеоне» [Ригведа, 1972, с. 51]. Хотя эта теория, как отмечает Т.Я.Елизаренкова, подвергалась критике и малоубедительна [там же], ее, по нашему мнению, все же не следует совершенно сбрасывать со счетов, ибо она схватывает существенную черту древнеиндийского способа осмысления мира, характерную и для гораздо более поздних времен, — подвижную систему координат и оценок одного и того же явления. В ряде гимнов «Ригведы» мы сталкиваемся, например, с тенденцией воспевать бога, не просто подчеркивая его первенство в пантеоне, но приписывая ему качества, функции и даже имена других богов. Так происходит в знаменитом гимне Агни (II.1), в котором бог огня предстает как всеобъемлющее вселенское начало. Любопытно, что в одном из фрагментов этого гимна Агни уподобляется Индре, Вишну и Брахманаспати, в чем можно усмотреть прообраз индуcской триады, в которой, впрочем, отсутствует Шива, чье место пока занято Индрой. Весьма существенно,

что в поздних гимнах «Ригведе», например гимнах богине речи Вач (X.125) или Вишвакарману (X.81), первенство бога понимается не как его лидерство среди других богов или присвоение себе их свойств или имен, а как обладание функцией порождения мира. Иначе говоря, на первый план выдвигается идея единого бога-творца или, более абстрактно, единого порождающего мир начала. Параллельно с этим ведийская мысль двигалась от признания многочисленности явлений мира (в том числе богов) к осмыслению единой сущности этих явлений.

На роль *демиурга* в «Ригведе» предлагаются богиня Вач, боги-ремесленники Тваштар и Вишвакарман, а также Брахманаспати (Брихаспати), «господин молитв», выступающий, однако, (X.72) как кузнец, выковавший богов [Древнеиндийская философия, 1963, с. 30; Ригведа, 1972, с. 342]. В качестве первопричины и начала мира называется и некий космический человек Пуруша (X.90). Разумеется, воспевая эти фигуры, ведийские *риши* не могли еще полностью порвать с мифологически-чувственным осмыслением мира, отчего, например, идея всеприсутствия бога выражается тем, что у него *повсюду глаза и повсюду лицо, повсюду — руки и повсюду — ноги* (о Вишвакармане см. [Ригведа, 1972, с. 257]); аналогично этому *Пуруша — тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий* [Ригведа, 1972, с. 259]. В то же время нащупывается более абстрактный образ — зародыша вселенной, с которым ассоциируются Вишвакарман и Пуруша. Гимн X.21 по существу определяет в качестве причины мира Праджapati, «Владыку существ», фигура которого становится центральной в брахманах, где он отождествляется и с Вишвакарманом, и с Пурушей, и с Хираньягарбхой, космическим «Золотым зародышем». В этих же текстах, помимо всего прочего, разрабатывается идея космического жертвоприношения, в котором Пуруша-Праджapati предстает и как заказчик жертвоприношения, и как сама жертва, т.е. вселенная.

Как известно, в брахманических рассуждениях о началах мира и смыслах жертвоприношения выкристаллизовывается идея *Брахмана*, сначала как опоры ритуала и заключенной в нем силы, потом как опоры мира и космической силы, которая приводит к формированию активно обсуждаемого в упанишадах представления о *Брахмане* как о безличной и единственной сущности мира, его основе и причине [Топоров, 1974]. Это представление, составившее идеологическую доминанту той эпохи, которая получила название *брахманизм*, будучи, как пишет А.В.Герасимов, «несомненной кульминацией ведийского религиозного мышления, вместе с тем в наибольшей степени выявило разрыв ведийской системы с конкретной мифологией. Именно это обстоятельство — т.е. необходимость связать теоретические построения с живым религиозным культом — и побудило брахманскую верхушку пойти на первую из уступок аборигенным религиям, уступок, длинный ряд которых завершился в конечном итоге созданием индуизма. Этой первой уступкой стало отождествление Праджapati-Брахмы с Нараяной» [Герасимов, 1975, с. 131].

Хотя, как мы полагаем, уступка, о которой идет речь, не первая и их ряд более длинен и восходит к периоду создания самхит³, важность фигуры Нараяны как промежуточного звена в процессе становления индуизма и, в частности, вишнуизма, не подлежит сомнению. Культ Нараяны, могучего и мрачного аборигенного божества, был распространен уже в ведийскую эпоху (подробнее см. [Герасимов, 1975, с. 130—133]). С ним связывалась некая пятиночная жертва, во время которой он вбирает в себя весь мир, становясь его прибежищем и обретая качество вездесущности. Отметим, что подобное деяние позже становится неотъемлемой частью мифологии Вишну, который во время сна держит мир внутри себя. Реминисценциями этой мифологемы являются, в частности, образ Кришны, поглощающего мир в «Бхагавад-гите», и образ мальчика-Кришны, во рту которого Яшода обнаружила «семь миров».

В «Маханараяна-упанишаде» Нараяна отождествляется с Праджапати и восхваляется как высший бог:

- VI. 235. [*Хвала*] тысячеголовому богу, всевидящему, всеблаговому,
 236. Всеобщему богу Нараяне, негибнущему, высшему уделу...
 241. Нараяна — высший свет, Атман, Нараяна — высший!
 242. Нараяна — высшая сущность Брахмана, Нараяна — высший!

[Упанишады, 1967, с. 210].

Вместе с тем тут же говорится:

244. [*Он*] поистине — все, что видно и слышно в мире.
 245. Проникнув во все, что внутри и снаружи, Нараяна пребывает [*во всем*].

Эти строки весьма многозначительны потому, что Нараяна, выше идентифицируемый с *Брахманом*, резко отличается от него тем, что описывается как чувственно постигаемое и близкое божественное начало. Знаменитое апофатическое определение *Брахмана* в «Брихадараньяка-упанишаде» *нети, нети* («не это, не то») как бы заменяется здесь на *ити, ити* («это, это»). Иначе говоря, в образе Нараяны трансцендентное космическое начало предстает перед человеком в виде конкретного, явленного в определенной форме бога, а взаимоотношения адептов с этим богом происходят в рамках достаточно развитого культа.

Важнейшей вехой на пути развития образа Нараяны стало его отождествление с Вишну, богом, известным по гимнам «Ригведы», в которых он играет

³ Культура древних ариев давно уже не представляется монолитной и наглухо отгороженной от аборигенного населения Индии. Местные влияния прослеживаются на разных уровнях даже в сакральных текстах «Ригведы», в том числе в лексике и мифологии. Из последних работ на эту тему см. [Кейпер, 1991].

внешне незначительную (если исходить из числа посвященных ему гимнов), но по существу весьма важную роль соратника Индры в его борьбе с Вритрой. Основным его деянием являются «три шага», которые он делает «для жизни» (см. Ригведа, VI.69,5 [Ригведа, 1972, с. 175]). Смысл этих шагов объяснялся исследователями по-разному. Наиболее убедительной их интерпретацией представляется точка зрения голландского ученого Ф.Кейпера, согласно которой этими шагами Вишну производит своего рода синтез только что возникшего мира, укрепляет его структуру и целостность, выступая в роли опорного столба, соединяющего небо и землю. Кроме того, он соединяет собой миры богов и *асуров*, не принадлежа полностью ни к одному из них [Кейпер, 1986, с. 109—111].

Применительно к характеру самого Вишну «три шага» могут быть поняты как символическое выражение его способности переходить все границы, проникать повсюду, а также воплощать собою могучую и благую энергию, «в которой пребывают все существа и которая важна для поддержания тех условий и тех процессов в мире, от которых зависят жизнь и благополучие человека» [Гонда, 1976, с. 10]. Видимо, именно эти качества Вишну сделали его фигуру привлекательной и подходящей для выхода на позицию верховного бога. Произошло это, однако, в результате длительного и сложного процесса развития религиозных идей, культов и мифологии, многие этапы которого, по справедливому замечанию Я.Гонды, «совершенно исчезли из поля нашего зрения» [Гонда, 1976, с. 12].

Одной из характерных черт этого процесса можно считать то, что в качестве претендентов на позицию верховного бога выступало сразу несколько божественных персонажей. С этой точки зрения чрезвычайно показателен материал упанишад, в которых наряду с постоянным утверждением *Атмана-Брахмана* единой духовной сущностью мира, неопределимой и неопикуемой, ведется поиск конкретных фигур, способных стать чувственно постигаемым ее воплощением. Интересно, что в отрывке из «Майтри-упанишады» вместе с чередой богов упоминаются и некоторые другие, существенные для бытия мира объекты:

*Ты — Брахман, и ты поистине — Вишну, ты — Рудра, ты — Праджapati,
Ты — Агни, Варуна, Ваю, ты — Индра, ты — луна,
Ты — пища, ты — Яма, ты — земля, ты — все, ты также — негибнущий*

[Упанишады, 1967, с. 141].

В другом месте говорится так: *Ибо, поистине, этот Атман — владыка, благодетель, существующий, Рудра, Праджapati, всеобщий творец, Хираньягарбха, истина, жизнь, «гусь», правитель, неуничтожимый, Вишну, Нараяна, луч, Савитар, творец, вседержитель, всеобщий царь, Индра, луна* [Упанишады, 1967, с. 145].

Предлагаемые в этих отрывках списки эпитетов и имен *Атмана* свидетельствуют о стремлении представить его обладающим определенными атрибутами и в определенном обличе, иначе говоря, в виде бога-персоны. Однако автор упанишады еще не знает, на какой фигуре остановить свое внимание, и занимается перебором возможностей, среди которых имеются помещенные рядом Вишну и Нараяна (см. аналогичный фрагмент той же упанишады [там же, с. 165]), еще, вероятно, не слившиеся в сознании автора в один образ. Имя Вишну упоминается в упанишадах неоднократно (чаще всего в составе подобных списков)⁴, но его образ и функции сколько-нибудь конкретно в них не обрисованы.

В отличие от него Рудра-Шива, который также понимается как верховный бог, представлен в упанишадах с рядом мифологических и иконографических подробностей.

4. *[Тот], кто повелитель и творец богов, всеобщий владыка, Рудра, великий мудрец, Породивший вначале золотой зародыш, — да наделит он нас [способностью] ясного постижения!*
5. *Твой благодетельный образ, Рудра, не ужасен, не являет зла, — Воззри на нас этим несущим покой образом, обитатель гор!*
6. *Стрелу, которую [ты], обитатель гор, держишь в руке, чтобы метнуть [ее], — Сделай ее благодетельной, хранитель гор, не причиняй вреда человеку и животному!*

(Шветашватара-упанишада III.4—6 [Упанишады, 1967, с. 120]).

Отрывок из «Кайвалья-упанишады» еще более интересен:

7. *[Размышляя] о том, что лишен начала, середины и конца, едином, вездесущем, что — мысль и блаженство, лишенном образа, чудесном, Имеющем спутницей Уму, высшем владыке, повелителе, трехглазом, с синей шеей, умиротворенном, — Размышляя [о нем], отшельник достигает источника существ, всеобщего свидетеля по ту сторону мрака*

[Упанишады, 1967, с. 230].

Как видим, Рудра охарактеризован достаточно ярко, причем если некоторые его черты (обитатель гор, стрелок из лука, великий мудрец) восходят к ведий-

⁴ См. [Упанишады, 1967, с. 140, 141, 143, 145, 148, 150, 154, 161 и др.].

скому Рудре⁵, то другие (трехглазый, с синей шеей, спутник Умы) принадлежат более позднему этапу развития образа — когда Рудра стал Шивой. В целом же большая наглядность и конкретность фигуры Рудры по сравнению с Вишну объясняются, видимо, тем, что и в ведах первый гораздо ярче, осязаемее и разнообразнее второго.

Чрезвычайно характерно продолжение рассуждений в «Кайвалья-упанишаде». В попытке передать сущность *Атмана* автор опять-таки (как это было в «Майтри-упанишаде») прибегает к перечислению имен богов.

*Он — Брахман, он — Шива, он — Индра, он непреходящий высший владыка;
Он же — Вишну, он жизненное дыхание, он — время, он — огонь, он — луна*

(Кайвалья-упанишада 8 [Упанишады, 1967, с. 230—231]).

Этот отрывок примечателен тем, что список богов, соединяемых с идеей высшего духовного начала, сокращается (по сравнению со списком из «Майтри-упанишады», приведенном выше) и приближается к схеме, лежащей в основе концепции *тримурти*. Точнее говоря, мы имеем здесь *тримурти* с добавлением Индры. Правда, речь в упанишадах не идет о космогонических функциях и их распределении, но сформировался пока и образ Брахмы, хотя можно предположить, что понятие *Брахман* подразумевает наличие творческого, демиургического начала. Как бы то ни было, этот набор имен весьма характерен и явно не случаен, ибо он повторяется в «Маханарааяна-упанишаде»: *Это Брахман, это Хари* (эпитет Вишну. — *А.Д.*), *это Индра, это негибнущий, вечный владыка* [Упанишады, 1967, с. 211]. Присутствие здесь Индры, видимо, объясняется все еще осязаемой значимостью его фигуры — его ролью царя богов, космогоническим характером его подвига. Благодаря этому Индра сохранил свое место на авансцене индийской мифологии в течение длительного периода, дольше, чем это удалось многим другим ведийским богам, что, кстати, нашло свое отражение

⁵ Обратим внимание на фрагмент «Шветашватара-упанишады», который является очевидной реминисценцией гимна «Ригведы» и воспроизводит характерное обращение к Рудре с просьбой не о даянии блага, а о ненанесении вреда. Такого рода мольба адресовалась только Рудре:

О Рудра, пусть твой лик, что благосклонен, всегда охраняет меня.

Не вреди нам ни в детях и потомстве, ни в нашей жизни,

Ни в наших коровах, ни в наших конях.

Не губи в гневе наших мужей — ведь непрестанно мы взываем к тебе, совершая подношения

[Упанишады, 1967, с. 123].

Ср. «Ригведа» I.144,8:

Ни детям нашим (или внукам), ни нашему сроку жизни,

Ни нашим коровам, ни коням не причини вреда!

Не убей, о Рудра, рассвирепев, наших мужей!

С жертвенными возлияниями мы всегда призываем тебя.

в эпосе (красноречива, к примеру, такая деталь: герой «Рамаяны» Рама сравнивается с Индрой гораздо чаще, чем с каким-либо другим богом [Брокингтон, 1992, с. 55]). Но в целом, как известно, значение фигуры Индры в индуизме невелико, и его основной ролью в нем оказывается роль бога дождя и плодородия.

Возникшая в упанишадах группа из четырех основных богов в традиции не закрепляется. Те же упанишады демонстрируют явное предпочтение принципу троичности, что находит подтверждение, например, в «Шветашватаре», где с этим принципом вполне определенно связывается высшее духовное начало:

7. *Это воспето как высший Брахман, в нем — триада, [он] — твердо основанный и нетленный,*

8. *....И [еще есть] бесконечный Атман, принимающий все образы, недеятельный. Когда [человек] находит триаду, это Брахман*

[Упанишады, 1967, с. 116].

В соответствии с этим упанишады в ряде мест предлагают трехчленный список высших богов: Брахман, Рудра, Вишну [Упанишады, 1967, с. 140, 143, 154], который можно считать ранним провозвестником образа *тримурти*. В одном из пассажей «Майтри-упанишады» (IV. 5—6 [Упанишады, 1967, с. 140]), на который обращает внимание Я.Гонда, эти боги помещены в ряд, состоящий из иных объектов:

5. *...Теперь ответь на другой вопрос: [существуют] огонь, ветер, солнце, время; [то], что является дыханием; пища, Брахман, Рудра, Вишну — [и вот] одни размышляют об одном [из них], другие — о другом. Поведай же нам, кто из них лучше. —*

Он сказал им:

6. *Поистине, это главные проявления высшего, бессмертного, бестелесного Брахмана. Кто кому предан, в мире того тот и вкушает радость. Ибо говорят так: Поистине Брахман — весь этот [мир]. И поистине, пусть [человек] размышляет о его главных проявлениях, Почитает [их] и отказывается [от них]...*

В этом отрывке обращает на себя внимание то, что все упомянутые объекты несомненно сгруппированы по триадам, причем первая из них — огонь, ветер, солнце — представляет собой не что иное, как упоминавшееся выше ведийское членение мира на три сферы, которому соответствовала трехчленная классификация богов. Можно полагать, что и перечисленные здесь боги мыслятся как гомогенные этой системе и, таким образом, находятся в отношении взаимодополнения друг к другу. С другой стороны, с точки зрения упанишад, все они

являются лишь проявлениями единого духовного Абсолюта — *Брахмана* [Гонда, 1968, с. 215].

В закреплении образа божественной триады большую роль, вероятно, сыграло учение о трех *гунах*, или универсальных свойствах мира, а именно: *раджасе* — энергии, активности; *тамасе* — тьме, инерции; *саттве* — уравновешенности, ясности. Как свидетельствует «Майтри-упанишада»: ...*поистине, та его часть* (т.е. мира, или Праджапати. — *А.Д.*), *которая из тамаса, это Рудра. Далее, о ученики, та его часть, которая из раджаса, это Брахман. Далее, о ученики, поистине, та его часть, которая из саттвы, это Вишну. Поистине, он, этот единый, становится тройным, становится восемью, одиннадцатью, двенадцатью, [и так] до бесконечности...* [Упанишады, 1967, с. 141—142].

Под «восемью», «одиннадцатью» и т.д. могут подразумеваться разные вещи (см. комментарий А.Я.Сыркина [Упанишады, 1967, с. 289]), но суть тройного характера мира в данном контексте кажется очевидной, равно как и соотношение богов с тремя его частями. Хотя и тут о космических функциях прямо не говорится, их параллелизм с *гунами* представляется вполне закономерным: *раджас* — творение мира; *саттва* — его охрана, поддержание; *тамас* — разрушение.

Вполне понятно, что такого рода тексты, как упанишады, проявляют больший интерес к проблеме истоков бытия, творения мира, нежели к его гибели. Тем не менее конец мира упоминается и в них, например в «Шветашватаре», где восхваляется Рудра, представленный здесь не только как единый верховный бог, но и как хранитель и разрушитель миров.

Ибо Рудра, который владеет этими мирами с помощью сил владычества, един — [мудрецы] не держатся второго. Он стоит перед людьми; сотворив все миры, он, настыррь, свертывает [их] в конце времени

[Упанишады, 1967, с. 120].

Подобная характеристика предвосхищает позднейшую стадию развития образа Рудры-Шивы и как бы уже оставляет позади концепцию *тримурти* с ее схемой распределения функций между тремя богами. Становится ясным, что магистральное развитие индуизма пошло, скорее, по пути возвышения каждой из составляющих *тримурти* фигур, что, разумеется, никак не исключало их многочисленных взаимосвязей и взаимодействия.

В тех пассажах упанишад, где появляется группа высших богов, образ, стоящий за именами Брахмана, Брахманаспати или Праджапати, обозначающими высшее духовное начало, Абсолют, представляется наиболее неопределенным. Тем не менее можно полагать, что в одном ряду с именами персонифицированных богов (как бы слабо персональное начало ни было пока в них выраже-

но) они должны были служить названием некоей более или менее конкретной фигуры. Подтверждение этому мы видим, к примеру, в начальном фрагменте «Мундака-упанишады», где говорится о том, что Брахман, Творец всего, хранитель мира, возник первым из богов и передал своему старшему сыну Атхарвану знание о *Брахмане* — основе всех знаний. Тот поведал его Ангиру, который передал его Сатьявахе Бхарадвадже и т.д. [Упанишады, 1967, с. 177]. Ясно, что понятие *Брахмана* переводится здесь из абстрактно-философского в мифологический план, сочетается с определенной атрибутикой. Так постепенно формируется образ Брахмы, объединяющий в себе, по замечанию Брокингтона, «бога-творца и безличный Абсолют, Брахмана упанишад в более доступной, следовательно, персонифицированной форме» [Брокингтон, 1992, с. 55].

Окончательно образ Брахмы складывается в эпосе и пуранах. В «Махабхарате», как отмечает С.Л.Невелева [Невелева, 1975, с. 41], характеристика Брахмы как творца мира, обладателя созидательной функции является определяющей. В связи с этим с ним часто связываются более древние по происхождению имена, отражающие демиургическую функцию, — Праджапати (Владыка существ), Тваштри (Творец), Дхатри (Устанавливающий), Видхатри (Распределяющий). Вместе с тем, как полагает Э.Хопкинс, по наиболее архаическим представлениям эпоса Брахма одновременно и создатель, и хранитель, и разрушитель [Хопкинс, 1986, с. 189]. Однако две последние функции выражены в связи с ним явно слабо. Тем не менее обычный взгляд на Брахму как демиурга, устранившегося от мира после акта творения, верен, как полагает Э.Хопкинс, лишь отчасти [Хопкинс, 1986, с. 193]. По данным эпоса, Брахма как бы постоянно творит мир, с заинтересованностью следит за событиями в нем, направляет действия богов, вручает им различные прерогативы, наблюдает за совершением жертвоприношений и деятельностью подвижников, посещает *тиртхи*, устраивает собрания богов и святых, наставляет их или утешает и т.п. Спасительная функция Брахмы проявляется и тогда, когда он превращается в рыбу, чтобы спасти Ману и мудрецов от потопа [Невелева, 1975, с. 32], — деяние, впоследствии осуществленное Вишну в его Матсья-аватаре. В качестве примера разрушительной функции Брахмы приводится эпизод, когда Матали, колесничий Индры, говорит Арджуне во время битвы с демонами: *Видимо, [сам] Прародитель решил погубить [все] сущее.*

Взаимоотношения Брахмы с Вишну в «Махабхарате» носят довольно противоречивый характер, так как Вишну вполне определенно перенимает у него роль творца мира. Более того, Вишну присваивает себе его имя (*Я — Вишну, я — Брахма* [Махабхарата-III, 1987, с. 387]) и, следовательно, видит в Брахме лишь проявление своей собственной сущности (в «Араньякапарве» 187.39—47 [Махабхарата-III, 1987, с. 389] Вишну говорит о том, что не раз оборачивался Брахмой). В этой связи чрезвычайно характерен образ Вишну с лотосом, растущим из его пупка, в венчике которого восседает Брахма (см., например,



Вишну и Брахма

моны (*асуры, данавы*), чем создается угроза благополучию богов и всего мира. Осознавая это, Брахма сопровождает дарение некими условиями, соблюдение которых создает интригу многих мифологических историй, имеющих своей основой борьбу богов и *асуров*.

Что же касается Вишну, то его образ неуклонно возвышается. Этот процесс, как отмечают исследователи, начинается в брахманах [Невелева, 1975, с. 21]. В них, в частности, развивается намеченная в «Ригведе» идея связи Вишну с жертвоприношением, и он начинает рассматриваться как его воплощение. В одном месте утверждается, что Праджапати, творец мира, имитировал Вишну [Брокингтон, 1992, с. 37], и это, возможно, является одним из самых ранних упоминаний демиургической функции Вишну.

Об идентификации Вишну с жертвой и жертвоприношением отчетливо говорит и «Лесная книга» «Махабхараты» [Махабхарата-III, 1987, с. 41]: *Ты — Вишну, о неборимый, ты — жертвенный обряд, о Сокрушитель Мадху, ты — жертвовател и сама жертва...* Однако важнейшее значение эпоса с точки зрения становления вишнуизма состоит в том, что в нем Вишну предстает как

[Махабхарата-III, 1987, с. 405]). Стебель лотоса можно рассматривать как амбивалентный символ — своего рода пуповину, соединяющую двух богов, находящихся в отношении взаимопорождения, хотя функция творца всего сущего, формально всегда остающаяся за Брахмой, по существу, переходит в эпосе к Вишну. Всесилие Брахмы может декларироваться, но на самом деле его нет. Когда «неизмеримо могучего» Брахму донимают демоны Мадху и Кайтабха, он не находит ничего лучшего, как разбудить Кешаву, т.е. Вишну [Махабхарата-III, 1987, с. 405]. Единственно реальной его возможностью остается право награждать подвижников, даруя им невероятную силу, непобедимость в бою, бессмертие и т.п. Такие дары часто получают де-

вполне сформировавшийся верховный бог, называемый Единым, Праджapati, Высочайшим Пурушей, Творцом всех существ, Властелином и Движителем мира [там же], и т.п. Постоянно характеризуемый как бог космический — вездесущий, беспредельный, нетленный, вечный и т.д., — Вишну вместе с тем наделяется антропоморфным обликом, развитыми иконографией и мифологией. Правда, антропоморфизм Вишну носит здесь архаический характер, переключаясь с описаниями Пуруши в «Ригведе» и упанишадах: *Голова твоя — небо, о бог, глаза — солнце и луна, а дыхание — ветер. Твой пламень духа — огонь, о неколебимый, руки твои — горы, о бог, а пуп — небеса, о Губитель (демона) Мадху!* [Махабхарата-III, 1987, с. 402].

О важности слияния образов Вишну и Нараяны для становления вишнуизма говорилось выше. Другой важной вехой на этом пути стало применение эпитета *Бхагават* (или *Бхагаван*) сначала к Нараяне, а потом и к Вишну. Известный еще по ведам, этот эпитет означал «Владеющий долей», «Способный одарить долей», что в контексте прошений, обращаемых к божеству, имело смысл «щедрый», «милостивый» [Васильков, 1996, с. 91]. Со временем «одарение долей» стало пониматься более обобщенно, как наделение человека определенной судьбой, а бог, «Владеющий долей», приобрел черты бога-персоны, с которым у адепта устанавливаются некоторые личные отношения. Несмотря на то что существовали случаи применения этого эпитета к другим богам (так, в частности, именуется Шива в «Шветашватара-упанишаде»⁶), закрепление его происходит в вишнуизме как обозначение сначала Васудеви, а потом Нараяны и самого Вишну⁷.

Васудева, племенное божество кшатрийского клана вришниеи, сыгравшее громадную роль в становлении вишнуизма и кришнаизма, был одним из пяти обожествленных братьев-героев, считавшихся предками племени: Баладева, Васудеви, Самба, Прадьюмна и Анируддха. Их сестрой была Эканамша, древняя богиня вришниеи. В процессе эволюции культа Васудеви отеснил богиню и своих братьев. Он стал верховным богом вришниеи и получил эпитеты *Бхагават* и *Кришна* («Черный»). Один из братьев, Баладева (или Баларама), сохранивший с ним тесную связь, понимался как воплощение Санкаршаны, аборигенного

⁶ *Пребывающий во всех лицах, головах, шеех, в тайнике [сердца] всех существ, Он — всепроникающий, владыка и потому — вездесущий Шива* (III.11 [Упанишады, 1967, с. 121]). В этом отрывке слово *bhagavat* переведено как «владыка».

⁷ Похожий случай известен и в шиваизме. Речь идет об Ишане, одной из манифестаций Шивы. Это имя (со значением «повелитель», «хозяин») встречается в «Ригведе», где применяется к Индре, Варуне, Митре и другим богам. «Брихадараньяка-упанишада» так называет верховного бога-творца, как и «Шветашватара», в которой, однако, под Ишаной определенно имеется в виду Рудра-Шива. Позже Ишана входит в группу из восьми богов-*локапалов*. В некоторых случаях, например в «Махабхарате» (I.1,20), это имя дается Вишну, но закрепляется оно в конце концов в шиваитской сфере, обозначая порой более или менее самостоятельное, но так или иначе тяготеющее к Шиве божество, а чаще — манифестацию или даже дубликат Шивы [Гонда, 1976, с. 35—37].

божества плодородия, связанного с культами воды и змей. В дальнейшем он воплотился в образе Шеши (или Ананты), на котором возлежит Вишну-Нараяна посреди изначального океана (о культе Васудевы см. [Герасимов, 1975, с. 135—137]).

Бхагаватизм, или почитание Васудевы, судя по всему, был широко распространен в течение нескольких веков начиная с середины I тыс. до н.э., что подтверждают упоминания его имени у Панини (V в. до н.э.) и в Беснагарской надписи Гелиодора (II в. до н.э.) [Харди, 1983, с. 21; Бонгард-Левин, 1993, с. 156—157]. Культ Бхагавата в Западной Индии подтверждается эпиграфикой, датированной 100 г. до н.э. Одна из надписей отмечает возведение колонны в честь Васудевы неким греком из Таксилы, звавшим себя Бхагаватом. Существуют надписи, которые говорят о храмах Бхагават Васудевы в районе Матхуры в середине II в. н.э. [Брокингтон, 1992, с. 60]. В одной из поздних частей «Махабхараты» «Нараяния» (XII кн.) Нараяна говорит, что Васудева есть Высочайший Пуруша. В то же время он сам посредством аскетических подвигов становится Брахмой и с помощью Шивы обретает превосходство над всеми богами, включая и Шиву [Брокингтон, 1992, с. 60]. Такого рода противоречия весьма характерны для периода взаимодействия и взаимопереплетения разных культов.

В «Махабхарате» образ Васудевы оказывается в тени образа Кришны, царя племени ядавов, который становится его сыном и получает имя Васудева (Vāsudeva, производное от Vasudeva) в значении «сын Васудевы». Главным эпизодом эпоса, в котором Кришна-Васудева проявляет свою божественную сущность, является «Бхагавад-гита», монолог Кришны, обращенный к Арджуне. Как известно, одной из центральных идей этого произведения, в котором Кришна признается воплощенным образом Вишну, является проповедуемая им безусловная любовь к личному богу, каковым Кришна и предстает здесь перед Арджуной. Эта любовь, сплавленная с безоговорочной преданностью, предстает здесь как наилучший путь достижения бога, путь *бхакти*, и ему отдается предпочтение перед двумя другими путями — действия и знания. Следует отметить, однако, что проповедь *бхакти* в «Бхагавад-гите» еще весьма далека от распространившегося много позже течения *бхакти*, постепенно принявшего в Индии массовый характер⁸.

Кришна «Махабхараты» вполне определенно и неоднократно идентифицируется в ее тексте с Вишну (см. [Невелева, 1975, с. 35, 37—38]), хотя по большей части в повествовании он действует как типичный эпический герой, за обра-

⁸ Применительно к кришнаизму, который выделился из вишнуизма в виде самостоятельной и мощной ветви, отметим, что таковым он становится лишь тогда, когда в нем достигают развития те аспекты образа Кришны, которые практически отсутствуют в «Махабхарате» — Кришна-ребенок и Кришна-любовник. Параллельно с этим происходит переход от интеллектуального *бхакти* «Бхагавад-гиты» и «Вишну-пураны» к эмоциональному *бхакти* «Бхагавата-пураны» и средневековой поэзии (подробнее см. главу «Средневековый мистицизм»).

зом которого, возможно, просвечивают черты исторической личности, представителя племенной кшатрийской аристократии. Идея воплощения (*аватары*) Вишну в образе Кришны, по мнению П.Хакера, имела специальное значение, вследствие «историчности» Кришны, для развития концепции *аватар* в целом (см. [Харди, 1983, с. 24]). Как бы то ни было, эта концепция сама по себе сыграла колоссальную роль в развитии образа Вишну и в становлении вишнуизма в целом. Как известно, некоторые зооморфные воплощения (рыба, черепаха, вепрь) первоначально были связаны с Праджапати или Брахмой [Невелева, 1975, с. 32—33] и лишь позже стали ассоциироваться с Вишну. В «Махабхарате» обнаруживаются все основные *аватары*, в основном в более поздних частях, хотя некоторые из них упоминаются вскользь и их система в целом не отработана. Считается, что стандартным набором, закрепившимся к VIII в. н.э., являются десять фигур: Матсья, Курма, Вараха, Нарасимха, Вамана, Парашурама, Рама Дашаратха, Кришна, Будда и Калки. Существуют и другие списки, причем число *аватар* может быть доведено (в более поздние времена) до 24 или 29 [Броккингтон, 1992, с. 66]. Значение концепции *аватар* состоит прежде всего в том, что вместе с ними к вишнуизму примкнул громадный мифологический и культовый материал, имевший самое разное происхождение, в частности аборигенное, вследствие чего вишнуизм обрел корни в древних, глубинных пластах индийской культуры, сильно окреп и смог вырасти до уровня мощной общиндийской религии.

Параллельным и во многом сходным путем развивался шиваизм, хотя поэтапно проследить ход его становления как определенного течения, по мнению исследователей, труднее. С другой стороны, Рудра, который безоговорочно признается предшественником Шивы и одним из истоков шиваизма, очерчен в ранней литературе, в том числе в «Ригведе», гораздо ярче, чем Вишну. Представляя его фигуру, Т.Я.Елизаренкова пишет: «Характерная особенность этого бога, являющегося персонификацией грозы, особенно ее разрушительной силы (Рудра считается отцом Марутов — божеств грома и молнии), — его яростный, неукротимый нрав. Рудра — убийца с чертами каннибализма. Его просят не нападать, не убивать в ярости мужей (ср. Ригведа IV.3,6...), ни большого, ни малого, ни растущего, ни выросшего, ни отца, ни матери, не наносить вреда телу, семени, жизни, коровам и лошадям. Смерть исходит от Рудры непосредственно или через лихорадку, яд и т.п. (интересно, что Рудра живет на севере, с которым, как и с западом, связано все плохое и гибельное, тогда как другие боги обитают на востоке). К нему обращаются с просьбой о пощаде. Этот бог воплощает деструктивное начало, и единственное действие созидательного характера, о котором его просят, заключается в награждении лекарством, способным дать долгую жизнь... Отсюда другая характерная его черта: Рудра — целитель, лучший из врачей... Одно из средств Рудры против слабости — дождь с его оплодотворяющей силой. Вместе с тем Рудра вообще неотделим от представлений о пло-

дородии и жизни. Он связан с зооморфными символами сексуальной мощи — с вепрем и быком...» [Ригведа, 1972, с. 344].

Упомянутые особенности Рудры, его одиночество, несвязанность с другими богами, заставляют предположить значительную роль неарийского субстрата в процессе формирования его образа. Чрезвычайно показательно в связи с этим то, что Рудра, в отличие от Вишну, не вступает в конфликт с демонами. Он никогда не принимает участия в воинских подвигах *марутов*, хотя является их отцом. Напротив, он ассоциируется с разнообразными существами, имеющими явно демоническое происхождение, и выступает в роли их предводителя. Нередко они понимаются как его порождение и двойники. Из этого сонма выделяются Шарва и Бхава, которые затем стали дубликатами Рудры и взаимоотожествились, хотя иногда понимаются и как отличные от него фигуры [Гонда, 1976, с. 3—4]. Различие этих имен, как отмечает Г.М.Бонгард-Левин, было вызвано тем, что Рудра был почитаем в двух разных районах: Шарвой его именовали пращи (жители Востока), Бхавой — население Вахики (Северо-Западная Индия), которая считается одним из древнейших очагов шиваизма и тех небрахманических культов, которые затем стали называться тантрическими [Бонгард-Левин, 1993, с. 167—168]⁹.

Учитывая грозный характер Рудры, следует считать естественным применение к нему умиловительных эпитетов, из которых следует выделить Шамбху («Благодатный», «Добрый») и Шива («Благосклонный»). Последний, однако, относящийся к Рудре в «Ригведе» (X.92,9), встречается в связи с другими богами [Гонда, 1976, с. 5], но постепенно становится исключительной собственностью Рудры. В дальнейшем же, как известно, имя Рудра сохраняется как одно из многочисленных имен Шивы.

Одним из свидетельств возвышения Рудры в древнее время может считаться гимн из «Яджурведы», получивший название «Шатарудрия», содержанием которого является восхваление Рудры, перечисление многих его свойств и имен. Заслуживает внимания одна деталь гимна: Рудра называется носителем жертвенного шнура, что, скорее всего, подразумевает его роль заказчика ведийских жертвоприношений. А это, без сомнения, поднимает его до царского статуса, что подкрепляется другими характеристиками Рудры: «предводитель армий», «властитель земель», «громко-кричащий предводитель воинов-пехотинцев», «победи-

⁹ В связи с развитием шиваизма следует отметить роль вратьев, арийских племен, отошедших от ведизма и брахманизма; их культура, согласно некоторым гипотезам, отражена в «Атхарваведе» [Атхарваведа, 1976, с. 8—9], XV книга которой посвящена восхвалению вратьев и содержит упоминания о богах, которым они поклонялись, — Рудре, Пашупати, Махадеве, Шарве, Ишане, Бхаве, чьи имена стали впоследствии известными именами Шивы. В одном из гимнов вратьям восхваляются странствующие аскеты, поклонники Рудры-Шивы, из чего следует, что именно эта среда, видимо, была одной из значительных предпосылок зарождения шиваизма наряду с вратьями [Нараяна Айяр, 1974, с. 16—17].

тель» и т.п. [Нараяна Айяр, 1974, с. 5—6]. Вместе с тем Рудра выступает как покровитель воров, грабителей, тех, кто крадетя по ночам, что, по мнению Нараяна Айяра, означает его роль бога, наказывающего людей [там же, с. 6].

Как бы то ни было, Рудра никогда не изменяет агрессивным, опасным чертам своей натуры, и в последующий период, период брахман, они лишь усиливаются. В «Айтарея-брахмане» о Рудре говорится как о воплощении всего жуткого, о том, что он был создан богами для того, чтобы наказать самого Праджapati. В брахмане приводится история о том, как Праджapati воспыал недозволенной страстью к своей дочери Ушас и боги сотворили Рудру, который пронзил его (видимо, стрелой, орудием, присущим ему издревле) [там же, с. 20—21].

В «Шатапатха-брахмане» злое начало в Рудре особенно подчеркивается. Он даже понимается здесь как злой дух, рыскающий повсюду и способный разрушить жертвоприношение, вследствие чего брахмана предписывает целый ряд ритуальных мер предосторожности и защиты от Рудры, которые включают умиловление его и приношение ему пищи [там же, с. 25—26].

Положение явно меняется в упанишадах, где, как мы уже отмечали, Рудра начинает выходить на первый план в качестве одного из богов, воплощающих собой Абсолют, космическое духовное начало (*Брахман-Атман*). Его образ расцвечивается иконографическими и мифологическими подробностями (см. выше), но о полномасштабном его формировании можно говорить лишь в связи с эпосом и пуранами.

В заключительной части «Дрона-парвы», когда на поле битвы появляется фигура некоего необычного воина, Вяса просвещает Арджуну: *Ты видел, о Партха, Шанкару, — первопричину происхождения (всех) Праджapati, того всемогущего мужа, наделенного великой мощью, — воплощение небес, земли и воздушного пространства, божественного владыку, покровителя вселенной, безраздельного повелителя и подателя даров! Иди под защиту к тому богу, изначальному источнику всего сущего, владыке вселенной! — к Махадеве (Великому богу), наделенному высочайшей душой, единственному владыке, с заплетенною косою на голове, приносящему благо; трехглазому и могучерукому, (именуемому) Рудрой, с хохолком на макушке и облаченному в рубище, дающему своим поклонникам желанные дары по своей милости* [Махабхарата-VII, 1992, с. 450—451].

В продолжении этого весьма длинного описания подробно представлены мифология и иконография Шивы, его функции и особенности, его имена и атрибуты. Этот фрагмент словно синтезирует всю традицию культа и описания Рудры-Шивы, начиная с древнейших времен. Здесь встречаются пассажи, переключаются с гимнами Рудре из «Ригведы», с гимном «Шатарудрия», с соответствующими фрагментами брахман и упанишад (реминисценции описания Пуруши). Сохраняются и подчеркиваются зловещие, устрашающие характеристики Шивы, его аспекты воина, предводителя войск. Кстати, в отличие от ведийского



Шива

Рудры, не вступавшего, как отмечалось выше, в битву с *асурами*, эпический Шива — известный губитель демонов (одно из наиболее известных его имен — Трипурантака, «Сокрушитель трех городов [асуров]»). Совершенно очевидно, что Шива выступает в эпосе как вполне сформировавшаяся мифологическая фигура и один из главных богов, а точнее, главный бог наряду с Вишну. В связи с этим встает проблема взаимоотношения этих богов в эпосе, и здесь нам кажется вполне уместным воспроизвести посвященный этой теме фрагмент из книги Я.Гонды, следующего, в свою очередь, за Э.Хопкинсом: «И Вишну, и Шива по очереди и по усмотрению авторов признаются главными богами; оба время от времени воплощают Бога (т.е. единое космическое начало. — А.Д.). В качестве такового, Всеобъемлющего, Вишну может функционировать и как разрушитель (ср. пассаж из „Махабхараты“: *Я — тляя конца мира, я — Яма конца мира, я — солнце конца мира, я — ветер конца мира* [Махабхарата-III, 1987, с. 388]. — А.Д.). Характер Шивы остается в основном тем же, что у древнего Рудры, но он обретает новую славу и черты, которые показаны в различных нарративных эпизодах. Его появление, правда, не частое событие, но когда он все же появляется на сцене в „Махабхарате“, то Кришна, если он тут присутствует, непременно уходит с первого места: вместе с Арджуной он навещает Шиву и восхваляет Шиву, который снабжает Арджуну оружием пашупата; Кришна ублажает его у *тиртхи* Бадари и провозглашает его создателем всего. После суровых аскетических подвигов, совершенных в Гималаях, Нараяна, осознав свою общность с Брахмой, получил видение Шивы, создателя и источника вселенной, высочайшего бога, меньшего, чем самое меньшее, и большего, чем самое большое, Рудры, Хары, Шамбху, впрыскивающего жизнь в любую форму и все уничтожающего, источник бессмертия, чье тело — вселенная, кого можно узреть лишь глазами разума брахманов безупречного поведения и чистых от грехов. Нараяна, получив это видение, исполнился удовлетворения и, восхвалив этого божественного Господа, поклонился ему» [Гонда, 1976, с. 89].

Несмотря на то что, как видим, в ряде мест «Махабхараты» первенство в божественной иерархии отдается Шиве, поэма в целом отмечена вишнуитской религиозной ориентацией. Хорошо известен факт обработки и редактирования эпического материала поколениями вишнуитских брахманов, в результате чего фигура Вишну-Кришны приобрела огромное значение в поэме. Показателем этого является, в частности, то, что сам Шива однажды (правда, во фрагменте, представляющем собой интерполяцию в книге III) произносит хвалу Вишну как верховному богу: *Вишну — бог богов, Господин, Высшая личность, непроявленный изначальный принцип, дух вселенной, принимающий все формы* (цит. по [Гонда, 1968, с. 223]). Аналогичным образом главный герой «Рамаяны» — воин-царевич Рама с течением времени стал рассматриваться как одно из воплощений Вишну на земле, как олицетворение мирового духа.

Говоря в общем, древнеиндийский эпос ярко отразил процесс становления двух основных ветвей индуизма и выявил тенденцию к их автономизации, которая, например, проявляется в том отмеченном Я.Гондой факте, что в «Рамаяне» Вишну и Шива не упоминаются вместе, что служит «безошибочным свидетельством особенностей религиозной практики, которые в более позднее время привели к существованию отдельных и полностью развитых вишнуитской и шиваитской общин и религий»¹⁰ [Гонда, 1976, с. 89].

Что касается Брахмы, то его роль и положение в эпосе далеко не однозначны, что мы уже видели на примере его взаимоотношений с Вишну. То же самое можно сказать о нем и в связи с Шивой. С одной стороны, первенство Брахмы кажется неоспоримым: он порождает Шиву, приказывает ему выпить яд для блага мира, а Шива простирается перед Брахмой, прося дать имя сыну (Сканде); Сканда же только посредством дара Брахмы оказывается в силах победить демо-

¹⁰ Весьма интересным и важным представляется вопрос о взаимоотношениях этих религий и их адептов, особенно ввиду распространенности представлений о терпимости индуизма к инакомыслию и инаковерию. Хотя эта точка зрения в значительной мере правильно отражает действительность, последняя, как всегда, довольно сложна и противоречива. Действительно, судя по текстам эпоса и пуран, сосуществование вишнуизма и шиваизма серьезной конфликтностью не отмечено, но известная напряженность в их отношениях и даже вражда могли иметь место. Я.Гонда приводит в качестве иллюстрации к этому запечатленную в «Вишну-пуране» историю асуры Баны, последователя Рудры и врага Вишну, в которой дело доходит до яростной битвы между Хари-Вишну и Шанкарой-Шивой [Гонда, 1976, с. 91]. Характерно, что и другие враги вишнуизма иногда изображаются как шиваиты, например Равана в «Уттараканде» «Рамаяны» [там же, с. 90]. О потасовках между религиозными группами сообщает аббат Дюбуа (см. [там же, с. 95]). Известны антишиваитские настроения некоторых альваров (Тирумажисейальвар: *Невежественны джайны, нетверды [в знании] буддисты, ничтожны в речах поклонники Шивы, низки те, кто не чтит Маявана, Малья, Маджавана* [т.е. Вишну-Кришну. — А.Д.] — Нанмухантируванда 6). Несмотря на приведенные факты, число которых можно увеличить, основными тенденциями в развитии взаимоотношений вишнуизма и шиваизма следует все-таки признать компромисс и сотрудничество (см. [Гонда, 1976, с. 87—109]).

нов [Хопкинс, 1986, с. 198]. С другой стороны, в ряде мест Шива изображается безусловно превосходящим Брахму, забирающим себе функцию творения и власть над вселенной, например: *Ты, о Владетель Трезубца, — источник богов, асуров и всей вселенной! Ты произвел весь этот тройственный мир со всем подвижным в нем и неподвижным; когда же кончается юга, все это вновь уходит в тебя, владыка!.. даже сами боги не в силах постигнуть твоей (природы); в тебе, совершеннейший, зримы (образы) Брахмы и всех прочих богов! Ты — все, и творец вселенной, и побудитель к творению. По милости твоей, не зная страха, блаженствуют в этой вселенной боги!* [Махабхарата-III, 1987, с. 184]¹¹.

Итак фигуры трех главных богов представлены в эпосе со всей определенностью, в нем формируются их мифология и иконография, происходит сложный и противоречивый процесс их взаимодействия, распределения и взаимообмена функциями. Однако, как утверждает Э.Хопкинс, «объединение трех высших богов в триаду не является какой-либо частью отраженных в эпосе верований» [Хопкинс, 1986, с. 235], а идея триады богов в виде исключения присутствует лишь в одном позднем пассаже из «Махабхараты», когда речь идет о трех ипостасях (*avasthā*) Праджапати [там же, с. 224]. Кроме того, определенно мысль о единстве трех богов выражена также в поздней, дополнительной книге «Махабхараты» — «Харивамше» (ст. 10662): Вишну есть также Шива, а Шива — Брахма; они — единый образ, но и три бога: Шива, Вишну, Брахма [Гонда, 1968, с. 220].

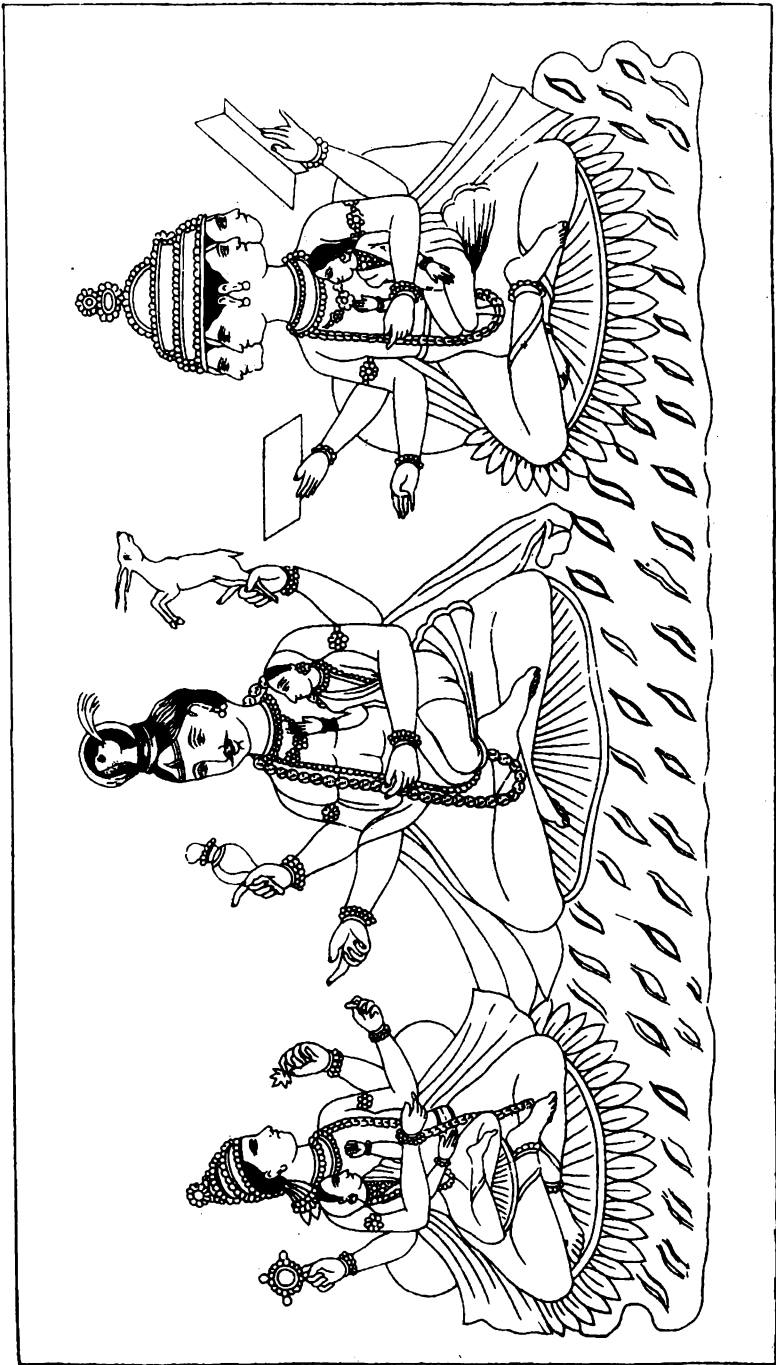
Доктрина *тримурти* как единства трех проявлений единого божественного начала по существу сложилась в пуранах, к которым близка «Харивамша», не ранее, чем к V—VI вв. н.э. [Хопкинс, 1970, с. 382]. В некоторых из них

¹¹ По поводу взаимоотношений трех главных богов уместно вспомнить наблюдение Э.Хопкинса, заметившего, что Брахма считается выше и Шивы, и Вишну в брахманизированных частях эпоса (Хопкинс определяет их как «псевдоэпос»). Во всех остальных случаях, там, где Брахма сравнивается с ними, он оказывается в подчиненном положении. «Когда же он не сравнивается, — пишет Хопкинс, — он, конечно, появляется как великий, старый Бог-отец, который создает и предвидит, но даже в этом случае он не свободен от страстей, он совсем не всеведущ, а его роль Создателя такова, что при распределении обязанностей между богами не делает его высшим из них» [Хопкинс, 1970, с. 408—409]. Следует далее отметить, что взаимоотношения Брахмы и Шивы развиваются в русле острого соперничества, имеющего давние истоки. Упомянутый выше конфликт Шивы с Праджапати трансформируется в эпосе в известный миф о разрушении Шивой жертвоприношения Дакши (сына Брахмы и тещы Шивы) и обезглавливании Дакши Шивой. Так же поступает Шива и с самим Брахмой, срезая одну из его пяти голов. Подобного рода мифологические сюжеты ясно показывают, сколь непросто был процесс утверждения Шивы в качестве верховного бога. Факт признания его таковым отражен и в мифологии — например, в мифе, изложенном в «Шива-пуране», где фигурируют три главных бога — Брахма, Вишну и Шива. Шива превратил свой *лингам* в огненный столб, который Вишну и Брахма попытались измерить (первый двинулся в глубь земли, второй взлетел в небеса), но не смогли этого сделать и преклонились перед *лингамом*, признав превосходство Шивы [Индусские мифы, 1978, с. 138—141].

(«Калика», «Нарада») излагалось учение об идентичности Брахмы, Вишну и Шивы. Подобные места имелись и в других пуранах. Например, в «Ваю-пуране» о трех главных богах говорилось так: *Они существуют посредством друг друга и поддерживают один другого; они близнецы и ни на мгновение не расстаются; они не покидают друг друга* (цит. по [Гонда, 1968, с. 220]). Подобным пассажирам вторят тексты иного рода. Например, в «Катхасаритсагаре» утверждалось: *Пока вы не осознаете, что Вишну, Шива и Брахма в действительности одно, вы будете видеть, что польза от поклонения каждому из них в отдельности недолговечна и неопределенна* (цит. по [Гонда, 1976, с. 198, примеч. 93]). Тем не менее живая религиозная практика индуизма свидетельствует о том, что предпочтение в нем отдается именно поклонению Вишну и Шиве в отдельности (культ Брахмы, как известно, развития не имел) и что паритет трех богов и их нерасчлененное единство — абстракция, возникающая из естественной и характерной для любой доктрины тенденции к синтезу, который в данном случае оказался механическим и искусственным, что ощущается многими исследователями индуизма (ср., например, мнения Дж.Брокингтона [Брокингтон, 1992, с. 55] и Айхингер-Ферро-Луцци [Айхингер-Ферро-Луцци, 1991, с. 189]).

Существует, однако, иная, более плодотворная, с точки зрения культа, интерпретация *тримурти*, которая рассматривает триаду богов как компромисс между ними, базирующийся на доминирующей роли одного из них (практически речь идет о Шиве или Вишну), представляющего собой высшее и абсолютное духовное начало (*Атман-Брахман*). Иначе говоря, шиваиты, признающие таковым Шиву, полагают, что Брахма и Вишну являются аспектами, определенными манифестациями Шивы (т.е. Абсолюта) и, как таковые, могут рассматриваться вместе с ним в составе некоторого единства. В этом случае они выполняют характерные для них функции (т.е. соответственно создания и охраны мира) по воле Шивы. Аналогичным образом для вишнуитов несомненна главенствующая роль Вишну (как сказано в «Махабхарате», *Брахма и Шива создают и разрушают по воле Вишну; они рождены из его милости и гнева* (XII.342,19 [Хопкинс, 1970, с. 413])).

Поскольку, как уже отмечалось, культ Брахмы не обрел популярности в индуизме (в Индии известны лишь два его отдельных храма), основное взаимодействие в культовой сфере происходит между шиваитами и вишнуитами. Несмотря на возникающие иногда конфликтные ситуации (см. примеч. 10), в целом это взаимодействие развивается на примирительной, компромиссной основе. Более того, именно потому, что другой бог считается воплощением или аспектом первого, возникает необходимость почитать их обоих, причем характерным является подчеркнутое восхваление другого бога, уважительное, порой восторженное отношение к нему [Гонда, 1976, с. 97]. Вместе с тем тут тоже не все просто. Как отмечает М.Биардо [Биардо, 1989, с. 107], само различие фигур Вишну и Шивы, выражающееся, в частности, в том, что Вишну символизирует позитивную,



Великие боги с супругами

творческую сторону жертвоприношения, а Шива — его темные, нечистые стороны, приводит к некоторому дисбалансу в культовой практике. Так, Шива всегда «пускает» в свой храм Вишну, а Вишну Шиву не всегда (особенно это характерно для юга Индии). Однако тенденция к сближению этих богов все же, видимо, преобладает, причем на юге Индии они ближе друг к другу, чем на севере, и часто рассматриваются не только как партнеры, но и даже как родственники: сын Шивы Муруган женится на дочери Вишну, или Тирумала — Валли. Впрочем, установление родственных или, точнее, квазиродственных отношений между членами триады — характерная тенденция мифологии, имеющая целью по возможности большее их сближение. По этой причине Шива-Ишвара нередко именуется отцом двух других богов (разумеется, в шиваитском контексте); Вишну, со своей стороны, порождает Шиву и Брахму (в «Вараха-пуране»); он же выступает как родитель Брахмы в качестве Падманабхи, т.е. с лотосом, растущим из пупка (см. об этом ранее), и т.п.

Примечательно в связи с этим возникновение в мифологии индуизма фигур, сочетающих в себе признаки обоих богов, таких, как Харихара (т.е. Вишну-Шива), впервые появляющийся в «Харивамше» [Кейт, 1967, с. 457], или Дататрея, который считается воплощением Нараяны-Вишну, но изображается не только с вишнуитскими, но и шиваитскими признаками. Одним из них является трехликость, т.е. образ *Тримурти*, характерный для Шивы (как в знаменитом пещерном барельефе на острове Элефанта). Хотя есть мнение, состоящее в том, что три лика Шивы не представляют собой триаду богов, ибо лишены присущих им иконографических черт, все же представляется, что отвергать возможность их интерпретации с точки зрения основных космогонических функций (связанных с тремя *гунами*) достаточных оснований нет. *Тримурти* в данном случае — пластическое выражение философской идеи единства мира, всех его элементов и всех фаз развития.

О ПРИРОДЕ СВЯЩЕННОГО ТЕКСТА

Многозначное откровение «Бхагавад-гиты»

(С.Д.Серебряный)

«Бхагавад-гита» («Песнь Господа»¹), или просто «Гита» («Песнь»), — один из наиболее известных текстов индийской культуры, характерный «продукт» и представитель того многообразного мира верований, культов, общественных установлений и традиций, который европейцы окрестили макароническим (персидско-латинским) именем «индуизм».

«Бхагавад-гита» в контексте индусской традиции

Американский индолог Франклин Эджертон, один из лучших в XX в. западных знатоков «Гиты», некогда назвал ее «любимой Библией Индии» («India's favorite Bible») [Гита-Эджертон, 1972, с. IX]. Эта по-американски броская (будто рекламная) формула во многом справедлива: «Гита» и в самом деле может быть отнесена к тому разряду текстов (наряду с Торой, Библией, Кораном...), которые воспринимались и воспринимаются многими как священные, содержащие некие вечные, главные истины, поведенные человеку свыше.

Вместе с тем «формула Эджертон», если ее понимать слишком буквально, может ввести неискушенного читателя в заблуждение. Прежде всего, разумеется, речь должна идти не об Индии (или, как сказали бы теперь, Южной Азии) в целом, не об индийской культуре вообще, а именно и конкретно об индуизме². Но «Гиту» неверно было бы назвать и «Библией индуизма»³, потому что в индуизме нет и не было единого священного писания, вполне сопоставимого со священными писаниями авраамитских религий (Торой, Библией и Кораном). Во-первых, индуизм — это нечто гораздо более разнообразное и разнородное, чем иудаизм,

¹ Подробнее о названии «Бхагавад-гита» см. далее.

² Для индийских (южноазиатских) мусульман, христиан, сикхов, буддистов и других религиозных групп «Гита», конечно, вовсе не является священным текстом.

³ Сам Ф.Эджертон далее в той же книге два раза несколько уточняет свою «формулу»: «Для большинства благочестивых вишнуитов и вообще для большинства индусов „Бхагавад-гита“ — то же, что Новый Завет для благочестивых христиан» [Гита-Эджертон, 1972, с. 105]; «„Бхагавад-гита“ — Библия кришнаизма...» [там же, с. 189]. Здесь стоит заметить, что в современном русском словоупотреблении «кришнаитами» называют в основном приверженцев «Международного общества сознания Кришны» (ISKCON), потому что о других кришнаитах в России знают только специалисты. Между тем ISKCON — лишь одно из течений кришнаизма (к тому же довольно американизированное).

христианство или ислам⁴. Во-вторых, в индийской культуре, вплоть до сравнительно недавнего времени, письменные тексты — слова, записанные и по писанному прочитанные, — ценились гораздо меньше, чем *устное слово*, произнесенное и услышанное, переданное от человека к человеку, от учителя к ученику, от поколения к поколению.

Ближайшим аналогом нашего понятия «священное писание» в индуизме можно считать понятие *шрути* (на санскрите букв. «услышанное»). Словом *шрути* собирательно обозначались ведийские тексты: от гимнов Ригведы до упанишад — то, что мы теперь называем ведийской литературой⁵. *Шрути* было «услышано» древними мудрецами (*риши*) и затем многие века передавалось изустно, от учителей к ученикам, в различных «школах» (т.е. учительских традициях). Со временем тексты *шрути* были, впрочем, записаны, но к рукописным ипостасям этих священных текстов в Индии никогда не было такого благоговейного отношения, как, скажем, к Торе среди иудеев или к Корану среди мусульман⁶.

Парным к понятию *шрути* было понятие *с್ಮрити* (букв. «память», «упомненное», «запомненное»). Этим словом обозначались различные чтимые и авторитетные тексты (нормативные трактаты, собрания легенд и преданий и т.д.), которые, однако, были не получены «свыше», а созданы людьми.

Среди текстов *с್ಮрити* особое место принадлежит «Махабхарате», «[Повествованию о] великой [битве] потомков Бхараты». «Махабхарата» — это огромная «поэма» на санскрите, длиною примерно в 100 тыс. стихотворных строф. Основной сюжет — конфликт двух родственных царских семейств, Кауравов и Пандавов, приводящий их к братоубийственной битве на поле Куру (Курукшетра — к северу от современного Дели). Но содержание «поэмы» отнюдь не исчерпывается ее центральным сюжетом. «Махабхарата» — это огромный свод различных повествований, преданий, трактатов, притч, наставлений и т.д., так или иначе присоединенных к главному сюжету⁷. «Махабхарату» иногда называли «пятой ведой». Собственно веды (числом четыре: «Ригведа», «Самaveda», «Яджурведа» и «Атхарваведа») были предназначены только для высших каст. «Махабхарата» же была как бы «ведой для масс», поскольку читать (чаще слушать) ее разрешалось и низким кастам.

⁴ Подробнее см. в главе «О природе индуизма».

⁵ Подробнее см. в главе «Ведийская религия».

⁶ С типографским станком ведийские тексты познакомились только в XIX в. стараниями европейских ученых.

⁷ Здесь нет необходимости подробно излагать сюжет и содержание «Махабхараты», поскольку наш читатель может ознакомиться и с переводами, и с пересказами, и с отечественными исследованиями древнеиндийского эпоса. Переводы [Махабхарата-I — Махабхарата-X/XI] (см. также библиографию [Махабхарата-IX, с. 332–333; Махабхарата-X/XI, с. 218–219]); [Махабхарата. Рамайна, 1974]. Пересказы [Ильин, 1958; Махабхарата-Гемкин/Эрман, 1963]. Исследования [Гринцер, 1970, 1974].

«Бхагавад-гита» — один из эпизодов «Махабхараты», входящий в ее шестую «книгу», «Книгу о Бхишме». По масштабам «Махабхараты» «Гита» — текст сравнительно небольшой: в привычных для нас терминах ее можно назвать (как и «Махабхарату» в целом) «поэмой» — но в этой «поэме» всего семь сотен строф.

Событийный «сюжет» этой «поэмы» можно изложить в немногих словах: перед началом битвы на Курукшетре Арджуна, один из пяти братьев Пандавов, вдруг говорит Кришне, который был у него колесничим⁸, что не может поднять оружие на своих двоюродных братьев Кауравов, других родственников, а также наставников и учителей, вставших под знамена Кауравов; в ответ Кришна проводит с Арджуной «разъяснительную беседу» и в конце концов убеждает его все же вступить в бой.

Содержание этой беседы — своего рода «божественное откровение»⁹: Кришна «открывает» Арджуне, что он, Кришна, на самом деле — Высшее Божество¹⁰, исток и опора всего сущего. По ходу беседы Кришна объясняет Арджуне устройство мироздания, а также место и задачи в нем человека. В частности, выясняется: мироздание божественным промыслом устроено так, что Арджуна должен идти в бой и убивать своих родственников и учителей.

⁸ По сюжету «Махабхараты» Кришна — двоюродный брат и союзник Пандавов.

⁹ Ср.: «Центральный сюжет Гиты — возведение Кришной... религиозной истины Арджуне» [Бонгард-Левин и Герасимов, 1975, с. 119; Бонгард-Левин, 1993, с. 116].

¹⁰ Здесь уместно объяснить первую часть сложного слова *Bhagavad-gītā*. Древнеиндийские грамматики стремились возвести все имена существительные в санскрите к глагольным корням. Поэтому начнем с корня *bhaj*, который играет очень важную роль в «Бхагавад-гите». Этот корень имел значения: «делить», «наделять», «разделять» (что-то с кем-то), «быть сопричастным», «владеть», «пользоваться», «прибегать к», «предпочитать», «избирать», «любить», «поклоняться», «читать», «боготворить» и др. Связанное с этим корнем существительное *bhaga* (которое лингвисты считают исторически родственным русским словам «бог» и «богатый») буквально значило «наделяющий», «наделитель» и — отсюда — «покровитель», «господин». В ведийских гимнах это слово было именем одного из второстепенных богов, а также могло использоваться как эпитет других богов. С ведийских времен слово *bhaga* имело еще и такие значения: «доля», «удача», «счастье», «процветание», «богатство», «благо» и т.д. [Топоров, 1980б]. Слово *bhagavat* (форма основы) или *bhagavān* (форма именительного падежа; к основе *bhaga* прибавлен суффикс *-vant* — суффикс обладания, причастности к чему-либо) первоначально значило «обладающий богатством/благом», «счастливым», «славный», «благословенный» и т.д. Позднее возникли значения «почитаемый», «святой»/«священный», «божественный»... Слово *bhagavat/bhagavān* стало именем-эпитетом высших богов в индуизме (= «Владыка», «Господин», «Господь»), прежде всего Вишну и его воплощения, Кришны.

В буддийских текстах *bhagavat/bhagavān* стало одним из основных имен-эпитетов Будды.

Вместе в тем на санскрите то же слово *bhagavat/bhagavān* было и остается обычной формой обращения к почитаемому лицу (богу или человеку), нечто вроде русского «господин».

С тем же корнем *bhaj* связаны и столь важные для «Бхагавад-гиты» (и не только для нее) слова: *bhakti* (*bhakti* — «сопричастность», «приверженность», «поклонение» и т.д.) и *bhakt(a)* (*bhakti* — «приверженец», «почитатель» и т.д.).

Будучи и оставаясь частью «Махабхараты», «Бхагавад-гита», однако, со временем приобрела в индийской культуре еще и отдельное, самостоятельное значение. Эту поэму стали воспринимать как текст, содержащий суть упанишад¹¹. Тем самым «Гита» обретала статус, близкий к статусу *шрути*. Во вступительной молитве (на санскрите), которой в современных индийских изданиях часто предваряется текст поэмы, есть такая строфа:

*Упанишады — коровы,
сын Пастуха¹² — их доитель,
Партха¹³ — теленок; мудрый пьет
молоко-амриту Гиты.*

[Гита-Шанкара, 1983, с. хix].

(Здесь и далее, если это не оговаривается особо,
переводы мои. — С.Д.С.).

Началом IX в. н.э. датируют знаменитый комментарий Шанкары на «Гиту» («Гита-бхашья»), едва ли не самый ранний из дошедших до нас комментариев на поэму [Гита-Шанкара, 1983]¹⁴. Современные исследователи полагают, что именно Шанкара окончательно зафиксировал текст «Гиты» и утвердил ее престиж как текста если и не священного, то в высшей степени авторитетного. «Гита» стала одной из «трех опор» (*prasthāna-trayam*) *веданты* (наряду с упанишадами и «Брахма-сутрами» Бадараяны). Комментарии на «Гиту» создавали и такие знаменитые личности, как Абхинавагупта (X—XI вв.), Рамануджа (XI—XII вв.), Мадхва (XIII в.), Мадхусудана Сарасвати (XVI в.) и др. (см., например [Семенов, 1985, с. 18—25; Шарма Ар., 1986]). Общее число старинных санскритских комментариев на «Гиту» — около 50, что свидетельствует о немалой популярности «поэмы» по крайней мере среди людей ученых и грамотных. Переводы и комментарии на поэму создавались также на других индийских языках¹⁵.

¹¹ В традиционных формулах (колофонах), которыми завершаются главы «Гиты», поэма называется, собственно, *Bhagavad-gītā upaniṣadāḥ* — «Бхагаваном поведанные упанишады (т.е. сокровенные наставления)». Современная наука считает эти колофоны позднейшими добавлениями (см., например, [Гита-Эджертон, 1972, с. 92]), но, во всяком случае, это свидетельство о том, как воспринималась «Гита» ее индийскими читателями и переписчиками в эпоху рукописного бытования поэмы.

¹² Т.е. Кришна.

¹³ Партха — одно из имен Арджуны.

¹⁴ Комментарий Бхаскары, датировка которого неопределенна, может быть, и предшествовал «Гита-бхашье», но не охватывает текста поэмы целиком и, по-видимому, был менее влиятельным, чем труд Шанкары [Шарма Ар., 1986, с. 16—41]. У самого Шанкары есть указания на то, что были и более ранние комментарии «Гиты».

¹⁵ См., например, в главе «Махараштра: Виттхал» о «Днянешвари», знаменитом маратхском переводе-истолковании «Гиты».

В конце XVIII в. «Гита» стала известна в Европе — и с тех пор началось ее изучение методами европейской (западной) науки. Европейские ученые, обращаясь к какому-либо тексту, прежде всего задаются вопросами: кто, где и когда данный текст создал? Но от индийской традиции получить удовлетворительные ответы на подобные вопросы удастся далеко не всегда.

Что касается авторства «Гиты», то, с точки зрения индийской традиции, «Гиту», как и всю «Махабхарату», «сочинил» или «составил» легендарный мудрец Вьяса (который считается также «составителем» и вед, и 18 «главных» пуран). В отношении «Гиты» больше подходят слова «составил», «записал», «изложил», потому что «Гита» содержит (опять-таки в традиционном восприятии) собственные, подлинные слова Кришны¹⁶.

Даже если европейских ученых такой ответ не удовлетворяет, никакой другой информации об авторстве «Гиты» все равно добыть не удастся (потому что индийская культура в своей «памяти» такую информацию не сохраняла). Относительно «Махабхараты» в целом современная наука полагает, что эта «эпическая поэма» появилась в результате многовекового коллективного творчества многочисленных «сказителей» и позже, очевидно, прошла определенную «редактуру» «книжников»-брахманов (см., например, [Гринцер, 1974, с. 10—14]). Но трудно себе представить, чтобы столь сложный и изощренный текст, как «Гита», был плодом «коллективного устного творчества». Естественней предположить, что у этого текста был некий автор, или группа авторов, или по крайней мере некий «редактор», придавший поэме заверченный вид, — но дальше такого предположения пойти невозможно в силу полного отсутствия информации. Так что европейские ученые даже и не ломают над этим головы.

На вопрос «где?» приходится отвечать: «Где-то в Индии».

На вопрос «когда?» от индийской традиции получить определенный ответ в этом случае, как и во многих других, также невозможно.

Для современной науки вопрос о датировке «Гиты» отчасти связан с вопросом о датировке «Махабхараты» в целом и с вопросом об историческом соотношении «Гиты» и «Махабхараты». В XIX—XX вв. западная наука подвергла трезвому и, можно даже сказать, безжалостному анализу самые священные тексты своей собственной, христианской традиции. Почти одновременно (или несколько позже) сила западной историко-филологической науки обрушилась и на тексты — в том числе и самые священные — индийской культуры. Объектом пристального внимания стали, в частности, и «Гита», и вся «Махабхарата».

Среди прочего в западной индологии стало почти общим местом утверждение, что «Гита» первоначально не входила в «Махабхарату», а была отдельным

¹⁶ Так, например, во вступлении к «Гита-бхашье» Шанкары читаем: *Эту [ведийскую] дхарму в точности так, как она была поведена Бхагаваном [Кришной], всезнающий Бхагаван Ведавьяса в семи сотнях шлок, называемых «Гитой», изложил [Гита-Шанкара, 1983, с. 3].*

текстом — может быть, чем-то вроде самостоятельной «упанишады», лишь позже включенной в «эпическую поэму».

Так, например, М. Винтерниц, один из крупнейших европейских индологов XX в., в своей классической книге «История индийской литературы» писал: «Вряд ли можно сомневаться в том, что „Бхагавад-гита“ не принадлежала к первоначальной героической поэме. Трудно себе представить, чтобы эпический певец заставил своих героев вести философскую беседу длиною в 650 строф посреди описания битвы (Винтерниц считал некоторые из традиционных семисот строф „Гиты“ более поздними интерполяциями; очевидно, отсюда и цифра 650. — С.Д.С.). По всей вероятности, первоначальный эпос включал в себя лишь очень короткий диалог между Арджуной... и его колесничим (не богом) Кришной. Этот диалог был как бы зародышем, из которого выросла дидактическая поэма в ее нынешнем виде... А может быть, древняя героическая поэма вообще не содержала никакого диалога между Кришной и Арджуной и вся „Бхагавад-гита“ была изначально отдельным текстом, некоей упанишадой, позже целиком включенной в эпос»¹⁷.

Однако едва ли не лучший в XX в. западный знаток «Махабхараты», Й. ван Бюйтенен, как бы возражая М. Винтерницу, писал: «„Бхагавад-гита“ была задумана и создана в контексте „Махабхараты“. Она не была отдельным текстом, каким-то образом забредшим в эпос. Напротив, она была именно задумана и сочинена, чтобы довести до высшего напряжения и до разрешения дхармическую дилемму (*dharmic dilemma*) войны, одновременно и справедливой и губительной. Эта дилемма не нова для эпоса, не находит она в нем и удовлетворительного разрешения. Но „Гита“ предоставляет уникальный религиозный и философский контекст, в котором эту дилемму можно увидеть, осознать и проанализировать... „Гита“ в первую очередь озабочена той конкретной проблемой, которую легендарная война потомков Бхараты стала представлять собой для более рефлексивной эпохи, уже по-другому думавшей о насилии» [Гита-ван Бюйтенен, 1981, с. 5—6].

На самом деле два представленных подхода не столь противоположны друг другу, как это может показаться на первый взгляд.

Если говорить о гипотетической «первоначальной» «Махабхарате» и представлять ее чем-то вроде большой фольклорной эпической поэмы, которую хранят в своей памяти и воспроизводят традиционные «сказители», то в такой «Махабхарате», действительно, трудно найти место для «Бхагавад-гиты». Но та «Махабхарата», которая реально существует, — это отнюдь не фольклорная эпическая поэма вроде, скажем, киргизского «Манаса» или калмыцкого «Джангара».

¹⁷ [Винтерниц, 1977, с. 437]. Подобной точки зрения придерживался, например, и Ф. Эджертон [Гита-Эджертон, 1972, с. 105–106]. Стоит заметить, что если даже принять гипотезу о первоначально отдельном существовании «Гиты», то придется признать, что об этом периоде у нас нет совершенно никаких сведений.

Даже обычное сравнение «Махабхараты» с поэмами Гомера не вполне справедливо. «Махабхарату» скорее можно было бы сравнить с Библией, собранием текстов разных веков и очень разных «жанров» (от фольклорных до изощренно философских) — собранием, складывавшимся на протяжении долгого времени¹⁸. При таком восприятии «Махабхараты» присутствие «Гиты» в ней вполне органично — и вполне можно представить себе, что при окончательном оформлении этой действительной (а не гипотетически реконструируемой «первоначальной») «Махабхараты» именно «Гита» служила неким смыслообразующим центром (каким ее видит Й. ван Бюйтенен).

Вопрос о датировке «Гиты» связан и еще с одним давним (и не оконченным) спором между западными ее исследователями. Спор этот (по аналогии с полемикой о поэмах Гомера) можно назвать спором между «аналитиками» и «унитариями». Критический ум человека новоевропейской культуры не может не увидеть в «Гите» различные противоречия. Но одни склонны были «списывать» эти противоречия на поэтическую, художественную природу «Гиты» (в жанровом определении «религиозно-философская поэма» — данным, разумеется, «Гите»

¹⁸ Сам М. Винтерниц писал: «Лишь в весьма условном смысле мы можем говорить о „Махабхарате“ как об „эпосе“ и „поэме“. По сути дела, „Махабхарата“ — это вообще не одно поэтическое произведение, а скорее целая литература» [Винтерниц, 1977, с. 316].

Й. ван Бюйтенен как бы подхватил и развил мысль М. Винтерница, дав такое развернутое сравнение: «Если хотите провести аналогию с западной культурой, то представьте себе примерно вот что: „Илиада“, несколько менее стройно организованная и включающая в себя сокращенную версию „Одиссеи“, большие куски из Гесиода, некоторые адаптированные пассажи из Геродота, приспособленные и искаженные фрагменты досократиков, тексты самого Сократа, преломленного через Платона и Плотина, а также значительную часть Евангелий, изложенных в виде назидательных притч, — и все это общим объемом в 200 000 строк, переработанное, отредактированное и переложенное гекзаметром несколькими поколениями анонимных отцов церкви. В Западной Европе это кажется неправдоподобным. В индийской цивилизации „Махабхарата“ — это факт» (см. [Димок, 1978, с. 53]).

Продолжим сравнение Й. ван Бюйтенена и представим себе, что в одной из «песен» этой воображаемой расширенной «Илиады» Одиссей приходит к разгневанному Ахиллу (как в девятой «песне» «Илиады» настоящей) и уговаривает его не уклоняться от битвы. Помимо всех прочих доводов Одиссей вдруг открывает Ахиллу, что он не просто человек по имени Одиссей, но еще и воплощение (или проявление и т.д.) того самого Бога, который говорил с Моисеем на горе Синай, а позже послал на землю своего единокровного сына, чтобы искупить грехи человечества; Бог этот, говорит Одиссей, есть любовь, и поэтому Ахилл должен идти и убивать троянцев. Для усиления своей аргументации Одиссей излагает вкратце натурфилософию Демокрита и/или учение Плотина о Мировом Духе, подчеркивая при этом, что мировая гармония, поддерживаемая божественным промыслом, безусловно требует продолжения войны с троянцами. Пораженный Ахилл иногда задает Одиссею наводящие вопросы, и вся эта беседа изложена искусными, западающими в память стихами. Примерно такой текст был бы европейской (западной) аналогией «Бхагавад-гиты».

Современный американский философ заметил: «В наших собственных (европейских и американских) традициях, кажется, нет ничего вполне подобного „Бхагавад-гите“...» [Гита-Готшалк, 1985, с. viii].

в Европе, — делая упор на слово «поэма»¹⁹. Другие же (напротив, настаивая на определении «религиозно-философская») пытались и пытаются дать то или иное объяснение усматриваемых в поэме противоречий. Один из путей подобного объяснения — выявлять в «Гите» разные исторические слои: некое первоначальное «ядро» и позднейшие интерполяции. Этим путем шли в основном немецкие исследователи «Гиты». Так, Р.Гарбе в своей известной работе [Гита-Гарбе, 1905] из 700 строф «Гиты» «забраковал» 170 как «неподлинны». Ученик Р.Гарбе, известный религиовед Р.Отто, пошел еще дальше и признал «подлинными» только 132 строфы [Отто, 1935; 1939] (см. [Семенцов, 1985, с. 2]). Другой путь — во что бы то ни стало доказать идейную последовательность и целостность «Гиты». Классик этого подхода — французский индолог Э.Ламот [Ламот, 1929], идеи которого весьма детально (но все же не вполне убедительно) развил британский религиовед Р.Зэнер [Гита-Зэнер, 1969].

Спор «аналитиков» и «унитариев» (как и спор о том, входила ли «Гита» в «Махабхарату» «изначально»), по-видимому, может быть «снят» (в гегелевском смысле — *aufgehoben*) неким более сложным и более изощренным историческим подходом к проблеме. Текст «Гиты», как и текст «Махабхараты» в целом, очевидно, не возник одновременно. Скорее это был довольно длительный процесс (что, помимо прочего, заставляет по-другому взглянуть и на проблему авторства «Гиты»), — и мы можем лишь догадываться о том, как именно этот процесс протекал. Анализируя тот текст поэмы, который до нас дошел, мы видим в нем некоторое число выражений, строк и даже целых строф, совпадающих с выражениями, строками и строфами упанишад²⁰, с одной стороны, и других «книг» «Махабхараты», а также иных текстов *смрити* (например, «Законов Ману») ²¹ — с другой. Это наводит на мысль, что текст поэмы мог быть по крайней мере отчасти «сложен» из готовых словесных «блоков» (которые можно назвать «бродячими» — по аналогии с «бродячими сюжетами»). В таком случае само понятие «интерполяция» уже не работает²².

Возможно также, что поэма была сложена из «готовых» и разнородных «идейных блоков» (швы между которыми мы теперь, однако, уже вряд ли можем однозначно определить). Но после того, как целое уже было так или иначе сложено, «Гита» существовала (т.е. воспринималась индийскими ее читателями и комментаторами) именно как целое, — и это целостное восприятие внутри

¹⁹ Такой точки зрения придерживались многие западные толкователи «Гиты» — от Вильгельма фон Гумбольдта до Франклина Эджертонна (см., например, [Винтерниц, 1977, с. 435]).

²⁰ См. указатель Дж.Хааса [Хаас, 1922] и «конкорданс», составленный еще в прошлом веке британским полковником Дж.Джейкобом [Джейкоб, 1891].

²¹ См. примечания к критическому изданию «Гиты» [Гита-текст, 1945], а также указатель Дж.Хааса [Хаас, 1922].

²² Подробнее об этом см., например, статью В.С.Семенцова [Семенцов, 1972] и главу в его книге [Семенцов, 1985, с. 11—18]; см. также [Семенцов, 1999].

собственной традиции никакие инокультурные аналитики не в силах оспорить и отменить. Другое дело, что внутри собственной традиции «Гита» (как и другие индийские тексты) могла восприниматься вообще не так, как позже восприняли ее читатели и исследователи европейские. Но об этом — далее.

Пока же вернемся к вопросу о датировке «Гиты». В свете вышесказанного должно быть понятно, что невозможно указать ни точный год, ни даже век, когда была создана эта поэма (для индийской словесности — ситуация вполне обычная). В долгом процессе складывания «Гиты» можно различить несколько этапов.

Первый — становление того «идейного комплекса», который нашел выражение в поэме. Современная наука видит в этой поэме попытку синтеза религиозно-философского наследия упанишад, учений философских «школ» *санкхьи* и *йоги*, а также эмоционального теизма секты бхагаватов (*bhāgavata*), поклонявшихся Кришне как высшему божеству (воплощению Вишну). Полагают также, что этот комплекс мог начать складываться в последние века до нашей эры.

Затем можно говорить о становлении собственно текста поэмы — или независимо от становления текста «Махабхараты», или вместе с этим «гипертекстом». Современная наука относит окончательное оформление «Махабхараты» предположительно к IV в. н.э. Можно думать, что к этому времени и «Гита» существовала «внутри» «Махабхараты» — более или менее в том виде, как мы ее знаем теперь.

Наконец, как уже сказано, в начале IX в. Шанкара создал свой комментарий к «Гите» — «Гита-бхашью»: как бы извлек ее (вновь?) из «Махабхараты», канонизировал текст поэмы и утвердил ее высокий религиозно-философский авторитет.

Интересно, что уже Шанкара писал о разных пониманиях «Гиты». Одну из первых фраз введения к его «Гита-бхашье» можно перевести следующим образом: «Это учение „Гиты“ (*gītā-śāstra*) содержит в себе суть смысла всех вед, но смысл этот труден для понимания. Хотя многие стремились ради раскрытия этого смысла объяснить слова, их значения и значения фраз [„Гиты“], но в миру [„Гита“] воспринимается как [текст], состоящий из многих крайне противоречивых смыслов. Видя это, я, исходя из [моего] разумения, ради установления [подлинного] смысла [текста] вкратце сделаю его описание» [Гита-Шанкара, 1983, с. 3].

Однако в современной науке общепризнанно, что и Шанкара, и другие старинные индийские комментаторы были озабочены в первую очередь утверждением своих идейных позиций и использовали текст «Гиты» в этих целях, совершая большие или меньшие натяжки в своих интерпретациях, зачастую весьма расходившихся между собой. Так, например, Шанкара обосновывал ссылками на «Гиту» приоритет интеллектуального, познавательного пути к «недвойственному» Абсолюту²³, а Рамануджа, напротив, также опираясь на текст «Гиты»,

²³ О философии Шанкары см., например, [Исаева, 1991].

утверждал приоритет пути эмоционального к Абсолюту Личностному (и такая интерпретация требует как будто меньше насилия над текстом поэмы; см., например, [Рамануджа, 1974]).

Иными словами, «Гита» использовалась как форма, в которую различные мыслители с большим или меньшим искусством вкладывали нужное им содержание. Но были в Индии и такие читатели поэмы, которые относились к ней не столько как к тексту для понимания и извлечения некоего интеллектуального смысла, сколько как к объекту поклонения и/или средству эмоционального общения²⁴ с Богом (которое могло вообще не включать в себя интеллектуального понимания текста).

В биографии Чайтанья (1486—1533), бенгальского подвижника и религиозного реформатора (который сам был экстатическим бхактом Кришны), есть такой эпизод. Однажды Чайтанья зашел в некий храм. Там сидел человек и читал вслух «Гиту». Другие люди в храме смеялись над чтением, потому что он смешно коверкал санскритские слова (очевидно, он плохо или совсем не знал санскрит). Человек же, читавший «Гиту», читал ее и плакал. Чайтанья спросил его, что именно, какие именно слова вызывают у него слезы. Человек ответил: «Я не понимаю ни одного слова, но когда я произношу их, я вижу Кришну в колеснице Арджуны. Он держит в руках поводья и что-то говорит Арджуне. Он прекрасен. И видя его, я плачу». Чайтанья сказал: «Поистине, ты знаток „Бхагавад-гиты“». Ты знаешь истинный ее смысл» (Кришнодаш Кобирадж. Чайтанья-чаритамрита. Мадхьягила. 9.93—103. Цит. по [Дейч—Сигел, 1987, с. 128]).

Западные ученые в течение последних двухсот с лишним лет старались, как могли, все же понимать «Гиту» — прежде всего в контексте истории индийской культуры. Но уже во второй половине XIX в. «Гита» приобрела на Западе такую популярность, что перестала быть предметом только научных исследований. «Гиту» «подхватили» — и сделали ее еще более популярной — теософы, которые увидели в поэме некое универсальное, вневременное «откровение». В каком-то смысле теософы (среди них были и индийцы) продолжили индийскую традицию использования «Гиты» как «формы», в которую можно вкладывать («вчитывать») желаемое содержание²⁵.

На своей первоначальной родине, в Индии, в XIX—XX вв. «Гита» приобрела весьма особое, можно сказать привилегированное положение, став одним из важнейших текстов для многих «властителей дум» и их последователей, что, в свою очередь, воздействовало на изучение поэмы (даже за пределами Индии) и порой даже искажало историческую перспективу ее восприятия и истолкования.

²⁴ На индийских языках здесь можно было бы употребить слово *бхакти* — «любовь-сопричастность», «любовь-приобщение».

²⁵ Об истории восприятия и изучения «Гиты» на Западе и, в частности, о теософских ее истолкованиях см., например, книгу Э.Шарпа [Шарп, 1985]. О теософах как интерпретаторах «Гиты» см. также [Майнор, 1986, с. 11—33].

Восприятие и бытование «Гиты» в Индии в XIX—XX вв. следует рассматривать в общем контексте развития индийской культуры в эти столетия. Одним из важнейших фактов и факторов этого развития было мощное воздействие на Индию западной культуры, приведшее к коренным преобразованиям культуры индийской. Точнее говоря, в пределах индийской культуры как целого возник большой европеизированный пласт, который, в свою очередь, оказывал и продолжает оказывать сильное влияние на иные, более традиционные пласты. В силу своей европеизированности этот пласт лучше всего известен за пределами Индии, где он нередко выступает (и воспринимается неискушенной публикой) как представитель всей индийской культуры.

В сознании и сочинениях ряда ведущих представителей этой, европеизированной, Индии XIX—XX вв. «Гита» заняла, как уже сказано, едва ли не центральное место или, во всяком случае, стала объектом пристального внимания и интенсивных размышлений. Впрочем, произошло это, по-видимому, не сразу, и данный процесс (изученный пока слабо²⁶) не имел и не имеет столь всеобщего, общеобязательного характера, как это иногда представляется²⁷. Бесспорно, однако, что «Гита» имела большое значение для таких идеологов «неоиндуизма», как, например, Б.Ч.Чоттопадххай (1838—1894), Б.Г.Тилак (1856—1920), Ауробиндо Гхош (1872—1950), М.К.Ганди (1869—1948) и С.Радхакришнан (1888—1975). Эти и другие индийские мыслители XIX—XX вв. вносили в свое восприятие и толкование «Гиты» не только то, что было ими так или иначе унаследовано от индийской традиции, но (в большей или меньшей степени) и то, что они восприняли из традиции европейской, в частности, из западных исследований и писаний по «Гите». Индийская поэма, совершив «путешествие» на Запад, вернулась в Индию как бы в ореоле заморской славы, «привезя» с собой на родину и все многообразие западных толкований, предопределенных западными научными и/или религиозно-философскими традициями. И многие индийские толкования поэмы в XX в. (из числа наиболее известных и влиятельных) представляли собой некий эффект резонанса, когда два движения, совмещаясь, дают третье, по силе превосходящее их обоих.

Многообразие суждений о «Гите» в Индии XIX—XX вв., наверно, еще шире, чем многообразие суждений «досовременных» («традиционных»). И те и эти суждения нередко в большей мере отражали взгляды их авторов, чем «собственную природу» поэмы. Так, Б.Г.Тилак в своей известной книге «Тайна „Бхагавад-гиты“» стремился доказать, что, согласно духу и букве поэмы, важнейший «путь» к Абсолюту и вообще важнейший «путь» в человеческой жизни — это «путь деяний» (*карма-марга*, *карма-йога*), которому он придавал очень совре-

²⁶ См., впрочем, специальные работы [Майнор, 1986; Томас, 1987].

²⁷ Например, «Гита» не занимала сколько-нибудь существенного места в духовном мире Рабиндраната Тагора (см., например, [Дасгупта, 1962, с. 43—44]).

менный, общественно-политический смысл (в то время как в «Гите» нередко имеются в виду «деяния» ритуальные). С другой стороны, М.К.Ганди, вслед за теософами толкуя «Гиту» аллегорически, утверждал, что она учит идеалу ненасилия, и называл эту поэму одной из своих главных духовных опор [Гита-Ганди, 1989]. Вероятно, наиболее красноречивым подтверждением многозначности «Гиты» (т.е. возможности для разных людей извлекать из нее разные смыслы) служит и тот мрачный факт из современной истории Индии, что убийца М.К.Ганди, Н.Годсе, также уверял, что черпал вдохновение в «Бхагавад-гите»²⁸.

Один из современных индийских переводчиков и комментаторов «Гиты», Свами Чидбхавананда, сравнил поэму с зеркалом, а различные ее комментарии — с отражениями в нем: «Каждый видит свое собственное лицо, отраженное в зеркале. И лишь само зеркало, в котором возникают отражения, и есть то общее, что объединяет все комментарии» [Гита-Чидбхавананда, 1991, с. 47].

В самом деле, в терминах западной традиции «Гита» — текст не только религиозно-философский, но и (а может быть, и прежде всего) художественный²⁹, поэтому — многозначный. Из этого следует, в частности, что любая интерпретация «Гиты», претендующая на адекватность и полноту, должна сочетать в себе религиозоведческий, философский, филологический и эстетический подходы. Очевидно также, что, поскольку «Гита» оперирует сложными религиозно-философскими идеями и при этом обладает изощренной художественной структурой, интерпретирование ее вряд ли когда-либо сможет быть сочтено завершенным. А претензии тех или иных вероучителей на «самое правильное» и «единственно верное» толкование «Гиты» неизбежно связаны с натяжками и односторонними интерпретациями поэмы.

Из истории переводов «Бхагавад-гиты»

Западный читатель «Гиты» в наши дни, даже если он не знаком с санскритом, имеет возможность при желании прочесть много разных переводов «Гиты» и много разных ее толкований; особенно многочисленны переводы «Гиты» на английский. Вообще можно сказать, что в наши дни «Гита» — едва ли не самый популярный в мире индийский текст, поистине произведение «мировой

²⁸ «Гитой» вдохновлялись уже индийские террористы начала XX в. Террорист мог воображать себя Арджуной, вступающим в бой за правое дело. Ср. замечание Агехананды Бхарати (Л.Фишера): «„Бхагавад-гита“ может быть очень опасной книгой. Ее любил Гитлер» [Агехананда Бхарати, 1989, с. 16].

²⁹ Отношение к «Гите» и к «Махабхарате» в целом как к текстам художественным было не чуждо и индийской традиции. Так, например, Анандавардхана в своем поэтологическом трактате «Дхваньялока» анализирует одну строфу «Гиты» (II.69) на предмет содержащейся в ней поэтической фигуры [Анандавардхана, 1965, с. 317; Анандавардхана-Алиханова, 1974, с. 115].

литературы». Специалисты утверждают, что по числу языков, на которые переведена «Бхагавад-гита», и по числу самих переводов она уступает только Библии. Подсчитано, что к началу 80-х годов нашего века «Бхагавад-гита» была переведена почти на 75 языков и общее число переводов приближалось к 2 тыс. [Каллеворт и Хемрадж, 1982; Капур, 1983; Сингх, 1984; Юбер, 1949]. С тех пор эти показатели, несомненно, возросли.

Символическим рубежом в истории становления «Бхагавад-гиты» как текста «мировой литературы» был 1785 год, когда в Лондоне был опубликован первый перевод этой поэмы с санскрита на европейский (английский) язык [Гита-Уилкинс, 1785; Гита-Уилкинс, 1959]. Перевод принадлежал перу Чарльза Уилкинса (1749—1836), одного из зачинателей европейской индологии³⁰. Именно с этого перевода началось изучение «Бхагавад-гиты» современными (европейскими) историко-филологическими методами — и началась ее поразительная «экспансия» на Запад, в страны европейской культуры. Правда, в наши дни перевод Ч.Уилкинса имеет, разумеется, только историческое значение.

В 1885 г., через сто лет после публикации перевода Ч.Уилкинса, Эдвин Арнольд (1832—1904) издает свое поэтическое переложение «Бхагавад-гиты» на английский язык под названием «The Song Celestial» («Песнь небесная») [Гита-Арнольд, 1885]³¹. Этот «викторианский» перевод переиздается вплоть до наших дней. Своего рода классикой (также не раз переизданной в XX в.) стал и другой перевод викторианской эпохи, сделанный индийцем К.Т.Телангом и опубликованный в знаменитой английской серии «Священные книги Востока» [Гита-Теланг, 1882].

У сегодняшнего англоязычного читателя — богатый выбор. Если его интересует «буква текста», он может прочитать филологически скрупулезные переводы Ф.Эджертона [Гита-Эджертон, 1944; Гита-Эджертон, 1972] и Й. ван Бюйтенева [Гита-ван Бюйтенева, 1981], во многом различающиеся между собой! Если читатель интересуется теософскими интерпретациями «Гиты» — к его услугам, среди прочих, книги Анны Безант и Бхагавана Даса [Гита-Безант, 1895; Гита-Безант/Дас, 1905]. Если он предпочитает точку зрения современного американского профессора философии, ему можно порекомендовать перевод и комментарий Э.Дейча [Гита-Дейч, 1968]. «Неоиндусские» подходы к «Гите» представлены и очень популярной книгой С.Радхакришнана [Гита-Радхакришнан, 1948], и совместным переводом Свами Прабхавананды и К.Ишервуда с предисловием Олдоса Хаксли [Гита-Прабхавананда/Ишервуд, 1944], и переводом Свами Никхилананды [Гита-Никхилананда, 1944], и многими другими, менее извест-

³⁰ Об истории создания этого перевода и политической подоплеке его издания в Лондоне — на деньги Ост-Индской компании! — см. [Шарп, 1985, с. 3—10].

³¹ Именно по этому переложению впервые познакомился с «Бхагавад-гитой» — в Лондоне, в 1889 г., через своих знакомых теософов — Мохандас Карамчанд Ганди [Гита-Ганди, 1989, с. 9—10; Майнор, 1986, с. 88—109].

ными. Много и хороших популярных переводов, сделанных западными индологами.

Особое место среди книг о «Гите» занимает фундаментальный труд британского религиоведа Р.Ч.Зэнера [Гита-Зэнер, 1969], содержащий помимо самого текста «Бхагавад-гиты» два стилистически и функционально различных перевода, а также обширные комментарии — очень информативные, хотя и с явным христианским уклоном. Р.Зэнер — это своего рода христианский Шанкара, который попытался истолковать «Гиту» так, чтобы максимально приблизить ее к своей вере.

У тех, кто предпочтет прочесть «Гиту» на каком-либо другом западноевропейском языке, особенно на немецком или на французском, выбор будет также достаточно богат. Немецкий перевод Р.Гарбе [Гита-Гарбе, 1905] заслуженно считается одним из лучших переводов «Гиты» на европейский язык. Весьма авторитетен также перевод, принадлежащий перу известного историка индийской философии П.Дойссена [Дойссен и Штраус, 1906; Гита-Дойссен, 1911]. Следует назвать также переводы Л. фон Шредера [Гита-Шредер, 1912], Р.Отто [Отто, 1935], Г. фон Глазенаппа [Гита-Глазенапп, 1955], Э.Рихтера [Гита-Рихтер, 1965] и К.Мюлиуса [Гита-Мюлиус, 1980]³².

На французский язык «Бхагавад-гиту» и в XIX, и в XX в. переводили видные индологи: Эмиль Бюрнуф [Гита-Бюрнуф, 1861], Э.Сенар [Гита-Сенар, 1922], С.Леви [Гита-Леви/Стикни, 1938], А.-М.Эснуйль и О.Лакомб [Гита-Эснуйль/Лакомб, 1972]. Свой перевод «Бхагавад-гиты» на французский язык в 1947 г. опубликовала и русская теософка А.Каменская [Гита-Каменская, 1947], участвовавшая в издании одного из дореволюционных русских переводов (см. далее).

У русского (и русскоязычного) читателя выбор беднее. Правда, первый русский перевод «Гиты», сделанный (как утверждается на его титуле) с английского, появился уже через три года после опубликования перевода Ч.Уилкинса — в 1788 г. [Гита-Петров, 1788]³³. Издан он был в знаменитой типографии Н.Новикова. Для историка русской культуры — это одно из ярких свидетельств тесной связи тогдашней русской «европеизированной» элиты с западноевропейскими культурными процессами. Однако затем в течение более чем столетия ни новых русских переводов «Бхагавад-гиты», ни каких-либо специальных исследований о ней в России не появлялось.

Только в 1909 г. «Бхагавад-гита» вновь вышла в русских переводах — сразу в двух. Оба перевода были сделаны русскими теософами, точнее — теософками. Один был издан во Владими́ре [Гита-Казначеева, 1909], другой — сначала

³² Особое место в немецком «гитоведении» занимает работа Й.В.Хауэра [Хауэр, 1934], написанная под влиянием идеологии нацизма.

³³ Не исключено, что русский переводчик мог заглядывать и во французский перевод, вышедший в 1787 г. [Гита-Парро, 1787]. Ср., в частности, транслитерации названия поэмы в русском и французском переводах.

в петербургском журнале «Вестник теософии», а потом (в 1914 г.!) — отдельной книгой в Калуге [Гита-Каменская/Манциарли, 1914]. А.П.Казначеева переложила «Бхагавад-гиту» довольно беспомощными виршами, очевидно использовав какой-то западный (может быть, и не один) стихотворный перевод. А.Каменская и И.Манциарли опирались на теософский перевод А.Безант и Бх.Даса [Гита-Безант/Дас, 1905]. Характерно, что обе книги вышли не в столичных, а в провинциальных городах. Трудно сказать, какой они получили резонанс в российском обществе. История теософского движения в России и его вклад в русскую культуру у нас еще мало изучены (см. [Карлсон, 1993])³⁴.

Так или иначе, вплоть до 1956 г. никакие новые переводы «Бхагавад-гиты» в России не появлялись, да и в том году новый перевод «Бхагавад-гиты» вышел не в собственно России, а в Ашхабаде, тогда столице Туркменской Советской Социалистической Республики [Гита-Смирнов, 1956]. Переводчиком был Борис Леонидович Смирнов (1891—1967), известный врач (действительный член Академии наук Туркменской ССР) и индолог-самоучка, который начал учить санскрит во время гражданской войны, найдя на вокзале, на лавке, забытый кем-то учебник. Биография этого удивительного и бесспорно выдающегося человека, насколько известно, еще не написана, как не оценен еще в полной мере и его вклад в отечественную культуру (впрочем, см. [Смирнов, 1968; Ачильдиев, 1987]). Конечно, профессиональные индологи могут найти недочеты в трудах Б.Л.Смирнова (в частности, могут поставить ему в упрек, что он порой слишком полагался на суждения П.Дойссена и других западных ученых), но, как бы то ни было, долгие годы читатели в СССР могли познакомиться с «Бхагавад-гитой» только по переводам Б.Л.Смирнова (см. также [Гита-Смирнов, 1960—1962; Гита-Смирнов, 1977]; переиздание [Легенды, 1995, с. 413—619]). Столичная советская индология до поры до времени интереса к этой поэме не проявляла.

Лишь в 60-е годы к «Бхагавад-гите» обратились профессиональные индологи, принадлежавшие к кругу учеников Ю.Н.Рериха, вернувшегося на родину из эмиграции в 1957 г. Новый перевод «Бхагавад-гиты» на русский язык задумывала О.Ф.Волкова (1929—1988) в сотрудничестве с А.М.Пятигорским и Л.Мяллем. Был составлен санскритско-русско-эстонский словарь к «Бхагавад-гите» и сде-

³⁴ Перевод А.Каменской и И.Манциарли был недавно дважды переиздан в Москве [Гита-Каменская/Манциарли, 1990; Гита-Каменская/Манциарли, 1991].

Анна Алексеевна Каменская была одной из ведущих деятельниц российской теософии. В 1916 г. она побывала в Индии, потом училась в Санкт-Петербургском университете, но после 1917 г. эмигрировала. В 1925 г., уже в Париже, она выпустила второе, несколько измененное издание своего перевода «Бхагавад-гиты» с обстоятельным предисловием [Гита-Каменская, 1925]. Но в России парижское издание, очевидно, осталось практически неизвестным. В 1926 г. А.Каменская издала в Париже исследование о «Бхагавад-гите» [Каменская, 1926], а в 1947 г. — свой перевод «Бхагавад-гиты» на французский [Гита-Каменская, 1947].

лано несколько сообщений на научных конференциях. Однако, к сожалению, эта группа индологов так и не смогла осуществить свой перевод поэмы на русский язык³⁵.

В середине 60-х годов начал заниматься «Бхагавад-гитой» В.С.Семенцов (1941—1986), ученик учеников Ю.Н.Рериха. Он изучал не только саму поэму, но и один из старинных комментариев к ней — «Гита-бхашью» Рамануджи (XI—XII вв. [Рамануджа, 1974]). К началу 80-х годов В.С.Семенцов перевел этот комментарий на русский язык и сделал еще два перевода самой поэмы: филологический (как часть перевода «Гита-бхашьи») и стихотворный. К сожалению, издать эту работу в полном объеме тогда не удалось. В 1985 г., за несколько месяцев до безвременной кончины автора, вышла его книга о «Бхагавад-гите» [Семенцов, 1985, второе издание — 1999], в которую вошла только часть наработанного им материала, в том числе и стихотворный перевод поэмы³⁶. По сути дела, это первый перевод «Бхагавад-гиты» на русский язык, сделанный профессиональным индологом. Волею судьбы этот перевод вышел в свет ровно через 200 лет после опубликования перевода Ч.Уилкинса и ровно через 100 лет после перевода Э.Арнольда. Однако научного перевода «Бхагавад-гиты», выполненного на современном уровне, российский читатель так и не получил³⁷.

Возможно, что еще до конца этого века (и этого тысячелетия) подобный перевод все-таки появится. Петербургские индологи с начала 50-х годов том за томом издают свои переводы «книг» «Махабхараты». Уже вышли в свет «книги» с первой по пятую и с седьмой по одиннадцатую (подробнее см. примеч. 7 в этой главе). В 1999 г. В.Г.Эрман, один из наших ведущих санскритологов, завершил перевод шестой «книги» («Бхишмапарва»), в которую входит «Бхагавад-гита». Таким образом, российский читатель не только получит научный перевод

³⁵ См. фрагмент этого незавершенного перевода («Бхагавад-гита» I.26—II.18 [Пятигорский, 1967, с. 170—172]). В 1974 г. А.М.Пятигорский эмигрировал в Англию. Л.Мяль в 1980 г. издал в Таллине свой перевод «Бхагавад-гиты» на эстонский язык [Гита-Мяль, 1980].

³⁶ В 1974 г. в серии «Библиотека всемирной литературы» вышел том «Махабхарата. Рамаяна», который содержит стихотворные переводы (вернее сказать — переложения) С.Липкина («Махабхарата») и В.Потаповой («Рамаяна»). В свою краткую версию «Махабхараты» С.Липкин включил и весьма сокращенную версию «Бхагавад-гиты» (см. [Махабхарата. Рамаяна, 1974, с. 171—188]).

³⁷ Зато в 1984 г. вышла первым изданием русскоязычная (вот уж именно русскоязычная — но никак не русская!) версия пресловутой книги Свами Прабхупады «Бхагавад-гита как она есть» [Гита-Бхактиведанта, 1984] (стоило бы назвать ее «Бхагавад-гита, какой бы она лучше никогда не была»). Это произведение заслуживает отдельного обстоятельного разбора. Здесь достаточно отметить две характерные черты: предопределенность перевода (и, разумеется, комментариев) сектантскими воззрениями «Общества сознания Кришны» и, мягко говоря, некоторое своеобразие русского стиля, обусловленное большей частью несомненным «посредничеством» англоязычной версии [Гита-Бхактиведанта, 1968]; см. также [Бэрд, 1986].

«Бхагавад-гиты»³⁸, но сможет прочесть поэму в ее «родном» контексте — в контексте «Махабхараты». Вне этого контекста, без его учета, понимание и толкование «Бхагавад-гиты» не может быть полным.

Краткий обзор «сюжета» и основных идей «Бхагавад-гиты»

Как уже сказано, в привычных для нас терминах (т.е. в терминах европейской культурной традиции) «Бхагавад-гиту» можно назвать «религиозно-философской поэмой», в которой — в форме «беседы» между Кришной и Арджуной — сообщается некое «откровение», или некая «благая весть», об истинном устройстве мироздания и, в частности, о природе и призвании человека.

При любой попытке так или иначе пересказать «содержание» «Гиты», пересказать «содержание» заключенного в ней «откровения», стоит учитывать известное замечание Л.Н.Толстого, высказанное им в связи с «Анной Карениной»:

«Если бы... я хотел сказать словами все то, что имел в виду выразить романом, то я должен бы был написать роман тот самый, который я написал, сначала... Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собою; для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя...» [Толстой, 1953, с. 268—269].

Любой резюмирующий пересказ «идей» «Гиты» — это всегда лишь одна из возможных интерпретаций текста, даже если при этом приводятся какие-либо конкретные строки поэмы: во-первых, потому, что смысл строк зависит от их «сцепления» со всеми другими, а во-вторых, потому, что чем важнее в плане идей какие-либо строки, тем, как правило, больше различных толкований они допускают. Иначе говоря, если кто-то авторитетно говорит (или пишет): «„Бхагавад-гита“ учит, что...» — то этот «кто-то» высказывает не более чем свое понимание текста, в лучшем случае — понимание, освященное той или иной традиционной интерпретацией. Как уже говорилось, и в Индии, и за ее предела-

³⁸ Вместе с тем стоит помнить и слова Вильгельма фон Гумбольдта из его письма Августу Вильгельму фон Шлегелю от 21 июня 1823 г., написанного сразу после прочтения «Гиты» в оригинале: «...При чтении [„Гиты“] меня не раз охватывало чувство искренней благодарности судьбе за счастливую возможность услышать (так! — *С.Д.С.*) эту поэму в оригинале... Ничто из того, что я до сих пор читал на санскрите, не производило на меня такого впечатления; но я думаю, что тот, кто прочитает эту поэму лишь в переводе, даже самом лучшем, не сможет получить сравнимого впечатления. Перевод подобного произведения подобен словесному описанию живописного полотна: краски и свет пропадают» (цит. по [Гегель/Херринг, 1826/1995, с. XIV]).

ми было и существует много разных традиций интерпретации «Гиты», и, видимо, популярность и значимость этого текста во многом связана именно с тем, что он допускает много различных толкований, что он неисчерпаемо многозначен.

Дополнительные трудности возникают тогда, когда надо переводить слова «Гиты» на язык совсем иной культуры, в данном случае — русской. Трудности этого рода у нас, как правило, недостаточно осознаются даже учеными-гуманитариями. Обычно исходят из невыраженного (и даже, наверное, неосознаваемого) убеждения, что русский язык может быть вполне адекватным языком (точнее, как сказали бы лингвисты, метаязыком) описания любых инокультурных «материй». Между тем, будучи сам (как и все другие человеческие языки) сформирован и обусловлен определенной культурой, современный русский язык при описании с его помощью инокультурных «материй» почти неизбежно вносит в это описание большие или меньшие искажения (и степень искажения во многом зависит именно от того, насколько мы осознаем это искажающее воздействие).

Короче говоря, ничто не может заменить чтения полного текста «Гиты» в оригинале³⁹ вместе с подробным и квалифицированным комментарием. Однако на следующих страницах будет предпринята попытка своего рода краткой ознакомительной «экскурсии» по «главам» поэмы («Гита» традиционно делится на 18 «глав», и число 18, конечно, не случайно. Так, и «Махабхарата» в целом состоит из 18 «книг», и основных пуран индийская традиция насчитывает именно 18). Будут рассмотрены некоторые из наиболее важных и/или известных строф «Гиты» и дан краткий обзор основных тем, которые затрагивались в «беседе» между Кришной и Арджуной на Курукшетре.

В первой *шлоке* первой главы слепой царь Дхритараштра, отец ста братьев-Кауравов, спрашивает у своего возничего, которого зовут Санджая⁴⁰:

*На поле дхармы, на поле Куру
сошедшиеся, жаждущие битвы,
мои [дети] и пандавы
что сделали, о Санджая? (I.1)*

³⁹ В.С.Семенов в своей книге о «Гите» [Семенов, 1985] проводит мысль, что «Гита» предназначалась не просто для чтения, а для своего рода «медитации», нацеленной на коренное преобразование сознания. Хотя конкретная аргументация В.С.Семенова не всегда убедительна, вполне возможно, что в истории индийской культуры действительно существовали (практиковались) подобные подходы к «Гите» (как и к другим текстам) — наряду с другими подходами. См., например, упомянутый ранее эпизод из «Чайтанья-чаритамриты».

⁴⁰ Перед началом битвы на Курукшетре Вьяса (легендарный автор «Махабхараты») наделил Санджаю даром дальновидения и неуязвимости, чтобы он мог рассказывать слепому Дхритараштре о всех событиях на поле боя. Все повествование о битве, включая пересказ беседы Кришны и Арджуны, вложено в «Махабхарате» в уста Санджайа.

Вряд ли случайно то, что «Бхагавад-гита» начинается со слова *дхарма*⁴¹. Это одно из самых важных слов в индийской культуре, через которое выражались и выражаются некоторые из центральных ее понятий (разных, хотя большей частью взаимосвязанных). Но (вернее: именно поэтому) слово *дхарма* невозможно перевести каким-то одним словом из европейских языков.

Едва ли не чаще всего *дхарма* переводят как «закон». При этом имеется в виду не закон в юридическом смысле, а та нравственная и/или социальная норма, на которую должен (или в силу внутреннего побуждения, или в силу внешнего принуждения) ориентироваться человек (ср. по-русски: «законы нравственности», «законы морали»). Слово *дхарма* может означать также и «закон (законы) мироустройства (миропорядка)» (ср. наши «законы природы») ⁴². Обычно предполагается, что «нравственные законы» каким-то образом связаны с общими «законами мироустройства». В некоторых контекстах слово *дхарма* можно переводить как «истина», в некоторых других — как «долг» ⁴³, иногда — как «благочестие» или даже «религия».

⁴¹ В оригинале: *Dharma-kṣetre Kuru-kṣetre...* — «В *дхарма-поле*, в *Куру-поле...*». Ср. замечание В.С.Семенцова: «В *Gīte* нет вступительной молитвы; однако будь на моем месте средневековый комментатор, он, видимо, извлек бы нужный смысл из слова *дхарма*, которым начинается первый стих первой главы... это слово и стоящее за ним понятие (вернее было бы говорить о понятиях во множественном числе. — С.Д.С.) играют в учении Гиты немаловажную роль, особенно во вступительном разделе: именно в *дхарме* хочет получить наставление Арджуна» [Семенцов, 1985, с. 96].

⁴² Санскритское слово *dharma* связано с глагольным корнем *dhar* — «держать», «поддерживать». В восьмой книге «Махабхараты», в другой беседе Кришны и Арджуны, Кришна так объясняет слово *дхарма*:

*Дхарму называют так оттого, что она есть опора (dhāraṇa),
дхарма поддерживает (dhārayati) живущих.
Все, что связано с поддержанием (dhāraṇa) (сущего),
и есть, без сомнения, дхарма.*

[Махабхарата-VIII, 1990, с. 168—169].

(Перевод Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой).

Как полагают лингвисты, в латыни слову *дхарма* этимологически родственно слово *forma*. Таким образом, можно сказать, что *дхарма* — это истинная (и/или должная) форма существования (действия и т.д.), та «форма», те «опоры» и «устои» или те «рамки», благодаря которым нечто (например, человеческая личность, общественная группа, мир в целом...) существует.

⁴³ В комплексе четырех понятий, определяющих различные сферы и цели человеческого существования (*пурушартха*: *дхарма*, *артха*, *кама*, *мокша*), *дхарма* — это именно сфера должного («законного», «законоположенного»), то, что человек должен делать в силу «объективных» причин («законов мироздания», «законов общества» и т.д.). *Артха* — сфера выгоды, *кама* — сфера наслаждения. *Мокша* же противопоставляется трем другим сферам-целям: это высшая из возможных для человека целей, полный выход за пределы всякого бытия. Подробнее о *пурушартхах* см. в главе «Дидактика классического индуизма». Можно сказать, что из четырех *пурушартх* «Бхагавад-гита» трактует прежде всего *дхарму*, но не в меньшей степени — и *мокшу*.



Битва Пандавов с Кауравами

По справедливому замечанию В.Донигер и Б.К.Смита, в слове *дхарма* проявляется «творческое напряжение между сущим и должным» [Донигер—Смит, 1991, с. LVI]: в самом деле, нередко остается открытым вопрос, означает ли слово *дхарма* то, что действительно есть (существует), или то, что представляется должным, — и как соотносится это существующее (реальность) с этим должным (идеалом). Те же авторы и столь же справедливо отмечают относительность и плюралистичность понятий, выражаемых словом *дхарма*: речь идет «не столько о противоречивых идеалах, сколько о ряде различных идеалов, каждый из которых желателен, но может быть изменен или отброшен в пользу иного в зависимости от обстоятельств. Относительность *дхарм* — разных не только для разных людей, но и для одного и того же человека в разное время и в разных местах — позволяет формулировать различные идеалы, каждый из которых по своему справедлив (для кого-то, где-то, когда-то)» [там же].

В «Гите» слово *дхарма* встречается не слишком часто (всего около двух десятков раз), но зато в некоторых ключевых строфах (о которых речь пойдет далее).

В первой главе, в ответ на вопрос Дхритараштры, Санджая рассказывает ему, как Дурьёдхана, старший из братьев Кауравов, с горделивой самоуверен-

ностью оглядывает свои войска, построенные для битвы, а затем и войска противника (I.2—11). Раздаются звуки боевых раковин и других «инструментов» — битва вот-вот начнется (I.12—19). Арджуна, один из пяти братьев-Пандавов, просит своего возничего, Кришну, поставить его колесницу «между двух армий» (I.21), чтобы он, Арджуна, смог обозреть и ту и другую.

Представшего ему зрелища Арджуна не выдерживает. В эмоциональном монологе (I.28—47) он говорит Кришне, что не хочет убивать своих двоюродных братьев, дядьев и прочих родственников. Помимо прочего Арджуна опасается, что братоубийственная бойня разрушит устои (*дхармы!*) общества — как мы бы сейчас сказали, устои составляющих его социальных групп (родов и каст). «*О горе! Великое зло мы собираемся совершить...*» — говорит Арджуна (I.45). Он опускается на сиденье своей колесницы, отбрасывает лук и стрелы; его *сознание охвачено печалью* (I.47). Так завершается первая глава.

Во второй главе Кришна сначала пытается увещевать Арджуну как воин воина, говоря, что не мужское это дело — трусить перед боем (II.2—3). Но в ответ Арджуна произносит еще один прочувствованный монолог, отвергая обвинение в трусости. Дело в другом: как жить дальше, убив своих братьев, своих учителей и наставников (оказавшихся в стане кауравов)? Арджуна говорит:

*Не знаю, что из двух для нас лучше:
победить или быть побежденными.
Вот выстроились перед нами сыновья Дхритарашистры,
убив которых мы не захотим жить (II.6).*

*Моя душа охвачена отчаянием.
Я уже не понимаю, что есть дхарма, — прошу тебя:
Что [из двух] лучше, достоверно скажи мне!
Я твой ученик — научи меня, к тебе прибегнувшего (II.7).*

«*Не буду воевать!*» — говорит Арджуна Кришне и умолкает (II.9). Умолкает — но, как видим, ждет от Кришны разрешения своих сомнений. С самого начала Арджуна видит в Кришне учителя, наставника — но не в науке воевать, а в науке понимать — понимать те основания (принципы), которые должны определять человеческую жизнь. Далее следует ремарка Санджайа:

*Ему сказал Кришна,
будто улыбаясь,
между двух армий,
опечаленному, такие слова (II.10).*

Это «будто улыбаясь» (*prahasann iva*) можно, конечно, счесть рутинной «эпической формулой», вставленной здесь просто для заполнения места в стро-

ке⁴⁴. Но данная «формула» встречается в «Гите» здесь в первый и последний раз. Не означает ли она, что последующая — первая, как бы начальная — проповедь Кришны (II.11—53) действительно говорится с некоторой «улыбкой», т.е. как бы не вполне всерьез: может быть, более серьезно, чем самые первые призывы отбросить трусость (II.2—3), но все-таки не столь же всерьез, как откровения в дальнейших главах?

Так или иначе, Кришна произносит длинную речь (II.11—53), в которой можно выделить несколько смысловых блоков.

«Ты печалишься о том, о чем не должно печалиться», — говорит Кришна (II.11). Убить можно лишь то, что и без того, само по себе смертно, обречено на гибель. А то, что обладает истинным бытием, — неуничтожимо. Бытие и небытие — две совершенно различные «вещи»:

*У небытия нет бытия,
у бытия нет небытия:
различие между этими двумя
видят видящие истину (II.16).*

Применительно к человеку, к людям это означает различие между смертным телом и тем, что в человеке есть помимо тела и что, в отличие от тела, бессмертно:

*Подобно тому, как тело обладающего телом
[обретает сначала] детство, [потом] зрелость, [потом] старость,
так [происходит и последовательное] обретение других тел —
мудрые об этом не заблуждаются (II.13).*

*Подобно тому, как, сбрасывая ветшающие одежды,
новые, другие человек надевает,
так и ветшающие тела сбрасывая,
воплощающийся обретает другие, новые (II.22).*

Подобные представления о метемпсихозе (перевоплощении душ) вряд ли были откровением для Арджуны, поскольку в «Махабхарате» это своего рода «общее место», идеи расхожие и общепринятые (правда, выраженные здесь особенно поэтично). Но, может быть, больше умственных усилий от Арджуны потребовало другое утверждение Кришны:

*Знай: неуничтожимо то,
чем все это проникнуто.*

⁴⁴ Об «эпических формулах» в «Махабхарате» см. [Гринцер, 1974, с. 32—95].

*Уничтожение того неизменного
никто совершить не может*⁴⁵ (II.17).

Эта строфа перекликается с ведийскими текстами: от упанишад до гимнов «Ригведы». «Все это» (*sarvam idam*) — характерное для ведийской словесности обозначение мира (бытия) в целом, «всего, что есть»⁴⁶. В самой «Гите» полустишие «чем все это проникнуто» (*yena sarvam idam tatam*) — это, можно сказать, своего рода «формула», но уже не «эпическая», а «формула мысли». В тексте поэмы эта «формула» повторяется дословно еще в двух строфах (VIII.22; XVIII.46) и несколько раз употребляются сходные выражения (о чем речь еще пойдет далее). В строфе II.17, в контексте данного отрывка, «формула» «то, чем все это проникнуто» может быть воспринята как описание неуничтожимой сущности человека, переходящей от рождения к рождению из тела в тело. И такое понимание верно — но не полно. В общем контексте «Гиты» эта «формула» означает еще и неизменную (и непостижимую) суть и сущность всего бытия в целом, то, что «Гита» позже называет словом *Брахман* (взятым из упанишад) и что оказывается тождественным самому Кришне⁴⁷. Но об этом — далее.

Пока же Кришна продолжает «дискурс» о человеке:

*Конечны эти тела
вечно воплощающегося,
который неуничтожим и непостижим*⁴⁸ —
*поэтому*⁴⁹ *сражайся, о Арджуна!* (II.18).

Затем идет знаменитая строфа:

⁴⁵ Или в чуть более свободном, но зато вполне изосиллабическом переводе:

*Знай: неуничтожимо то,
чем все это проникнуто.
Уничтожение вечного
никто не в силах совершить.*

⁴⁶ См., например, начало «Иша-упанишад»: *Господом объято это все...* (*Īśāvāsyam idam sarvat...*), а также строки из знаменитого гимна Пуруше в «Ригведе»:

*Ведь Пуруша [есть] это все, Puruṣa evēdam sarvam
что было и что будет... yad bhūtam yac ca bhavyam...*

⁴⁷ См. строфу IX.4: *Мною проникнут этот весь / мир...* (*Mayā tatam idam sarvam / jagad...*).

⁴⁸ Или: «неизмерим» (*aprameya*).

⁴⁹ Логика этого «поэтому» нередко вызывала критику у западных исследователей «Гиты». Так, например, М.Винтерниц писал: «Нет такого убийства или такого насилия, которое нельзя было бы оправдать столь жалкой софистикой. Поразительно, как этого не понимают благочестивые читатели „Гиты“» [Винтерниц, 1977, с. 429, примеч. 1].

*Тот, кто считает его⁵⁰ убиваемым,
и тот, кто мнит его убитым,
оба они не понимают:
он ни убивает, ни убиваем (II.19).*

Вслед за доводами «онтологическими» Кришна довольно неожиданно обращается к доводам, которые можно назвать «социальными» или «социально-психологическими». Арджуна, как мы помним, просил Кришну объяснить ему, что есть *дхарма*. Кришна же предпочитает говорить не о *дхарме* вообще, а о *дхарме* кшатрия, т.е. война. Кришна говорит Арджуне:

*Осознав свою дхарму,
ты не должен колебаться:
ведь лучше, чем праведная⁵¹ война,
для кшатрия нет ничего (II.31).*

*Если же ты эту праведную («дхармичную»)
битву не поведешь,
ты и свою дхарму, и славу
потеряв, навлечешь на себя зло (II.33).*

Уделив еще три строфы теме бесславия и позора, которые ожидают Арджуну в случае уклонения от битвы, Кришна заключает:

*Убитый — обретешь небо,
победивший — насладишься [властью над] землю;
поэтому вставай, о сын Кунти,
решившись на битву (II.37).*

В следующих двух строфах опять происходит смена темы — характерным для «Гиты» не логическим, а «ассоциативным» способом. Строфа II.38 подхватывает призыв «вставай... на битву», но присоединяет к нему другой «мотив», важный для дальнейшего: «мотив» отрешенного прития любых проявлений бытия:

*Равно принимая удовольствия и страдания,
обретения и потери, победы и поражения,
впрягайся в битву (*yuddhāya ujyaasva*) —
так ты не навлечешь на себя зло⁵² (II.38).*

⁵⁰ Т.е. «вечного воплощающегося» (II.18).

⁵¹ Букв. «дхармичная» (*dharmya*).

⁵² Последние слова последнего полуступишия — такие же, как в конце строфы II.33 (см. ранее). Подобные повторы-переклички очень характерны для «Гиты».

Эта строфа примечательна помимо прочего тем, что в ней впервые в «Гите» появляется форма от глагольного корня *yuj*, одного из самых употребительных корней в поэме. Как справедливо заметил Р.Зэнер [Гита-Зэнер, 1969, с. 138], слова, производные от этого корня, можно назвать ключевыми словами «Гиты».

Самое известное из этих слов, уже вошедшее в русский язык, — это, разумеется, слово *yoga*. Однако знакомство русского читателя с этим словом может скорее помешать, чем помочь пониманию «Гиты». У большинства современных русских со словом *йога* связаны представления о неких экзотических манипуляциях с человеческим телом. Некоторые читатели, может быть, знают и об индийской философской школе под названием *йога*. Оба эти значения слова *yoga* можно найти и в «Гите», но в поэме они отнюдь не главные, скорее второстепенные.

Вообще санскритский корень *yuj* значит прежде всего «соединять», «сочетать», «сопрягать», «запрягать» (например, лошадей), затем «задействовать», «использовать», «снаряжать», «(об)устанавливать» и т.д. Слово *yoga* в санскрите весьма многозначно. Это и «сочетание», «соединение», и «запряжание» (например, лошадей), и сама «упряжь»⁵³ или «упряжка», и вообще «снаряжение» в разных смыслах этого слова, «использование», «задействие», «обустройство»; «способ», «метод», «средство», «путь» какого-либо действия и само «действие», «усилие», «деятельность». В тексте «Гиты» широко используется и обыгрывается многозначность слова *yoga*, но, чтобы не потеряться во всем этом изощренном многообразии, можно, вслед за Й. ван Бюйтененом, исходить из того, что чаще всего и прежде всего слово *yoga* в «Гите» означает вообще «упорное и целенаправленное усилие (деяние)», а в частности — деяние «без заинтересованности в плодах» (как идеал любого деяния — см. далее) [Гита-ван Бюйтенен, 1981, с. 162].

Впервые слово *yoga* появляется в строфе II.39, где оно может быть переведено просто как «деятельность», «практика». Подводя предварительный итог уже сказанному, Кришна говорит Арджуне:

*Таково понимание (объяснение) в плане размышления (теории);
теперь же выслушай [объяснение]
в плане деятельности (практики — योगе);
Оснащенный таким пониманием, о Арджуна,
ты отбросишь пути деяний*⁵⁴ (II.39).

⁵³ Санскритскому слову *yoga* этимологически родственны английское *yoke* и русское *ыго* (первоначальное значение — «ярмо», т.е. средство запрягать рабочий скот).

⁵⁴ *Karma-bandham* — можно, конечно, перевести и как «путы (узы) кармы» (ср. [Семенцов, 1985, с. 153]). Но санскритское слово *karma(n)*, очень часто используемое в «Гите», значит прежде

Но прежде чем перейти к позитивному изложению своих взглядов на «деятельность» и «деяния», Кришна посвящает несколько строф (II.42—46) «критике» тех, кто привержен ведийскому ритуализму (*veda-vāda-ratāḥ*). Стоит привести последнюю строфу из этого ряда:

*Сколь пользы в колодце (бассейне? пруде?⁵⁵),
когда кругом — вода в изобилие,
столь же [пользы] во всех Ведах
для брахмана, обладающего знанием⁵⁶ (II.46).*

Затем строфы II.47—53 посвящены собственно теме «деяний». Первая строфа этого ряда — одна из самых известных строф поэмы:

*Только на деяния (работу, труд) ты имеешь право,
[но] на плоды [их] — никогда;
да не будет у тебя мотивом (причиной) [деяний]
[желание обрести] плоды [этих] деяний;
но не будь и привязан к бездеятельности (II.47).*

Это одна из формулировок той «теории незаинтересованного действия», о которой часто говорят и пишут в связи с «Гитой». Многие индийцы извлекали и извлекают из этих слов Кришны утешительную жизненную философию: человек должен трудиться, но не должен ожидать награды за свои труды; не получать вознаграждения за труд — вполне естественно.

всего «дело», «деяние», «поступок» и т.д. и лишь вследствие этого значения — также и ту «впутанность в бытие», которую (согласно индийским представлениям) влекут за собой человеческие деяния (то, что европейцы назвали «законом кармы»). В «Гите» слово *karma(n)* используется чаще всего, пожалуй, в своем первоначальном значении, хотя нередко (как и в случае с *yoga*), очевидно, обыгрывается многозначность этого слова.

⁵⁵ Санскритское слово *ida-rāna* можно буквально перевести как «вода-пой» (*ida* — «вода», *rāna* — «питие»).

⁵⁶ Эта строфа (как и немало других строф «Гиты») вызвала много разнотолков у исследователей. Но здесь достаточно отметить отсутствие безусловного пиетета перед ведами и предпочтение им некоего («истинного») знания — очевидно, того, которое можно найти в самой «Гите». Ср., однако, перевод В.С.Семенцова:

*Если людям полезен колодец,
изобильно водою текущий,
то и в Ведах не меньше пользы
для разумного брахмана ...*

[Семенцов, 1985, с. 154].

Возможно, В.С.Семенцов ориентировался на какие-то индийские комментарии, стремившиеся сгладить антиведийские высказывания «Гиты».

Впрочем, в самой «Гите» речь идет не только об этом. Рассмотрим еще одну строфу из той же серии:

*Оснащенные пониманием (buddhi-yuktā) мудрые,
отвергнув плод(ы) деяний⁵⁷,
от пут рождений⁵⁸ освобожденные,
к состоянию идут беспечальному⁵⁹ (II.51).*

В этой строфе выражена мысль, которую можно счесть одной из главных в «Гите». Мысль эта — своего рода компромисс между идеалом *мокши* («освобождения от бытия») и идеалом (или необходимостью) активной, деятельной жизни в миру. Существовало представление, что любая деятельность, любые дела привязывают человека к бытию — и освободиться от «пут деяний» («пут кармы») можно, только отказавшись от любых дел, уйдя в аскезу совершенного недеяния. «Гита» же утверждает, что, во-первых, состояние совершенного недеяния для человека невозможно (об этом идет речь в третьей главе поэмы), а во-вторых, если действовать «незаинтересованно» (т.е. не будучи заинтересованным в плодах деяний), то сами деяния потеряют свою «связывающую», «впутывающую» силу. Иными словами, человек может активно жить в миру и в то же время быть своего рода «аскетом», устремленным к *мокше* и в конце концов обретающим оную.

Заключительная часть второй главы (II.55—72) посвящена описанию такого человека, обладающего «устойчивым сознанием» (*sthita-prajña*). Вот характерная строфа из этой серии:

*Среди печалей не горюющий,
среди удовольствий не жаждающий,
свободный от страстей, страха и гнева, —
вот мудрец с устойчивым сознанием (II.56).*

Примечательна и последняя строфа второй главы:

*Таково высшее (brāhmi) состояние, о Арджуна,
достигнув которого [человек больше] не заблуждается;
утвердившись в нем, хотя бы на пороге смерти,
он обретает высшую нирвану (brahma-nirvāṇam) (II.72).*

⁵⁷ По-видимому, это надо понимать в том смысле, что «мудрые» отрешаются от желания непременно получать «плоды» своих трудов.

⁵⁸ *Janma-bandha*-. Есть вариант (разночтение): *karma-bandha* — «от пут деяний» или «от пут кармы».

⁵⁹ Современные переводчики, как правило, соглашаются с Шанкарой, который понимал здесь «беспечальное состояние» как *мокшу*, освобождение от *сансары*.

Эта строфа интересна тем, что в ней высшая цель человека названа словами, явно заимствованными из словаря буддистов (см., например, [Гита-Зэнер, 1969, с. 158—159, 212—215]). «Гита» и буддизм — это особая сложная тема, которая еще не очень хорошо исследована и таит в себе немало интересных проблем.

Следующая, третья глава «Гиты» посвящена в основном также проблемам «деяний». Здесь мы рассмотрим несколько наиболее любопытных строф этой главы.

В одной из первых строф Кришна говорит:

*В этом мире два пути (образа действий, образа жизни)
давно объявил я, о Беспорочный:
путь знания для людей созерцательных (размышляющих)
и путь действия для людей деятельных (III.3).*

Итак, «путь знания» (*jñāna-yoga*) и «путь действия» (*karma-yoga*)⁶⁰. Далее в поэме появляется и выражение «путь бхакти (т.е. путь любви и преданности)» (*bhakti-yoga*). Куда ведут эти пути? Иногда речь идет о «высшей цели», т.е. «освобождении» от бытия (*мокше*), иногда — о соединении с Кришной как Высшим Божеством и Абсолютом (об этом — далее). В контексте «Гиты» эти две цели как будто сливаются: соединение с Высшим Божеством и есть чаемое освобождение. По крайней мере такова одна из возможных интерпретаций «Гиты».

Соотношение между тремя названными «путями» в «Гите» отнюдь не просто, не однозначно. В разных работах о «Гите» можно встретить на этот счет весьма различные мнения. Иногда пишут, что якобы в поэме главным провозглашается «путь знания», иногда — что «путь действия», иногда — что «путь бхакти (любви)». Однако подобные суждения основаны на различных — но так или иначе пристрастных — интерпретациях текста. Непредвзятое же чтение поэмы скорее приводит к такому выводу: «В Гите нет явственных указаний на превосходство какого-то одного из них (т.е. из трех „путей“. — С.Д.С.), если же такие указания встречаются, то они носят противоречивый характер» [Бонгард-Левин и Герасимов, 1975, с. 118].

Пожалуй, менее известна, но не менее примечательна мысль, высказанная в двух других строфах третьей главы. Призывая Арджуну к деятельной жизни, Кришна, среди прочего, говорит:

*Именно деятельностью успеха
добились Джанака⁶¹ и другие:
[поэтому] ради благоустройства мира (*loka-samgraha*)
ты должен быть деятельным (III.20).*

⁶⁰ Ср. в европейской традиции различие «жизни созерцательной» (*vita contemplativa*) и «жизни деятельной» (*vita activa*).

⁶¹ Джанака — легендарный царь Видехи; в упанишадах — участник мудрых бесед.

И еще чуть далее:

*Привязанные к своим деяниям, неведающие
совершают их (т.е. деяния), о Арджуна;
знающий да совершает их без привязанности,
стремясь к благоустройству мира (loka-samgraha) (III.25).*

Правда, ни здесь, ни далее «Гита» не разъясняет подробно, что именно следует понимать под «благоустройством мира». Для поэмы более характерны рассуждения в масштабах личности, рассуждения о наилучшей «стратегии» индивидуального поведения, а не о «стратегии» обустройства мира в целом. Иными (индийскими) словами, поэма больше озабочена *дхармой* (точнее — *дхармами*) отдельных (разных) людей, чем некой универсальной *дхармой*. В той же, третьей главе Кришна говорит Арджуне:

*Лучше своя дхарма, хотя и недостойная,
чем чужая дхарма, [даже] хорошо выполненная;
лучше смерть [при исполнении] своей дхармы;
чужая дхарма — опасна (вредоносна) (III.35).*

Мысль эта, очевидно, столь важна для «Гиты», что почти дословно повторяется еще раз — в последней, восемнадцатой главе:

*Лучше своя дхарма, хотя и недостойная,
чем чужая дхарма, [даже] хорошо выполненная;
собственной [его] природой установленное дело
делая, [человек] не навлекает на себя зла (XVIII.47).*

В конкретном контексте «Гиты» и «Махабхараты» эти общие утверждения означали, конечно, что Арджуна должен был выполнять свою *дхарму* кшатрия-воина, т.е. идти и сражаться.

Четвертая глава обращается к темам более отвлеченным и божественным. Кришна говорит Арджуне:

*Это учение непреходящее
я поведал Вивасвану⁶²,
Вивасван передал его Ману⁶³,
Ману — Икшваку⁶⁴ (IV.1).*

⁶² Вивасван (или Вивасват, букв. «сияющий») — в ведийской мифологии солнечное божество и родоначальник людей.

⁶³ Ману (собственно «человек») — сын Вивасвата, первый человек.

⁶⁴ Икшваку — старший сын Ману, основатель Солнечной династии царей. Исследователи

*Так передаваемое от одного к другому
его знали царственные мудрецы,
[но] с течением времени в этом мире
это учение было потеряно, о Арджуна (IV.2).*

*Именно это мною тебе сегодня
учение поведано древнее:
потому что ты мой бхакт⁶⁵, ты мой друг,
а это — высшая тайна (IV.3).*

Арджуна поражен: ведь он принимал Кришну за своего друга и двоюродного брата, т.е. за человека с человеческим сроком жизни⁶⁶, — а тут Кришна вдруг говорит, что он в незапамятные времена сообщил свое учение богу Вивасвану (IV.4). В ответ на недоумение Арджуны Кришна объясняет (лучше сказать: «открывает» — это именно откровение) ему, что он, Кришна, на самом деле — «вечный» (*avyayātmā*) и «нерожденный» (*aja*) Бог⁶⁷, «владыка существ» (*bhūtānām īśvara*), по собственной воле (*ātma-māyayā*) пришедший в мир (IV.6). В двух следующих знаменитых строфах вкратце изложено представление об *аватарах*, «нисхождениях» Бога (или просто бога) в мир:

*В тех случаях, когда дхармы
упадок происходит, о Арджуна,
и торжество адхармы⁶⁸ —
тогда я порождаю (букв.: сотворяю) себя⁶⁹ (IV.7).*

*Для защиты праведных
и для уничтожения неправедных,*

обычно отмечают, что эта «традиция откровения», согласно Кришне, сохранялась в среде не брахманов, а именно царей-кшатриев.

⁶⁵ Так впервые в поэме появляется слово «бхакт» (*bhakta*) и вообще корень *bhaj* — о которых см. ранее.

⁶⁶ В предыдущих «книгах» «Махабхараты» Арджуна, впрочем, имел и другие случаи узнать о божественной природе Кришны, но здесь в силу своего рода «художественной условности» он будто бы об этом забывает.

⁶⁷ Здесь уместна и даже необходима заглавная буква в слове «Бог», потому что речь идет не о каком-либо одном боге многобожного пантеона, а о Божестве высшем и в своем роде единственном (хотя и отличном, очевидно, от единого Бога авраамитских религий).

⁶⁸ В санскрите, как и в греческом, *a-* означает отрицание. Таким образом, *adharmā* — это «недхарма», «без-дхармие», «отсутствие дхармы» или «нечто противоположное дхарме» (ср. «аномия» — «беззаконие»).

⁶⁹ Почти такая же строфа есть и в третьей «книге» «Махабхараты». Ср. перевод В.Я.Василькова и С.Л.Невелевой: *Всякий раз, когда отступает справедливость и торжествует беззаконие, о достойнейший, я воссоздаю сам себя* [Махабхарата-III, 1987, с. 388].

*для утверждения дхармы
я прихожу в бытие из века в век*⁷⁰ (IV.8).

Не менее интересны (хотя, может быть, менее популярны) три следующие строфы, которые, по мнению Р.Зэнера, «как бы резюмируют все учение Гиты»⁷¹:

*Мое рождение и мое дело (карма) божественное
кто знает так доподлинно,
тот, оставив тело, к новому рождению
не приходит — [а] приходит ко мне, о Арджуна* (IV.9).

*Преодолевшие страсть, страх и гнев,
мною проникнутые, ко мне устремленные,
многие, подвижничеством познания (jñāna-tapasā)
очищенные, достигли моего бытия*⁷² (IV.10).

*Кто как ко мне прибегает (обращается),
того так и я почитаю (bhajāmi);
моим путем ходят
люди повсюду, о Арджуна* (IV.11).

Толкованию этих строф, как и «Гиты» в целом, посвящено уже немало страниц. Здесь отметим лишь три главных момента. Во-первых, из этих строф можно понять, что «освобождение от рождений», т.е. *мокша*, отождествляется с «приходом к Богу»⁷³. Во-вторых, здесь подчеркивается роль «знания» в достижении такого «освобождения». В-третьих, хоть и несколько приглушенно, но все же звучит тема *бхакти*, эмоциональной приверженности Богу, устремленности к Нему.

Вообще «Гиту» можно сравнить с музыкальным произведением из многих частей. «Музыка текста» творится из различных «тем» и «мотивов», которые по-разному развиваются и сочетаются от части к части. В четвертой главе преобла-

⁷⁰ Автор данной главы однажды увидел эту строфу на стене в доме бомбейского бизнесмена; она была вышита шелком на ткани и помещена под стекло, в рамочку.

⁷¹ «...May be said to sum up the whole teaching of the Gita» [Гита-Зэнер, 1969, с. 185]. Р.Зэнер не ссылается при этом ни на какие индийские источники, так что возможно, что это «всего лишь» его личное мнение. Но и в таком случае оно ценно как мнение одного из самых внимательных (хотя и не самых беспристрастных) западных читателей и исследователей «Гиты».

⁷² Или: *стали одной сущности со мною, приблизились к моему бытию (к моей сущности)* и т.п. Подобные выражения в «Гите» могут интерпретироваться весьма по-разному.

⁷³ В строфе IV.9 слова *приходит ко мне* Шанкара объясняет именно как «освобождается», «обретает *мокшу*» — и такое объяснение кажется вполне естественным (хотя Р.Зэнер его и оспаривает).

дает тема «знания» (или «мудрости»). Вот строфы, в которых эта тема звучит *fortissimo*:

*Даже если ты из злодеев
всех — самых злочинный,
всякое на лодке знания (jñāna-plavena)
зло ты преодолеешь (IV.36).*

*Подобно тому как зажженный огонь
дрова превращает в золу, о Арджуна,
так и огонь знания все дела
превращает в золу (IV.37).*

В главах пятой и шестой вновь на первый план выходит тема «деяний» — и тема их сочетания с «отрешенностью». Но возникают и некоторые новые мотивы. Примечательна, например, такая строфа:

*Обретают высшую нирвану (brahma-nirvāṇam)
мудрецы-провидцы, отбросившие скверну,
разрушившие сомнения, овладевшие собой,
преданные благу всех существ (V.25).*

«Преданные благу всех существ» (*sarva-bhūta-hite ratāḥ*) — это своего рода «формула», которая еще раз повторяется в самой «Гите» (в строфе XII.4) — и много раз в других «книгах» «Махабхараты». Как справедливо отмечает Р.Зэнер, подобная «формула» вряд ли могла появиться в упанишадах (с их преобладающей установкой на отрешенность от мира) и поэтому вполне возможно, что она впервые возникла именно в «Гите» [Гита-Зэнер, 1969, с. 215]. Вместе с тем эта «формула» весьма напоминает буддийские формулировки, особенно в текстах махаяны. Но, как всегда, остается открытым вопрос, в какой среде — буддийской или «индусской» — подобные идеи возникли первоначально.

Даже если эти идеи были позаимствованы «Гитой» у буддистов, в поэме они включены в контекст совсем небуддийских, теистических представлений, как, например, в последней строфе пятой главы, в которой Кришна вновь утверждает свою высшую божественную сущность:

*[Всех] жертвоприношений я — получатель,
всего мира великий владыка,
друг всех существ;
кто знает меня [таковым],
тот обретает мир (покой)⁷⁴ (V:29).*

⁷⁴ Шанкара поясняет, что речь опять-таки идет о мокше.

Из шестой главы рассмотрим две строфы:

*Во всех существах — себя
и все существа — в себе
зрит тот, чье «я» устроено [правильным] устроением,
во всем одно видящий (VI.29).*

*Тот, кто меня видит во всем [мироздании]
и все [мироздание] видит во мне,
для того я не уничтожаюсь
и тот для меня не уничтожается (VI.30).*

По мнению Р.Зэнера, «значение этой строфы (VI.30. — С.Д.С.) вряд ли может быть преувеличено» [Гита-Зэнер, 1969, с. 234]. Британский теолог толкует эту строфу в том смысле, что даже в состоянии «освобождения» (*мокши*) личность человека и личность Бога продолжают существовать как две отдельные сущности; «освобождение» — это всего лишь «начало личной встречи целостной и освобожденной личности (*self*) с Богом» [там же, с. 235]. Вряд ли такое толкование дал бы какой-либо традиционный индийский (индусский) комментатор, но вполне в духе индийской традиции — признать за европейским ученым право на собственное (христианское) понимание слов «Гиты». Этот пример показывает также, что поэма таит в себе еще немало возможностей для новых (иноверных, инокультурных) интерпретаций и немало возможностей для межкультурных диалогов.

Но вернемся пока к диалогу Кришны и Арджуны. В начале седьмой главы нас ожидает новый поворот. Кришна говорит Арджуне:

*Знание-мудрость
поведаю тебе полностью (без остатка),
познав которое ничего более в этом мире
познавать [тебе] не останется⁷⁵ (VII.2).*

И вот, очевидно, в чем состоит это «окончательное откровение»:

*Превыше меня
нет ничего, о Арджуна!
На меня все это нанизано,
словно на нить — жемчужины (VII.7).*

⁷⁵ Эта мысль о полноте, окончательности и всеобъемлющем характере сообщаемого «знания» очень существенна для «Гиты», что, по-видимому, роднит ее с другими текстами, содержащими «откровения». Ср. замечание отечественных авторов: «Знание, дающее верующему видение высшего божества, провозглашается исчерпывающим; обладающий им не нуждается уже в каком-либо ином прозрении» [Бонгард-Левин и Герасимов, 1975, с. 118; Бонгард-Левин, 1993, с. 116].

Полустишье «на меня все это нанизано» (*mayi sarvam idam protam*) явным образом перекликается с «формулой» «[тот], кем все это проникнуто» (*yena sarvam idam tatam*), о которой шла речь ранее. Так, можно сказать, Кришна отождествляет себя с сущностью, с самим бытием мироздания. Далее в главе эта идея разрабатывается с подробностями, на которых здесь нет возможности остановиться. Кришна говорит также о разных типах людей, поклоняющихся ему. В частности:

*В конце многих рождений
мудрый (знающий) приходит ко мне,
[познав, что] Васудева — это все.
Такая великая душа — редкость (VII.19).*

Здесь опять «знание» — верный путь к Богу; *бхакти* — в «подтексте», а о «пути деятельности» — ни слова.

Восьмая глава развивает разные темы, связанные с природой Бога и взаимоотношениями между Ним и человеком. Среди прочего речь заходит и о том, сколь важно в момент смерти обратить свои помыслы к Богу:

*В час смерти кто, меня
вспоминая, оставляет тело
и уходит [из жизни], тот в мое существо
входит — нет сомнения (VIII.5).*

И далее:

*Ко мне придя, новое рождение —
обитель печали непостоянную —
не обретают великие души,
совершенства высшего достигшие (VIII.15).*

И все же после всего (столь многого!) сказанного, в начале следующей, девятой главы Кришна словно повторяет («на новом витке спирали»?) то, что говорил в начале седьмой главы:

*Это самое тайное тебе
поведаю, не таящему недоброе (или: не ропщущему),
знание-мудрость,
зная которое ты освободишься от зла (IX.1).*

Однако то, что следует за этим обещанием, сначала кажется лишь вариациями на уже знакомые темы:

Мною проникнут этот весь (*mayā tatam idam sarvam*)
мир — [мною], чей облик не явлен;
во мне пребывают все существа,
[но] я не пребываю в них (IX.4).

Не признают меня глупцы (или: заблуждающиеся),
[меня], в человеческое тело облекшегося,
высшую сущность не знающие
мою — владыки всех существ (IX.11).

Великие души, о Арджуна,
принимая [мою] божественную природу,
почитают (*bhajanti*) меня и только меня,
зная, [что я —] непреходящее начало всех существ (IX.13).

Но вскоре возникают и новые мотивы:

Я — отец этого мира,
[а также] мать, устроитель и прародитель⁷⁶;
[я —] то, что должно знать; [я —] то, что освящает [мир];
[я —] священный слог «ом»;
[я — также гимны] Ригведы, Самаведы и Яджурведы (IX.17).

Даже те, кто привержен другим богам,
поклоняются им, проникнутые верой,
Даже они мне, о Арджуна,
поклоняются, хотя и не по установленным правилам (IX.23).

Одинаково я отношусь ко всем существам,
нет ни ненавидимых, ни любимых;
но те, кто преданно поклоняются мне⁷⁷,
те — во мне, и в них — я (IX.29).

Ближе к концу главы Кришна прибегает такое поистине поразительное откровение:

... О Арджуна, ко мне прибегнув,
даже рожденные в скверне,
[даже] женщины, вайшьи и шудры —
даже они достигают высшего удела (IX.32).

⁷⁶ Букв. «дед».

⁷⁷ ...*ye bhajanti tu mām bhakṣyā*.

Но спешит тут же добавить:

*Тем более благочестивые брахманы
и царственные мудрецы-бхакты.
В этом непостоянном, полном страданий мире
родившись, почитай-люби меня (bhajasva mām) (IX.33).*

И вот самая последняя строфа главы (первой своей половиной в точности совпадающая с одной из заключительных строф поэмы — XVIII.65):

*На меня сознание направляй, моим бхактом будь,
мне приноси жертвоприношения, мне поклоняйся;
ко мне ты придешь, так обустрои
себя, устремленный ко мне (IX.34).*

В следующей, десятой главе тема Кришны как высшего Божества, «великого владыки миров» (X.3), развивается крещендо. Вот две характерные строфы из этой главы:

*Я — всего источник,
из меня все истекает;
так зная, поклоняются мне⁷⁸
мудрые, наделенные чувствами (X.8).*

*Я — то «я», о Арджуна,
что находится в сердцах всех существ;
я — и начало, и середина
[всех] существ — и [их] конец (X.20).*

Одиннадцатая глава поэмы — ее своего рода сюжетный и эмоциональный апогей. Арджуне уже недостаточно слов, он говорит: «Хочу видеть твою божественную природу» (XI.3). Кришна согласен и наделяет Арджуну божественным взором (X.8), поскольку обычное человеческое зрение не способно было бы воспринять подлинный облик Бога, явление им своей подлинной сути (его теофанию). Кришна говорит:

*Если бы тысяча солнц,
в небе вместе явившись,*

⁷⁸ ...iti matvā bhajante mām — опять характерное сочетание «знания/понимания» и «бхакти/любви/поклонения»; при этом причинно-следственная связь именно такова: от «знания» к «поклонению».

*воссияла — подобно было бы то [сияние]
сиянию этой Великой Души*⁷⁹ (XI.12).

Видение Арджуны отличается от прочих строф поэмы и своей поэтикой, которую можно назвать поэтикой космического ужаса⁸⁰. Большая часть строф, одиннадцатой главы написана не обычным эпическим *ануштубхом* (восьмисложником), а *триштубхом* — строками в одиннадцать слогов, более емкими и, видимо, более соответствующими масштабу и духу «видения». Вот некоторые строфы этого эпизода в переводе В.С.Семенцова:

[Арджуна сказал:]

*Вижу богов я в Твоем, Боже, теле,
вижу существ разнovidные толпы,
вижу на лотосе Брахму-владыку,
вижу провидцев, божественных змиев* (XI.15).

*Всё, что ни есть меж землею и небом,
страны все света — собою Ты обнял;
видя невиданный облик Твой страшный,
в ужасе, Боже, трепещут три мира* (XI.20).

*Образ ужасен Твой тысячеликий,
тысячерукий, бесчисленноглазый;
страшно сверкают клыки в Твоей пасти.
Видя Тебя, все трепещет; я тоже* (XI.23).

*Вот они все — сыновья Дхритараштры,
Бхишма и Дрона, и тот сын возницы,
прочих царей вереницы, героев,
и предводители воинов наших* (XI.26) —

*внутрь Твоей пасти, оскаленной страшно,
словно спеша, друг за другом вступают;
многие там меж клыками застряли —
головы их размозженные вижу* (XI.27).

*Кто Ты? — поведай, о ликом ужасный!
Слава Тебе, высший Боже! Помилуй!*

⁷⁹ Именно эти строки из «Гиты» вспомнил Р.Оппенгеймер во время первого испытания атомной бомбы (см. [Юнг, 1960, с. 172]).

⁸⁰ Именно из-за этого отличия М.Винтерниц считал видение Арджуны более поздним добавлением в текст поэмы (см. [Винтерниц, 1977, с. 436]).

*О изначальный! Изведать хочу я,
что совершишь Ты намерен — скажи мне! (XI.31).*

[Кришна отвечает:]

*Время Я — мира извечный губитель.
Весь этот люд Я решил уничтожить.
В битву ты вступишь иль битву покинешь,
воинам этим пощады не будет (XI.32).*

*Так поднимайся! Добудь себе славу!
Царством, врагов перебив, наслаждайся!
Их ведь заранее всех поразил Я:
будь лишь оружием Моим, славный лучник! (XI.33).*

*Дрону, и Бхишму, и Карну, сын Притхи,
и Джаядратху — бойцов превосходных —
ты не колеблясь убей, Мною убитых!
С ними сразись! Ты их всех одолеешь (XI.34).*

Таким образом, после общих рассуждений о Боге и человеке здесь мы вновь возвращаемся к исходной конкретной проблеме: почему Арджуне следует идти в бой — и Арджуна получает еще один ответ. Оказывается, все противники Арджуны уже заранее убиты Богом — и Арджуне предстоит совершить лишь своего рода символическое действие по их убиению, выступив в роли некоего «орудия» божественного промысла.

Арджуна удовлетворен и обрадован таким объяснением. Он произносит длинный гимн во славу Кришны (XI.36—46), но под конец все же просит Бога предстать перед ним в своем более привычном виде. Кришна выполняет просьбу Арджуны и при этом подчеркивает, что оказал ему своей теофанией высочайшую милость, которой не устаиваются даже боги: Арджуна заслужил эту милость исключительно своей любовью-преданностью Кришне (XI.52—54). Заключительная (55-я) строфа главы содержит нечто вроде определения *бхакти*⁸¹. По мнению Шанкары, эта строфа выражает «суть всего учения „Гиты“»⁸²:

*Действующий ради меня, считающий меня наивысшим,
преданный мне (или: мой бхакт) без иных привязанностей,
невраждебный ко всем существам —
приходит ко мне, о Арджуна (XI.55).*

⁸¹ С.Радхакришнан в своем примечании к данной строфе пишет: «Это суть бхакти» [Гита-Радхакришнан, 1948, с. 289].

⁸² ...*sarvasya gītā-sātrasya sārabhūtārthah* [Гита-Шанкара, 1983, с. 381].

Следующая, двенадцатая глава — это (если продолжить сравнение с музыкой) различные вариации на темы *бхакти*. Из двадцати строф этой главы рассмотрим только две:

*Кто, все свои деяния
мне посвятив (вручив)⁸³, устремленные ко мне,
с единонаправленным усилием
сосредоточившись на мне сознанием, мне поклоняются (XII.6),*

*Для тех я спасителем⁸⁴
из океана смерти-сансары
буду сразу, о Арджуна, —
для тех, чье сознание проникнуто мною (XII.7).*

Р.Зэнер не преминул заметить, что в этих строках выражено «новое для индуизма» представление о Боге-спасителе, «Боге благодати» (*a God of grace*), близкое к представлениям о Боге в христианстве [Гита-Зэнер, 1969, с. 327]. Но есть здесь и сходство (о котором Р.Зэнер не упоминает) с образом Будды или *бодхисаттвы* в буддизме махаяны. Западные исследователи уже давно размышляли о возможном влиянии христианских идей на «теологию» «Гиты», как и о возможном влиянии христианства на становление буддизма махаяны. Однако никаких достоверных результатов в этой области получить не удалось — и вряд ли удастся в силу самой «природы материала». Как и в случае других подобных проблем из истории культуры, по крайней мере столь же (если не более) вероятным остается предположение о параллельном и независимом возникновении сходных явлений.

Тринадцатая глава поэмы, по выражению Р.Зэнера, «самая запутанная во всей „Гите“» [Гита-Зэнер, 1969, с. 332], полна весьма специальных рассуждений и экзотических терминов, для обсуждения которых здесь нет места. Однако одну строфу из этой главы все же стоит привести. Кришна говорит Арджуне:

*То, что следует знать, я тебе поведаю, —
узнав это, достигают бессмертия:
[это] безначальный, высший Брахман,
который ни существует, ни не существует (XIII.12).*

Брахман здесь — это слово из упанишад, обозначающее высшую и подлинную реальность, непознаваемую, невыразимую и т.д. В следующей главе это слово появляется вновь — в двух очень важных строфах (XIV.3 и XIV.27).

⁸³ В оригинале *samnyasya*, что можно перевести как «[мне] отбросив». Это выражение допускает, по-видимому, разные толкования.

⁸⁴ Букв. «поднимателем», «вынимателем» (*samuddhartā*).

В начале четырнадцатой главы Кришна опять произносит своего рода «формулу откровения»:

*Высшее теперь я провозглашу
из всех знаний знание высочайшее:
зная которое все мудрые
высшую цель достигли (XIV.1).*

Само же откровение заключается, очевидно, в следующем:

*Великий Брахман — моя утроба,
в него [свое] семя я влагаю;
(за)рождение всех существ
от этого происходит, о Арджуна (XIV.3).*

В заключительной строфе главы Кришна говорит о своих отношениях с Брахманом несколько иначе:

*Я — опора (основа) [и] Брахмана,
бессмертного и неизменного,
и вечной дхармы,
и вечного блаженства (XIV.27).*

При всей взаимной противоречивости этих двух утверждений (впрочем, при желании, наверно, можно было бы найти для них какой-нибудь «общий знаменатель») достаточно ясно одно: Кришна провозглашает, что он «главнее» даже Брахмана, Абсолюта упанишад. Кришна — «основа основ» и (если можно так сказать) «Абсолют Абсолюта».

Однако этот Абсолют — личностен; это — Личность. Так, в следующей, пятнадцатой главе читаем:

*Поскольку я превосхожу преходящее
и даже непреходящего я выше,
то и в миру, и в Ведах
я известен как Высшая Личность (puruṣottama) (XV.18).*

*Тот, кто, не заблуждающийся,
знает меня так — [как] Высшую Личность,
тот, всезнающий, любит-почитает меня (bhajati mām)
всем [своим] существом, о Арджуна (XV.19).*

Главы шестнадцатую и семнадцатую в данном обзоре «Гиты» можно пропустить. Сравнительно краткая шестнадцатая глава описывает свойства людей

благочестивых («божественных»), с одной стороны, и людей злых, нечестивых («асурических») — с другой. Глава семнадцатая перечисляет различные проявления трех «качеств» (*гун*): *саттва*, *раджас* и *тамас* — а также комментирует сакральную формулу из упанишад *ОМ-ТАТ-САТ* («ОМ-ТО-ИСТИННО»).

Восемнадцатая, заключительная глава отчасти подводит итоги поэмы, как бы вновь «проигрывая» некоторые из ключевых тем. Но возникает и новая тема — сравнительные характеристики и взаимодополняющие обязанности четырех *варн*, четырех идеальных «классов» общества: брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. Вот три строфы в переводе В.С.Семенцова:

*Чистота, успокоенность, тапас,
обуздание, терпенье, нелживость,
вера, знание, житейская мудрость —
вот достоинства брахманов, Партха (XVIII.42).*

*Сила, твердость, смекалка, доблесть,
неспособность в бою к отступлению,
прирожденная щедрость, властность —
это признаки кшатриев, Партха (XVIII.43).*

*Земледелие и торговля,
разведение скота — вайшьи дело.
Все, что связано с услуженьем,
то природе шудр подобает (XVIII.44).*

И далее:

*Источнику деятельности [всех] существ,
[тому,] кем все это проникнуто (*yena sarvam idam tatam*),
своими деяниями ему служа,
человек обретает успех (совершенство) (XVIII.46).*

В контексте данного отрывка это означает, что человек, выполняя деятельность, предписанную его касте, тем самым поклоняется Богу и достигает совершенства. Затем идет строфа, первая половина которой в точности повторяет строфу III.35:

*Лучше своя дхарма, хоть и недостойная,
чем чужая дхарма, [даже] хорошо выполненная;
собственной природой определенное дело
делая, [человек] не навлекает на себя зла (XVIII.47).*

Однако в конце той же главы вновь — и с новой силой — высшей ценностью и высшей нормой провозглашается *бхакти* — любовь-приверженность к Богу. Кришна говорит Арджуне:

*И вот самое сокровенное
слушай мое последнее слово:
люб ты мне очень,
поэтому поведаю тебе, [в чем твое] благо (XVIII.64).*

*На меня сознание направляй, моим бхактом будь,
мне приноси жертвы, мне поклоняйся;
ко мне ты придешь, поистине тебе
обещаю, [ибо] любим ты мною⁸⁵ (XVIII.65).*

*Все [прочие?] дхармы отвергнув,
меня одного избери прибежищем;
я тебя от всех зол (скверн)
освобожу (mokṣayisyāmi) — не печалься! (XVIII.66).*

В комментарии Шанкары это четверостишие названо «словами, содержащими суть всех упанишад»⁸⁶ (*sarva-vedānta-sāra-vihitam vaktavyam*) [Гита-Шанкара, 1983, с. 616]. Последователи же Рамануджи, как пишет С.Радхакришнан, «рассматривали эту строфу как *caramā śloka*, т.е. как завершающие стихи всей книги» [Гита-Радхакришнан, 1948, с. 379].

Текст поэмы на этом, однако, не завершается. Кришна делает еще несколько заключительных замечаний. Они типичны для традиционных индийских текстов и содержат, с одной стороны, восхваления самого текста, а с другой — своего рода «инструкции по его применению». Кришна говорит Арджуне:

*Тому, кто не прошел через [соответствующую] аскезу,
кто не исполнен благоговения (бхакти)
и смирения, кто меня хулит, —
тому никогда не говори [то, что я тебе сказал] (XVIII.67).*

*[Но] кто эту высшую тайну
среди моих бхактов провозгласит,*

⁸⁵ Ср. выше строфу IX.34.

⁸⁶ Пожалуй, это одна из «натяжек» Шанкары. В «главных» упанишадах все-таки не звучит так сильно идея *бхакти* (хотя само слово редко, но встречается). В современной науке принято считать, что именно в «Гите» «представление о всеобъемлющей любви к богу (*бхакти*) впервые выдвигается в качестве религиозного идеала» [Бонгард-Левин и Герасимов, 1975, с. 130; Бонгард-Левин, 1993, с. 123]. Стоит в этой связи заметить, что *бхакти* в «Гите» еще не имеет тех экзотических и/или эротических обертонов, которые появились позже (см. главу «Средневековый мистицизм»).

*тот, [сам] проявив ко мне высшую преданность (бхакти),
ко мне придет несомненно (XVIII.68).*

*Тот же, кто прочитает (adhyeṣyate)⁸⁷ эту
нашу с тобой дхармичную беседу (dharmyaṁ samvādam),
тот меня жертвоприношением знания (jñāna-yaજñāna)⁸⁸
почтит — так я верю (XVIII.70).*

*Исполненный верой и не ропщущий,
человек, который выслушает [эту нашу беседу],
попадет в благие миры
тех, кто совершал чистые деяния (XVIII.71).*

Наконец, сам Арджуна восклицает:

*Уничтожено заблуждение, понимание обретено
мною по твоей благодати, о Кришна!
Я стою, лишенный сомнений, —
выполню слово твое (XVIII.72).*

И пять самых последних строф (XVIII.74—78) — это уже восторженные слова Санджай, ликующего от того, что ему довелось быть слушателем и свидетелем *этой дивной беседы* (XVIII.76).

Вот уже более полутора тысячелетий (если не дольше) эту «дивную беседу» слушают (по-разному ее толкуя) в Индии и более двухсот лет — в остальном мире (прибавляя все новые и новые толкования). Нам в России еще только предстоит в нее вслушаться — и, может быть, извлечь из нее (или с ее помощью — из самих себя) какие-то важные и новые для нашей жизни смыслы.

⁸⁷ Интерпретация «Гиты» в книге В.С.Семенцова основана на (интересном, но спорном) толковании одного этого слова (см. [Семенцов, 1985, с. 43]).

⁸⁸ Объяснению этого сложного слова В.С.Семенцов посвятил в своей книге специальную главу [Семенцов, 1985, с. 67—74].

Дхарма для каждого: «Бхагавад-гита» и становление индуизма

(А.В.Пименов)

«Гита» и многообразии традиций

Место «Бхагавад-гиты» в индийской традиции очевидно и вместе с тем загадочно. Немного можно назвать произведений, сопоставимых с нею по значению. Однако, обладая высочайшим, непререкаемым авторитетом в глазах индусов, эта небольшая по объему поэма во многих отношениях остается камнем преткновения для исследователей индийской культуры.

Почитание «Гиты» объединяло самых разных приверженцев индуизма, совершенно друг на друга не похожих. И для Махатмы Ганди, и для его убийцы Годсе «Песнь о Бхагавате» представляла собой руководство к действию. Прогрессисты и почвенники, либералы и традиционалисты, радикалы и умеренные — все обращались к ней как к источнику высшей истины.

Примечательно, что и за пределами Индии те, кто стремился обрести «самое сокровенное знание» на Востоке, видели в «Гите» источник вечной мудрости. Немецкие романтики и американские трансценденталисты, теософы и даже приверженцы глубинной психологии относились к ней как к наиболее совершенному или по крайней мере наиболее характерному воплощению индийского духа. Не только на родине, но и за границей «Бхагавад-гита» сохранила свою объединяющую роль¹.

Пожалуй, единственными, чьи голоса диссонировали с этим хором почитателей, оказались ученые-индологи. Не потому, конечно, что им было чуждо вос-

¹ Увлечение «Гитой» и истолкование ее образов как своеобразной матрицы бытия не миновало и Россию. Причудливой иллюстрацией такого отношения к индийской поэме может послужить рецензия на рассказ Леонида Андреева «Иуда», написанная М.А.Волошиным в 1907 г. («Некто в сером»). Известный поэт и критик говорит о двух образах Иуды — «Иуде ортодоксального церковного предания» и «совершенно ином Иуде» христианской еретической традиции, чей образ сохранился «в учениях офитов, каинитов и манихеев». Этого «второго Иуду» М.А.Волошин сопоставляет с Арджуной, героем «Бхагавад-гиты»: «Иуда... является самым высоким, самым сильным и самым посвященным из учеников Христа. Так как принесение Христа в жертву требует, чтобы рука первосвященника была тверда и чиста, то только самый посвященный из апостолов может принять на себя бремя заклания — предательство. Этому апостолу Христос передает свою силу — кусок хлеба, омоченный в соль, — причастие Иудино.

Этот образ человека, достигшего высшей чистоты и святости, который добровольно принимает на свою душу постыдное преступление как подвиг высшего смирения, возник еще в Индии. В индусских поэмах, посвященных жизни и учению Кришны, Иудой является его величайший ученик царевич Арджуна — герой „Махабхараты“ и „Бхагавад-гиты“» [Волошин, 1988, с. 462].

хищение «Гитой». Перед ними стояла другая задача: объяснить, почему, благодаря каким своим особенностям «Песнь о Бхагавате» приобрела такое колоссальное значение в мире для индуизма. И на этом пути исследователи столкнулись с немалыми трудностями.

В.С.Семенцов, которому принадлежит одна из самых ярких и глубоких работ о «Бхагавад-гите», утверждал даже, что «гитоведение зашло в тупик», указывая на хорошо, казалось бы, известный факт. Среди изучающих «Гиту» сложились два направления — «аналитическое» и «синтетическое». Приметой кризиса В.С.Семенцов считал, разумеется, не дискуссии между их сторонниками, но то обстоятельство, что отстаиваемые ими концепции не просто противоположны по характеру, но взаимно непроницаемы. Расхождения между ними так велики, что их невозможно совместить [Семенцов, 1985, с. 127].

Действительно, ни на один вопрос, касающийся формирования этого древнего текста, нет ясного ответа. Где, когда, в какой среде была сложена поэма, как она соотносится с «Махабхаратой», в состав которой входит, — все это невозможно установить точно. И такая неопределенность ни в коем случае не может считаться случайной. Она связана с самой природой «Бхагавад-гиты».

Собственно, эта природа, или характер текста, — единственное, пожалуй, что сегодня не вызывает сомнений у исследователя, стремящегося быть объективным. «Гита», по точному выражению В.С.Семенцова, представляет собой «открытый» текст, т.е. текст, который в течение очень длительного времени не был строго зафиксирован, а напротив, постоянно дополнялся и редактировался, и к которому по этой причине неприменимы обычные литературные критерии. «Гита» содержит стихи, перекликающиеся с упанишадами; в ней можно обнаружить цитаты из «Брахма-сутр» Бадараяны² (шлока 13.4), но все эти очевидные обстоятельства никак нельзя использовать для ее датировки: невозможно определить, кто у кого заимствует и где провести границу между первоначальным вариантом и интерполяцией.

Известно, что примета точно зафиксированного текста — появление комментария на него. Но первый комментарий на «Бхагавад-гиту» приписывается Шанкаре, основателю *адвайта-веданты* («веданты недвойственности»), и, следовательно, датируется VIII в. Примечательно, что именно та версия «Гиты», которую мы обнаруживаем в толковании Шанкары («Гита-бхашья»³), и получила впоследствии наибольшее распространение. Но если, как об этом свидетельствует и название поэмы, и имя ее главного героя — Бхагавана, представленная в ней религиозная традиция восходит к секте бхагаватов, приверженцы которой поклонялись Кришне-Васудеве, отождествляя его с Вишну-Нараяной, секте, не-

² Т.е. *сутры веданты*, признаваемые всеми ведантистскими школами в качестве базового текста и всегда остававшиеся предметом комментирования философами-ведантистами.

³ Бхашья — подробный комментарий на какой-либо авторитетный текст; один из основных жанров классической религиозно-философской и научной литературы.

сомненно существовавшей в III—II вв. до н.э., то период ее «незафиксированного», «текущего» состояния превышает тысячу лет.

Не больше ясности и в вопросе о среде первоначального бытования «Гиты». В древности, как и в XX столетии, на нее претендовали все. Комментарии на «Песнь о Бхагавате» содержит, например, каждая из вишнуитских традиций — *сампрадай*. И хотя «старшинство» комментария, принадлежащего Шанкаре, с текстологической точки зрения считается безусловно доказанным, на вопрос о соотношении самих комментаторских традиций едва ли можно дать ясный ответ. Пусть исследователи обнаруживают в остальных толкованиях явные черты зависимости от «Гита-бхашьи» Шанкары — авторы и почитатели всех этих комментариев также настаивали на их «подлинности». Последняя же в традиционной культуре тождественна древности.

В самом деле, «открытость» и «текучесть» характерны для традиций, адаптировавших «Гиту», не в меньшей степени, чем для нее самой. Конечно, во многих случаях мы имеем дело с текстами, которые принято датировать довольно точно. Так, например, самый ранний шиваитский комментарий Кашмирской школы, принадлежащий Васугупте, был создан, как считается, в IX в., а другое толкование, «Гита-артха-санграха», приписываемое Ямуне, царю, начавшему, после знакомства с учением Гиты, вести аскетическую жизнь, — в X—XI вв. То же самое относится к наиболее известным и авторитетным вишнуитским интерпретациям «Бхагавад-гиты» — бхашьям, связанным с именами Рамануджи и Мадхвы. То, что первый из них датируется XI столетием, а второй — XIII (или началом XIV), т.е. периодами жизни соответственно Рамануджи и Мадхвы, не принято ставить под сомнение. Но ведь речь при этом идет именно о текстах и о тех, кому приписывается их создание, но не о традициях, которые в них воплотились. Эти последние несомненно имели более длительную историю.

И для *вишишта-адвайты* («веданты относительной недвойственности») Рамануджи, и в еще большей степени для *двайта-веданты* («веданты двойственности») Мадхвы характерны настойчивые притязания на древность, стремление возвести свои традиции к самым отдаленным, глубинным пластам индийской культуры, вплоть до «Ригведы». Разумеется, такая имитация древности выглядит гораздо более убедительно для адепта, чем для исследователя. И все же мы имеем в данном случае дело отнюдь не только с представлениями, которые следует «преодолеть».

Хорошо известен тот факт, что и *адвайта-веданта* Шанкары, и вишнуитские *сампрадаи* носят синкретический характер. Каждое из этих направлений представляет собой не только соединение самых разных образов и мотивов, это также синтез существовавших прежде традиций⁴.

⁴ Многочисленные легенды, в которых запечатлелся образ Рамануджи, прекрасно характеризуют этот синкретизм *вишишта-адвайты*, становление которой связано с его именем. Особенно показательны в этом отношении предание о встрече Рамануджи с Ямуной. Исходив немало дорог

Потому-то периоды, которыми принято датировать создание этих текстов (и, конечно, жизни их легендарных авторов), следует считать датами рождения именно соединений, но отнюдь не элементов, составивших каждое из них. Вопрос не в том, когда такой элемент возник, а в том, когда он был включен в брахманистско-индусскую традицию и зафиксирован ею.

Такое соотношение «древности» и «новизны» прекрасно иллюстрирует «Пайшача-бхашья» — одно из толкований «Бхагавад-гиты». Ее автором считается не кто иной, как Хануман, начальник обезьяньего войска и сподвижник великого Рамы. Согласно преданию, он присутствовал при беседе Кришны и Арджуны и оставил ее запись на языке демонов-пишачей (впоследствии этот труд был, по преданию, переведен на санскрит). Конечно, если иметь в виду сохранившийся текст, то очевидна его зависимость от толкования Шанкары. Но и присутствие в этом сюжете Ханумана (а косвенно — и Рамы), и упоминание о языке пишачи, и претензия на аутентичность (записаны в буквальном смысле показания свидетеля!) — все это, как мы убедимся, не случайно и по-своему отражает реальность.

Чем же можно объяснить все эти притязания на «Гиту»?

Трактат или ритуальная памятка?

Обратимся сначала к тем двум концепциям, что сложились в ходе изучения «Песни о Бхāгавате». Основа первой из них — представление о «Гите» как о внутренне неоднородном произведении, которое наряду с первоначальным «ядром» содержит многочисленные дополнительные слои. Что же касается второй, то ее сторонники убеждены в целостности «Гиты».

Эти два противоположных утверждения имеют и нечто общее: ни первое, ни второе невозможно опровергнуть. Несомненно и то, что текст поэмы содержит

в поисках учителя, юноша однажды услышал рассказ о невиданной мудрости этого *ачарьи* и отправился к нему. Но пришел Рамануджа слишком поздно: Ямуна только что скончался, и будущий создатель *вишишта-адвайты* успел лишь на погребальную церемонию. Однако гений Рамануджи был таков, что ему оказалось достаточно только поглядеть на усопшего. На руке Ямуны он заметил три согнутых пальца и немедленно разгадал значение этого символа. Раманудже надлежало исполнить три желания Ямуны: во-первых, заново прокомментировать «Брахма-сутры» Бадараяны («Веданта-сутры»), во-вторых, прославить мудрость альваров («глубоко погружающихся») и, в-третьих, утвердить в сердцах людей учение *бхакти*. Не вдаваясь сейчас в детали понятия *бхакти* и особенности той интерпретации, которую оно получает в учении Рамануджи, обратим внимание на два других «задания», полученных им от Ямуны. В первом случае (комментарий на «Брахма-сутры») речь идет о следовании брахманистской традиции. Второе же (прославление альваров) связывает формирование *вишишта-адвайты* с «варварской», дравидской мистической традицией, обращение к которой, вероятно, шокировало бы ученых брахманов, в среде которых некогда сложился текст «Брахма-сутр».

различные, порой противоположные по духу концепции, и то, что в индусской традиции она всегда воспринималась не как компиляция, а как целостное произведение.

Концепция ядра и последующих «дополнений» связана прежде всего с именем выдающегося немецкого исследователя Рихарда Гарбе [Гарбе, 1905]. Ему принадлежит огромная роль в изучении «Гиты». Гарбе установил, что далеко не все стихи, входящие в ее состав, — подлинные, т.е. не все (как об этом свидетельствует и их содержание, и многие другие текстологические особенности) относятся к первоначальному варианту поэмы. Они были, как полагал Гарбе, добавлены в ходе последующей ее обработки. Эту обработку немецкий ученый связывал с влиянием двух значительных религиозно-философских школ — *веданты* и *мимансы*. И если исходную, подлинную версию «Гиты» Гарбе считал теистической, то конечная несет на себе, по его мнению, неизбежный отпечаток эклектики и непоследовательности.

По объему ядро «Гиты» Гарбе считал незначительным, относя к нему всего лишь 172 шлоки из 700 (правда, его последователи в этом отношении пошли дальше, и «подлинная» «Гита» постепенно становилась все меньше и меньше). При этом немецкий исследователь стремился не просто отделить зерна от плевел, но и объяснить, почему в рамках одного текста могут сосуществовать столь различные концепции. Такую разнородность «идейного содержания» «Гиты» он связывал с тем, что это популярное, а не строго философское произведение. Эволюция текста не сводится только к тому очевидному факту, что первоначальный вариант подвергся переработке. Само редактирование оказалось не свободно от противоречий: несмотря на то что как *миманса*, так и *веданта* считаются ортодоксальными школами, многое разделяет их доктрины. Вместе с тем основное направление редакции не вызывало сомнений: текст перерабатывался в духе брахманистского ритуализма. И если стихи II.42—46 и XVIII.66 явно содержат критику ведийских жертвоприношений, то в шлоках III.9 и IV.3, напротив, говорится об обязанности совершить *агнихотру* (возлияние молока на три священных огня, горящих на домашней жертвенной площадке) — один из важнейших «домашних» обрядов брахманистской религии. Редактор, по словам Гарбе, поддался искушению и дополнил «Гиту» своими собственными ритуалистическими наставлениями.

Такие дополнения Гарбе считал вполне чуждыми первоначальному духу произведения. Ведь в «старом» тексте, как об этом свидетельствует, в частности, шлока IV.25 и др., о жертвоприношении говорилось только в переносном, духовном смысле [Гарбе, 1905, с. 15].

То, как в шлоке XVII.13 характеризуется «тамасическая жертва» (...без раздачи еды, без молений, / не по шастрам, жрецам без награды) [Семенцов, 1985, с. 213], т.е. как обряд, в ходе которого не рецитируются священные тексты, а брахманы не получают заслуженной награды, создает, по словам Гарбе, впе-

чтление, что здесь выражена точка зрения *мимансы* с характерными для последней акцентированием роли сакрального текста и почитанием брахманов. Но с таким пониманием ритуала решительно расходится описание «правильной», «*самтвической* жертвы», которое мы встречаем двумя шлоками раньше: *Если жертвуют по предписаньям, / со вниманьем, плодов не желая, / с одной мыслью: «Жертвовать должно», / эта жертва бывает самтвичной* [Семенцов, 1985, с. 212]. Подлинная жертва приносится без надежды получить награду, и такая концепция ритуала, если истолковать ее буквально, действительно противоречит и учению *мимансы*, и брахманистской традиции в целом.

Примеров различного и даже противоположного понимания ритуала в «Гите» можно привести еще много. Автор (или, скорее, редактор) говорит, по словам Р.Гарбе, об обрядах своего народа, стремясь вписать их в схему, раскрываемую в поэме и основанную на учении о трех *гунах* — *самтве*, *раджасе* и *тамасе*, космических и одновременно психических сущностях, характеризующих «проявленный» мир. При этом он, однако, не высказывает прямой рекомендации приносить жертвы по ведийским рецептам и следовать учению *мимансы*, в котором ортодоксальное брахманистское мировоззрение воплотилось в строгом и последовательном варианте. «Гита» лишь содержит призывы почитать брахманов и recитировать веды. Жертвоприношение и аскеза рассматриваются как средство очищения для мудрецов, однако последние не должны рассчитывать на награду, и этот тезис безусловно свидетельствует об отходе от норм брахманизма.

Однако противоречия, которые сторонники «компилятивного» направления обнаруживают в «Гите», не исчерпываются областью ритуала. С их точки зрения, не менее, а может быть, и более важно, что здесь сосуществуют и две противоположные концепции божественного — с одной стороны, «теистическое» учение о личном божестве, т.е. о Кришне-Бхагавате, ведущем беседу с Арджуной и раскрывающем ему сущность мироздания, а с другой — представление о *ниргуна-брахмане* («брахмане-без-свойств») — безличной мировой субстанции. В глазах убежденных протестантов, какими были Р.Гарбе и его последователи (например, Р.Отто), такое эклектическое сочетание в самом деле выглядело нелогичным.

Действительно, совместить эти два подхода в одном произведении, казалось бы, немислимо. Их синтез, однако, стал реальностью. На вопрос, почему он оказался возможен, попытались ответить сторонники второго направления, отстаивавшие тезис о «целостности» «Гиты». Среди них наибольшее значение имеют работы Л. де Ла Валле-Пуссена, Ф.Эджертона и Э.Ламота, а в последнее время — Р.Зэнера и Й. ван Бюйтена. В отечественной литературе «концепция целостности» была представлена В.С.Семенцовым. В его творчестве она нашла наиболее радикальное выражение.

Этот подход к «Бхагавад-гите» можно охарактеризовать как функциональный. Как бы мы ни истолковывали содержание поэмы, одно несомненно — ее

огромное значение. Потому-то и трудно согласиться с теми, кто рассматривает «Гиту» как компиляцию, что перед нами — сакральный текст, заботливо сохраняемый в течение многих столетий, а не свалившийся «неизвестно откуда» [Семенцов, 1985, с. 39]. И прежде чем рассуждать о «содержании», полезно выяснить, как этот текст построен и каковы были его традиционные функции.

При таком взгляде на текст поэмы многие противоречия, содержащиеся в ней, предстанут в ином свете. Если мы имеем дело с трактатом, в котором раскрывается картина мира, предназначенным для чтения и усвоения, то противоречия свидетельствуют о непоследовательности. Но если речь идет о тексте ритуальном, который надлежит повторять про себя или вслух, с тем, чтобы достигнуть определенного духовного состояния, то от противоречий не остается и следа: в этом случае перед нами только ряд «картин», на которых адепт должен в тот или иной момент сосредоточить свое внимание.

Настаивая именно на таком характере «Гиты», В.С.Семенцов высказывает мысль, что «Песнь о Бхагавате» использовалась при совершении особых тайных кшатрийских обрядов. Эту ритуальную традицию исследователь возводит к «внутренней жертве» упанишад. Он обнаруживает в «Гите» типичную для брахманической прозы формулу *ya evam veda* («кто так знает»), указывающую на то, как совершить то или иное ритуальное действие и каких результатов можно добиться с их помощью. Эта модель лежит в основе не одного лишь «внешнего», вещественного обряда, но также внутреннего, символического жертвоприношения, которое брахман творит в своем сознании ради «излечения» и подстраховки обряда внешнего, но которое в определенных ситуациях приобретает главенствующую роль. Но символически воспроизвести в воображении необходимые детали обряда можно только при одном неперемennom условии: следует точно повторять про себя священные речения. Именно рецитирование сакральных текстов становится сущностью «внутренней жертвы». С таких позиций В.С.Семенцов рассматривает упанишады; текстом, предназначавшимся для ритуального рецитирования он считает и «Бхагавад-гиту».

О верности этого наблюдения свидетельствуют — или должны свидетельствовать — те оценки «Гиты», которые мы обнаруживаем в различных традициях, зафиксировавших и сохранивших ее. К какой из них мы бы ни обратились, везде на разные лады варьируется представление о рецитировании поэмы как о своеобразном внутреннем жертвоприношении. При этом В.С.Семенцов рассматривает учение «Гиты» как вполне ведийское если не по содержанию, то по природе знания.

Что же касается содержания, то с ним дело обстоит значительно сложнее. Если по стилю речь Кришны, главного героя «Гиты», действительно во многих случаях строится в соответствии с брахманистскими формулами, в частности *артхавадой* (разъяснение смысла обряда), то проповедь, обращаемая им к своему собеседнику Арджуне, развертываемое Кришной-Бхагаваном учение о трех

путях к освобождению, — пути знания (*джняна*), пути бескорыстного действия (*карма*) и, наконец, пути любви к божеству (*бхакти*) — все это, а особенно мысль о равноценности этих способов обрести блаженство, весьма далеко от классического брахманизма. Более того, сам образ божественного собеседника Арджуны, вернее, некоторые из принимаемых им образов, никак не соответствует брахманистской традиции. Это относится в первую очередь к *вишварупе* — подлинному, «жуткому образу» Бхагавана, который он являет потрясенному Арджуне в шлоке XI.24 и т.д.

*Образ ужасен Твой тысячеликий,
тысячерукий, бесчисленноглазый;
страшно сверкают клыки в Твоей пасти,
видя Тебя, все трепещет; я тоже*

(цит. по [Семенцов, 1985, с. 193]).

Дело не сводится лишь к тому, что такой облик (или облики) божества «непривычен». С брахманистскими представлениями контрастируют не только личности, принимаемые Бхагаваном, но и сама его роль в мировой драме. Бхагаван выходит на сцену всякий раз, когда рушатся моральные устои, когда слабеет *дхарма* и усиливается *адхарма*:

*...Всякий раз, когда в этом мире
наступает дхармы упадок,
когда нагло порок торжествует,
Я себя порождаю, Арджуна.*

*Появляюсь Я в каждой юге,
чтоб восставить погибшую дхарму,
чтобы вновь заступиться за добрых,
чтобы вновь покарать злодеев*

[Семенцов, 1985, с. 163].

Такое регулярное появление божества в каждой *юге* (одной из четырех эпох, составляющих мировой цикл), да еще ради восстановления *дхармы*, — новый мотив, неизвестный брахманизму. Объяснить, при каких условиях оно выходит на сцену, собственно, и значит раскрыть смысл тайного ритуала, для которого предназначалась «Бхагавад-гита».

Сама постановка этих вопросов немыслима без уточнения наших представлений о природе текста, а также, коль скоро речь идет о «функциональном» подходе к поэме, о его весьма специфической роли. И В.С.Семенцов решает неразрешимую в рамках «интерполяционного» подхода проблему — как возможно

соединение двух концепций божества — личного и безличного — исходя из того, какое воздействие поэма должна была оказывать на адептов. При повторении священных стихов преследовалась одна цель — достичь полного «погружения» в объект медитации. Задача состояла в том, чтобы «создавать... трансовые состояния, возникающие у отдельных, особо одаренных личностей спонтанно» [Семенцов, 1985, с. 67]. Поясняя психологическую природу этого явления, исследователь обращается к примеру поэзии. Так, по его словам, и лирический герой Б.Л.Пастернака, неотвязно думая о любимой женщине, видит повсюду ее «подобья» («Марбург»). Таким образом, личное и безличное представление о божестве — это не две различные концепции, а просто две разные команды, обращаемые к адепту: привести сознание то в одно состояние, то в другое, в зависимости от этапа медитации.

Почему такое ощущение возникает у влюбленного — здесь долго гадать не приходится. Но стихотворение Пастернака тем, в частности, и отличается от «Гиты», что, в противоположность последней, представляет собой авторский текст, назначение которого — выразить душевное состояние поэта. Для его появления только и требуется, что само это душевное состояние и поэтические средства (а также, разумеется, соединение этих двух моментов в личности автора). Но если мы имеем дело с культурой, не знающей индивидуального авторства, то дело обстоит совершенно иначе. Традиция отбирает и сохраняет только те «трансовые состояния», которые представляют для нее ценность. Потому-то и возникает необходимость в специальной медитативной технике. Но почему оказались запрограммированы те видения божества, которые мы обнаруживаем в «Гите»?

В.С.Семенцов делает одно примечательное наблюдение, касающееся йогических практик, о которых Кришна рассказывает Арджуне. Они значительно проще, чем *йога* Патанджали, т.е. чем вариант, зафиксированный в «Йога-сутрах» и положенный в основу *йоги* в качестве одной из шести *даршан*, шести классических систем индийской философии [Семенцов, 1985, с. 87]. Эту простоту и умеренность можно объяснить самим характером аудитории, к которой была обращена «Гита»: ее составляли не аскеты-*санньясины*, а домохозяева (*грихастха*), которым медитация должна была помочь вырваться из мира трех *гун*. Однако проблема этим не исчерпывается: неясно, почему столь разные школы и направления, сложившиеся много позже и разработавшие свои собственные медитативные модели, не переставали обращаться к «Бхагавад-гите» как к непреходящему образцу?

И тут обнаруживается, что никакие соображения общего характера, никакие ссылки на природу традиции и статус авторитетного текста сами по себе ничего не проясняют. Затруднительно ответить на вопрос: почему комментатору, располагающему собственным авторитетным текстом и вполне равнодушному к тому, как эволюционировали в прошлом религиозные представления, которые надле-

жит отстаивать сегодня, надо непременно истолковывать один авторитетный текст с помощью другого?

Правда, и сам В.С.Семенцов ограничивается главным образом психологическими аргументами. Мистическое созерцание предполагает особое отношение к сакральному тексту — к нему надлежит постоянно возвращаться, но именно так, чтобы он сам становился ориентиром для постижения самого себя; как возвращался к «Гите» Махатма Ганди, открывавший ее на любой странице, — чтобы истина возвестила о себе сама. Лишь на этом пути можно обрести сокровенный смысл текста.

И все же — почему таким текстом стала именно «Гита»?

«Гита» как свидетельство духовного кризиса

Интерпретируя такой сложный и многослойный памятник, как «Песнь о Бхагавате», нельзя не вспомнить и о самой простой, событийной его стороне, о сюжете поэмы, неразрывно связанном с сюжетом «Махабхараты». Ведь «ослабление дхармы», становящееся прологом к появлению Кришны, это не только символ, но и вполне реалистически написанная страшная картина войны и массового смертоубийства, которой открывается «Гита».

В этой драме Кришна не только действующее лицо, но и постановщик. Более того, по тонкому замечанию В.С.Семенцова, «он, как опытный режиссер, организует события так, чтобы его учение произвело на ученика максимальный эффект. Для этого он — в ответ на просьбу Арджуны отвести колесницу на удобное для обзора противника место — ставит ее напротив именно того ряда Кауравов, в котором стоят учителя и родственники Арджуны». И эффект достигается немедленно: доблестный Арджуна отказывается убивать своих близких, непобедимый воин не хочет воевать.

Отметим и другую символическую деталь. Уже увидав в первых рядах неприятеля своих двоюродных братьев — сыновей Дхритараштры, Арджуна высказывает пожелание, чтобы его колесница стояла между двух армий:

*«Между армиями поставь
колесницу, Неколебимый.
Рассмотри мне б хотелось поближе
этих воинов, жаждущих битвы...»*

[Семенцов, 1985, с. 146].

И только когда колесницу великую Кришна / меж обеих армий поставил [Семенцов, 1985, с. 146], Арджуна начинает сознавать происходящее как катастрофу. Меняется в буквальном смысле его точка зрения. Он уже не принадлежит

одной из враждующих сторон, а воспринимает предстоящее сражение как наблюдатель, находящийся «в центре события». И это событие вызывает у него ужас.

*...Мои члены никнут бессильно,
рот от ужаса пересыхает,
сотрясается дрожью тело...*

*Не провижу благого исхода,
коль убью сородичей в битве...*

*...Я не жажду победы, Кришна!
Ни богатств мне не надо, ни царства.
Что за радость нам в царстве, Говинда,
Что за польза в уладах, в жизни?*

[Семенцов, 1985, с. 147].

И в ответ на эту речь Арджуны Кришна начинает свою.

Напомним некоторые общеизвестные характеристики этого персонажа. Во-первых, Кришна — *сута*, т.е. возничий Арджуны, а во-вторых — царь ядавов. Иными словами, он, с одной стороны, воин, выполняющий, согласно традиции, важную дополнительную функцию — хранение и исполнение старинных песен и преданий, а с другой — представитель несколько сомнительного, с арийско-брахманистской точки зрения, вероятно, недавно аризированной народа. Но именно он, уже давно известный и близкий Арджуне человек, оказывается Воплощением Вишну, явившегося восстановить *дхарму* и помочь братьям Пандавам в великой битве.

Однако сражение на поле Куру предстает одновременно и как символ. Его символический аспект несколько не отменяет «военно-событийный», напротив, он придает последнему дополнительное трагическое — и при этом универсальное — звучание. Вся человеческая жизнь, более того, весь мировой процесс предстает перед Арджуной, перед слушателем (и перед читателем) как беспросветный ужас, как непрерывное и бессмысленное мучение.

И сразу же возникает вопрос: только ли в «Бхагавад-гите» мы находим такие мотивы? Ничуть не бывало; представление о бытии как о страдании характерно для самых различных индийских традиций. Первой среди таких аналогий, безусловно, оказывается буддизм.

В самом деле, проповедь Сиддхартхи Гаутамы тоже начинается с констатации страдания. Конечно, здесь оно предстает не в виде массового кровопролития, а как неизбежное следствие «закона рождения и старения... болезни... и умирания» [Маджджхима-никая, 1951, с. 26]. Однако и в «Гите», и в палийском каноне страдание понимается сходным образом: его корни — не в чем-то зломумысле, а в самой природе вещей; оно — следствие человеческих страстей,

результат жадности, стремления к награде, жажды обладания. И в обоих случаях страдание универсально: от него никто не свободен, оно распространяется на все стороны человеческого существования, на всех людей, на все бытие.

Обнаружение той печальной истины, что страдание не есть результат чьего-то злого умысла или ошибки, но представляет собой неотъемлемый аспект бытия и потому пронизывает все человеческое существование, не было, разумеется, редкостью и за пределами Индии. История многих цивилизаций знала периоды духовных кризисов, когда вдруг оказывалось, что мифы, обряды, этические и сотериологические учения — все те способы, к которым традиционно обращались люди, чтобы смягчить или сделать переносимыми неизбежные трагические стороны жизни, утратили прежнюю силу. И человек оказывался с ними один на один, без всякой духовной защиты. Исследователи древних культур зачастую лишены возможности реконструировать конкретные исторические причины таких кризисов. Трудности на этом пути обусловлены, в частности, одним основополагающим фактом: каковы бы ни были эти причины, они выступают лишь в качестве поводов, способствующих обнаружению общего трагизма бытия. Этот последний имеет место всегда, просто в кризисные эпохи он становится очевиден для тех, кто способен его ощутить, т.е. для наиболее остро мыслящих и восприимчивых людей.

Примечательно, однако, что, при всем многообразии своих конкретно-исторических проявлений, духовные кризисы имеют немало общих черт. Беспросветность бытия, утратившего сакральный смысл и воспринимаемого как бесконечное повторение одного и того же, становится главным мотивом самых разных кризисных культур, сложившихся на самых разных широтах: у буддийских мыслителей и у приверженцев *санкхьи* (одной из шести *даршан* — классических школ индийской философии), в памятниках Египта и Вавилона и в размышлениях библейского Экклезиаста. Если же обратиться к таким свидетельствам духовного кризиса, в которых он, как и в «Бхагавад-гите», представлен в драматической форме, то по ним можно судить и о других важных сторонах кризисного сознания. Там, где речь заходит о человеческих взаимоотношениях, обнаруживается, что нет больше понятных и общеобязательных правил. Участники мировой драмы... *не видят, не различают / в истреблении рода — скверны / и в предательстве — преступленья*, приводит Семенцов строку из «Бхагавад-гиты» [Семенцов, 1985, с. 148]. Плохо не то, что люди поступают вопреки нормам нравственности, а то, что сами эти нормы не согласуются одна с другой. Чтобы соблюсти одну, непременно требуется нарушить другую.

Эта неразрешимость морального конфликта всего очевиднее именно там, где благодаря эффекту давнего и близкого знакомства о ней реже всего вспоминают. Именно с такой ситуацией мы сталкиваемся, например, в «Орестее» Эсхила.

Интересно, что в позднейших литературных обработках предания об умерщвлении царя Агамемнона и последующей «страшной мести» за него жена-убийца

Клитемнестра — безусловно отрицательная героиня. Орест же, убивший мать в отместку за гибель отца, напротив, фигура положительная. Конечно, эта оценка также восходит к античному первоисточнику — в финале трагедии суд оправдывает Ореста. Но это оправдание достается нелегко. Ведь даже Аполлон не может сам, своими силами защитить Ореста от гнева Эриний, обвиняющих юношу в чудовищном преступлении. Только в результате длительной тяжбы, в которой участвуют боги, выносятся, главным образом благодаря Афине, благоприятный для Ореста приговор. Смысл спора между обвинением и защитой комментаторы Эсхила обычно трактуют как противостояние материнского и отцовского права. Обратим, однако, внимание и на то, как сами герои трагедии осмысливают свои поступки. И тут оказывается, что граница, отделяющая порок от добродетели, более чем сомнительна. Злодейка-жена имела весьма серьезные основания быть недовольной своим царственным мужем.

В ответ на осуждение хора Клитемнестра говорит:

*Что ж ты тому перечить не осмелился,
Кто, как овцу — одну из неоглядных стад
Овец прекраснорунных, — дочь, родную дочь,
Дитя мое, убил без сожаления
Затем лишь только, чтоб фракийский ветер стих?
Уж не его ли, скверну нашей родины,
Изгнать надо было наказать?*

[Эсхил, 1978, с. 236—237]. (Перевод С.Апта).

Клитемнестра указывает на причину своего преступления — месть за Ифигению, принесенную отцом в жертву во имя политической необходимости. Преступной царице отвечает хор:

*В ответ упрёку упрёки слышу.
Кто виноват, разобрать нельзя.
Убит убийца, ловец изловлен*

[Эсхил, 1978, с. 241].

Одна из примет духовного кризиса в том и заключается, что моральная дилемма не может быть разрешена. Или, вернее, ее невозможно разрешить «просто», в соответствии с традицией, не апеллируя к высшим силам.

Как бы ни были отличны друг от друга судебное разбирательство на площади перед храмом Паллады в Афинах и битва на поле Куру, нетрудно заметить и характерную для них общую проблему, и некоторое сходство в ее решении. И там и тут речь идет о кровавом, жестоком конфликте. И в том, и в другом случае нет, строго говоря, правых и виноватых, ведь каждая из сторон может предъ-

явить вполне весомые аргументы для обоснования своей позиции. При этом сам спор касается отнюдь не частных, а фундаментальных, глубинных законов, которым человек должен повиноваться.

Тем не менее, вопреки очевидной неразрешимости конфликта, выход из положения все-таки найден. И ключ к нему в обоих случаях один и тот же: противоборствующие силы остаются на сцене, но их положение определяется точнее, чем прежде.

Орест, сын Агамемнона и Клитемнестры, не в силах послушаться богов, воздает кровью за кровь: мстя за отца, он убивает мать. Исполнив сыновний долг, он его же и нарушает. Дочери богини Ночи, страшные Эринии, преследуют Ореста-матереубийцу. Аполлон, напротив, защищает его. Но даже он не в силах спасти юношу от гнева Эриний. Трагедия заканчивается в храме Афины Паллады, которая и вершит праведный суд над Орестом.

Несмотря на то что голоса судей делятся пополам, богиня все-таки оправдывает героя. Но еще до начала тяжбы Афина говорит об Эриниях: *Но ведь нельзя и этих оттолкнуть, прогнать: / Коль тяжбу проиграют, гнев свой губительный / Обрушат на страну* [Эсхил, 1978, с. 314]. И, желая избежать катастрофы, Афина уговаривает мстительных Эриний не обижаться на нее за поражение и сама учреждает в Афинах их культ. Теперь они должны получить новое имя — Эвмениды (Милостивые), и отныне их будут почитать афинские граждане. Всем воздается, таким образом, по справедливости.

Справедливость же понимается здесь как мера. Добродетелен тот, кто довольствуется тем, что ему положено, не претендуя на большее: *Богу всегда середина любезна, и меру / Читит божество* [Эсхил, 1978, с. 316]. Напротив, нарушение меры — главный признак злодеев: Клитемнестра и Эгист, по словам Электры, *стяжав плоды / Трудов своих, Не знают меры в роскоши* [Эсхил, 1978, с. 255]. И это представление о мере распространяется, как мы видим, не на одни лишь человеческие взаимоотношения, но и на отношения между богами. Разрешение неразрешимого конфликта, наступающее в финале трагедии, — это и новое распределение мест в пантеоне, и новый синтез религиозных традиций. Так снова оказывается обретенным утраченный было смысл бытия.

Обретает его и доблестный герой «Гиты». Кришна-Бхагаван раскрывает ему как секрет миропорядка, так и сущность той роли, которую сам Арджуна, в качестве кшатрия, призван сыграть в нем. При этом одинаково важным оказывается и путь, открывающийся перед героем, и глашатай, указующий его.

Кришна повествует Арджуне о различных дорогах, ведущих к освобождению, — *джняна-йоге* (йоге знания), *карма-йоге* (йоге действия) и, наконец, о пути *бхакти* (любви к божеству). В этом повествовании действительно нетрудно обнаружить немало внешне противоречивых суждений. Божественный собеседник Арджуны поочередно восхваляет каждый из трех путей, то отмечая различия между ними, то акцентируя внимание на их эквивалентности. В конце концов

выясняется, что путь *бхакти* даже более надежный, чем первые два: тот, кто встанет на него, превосходит даже *йогинов*. [Семенцов, 1985, с. 175]. Но в чем ни разу не возникает сомнения, так это в том, что надлежит делать самому Арджуна. Его удел — *карма-йога*, путь бескорыстного действия, подвиг-без-награды. Если воин сражается бескорыстно, то выполнение ратного долга превращается в ритуал. Но не менее, чем сама сакрализация воинского героизма, примечательно ее обоснование.

Арджуна должен отбросить свои неуместные сомнения и вступить в бой потому, что он явился на свет именно кшатрием, а не кем бы то ни было еще. Его роль в мировой драме состоит не в том, чтобы находиться посередине между противоборствующими армиями, а в том, чтобы воевать на одной из сторон. Занятая Арджуной позиция «наблюдателя» опасна и ошибочна по существу (не случайно по завершении беседы с Кришной просветленный воитель сравнивает свое прежнее состояние с «ослеплением») [Семенцов, 1985, с. 222]. Прозрение же состоит в том, чтобы осознать: надлежит исполнять именно свой долг, а не чужой.

*Лучше плохо свершить свою дхарму,
чем в чужой преуспеть, Арджуна:
путь другого, Партха, опасен,
смерть принять на своем пути — благо*

[Семенцов, 1985, с. 161].

Принцип *свадхармы* (выполнения своей дхармы) в том, собственно, и заключается, что каждый человек занимает в универсуме свое место и не должен его менять. Нетрудно заметить сходство этого мотива и представления о мере в греческой трагедии. Но не менее показателен и глашатай этой истины в поэме. Им оказывается не знаток ритуала, не брахман и не *шраман*-отшельник, а «товарищ по оружию» и даже подчиненный. Недаром Арджуна, осознав, с кем ему выпала честь беседовать, просит прощения у божества:

*Если Тебе, как приятелю, дерзко
крикнул, бывало, «Эй, Кришна! Эй, друже!»,
не разумея Твоей этой славы...
...о Непомерный! Прости мне все это!*

[Семенцов, 1985, с. 195].

Для того чтобы узнать божественную мудрость, нет необходимости куда-то идти, она рядом с нами, мы, по существу, уже обладаем ею, только не догадываемся об этом. Именно наша, кшатрийская среда, именно кшатрийская традиция (ведь ее-то хранителем и является *сута*) — вот хранилище подлинного, высшего

знания. В этом контексте новое звучание приобретает и вопрос о среде бытования «Гиты». Последняя, как хорошо известно, всегда была чрезвычайно широкой и неоднородной. Но вместе с тем она не была и безграничной.

Нет нужды снова возвращаться к тому, какие разные люди черпали в «Гите» вдохновение. Находились, однако, и такие, кому это было совсем не свойственно. Среди последних мы встретим, в частности, таких стойких приверженцев брахманистской ортодоксии, как последователи *пурва-мимансы*. Р.Гарбе справедливо усмотрел влияние этой школы на учение «Бхагавад-гиты» [Гарбе, 1905, с. 15—16]. Среди самих мимансаков «Гита», однако, популярностью не пользовалась.

Вернемся к ключевым словам Кришны: *Всякий раз, когда в этом мире / наступает дхармы упадок... / Я себя порождаю, Арджуна*. Итак, Бхагаван является в мир, чтобы восстановить пошатнувшиеся устои. После всего сказанного о проблематике духовного кризиса, отразившейся в «Бхагавад-гите», не приходится сомневаться в том, что такое вмешательство божества в дела мира небезосновательно. Неясно другое: почему оно становится регулярным и чем определяют его ритмы?

Млечча-бхава как средство утверждения брахманизма

Хорошо известно, что в индийской традиции образ «восстановления», возвращения к идеальному прошлому не только многозначен, но и нередко выполняет весьма важную функцию. И эта функция не просто сложнее, чем «восстановление» чего бы то ни было в буквальном смысле слова, но зачастую носит прямо противоположный характер. Еще у ведийских индо-ариев существовало понятие *вратья* — «отвратившийся», «перевертыш», «отступник». Так было принято называть тех, кто пренебрег *дхармой* и в результате утратил «человеческий», т.е. арийский облик, одичав и превратившись в варвара-млеччу. Чтобы смыть с себя позор отступничества и опять сделаться арием, *вратья* должен был пройти особый очистительный обряд — *вратьястому*. Характерный перечень таких отступников мы встречаем, например, в «Ману-смирिति»: *Вследствие нарушения священных обрядов и неуважения к брахманам постепенно дошли до состояния шудр следующие кшатрийские племена (джати): пундрака, кирата, шака, дарада, явана* [Законы Ману, 1886, т. III, X.43—44]. Перед нами, однако, отнюдь не названия древних, традиционных арийских родов. Речь идет, таким образом, не о тех, кто забыл *дхарму*, а о тех, кому она прежде не была известна. Образ «возвращения к *дхарме*» отражает, таким образом, чрезвычайно важное для индийской традиции представление о «всемирной порче» — о движении от *сатьяюги* к *калиюге*, составляющем основное содержание мирового цикла. Но

оно имеет и практический смысл: представление о превращении благородных ариев в *млеччхов* (*млеччха-бхава*) становится способом достичь обратного — приобщить варваров-аборигенов к арийской культуре, включить их в орбиту брахманистского влияния. И для самих *млеччхов* аризация ассоциировалась не с переходом в новую религию (что было просто-напросто немислимо в силу принципиальной недопустимости прозелитизма), а с возвращением к исходному арийскому состоянию⁵.

Перипетии аризации и приобщения местного, варварского жречества к брахманизму следует отнести к наименее исследованным сюжетам индийской истории. Нет, однако, сомнений в том, что этот процесс был не только длительным (в общей сложности он занял больше двух тысяч лет), но и чрезвычайно сложным по характеру. Его не только можно разделить на этапы; сами формы распространения брахманизма не были одинаковыми в различных частях Южной Азии. Но, при всем их разнообразии, допустимо и их разделение на два основных типа в зависимости от той роли, которую играли в утверждении брахманизма на новых территориях выходцы из Арьяварты — традиционные, «настоящие» брахманы.

Нередко эта роль была весьма активной. «Значительное число брахманов, — отмечал Е.М.Медведев, — переселялось... с древних арийских территорий, что, во всяком случае, видно по специальным указаниям на место происхождения брахманов в эпиграфике I тыс. н.э.» [Медведев, 1990, с. 110].

Нельзя, однако, пройти мимо другого, не менее важного вопроса: что внедряли брахманы на новых территориях, к чему они приобщали местное жречество? Ведь со времен ал-Бируни исследователям известно, что индусско-брахманистская традиция не содержит единого компактного учения, которое можно было бы «проповедовать».

Ответ на этот вопрос известен: центральное место в процессе аризации занимало приобщение аборигенов, и в первую очередь жрецов, к брахманистскому ритуалу. Именно знание обрядовых правил становилось критерием «возвращения к *дхарме*». Однако утверждение арийской ритуальной культуры на варварских землях зачастую требовало и переосмысления многих важных принципов.

О том, как происходило это переосмысление, можно судить по памятникам *мимансы*, ставшей одним из самых эффективных инструментов распространения брахманистского влияния. В «Миманса-сутрах» (приблизительно III в. до н.э. — II в. н.э.), традиционно приписываемых древнему мудрецу Джаймини, характеризуются самые различные сюжеты ритуальной науки. Здесь имеются и классификация ведийских предписаний (*видхи*), и разъяснения относительно того,

⁵ О многоплановом и противоречивом процессе аризации на другом материале см. [Медведев, 1990, с. 109—110].

в какой очередности их надлежит выполнять, и соотношение основного обряда и обряда дополнительного, и взаимосвязь ритуальной цели, ради достижения которой совершается обряд, и жизненной задачи, которую таким образом можно разрешить. Мы найдем в сутрах Джаймини указания и на последовательность обрядов, и на то, кто имеет право совершить обряд и воспользоваться его плодами⁶.

Какой же главной цели служит вся эта изощренная ритуальная премудрость? Казалось бы, это совершенно очевидно: человек приносит жертвы богам, чтобы заслужить их расположение. Но Джаймини понимает сущность ритуала иначе: жертва существует сама по себе; божество же только «дополнение к ней». В самом авторитетном комментарии на сутры Джаймини, в «Миманса-сутра-бхашье», приписываемой Шабарасваминому (IV—V вв. н.э.), мы находим подробное разъяснение этого тезиса.

Как обычно, перед изложением «правильной» точки зрения комментатор предоставляет слово оппоненту-*пурвапакшину*. Последний же выражает точку зрения повседневного обыденного сознания. Если жертвоприношение названо именем того или иного божества (например, *агнихотра* — обряд, посвященный Агни), то это божество, наверное, желает, чтобы жертва была принесена. Оно, собственно, и побуждает человека совершить обряд. Ведь жертвоприношение — это в первую очередь подношение божеству ритуальной пищи — *бхоги*. Человек словно принимает бога как дорогого гостя, и ему-то, этому гостю, он и готовит богатое угощение.

Однако учителя *мимансы* придерживались иной точки зрения. Жертвоприношение совершается не для того, чтобы вызвать у кого-то благодарность, а с иной целью. Его результатом должна стать *апурва* (букв. «не-первая», «отсутствующая вначале») — таинственная чудесная сила, не приходящая к человеку извне, но «вырастающая» из глубин его существа. *Апурва* не появляется, конечно, по истечении каждого отдельного обряда, а становится итогом всей человеческой жизни.

Во время жертвоприношения непрерывно звучат имена ведийских богов. Этим, однако, роль последних и ограничивается. Обыденные представления о богах как о реальных существах не имеют под собой серьезного основания. Если несведущие люди мыслят богов по своему образу и подобию, то причина тому одна: такие представления отражены в преданиях *смрити* и многочисленных местных, народных традициях. Но сколь бы ни были эти легенды привычны для тех, кто привык относиться к ним с доверием, их авторитет несравним с авторитетом *шрути* — вечного ведийского слова.

Итак, ведийские божества — это только «имена», входящие в сакральный текст. Ни в каком ином смысле они не существуют. И при всей, казалось бы,

⁶ О религиозной доктрине *мимансы* см. [Пименов, 1998, с. 303—357; здесь же перевод комментария Шабарасваминого на первые, «теоретические» сутры Джаймини].

привычности и характерности такого, сугубо прикладного, инструменталистского понимания богов для индийской религиозности, столь радикальной концепции нельзя не подивиться.

В самых разных учениях — ортодоксальных и неортодоксальных — присутствуют подобные мотивы. Боги зависят от обрядов, боги не способны помочь человеку обрести освобождение; наконец, согласно джайнскому учению, бог даже не в состоянии сам достичь нирваны, не родившись предварительно человеком. Но отрицать их реальное существование — такого мы не встретим нигде, кроме *мимансы*.

«Атеизм» *мимансы*, нередко вызывавший острые дискуссии среди исследователей⁷, был в значительной степени обусловлен самой проблематикой аризации. Знаменитый индусский инклюзивизм, способность поглощать местные культы, являет нам в этом случае свою новую грань. Отрицание ведийских богов и концепция *апурвы* стали средством объединить под одной крышей самые разные формы религиозности. В каждой деревне есть свои божества, которым исстари приносятся жертвы. Ниспровержение старых идолов и провозглашение новых — трудное и неблагодарное дело. И *миманса*, ставшая своеобразной методикой, с помощью которой брахманистская традиция утверждала себя на новых, варварских территориях, должна была предложить свой ответ на вопрос: как привести это многообразие к общему знаменателю? Не ведийские божества должны стать предметом поклонения тех, кто еще недавно не догадывался об их существовании, но сам обряд, наделяющий человека чудесной силой. Боги, как и сами народные культы, носят местный характер, тогда как веды, подобно санскриту, вечны и универсальны.

Поэтому центральную роль в религиозной традиции, распространяемой среди варваров, играет тот источник, в котором зафиксирована ритуальная премудрость, которой надлежит вооружиться местному жречеству, т.е. сам ведийский текст, равно как и сакральный язык — санскрит. И коль скоро речь шла о «возвращении» к арийскому прошлому, абсолютная непогрешимость вед как свидетельства о *дхарме* предполагала убеждение в их вечности, — они должны были в любом случае оказаться древнее, чем любая из местных традиций. Потому-то, в частности, адепты *мимансы* отстаивали учение об их «неавторском» («нечеловеческом» — *апраицигея*) характере. Природа текста тождественна природе языка. Слова, составляющие *шрути*, изначально соединены с обозначаемыми предметами и явлениями. Эта мысль, составляющая высший принцип *мимансы*, несовместима с представлением о «соединителе» (*sambandhatā*) — человеку или божестве, поставившем слова в соответствие вещам. «Мы видим, что, когда взрослые используют слова для обозначения предметов, дети слушают их и

⁷ Из последних работ, где атеизм *мимансы* рассматривается со спекулятивно-философской точки зрения см. [Билиморья, 1990, с. 481—499].

учатся распознавать находящиеся перед ними предметы. И так же взрослые, когда были детьми, учились у других взрослых, а те — у третьих и т.д. Таким образом, начала нет. Могло быть так. Или же ни одно слово не было изначально соединено с предметом; [в этом случае] соединения (слов с обозначаемыми предметами. — *А.П.*) были введены в употребление позднее. Но так как взрослые уже использовали слова, создатель соединений не мог бы сам соединять слова с предметами. Вдобавок приверженцы учения об употреблении слов взрослыми ссылаются на данные восприятия, в то время как другие просто признают существование соединителя. Но одно лишь признание не имеет силы, если ему противоречит восприятие. Поэтому соединителя нет» [Пименов, 1998, с. 354].

Однако такой способ распространения брахманистской цивилизации не был, разумеется, ни простым, ни бесконфликтным. Включаемые в ее орбиту варвары усваивали арийские нормы и ценности, задним числом создавая себе арийское прошлое. Но старые, традиционные арии далеко не всегда готовы были счесть их равными себе. Отношение к «новым брахманам» как к «специалистам» было скептическим: считалось, что им под силу лишь самые простые домашние обряды. Области, где брахманизм утвердился недавно, продолжали считаться «нечистыми». А истинному брахману, вернувшемуся оттуда, надлежало совершить ритуальное омовение. Потому-то и возможности такого варианта аризации были ограничены.

Путь веданты.

Старая и новая ортодоксия

Однако не везде распространение брахманизма происходило в соответствии с учением *мимансы*. Подобное было возможно только при одном непременном условии — активной роли брахманов, переселявшихся из северных и центральных, традиционно арийских земель. Эти переселенцы, носители «подлинной» брахманистской традиции, играли в таком случае роль ведущих, а аризируемые местные жители — роль ведомых. Именно такая ситуация сложилась, по-видимому, в Калинге в первые века нашей эры⁸.

Иначе обстояло дело на индийском юге. Здесь были найдены свои способы индуасского синтеза, и их мировоззренческой основой стала *веданта*.

При этом речь идет не о традиции древних упанишад и не о «Брахма-сутрах», а о ведантистских школах, самая ранняя из которых сложилась в VII—VIII вв. н.э. Правда, ни сами философы-ведантисты, ни западные адепты *веданты*, как пра-

вило, не видят необходимости в таком уточнении. Для них *веданта-даршана*, сформировавшаяся позже остальных философских школ, — прямое продолжение «Кена-упанишады» и «Чхандогья-упанишады».

Примечательно, однако, что новая *веданта* складывается именно на юге, т.е. в «нечистых», с брахманистской точки зрения, областях Индии, обитатели которых еще недавно изображались в облике обезьян и медведей. И для того чтобы именно здесь возникла центральная для индуизма философская школа, должны были произойти действительно фундаментальные изменения. Для характеристики этих изменений обратимся к некоторым деталям традиционного предания о жизни основоположника *адвайта-веданты*. Земной жизни человека, получившего прозвище «Украшение земли дравидов», предшествовал своеобразный «пролог», действие которого развернулось на священной горе Кайласа. Собравшись здесь, Шанкара (воплощение Шивы) и его ученики, также представлявшие собою воплощения различных богов (Вишну, Варуны, Агни, Ваю и Индры), решили принять человеческий облик, чтобы, как об этом говорит Кришна на страницах «Бхагавад-гиты», восстановить пошатнувшуюся *дхарму*.

Несомненно, перед нами еще один вариант старого мотива всемирной деградации. И как обычно, за этой картиной скрывается нечто прямо противоположное — утверждение *дхармы*, аризация индийского юга.

Этот вариант аризации существенно отличался от классического. Прежде всего отметим то обстоятельство, что никакого единого учения, даже ограниченного рамками одного только ритуала, больше нет и в помине. Принято считать, что Шанкара основал четыре *матхи* (аскетические обители): первую — на юге, в Шрингери, вторую — на востоке, в Пури, третью — на западе, в Двараке, и четвертую — на севере, в Гималаях; в них его посланцы возвестили учение *адвайты* в его подлинном виде.

В ведантистской традиции нельзя не заметить своеобразный плюрализм: те, кто все еще находится во власти *майи*, вполне могут, согласно воззрениям *адвайты*, ограничиться почитанием иллюзорных, но зато зримых и понятных личин Абсолюта. Потому-то Шанкара поставил перед своими эмиссарами совершенно разные задачи: каждый из них должен был проповедовать какую-то одну форму индусского культа — нести усеченную, ограниченную истину: Параматха Каланала проповедовал в Варанаси культ Шивы, Лакшмана и Хастамалака — культ Вишну в Канчи, Дивакара учил сауров, а Трипуракумара — шактистов, Гириджапутра стал руководителем ганапатитов (ганапатья), а Батуканатха — капаликов.

В основу этого нового синтеза была положена мысль о том, что все человеческие высказывания подразделяются на два вида: обычные (*вьявахарика*) и «высшие» (*парамартхика*). Примером первых может служить основной тезис «старой» *веданты*, содержащийся уже в «Брахма-сутрах» Бадараяны: *Брахман существует, мир не существует, джива — это Брахман*.

Поэтому центральная проблема *веданты* — это вопрос о тех изобразительных средствах, с помощью которых *Брахман* (Абсолют, сопоставимый с образом Мировой души в неоплатонической традиции) становится доступен человеку, и в первую очередь о возможностях слова. Какими же словами можно описать *Брахман*?

На этом пути адепта подстерегают непреодолимые трудности. Известно, что *Брахман* представляет собой высшую ценность и высшую реальность. Он — везде и все — в нем. А следовательно, невозможно сказать, что это такое; ведь «определить» — это и значит ограничить; «положить предел». Недопустимо говорить «*Брахман* — это...». Никакое другое слово не может ограничивать значение этого слова.

Но как поступить, если другого выхода нет? Единственное, что остается, это говорить о *Брахмане* так, как будто о нем можно говорить.

Эту концепцию Шанкара и раскрывает в своем комментарии к «Бхагавад-гите». Здесь в качестве воплощения *ниргуна-брахмана* (*брахмана-без-свойств*, т.е. *Брахмана*, предстающего в своем подлинном виде, «без маски») выступает Кришна. Такая маскировка Абсолюта нужна из-за того, что, коль скоро его адекватное описание невозможно, люди могут подумать, будто он в действительности не существует. Потому-то *Брахман* и предстает на страницах «Гиты» как живое существо, наделенное телом.

Конечно, зачастую люди ошибочно принимают такие вспомогательные «иллюстрации» за точное изображение. Причина тому — несовершенный человеческий язык. В сущности, все такого рода уподобления напоминают, по словам Шанкары, фразу: *Слепому дали сверкающий бриллиант*. Увидеть же этот бриллиант можно только в результате длительной тренировки сознания. Эта последняя состоит в последовательном «снятии» и отбрасывании слоев поверхностного и, следовательно, иллюзорного бытия, в отрешении от всех зримых и обманчиво конкретных личин *ниргуна-брахмана*.

Что же касается классификации путей, ведущих к освобождению, которую Кришна предлагает Арджуне, то *адвайта* не что иное, как откровенный и радикальный вариант *джняна-йоги*. Однако *йога* знания также представляет собой определенного рода практику. В этом смысле несходство *веданты* и *мимансы* — это различие не между философией созерцания и философией действия, как это нередко утверждалось исследователями, а различие между двумя концепциями действия. Мимансаки вели речь о практике брахманистских обрядов, предназначенной для всех, кому ее не запрещает закон, адвайтисты же — о практике эзотерической, доступной немногим избранным.

Неудивительно, что для мимансаков такое мировоззрение было неприемлемо. Даже санскрит, на котором любое явление от века имеет точное, единственно правильное наименование, оказывается непригоден для выражения священной истины. Когда-то приверженцы *мимансы* разработали свой способ

соединить локальные культы в рамках ортодоксальной традиции. Но до такой всеохватности им было далеко. В новом синтезе ведущую роль играли уже не традиционные арии-брахманы, а напротив, аризируемые варвары. Они многое заимствовали с арийского севера, но делали это, сами создавая новые критерии ортодоксальности. Потому-то и получалось, что все допустимо, потому что все иллюзорно, все имеет право на существование, ибо ничто не обладает подлинной реальностью. Если для мимансаков божества были лишь словами, произносимыми во время обряда, то это означало, что смысл обряда — в нем самом. Теперь же сам ведийский ритуал превратился в одно из бесчисленных порождений *майи*.

Конечно, и «новая ортодоксия» не была однородной. В ее рамках, особенно в рамках вишнуитских *сампрадай*, могли формироваться самые разные варианты синтеза арийских и неарийских культов. Последние иногда приобретали более мягкий, компромиссный по отношению к брахманизму характер, подобно самой древней из них — традиции Шри, провозвестником которой стал Рамануджа. Временами же приверженность брахманистским нормам принимала демонстративный, воинственный вид, как это было характерно для *двайта-веданты* Мадхвы.

И однако, все это не слишком приближало южную *веданту* к классическому брахманизму. В преданиях о Раманудже, синкретическое учение которого и было призвано совместить ортодоксию с учением альваров, нельзя не расслышать и антибрахманистские мотивы. Легенда гласит, что, когда Рамануджа пришел в Кашмир, местные брахманы вознамерились умертвить его, прибегнув к магии. Правда, это вышло им боком: ничего не добившись, кашмирские брахманы потеряли рассудок.

Ненамного более родствен северной ортодоксии и Мадхва, при всей присущей ему непримиримости и столь характерной для него имитации древнего брахманизма. Как и другие ведантисты, он совершал, согласно традиции, паломничества на север, к святым местам — в исконно арийские земли. И это выглядит почти символично: если прежде учителя ортодоксии двигались на восток и на юг, распространяя *дхарму* за пределами Арьяварты, то теперь потомки *млеччхов* двигались в обратном направлении, воспроизводя свою связь с арийско-брахманистским наследием.

Представители старой ортодоксии остро чувствовали свою чужеродность ортодоксии новой. Кумарила Бхатта, величайший учитель *мимансы*, не доживший до возникновения *адвайты*, относился к *санкхье*, *йоге*, *панча-ратре* и *пашупате* как к неортодоксальным системам, не менее враждебным ведийской традиции, чем буддизм. Красноречивы и другие признания Кумарилы. Ведийская традиция, полагал он, находится в упадке. Нет ничего невозможного, говорится в «Тантра-варттике» — одном из приписываемых ему сочинений, в том, что какие-то части вед могли быть утеряны. *Такое исчезновение вед*, — сетовал

Кумарила, — не является невозможным, коль скоро даже теперь мы обнаруживаем, что веды утрачиваются из-за небрежности и лени учеников или из-за постепенного исчезновения людей, сведущих в них... (см. перевод [Пименов, 1998, с. 358]; текст Кеваланандасарасвати, 1952—1976, т. 7, с. 443ба, 9 и сл.).

Гита и распространение индуизма

В контексте этих противоречий роль «Бхагавад-гиты» должна представиться нам несколько менее загадочной. Для классиков «гитоведения» не подлежало сомнению, что исходная концепция, выражением которой стала поэма, представляла собой вариант теизма. Эта традиция пережила своих создателей: и сегодня «теизм» «Бхагавад-гиты» — общее место в индологической литературе⁹. Немудрено, что в глазах европейских исследователей поэма начинала выглядеть как произведение, полное кричащих и даже неразрешимых противоречий. В самом деле, ни для *мимансы*, ни для *веданты* — религиозно-философских направлений, в духе которых осуществлялась переработка «Гиты», теизм не характерен. Но противоречило ли это исходной концепции поэмы?

Разумеется, говорить об исходной концепции в строгом смысле слова применительно к «Гите» не приходится. Однако в той концепции божественного, которую мы обнаруживаем на ее страницах, звучат два важных мотива. Первый из них — близость божества, второй — его универсальность. С одной стороны, Бхагаван — это Кришна, приятель и подчиненный Арджуны, с другой — он включает в себя все многообразие явлений. Именно это многообразие («всебожие» в точном смысле слова) и было камнем преткновения для исследователей, применявших к «Гите» христианские теистические критерии. Чужеродность изучаемой традиции они, по существу, интерпретировали как отсутствие логики.

Между тем здесь можно обнаружить другую логику. Явившись Арджуне, Бхагаван тут же демонстрирует ему себя во всех проявлениях.

⁹ Характерную реакцию на эти традиционные представления (правда, в связи с другим памятником индийской религиозно-философской мысли — «Йога-сутрами» Патанджали и присутствующей здесь концепцией «личного божества» — *ишвары*) см. [Шохин, 1994, с. 339]. В.К.Шохин, убедительно показывая принципиальные отличия индийского «теизма» от теистической религиозности в собственном смысле слова, характеризует его как «своеобразное гностическое пародирование христианского теизма». Такую интерпретацию предмета трудно не считать тенденциозной: любое пародирование, даже гностическое, едва ли возможно без знакомства с оригиналом. Между тем именно абсолютная неизвестность в мире индуизма идеи единого и одновременно личного божества составляет, на мой взгляд, существо проблемы. Многочисленные варианты монизма, столь характерные для индийской культуры, принципиально отличаются от монотеизма. Последний же всегда оставался принципиально чужероден ей.

*...эта утроба
существа порождает в мире;
из Меня они все возникают
и во Мне растворяются, Партха*

[Семенцов, 1985, с. 176].

И теперь мы можем истолковать многообразие божественных личин не только как указание на «трансное состояние», но и как модель нового грандиозного синтеза. Еще подробнее, чем о порожденном им мироздании, Кришна рассказывает о своих образах и воплощениях. Им несть числа. Он и Вишну, и Маричи, и Шива, и Брихаспати. Бхагаван прямо отождествляет себя с «Самаведой» и с ведийским божеством Варуной, с Арьяманом и с горой Меру. Он называет «собой» жизнь и смерть, стихотворный размер *гаятри* и весну, месяц *маргаширша* и звук «а». Мудрец Вьяса и стихотворец Ушанас — это тоже Бхагаван. И наконец, сам Арджуна также не кто иной, как Бхагаван, обращающийся к нему с речью. И сколько ни перечислять имена и образы Абсолюта, которого сам Арджуна называет «бесчисленноглазым» и «тысячеруким», их перечень никогда не будет полным.

Все, о чем упоминает Кришна, — не его создания, а именно он сам. Тут явно нет ничего общего с теизмом, кроме разве что мимолетного внешнего сходства. Речь идет не о том, что нет божества, кроме Бхагавана, а напротив, о том, что любые божества, как бы они ни назывались, суть Бхагаван. А если это так, то и невозможно почитать никого другого. Критика направлена только против невежества и высокомерной ограниченности тех, кто не в силах этого уразуметь.

*Речь иная слышна от безумцев,
Похотливых, стремящихся к раю,
Погруженных лишь в слово Веды,
«Больше нет ничего» — говорящих.*

Эти слова можно прочитать как антибрахманистскую филиппику. Но, осудив «учение», которое лишь к власти стремится, к усладам, Бхагаван тут же прибавляет:

*Если людям полезен колодец,
изобильно водою текущий,
то и в Ведах не меньше пользы
для разумного брахмана, Партха*

[Семенцов, 1985, с. 154].

Кришна порицает, таким образом, не брахманизм, как и никакую другую форму религиозности, а только непонимание универсальности — ведь оно-то и не дает вырваться из мира трех *гун*. Если же культ, учение, человек находятся на своем, т.е. каждому из них предназначенном месте, если, иначе говоря, соблюден принцип *свадхармы*, то никакого осуждения они не заслуживают. Да и как можно что-либо или кого-либо осуждать, если все есть Бхагаван?

Благодаря этому откровенному, даже вызывающему религиозному универсализму «Гита» и стала не только провозвестием второго, «варварского» типа (а затем и этапа) распространения ортодоксальной религиозности, но и его символом. Для того чтобы сыграть эту роль, она обладала неопределимыми достоинствами. Первым из них была необычайно яркая и убедительная картина духовного кризиса, символизировавшая кризис старой ритуальной религии брахманизма, чьи нормы оказались бессильны перед лицом вселенской катастрофы. Потому-то и разыгрывается эта драма отнюдь не в классической брахманистской среде. Не случайно воплощением Бхагавана в поэме становится представитель народа ядавов, чьи потомки, скотоводы-шудры, еще в XX столетии вели борьбу за повышение своего варнового статуса. Примечателен в этом отношении и образ Ханумана — свидетеля беседы Кришны с Арджуной и комментатора «Гиты». Сам Кришна в поэме с полной ясностью характеризует аудиторию, к которой обращается:

*Порождения лон нечистых, —
вайшьи, женицины, даже шудры —
все, кто с верой ко Мне припадают, —
и они к высшей движутся цели*

[Семенцов, 1985, с. 186].

Именно аризируемым *млеччхам* и потребовались новые, упрощенные медитативные модели, а следовательно, и авторитетный текст, зафиксировавший их. Для них, не копировавших нормы классического брахманизма, а создававших свой собственный вариант ортодоксии, «существование» в «Гите» даже не двух, как казалось Р.Гарбе, а нескольких религиозных концепций (ни одна из которых не была, однако, теистической) представляло собой не слабость, а напротив, сильную ее сторону. Настолько сильную, что, как можно предположить, ради воплощения этого мотива она и была сложена.

И вероятно, не «идеи» в строгом смысле этого слова, а скорее само освященное авторитетом древности представление о множественности путей к освобождению — вот что привлекло к образам «Гиты» приверженцев разных доктрин, живших на разных широтах и в разные времена. В их распоряжении оказалась канва, по которой они могли вышивать любые узоры. Традиция не

обязательно чтения или даже слушания, а прежде всего почитания «Бхагавад-гиты» потому-то и обрела такую удивительную духовную мощь, что превратилась в средство самоутверждения многих, нередко глубоко различных традиций. Подобное хорошо знакомо далеко за пределами Индии, и об этом однажды сказал А.С.Пушкин: «Уважение наше к славе происходит, может быть, из самолюбия: в состав славы входит ведь и наш голос» [Пушкин, 1974, т. III, с. 542].

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ МИСТИЦИЗМ

(Е.Ю.Ванина)

Подобно любой религиозной системе, индуизм предлагает своим адептам пути спасения, понимаемого как освобождение индивидуальной души из круга перерождений и слияние с Абсолютом (*мокша*). По мнению древних и ранне-средневековых авторов, таких путей (*марга*) три: *джняна* — изучение священных текстов, богопостижение с помощью высшей интеллектуальной деятельности; *карма* — неуклонное следование кастовой *дхарме*, строгое выполнение всех предписанных традицией обрядов; наконец — *бхакти*, толкуемое как сопричастность богу, преданность и мистическая любовь к нему.

Само понятие *бхакти* (*bhakti*) восходит к санскритскому глагольному корню *bhaj*, имеющему широкий спектр значений: «делить», «разделять», «служить», «предпочитать», «желать», «почитать», «любить». Последнее отмечается словарями как наименьшее по частоте употребления, и все же именно с ним в конце концов стали ассоциировать *бхакти*, что указывает на сложную эволюцию понятия под влиянием различных исторических и социокультурных процессов¹.

Считается, что традиция *бхакти* восходит едва ли не к ведийским текстам (подробнее см. [Дандекар Р., 1981, с. 113—121]) и упанишадам, но первое подробное толкование этого пути богопостижения дает «Бхагавад-гита». *Бхакти* рассматривается здесь как служение персонифицированному Богу-Абсолюту (Кришне); адепту надлежит сосредоточить все свои мысли и деяния на том, чтобы достичь главной цели — единения с богом. Такое сосредоточение понимается как важнейший духовный процесс, связанный не столько с любовным чувством, сколько с йогической практикой; отсюда понятие *бхакти-йога*. Вместе с тем, восхваляя *мудрого, который погружен мыслью в бхакти и всегда пребывает в единении с богом*, Кришна подчеркивает: *Я люб (priya) ему, а он люб мне* [Радхакришнан, 1948, с. 219], т.е. взаимосвязь бога и адепта приобретает личностный, эмоциональный характер, а сами эти отношения становятся подчеркнутыми взаимными. Особое значение придается искренности адепта, стремление которого к единению с божеством должно исходить от чистого сердца. Сам бог не просто персонифицирован, он наделен такими принципиально новыми чертами, как милосердие и сострадание: он не отказывает в милости грешнику, становится защитой и прибежищем для незаконнорожденных, женщин, вайшьев и шудр [Радхакришнан, 1948, с. 250, 252]. При этом «Бхагавад-гита» признает многообразие форм богопостижения, а текст ее настолько противоречив, сложен и неод-

¹ Другие исследователи (см., например, [Рену, 1953, с. 72]) возводят семантику термина *бхакти* к другому значению корня *bhaj* — «делить, разделять» и предполагают, что *бхакти* изначально воспринималось как участие в ритуале, причастность к общению с богом.

нозначен, что допускает различные толкования, так что, по мнению одних исследователей, все указанные в нем пути к богу равнозначны (см. [Чаттерджи, 1953, с. 256]), другие же полагают, что в тексте присутствует определенная иерархия, в которой *бхакти* занимает подчиненное место по отношению к *карма-марге* и *джняна-марге* и воспринимается как путь относительно легкий, *лучше, чем ничего* [Радхакришнан, 1948, с. 59—62].

Подлинная история *бхакти* как комплекса мистических учений в индуизме начинается в VI—VII вв. н.э. на Юге, в стране тамилгов. Именно здесь была создана богатейшая литература, гимны поэтов — шиваитов (наянаров) и вишнуитов (альваров), для которых *бхакти* уже означало самую широкую гамму чувств, испытываемых адептом в отношении бога — Шивы или Вишну. Это и преклонение, и восхищение, и рабское служение, и умиление, и страстная любовь с ее блаженством обретения и муками разлуки. Важно при этом отметить, что в отличие от «Бхагавад-гиты» для тамильских поэтов-мистиков *бхакти* — не один из путей к богу, а главный, самый лучший; в сравнении с ним ничто и обряды, и аскетические подвиги, и брахманская ученость. Обращаясь к богу, они молят не о материальном благополучии, не о спасении, а только о том, чтобы бог явился адепту, дал возможность слиться с обожаемым Шивой или Вишну [Пятигорский, 1962, с. 76—131]. При этом важно, что тамильские поэты-мистики (*бхакты*), в большинстве своем выходцы из брахманов или иных высших каст, обращались к богу не на санскрите, а на родном языке, давшем к тому времени блестящие образцы литературы и прежде всего — лирической поэзии, с которой творчество наянаров и альваров обнаруживает весьма тесную связь. Наибольшее распространение в литературе тамильского *бхакти* получил гимн, в котором поэт воспекает величие Шивы или Вишну, славит атрибуты бога, его образ в том виде, в каком он установлен в том или ином храме; восприятие бога носит сугубо эмоциональный характер, фиксируется как личностный опыт; поэт описывает свои мистические переживания, осуждает себя за время, потерянное в неведении бога, бичует свои грехи и пороки, совершая при этом, как отмечают исследования, своего рода ритуал служения богу, но ритуал не внешний, а внутренний, чисто духовный [Бычихина, Дубянский, 1987, с. 50—51].

Какие исторические и социокультурные причины вызвали развитие *бхакти* на Юге? Это, по мнению многих авторов, сам процесс распространения индуизма и санскритской культуры с Севера на Юг, ассимиляция индуизмом местных богов. Не случайно в поэзии тамильских *бхактов* воспеваются не просто Шива или Вишну, но Шива из Арура, Вишну из Шрирангама: общеиндусские божества превращаются, таким образом, в местных, они «понимают» чувства *бхактов*, обращающихся к ним не на санскрите, а на тамильском; параллельно с этим местное божество Муруган ассоциируется с сыном Шивы Скандой и также становится объектом мистического культа, *бхакты* посвящают ему свои гимны [Дубянский, 1989, с. 33—37].



Тамильские бхакты-вишнуиты (альвары)

Развитие *бхакти* как мистического течения в индуизме ряд исследователей связывают с развитием феодализма на Юге [Пятигорский, 1962, с. 78], при этом М.Г.С.Нараянан и К.Веллутхат обращают внимание на то, как глубоко проникла в поэзию и мистический опыт тамильских *бхактов* терминология феодального служения [Нараянан, Веллутхат, 1978, с. 52]. Добавим к этому, что развитие южноиндийского *бхакти* было, видимо, связано и с необходимостью для индуизма отстоять свое влияние от посягательств буддизма и джайнизма: во многих сочинениях тамильских *бхактов* оба эти учения подвергаются критике [Пятигорский, 1962, с. 135—136]. В целом южноиндийское *бхакти* можно оценить как первую «народную форму индуизма», включившую в себя и брахманский культ, и адаптированные к нему верования неарийского и небрахманского населения Юга [Нараянан, Веллутхат, 1978, с. 45].

Не отрицая привилегий брахманов и их монополию на ученость и ритуальную чистоту, южноиндийское *бхакти* утверждало право на общение с богом для тех, кто не принадлежал к высшей касте, хотя сами поэты-*бхакты* в большинстве своем были брахманского или кшатрийского происхождения. Мистическая любовь к богу делала сами кастовые различия несущественными, но эгалитарные идеи, довольно сильные у некоторых южноиндийских *бхактов* раннего средневековья, например у сиддхов [Кайласапатхи, 1978, с. 390—391], имели отношение только к духовному миру, а не к грешной земле.

Важной чертой *бхакти*, проявившейся уже на ранних этапах истории этого комплекса учений, стало почитание, вплоть до обожествления, самих поэтов-проповедников. В Индии всегда чтили мудрецов, легендарных и реальных; ученики составляли собрания их произведений, создавали жизнеописания, подлинные или вымышленные, прежде всего с дидактической целью. Но культ поэтов-*бхактов* с самого начала обладал целым рядом особенностей. Во-первых, эти люди вовсе не обязательно были брахманами и почитались не как члены высшей касты, а как люди, совершившие определенный духовный подвиг или отмеченные особой милостью бога, даже без каких-либо усилий со стороны самого адепта (так, знаменитого тамильского поэта-*бхакта* Самбандара в трехлетнем возрасте сама богиня Парвати увидела плачущим и, сжалившись, напоила молоком из своей груди [Пятигорский, 1962, с. 103—104]). Во-вторых, часто поведение *бхактов* шло вразрез с общепринятыми нормами, но именно это делало их особенно милыми богу; их «странность», «одержимость» одновременно и отталкивали, и притягивали. Они привлекали главным образом тех, кто был недоволен существующими нормами религиозной жизни либо из-за низкого происхождения не имел доступа к богопознанию. Таким образом, поэты-*бхакты*, избравшие бога и избранные им, «создавали параллельную духовно-социальную систему власти, отличавшуюся от царского двора и брахманского совета» [Нараянан, Веллутхат, 1978, с. 56].

Из страны тамиллов начинается распространение *бхакти* на Север, прежде всего — в соседний Карнатак, затем — в Махараштру. Карнатак стал местом

деятельности секты лингятов, которую возглавил Басава (ок. 1105—1167), брахман, один из немногих в истории *бхакти* учителей, совмещавших поэтическое творчество, проповедническую деятельность и государственную службу в высоком ранге министра. Последователями Басава стали люди из самых разных каст, включая неприкасаемых. Отрицая духовную власть брахманов, лингяты создали свой собственный институт странствующих монахов-*джангамов*. От тамильского *бхакти* секта отличалась радикализмом, не случайно ее последователи и в наше время предпочитают называть себя *вирашайвы* (букв. «героические шиваиты»). Басава и его ученики не признавали авторитета вед, аскетизма, вообще всех внешних сторон индусского культа. Басава говорил так: *Мельничное колесо тоже кланяется, двигаясь вверх и вниз. Становится ли оно преданным Господину? Щипцы складывают руки, соединяясь. Становятся ли они от этого слугами божьими? Попугаи произносят слова. Становятся ли они от этого богословами?* (цит. по [Звелебил, 1984, с. 25]).

Главным объектом почитания секты становится Шива и его *лингам*, воспринимаемый (и это сближает лингятов с тамильскими *наянарами*) как местное божество — Шива из храма в Каппадисангаме, у места слияния рек Кришны и Малапрабхи, поэтому в речениях (вачанах) Басава Шива именуется «Бог Сливающихся Рек» [Звелебил, 1984, с. 141]. Вместе с тем обителью бога, неразрывно слитого со всей живой и неживой природой, становится у лингятов само человеческое тело, уподобляемое Басавой храму [Хакари, 1965, с. 36], отсюда неприятие аскетического умерщвления плоти².

В отличие от тамильских *бхактов* лингяты создали сильную общину, связанную дисциплиной, авторитетом духовного лидера, этическими и социальными нормами, входившими в прямое противоречие с существовавшими в то время законами общественной жизни. Конфликт с властями был неминуем, и кульминация его наступила тогда, когда на попытку двух членов секты, брахмана и неприкасаемого, поженить своих детей власти ответили кровавыми репрессиями, что привело к расколу сообщества, выделению из него радикального крыла, которое и совершило в конце концов цареубийство; в результате большинство сторонников Басава были уничтожены, сам он умер в изгнании, но секта сохранилась по сей день, трансформировавшись в особую касту [Звелебил, 1984, с. 145—148], многочисленную и пользующуюся большим влиянием в общественно-политической жизни Карнатака.

Следующим пунктом на пути распространения *бхакти* стала Махараштра, где возникли два направления — маханубхавы и варкари. Первое из них офор-

² Неприятие аскетического умерщвления плоти характерно для многих направлений *бхакти*, хотя в восприятии человеческого тела их позиции не совпадают: одни, вместе с Басавой, считают плоть, как и всю живую природу, обителью бога, другие полагают ее тленной земной оболочкой, клеткой, из которой пленница душа стремится на волю. У некоторых *бхактов*, например у Кабира, оба подхода сочетаются [Гафурова, 1992, с. 47, 59].

милось в 60-е годы XIII в. под духовным руководством Чакрадхара. Для воззрений маханубхавов были характерны монотеизм в сочетании с обожествлением трех *гуру* — Чакрадхара, его *гуру* Гундам Раула и Чангдев Раула, *гуру* последнего, резкое отрицание кастовых различий, призыв к аскетизму и отказу от всего мирского. В отличие от лингятов, для которых труд и милосердие были важнейшими формами служения богу, маханубхавы считали наиболее достойным образом жизни нищенство, при этом они полагали грехом просить милостыню у богатых и утверждали: *Тот, кто бьет тебя, и тот, кто боготворит тебя, должны быть для тебя равны* (цит. по [Фелдхаус, 1983, с. 199—202]). Из-за преследований со стороны властей маханубхавы были вынуждены записывать свои литературные произведения особым шифром. Постепенно секта утратила свое значение, хотя ее относительно немногочисленные последователи существуют в Махараштре и по сей день.

Гораздо более важную роль в религиозной, социальной и культурной жизни региона играли и продолжают играть варкари (подробно см. главу «Махараштра: Виттхал»).

Оригинальное направление *бхакти* сложилось и на востоке Индии, в Бенгалии. Оно связано с именем Чойтонно (Чайтанья) (ок. 1486—1533), брахмана из Навадвипы. К этому времени в Бенгалии значительное распространение получил культ Кришны и Радхи; именно ему обязана литература XII в. таким выдающимся произведением, как «Гитаговинда» Джаядевы. Получивший обычное для ортодоксального брахмана образование, Чойтонно отказался от мира, некоторое время жил как аскет-*санньясин* в Пури, а затем, вернувшись на родину, основал общину *бхактов*-кришнаитов и стал проповедовать экстатическую любовь к Кришне; себя же Чойтонно отождествлял с Радхой. Отвергая внешние стороны культа, Чойтонно ввел для своих учеников, среди которых были люди из низших каст, женщины и даже мусульмане, новый ритуал — *санкиртан* (*sankirtan*) — совместное воспевание имени бога, исполнение гимнов, танцевальные процессии. Он считал, что каждый человек, вне зависимости от касты и пола, достоин милости Кришны, для этого нужны только самозабвенная любовь к богу и отречение от всего мирского. Сам Чойтонно не оставил, в отличие от других проповедников *бхакти*, литературного наследия. Его изречения были записаны учениками, один из которых, Кришнодаш Кобираджд, составил житие учителя под названием «Чайтанья-чаритамрита» [Дас Гупта, 1978, с. 63—72]. Для учеников Чойтонно была характерна активная проповедническая деятельность, причем не только в Бенгалии, но и за ее пределами. Пятеро из них основали кришнаитскую общину в Ориссе [Дас, 1980, с. 344], другие отправились в район Матхуры и стали служителями в знаменитом храме Кришны в Брадже.

Хотя *бхакты* в большинстве своем относились к книжной учености и философским размышлениям негативно или в лучшем случае равнодушно, противопоставляя «умствованию» свой мистический опыт, идеи *бхакти* легли в основу

философского направления, к которому принадлежали такие яркие мыслители, как Рамануджа (XI в.) и Мадхва (XII в.). Они подвергали критике философию *адвайта-веданты*, разработанную Шанкарой³, и утверждали, что реален не только бог, но и мир, им сотворенный. Безличному, абстрактному *Брахману-Абсолюту* Шанкары они противопоставляли личностного бога — совершенную индивидуальность, бога, сотворившего мир любовью и присутствующего во всем материальном мире. Индивидуальная душа, с их точки зрения, обладает определенной свободой выбора и ответственна за свое поведение в телесном воплощении; спасение же возможно на пути *бхакти*, которое рассматривается как интуитивное стремление души к богу, одновременно эмоциональное влечение и нравственное усовершенствование, включающее в себя выработку у адепта таких качеств, как освобождение от мирских соблазнов, милосердие, правдивость, безграничная вера в милость бога [Радхакришнан, 1956—1957, т. 2, с. 597—650]. Интересно, что и Рамануджа, и Мадхва были южноиндийскими брахманами, творчески изучившими наследие тамильских поэтов-*бхактов*.

К южноиндийским брахманам принадлежали два мыслителя, которые сыграли исключительно важную роль в распространении *бхакти* на Севере, — это Валлабхачарья и Рамананда. Валлабхачарья (ок. 1478—1530) был родом из Андхры, но детство провел в Варанаси и остался на Севере до конца жизни. Его перу принадлежат трактаты «Анубхашья» и «Сиддханта-рахасья», а также ряд других, но в отличие от Рамануджи он не ограничивался ролью ученого. Результатом его деятельности как проповедника и религиозного реформатора стало основание знаменитой кришнаитской общины *пушти марг*, о чем речь впереди.

Основу философских воззрений Валлабхачарья составил чистый монизм (*шуддха-адвайта*). Уже само это название содержит критику Шанкары, в которой Валлабхачарья следовал традициям Рамануджи и Мадхвы. Согласно Валлабхачарье, мир и бог одинаково реальны, ибо мир и есть бог, а вне бога он не имеет существования. Не отрицая таких путей богопознания, как *джняна* и *карма*, мыслитель считал, что в современных ему условиях они доступны лишь немногим, в то время как путь *бхакти* открыт для всех. При этом философ разделял *марьяда-бхакти* (*maryādā-bhakti*) — служение богу по правилам, предписанным священными книгами, и *пушти-бхакти* (*puṣṭi-bhakti*) — путь для обездоленных и слабых, способных только безгранично любить бога, для тех, кому бог в своей неизреченной милости дает защиту и убежище у своих ног⁴ [Радхакришнан, 1956—1957, т. 2, с. 681—684; Цветков, 1979, с. 28—36].

Как и Валлабхачарья, Рамананда был южноиндийским брахманом, проводившим большую часть жизни в Варанаси. К сожалению, из творческого наследия

³ Подробнее об учении Шанкары см. [Исаева, 1991].

⁴ Само слово *пушти* означает «поддержка» «сила», «благоденствие».

Рамананды не уцелело практически ничего, да и биография его складывается в основном из легенд. Известно, что жил мыслитель в XV в. (1400—1470 или 1440—1518), считал себя последователем Рамануджи. В восприятии Рамананды бог был единым, лишенным зримого образа и почитаемым всеми религиями под разными именами, что представляется серьезным отличием и от взглядов Рамануджи, и от воззрений других философов-*бхактов*, для которых Брахман хотя и был единым, но все же воспринимался как Вишну, совмещавший в себе всех остальных богов. Рамананда негативно относился ко всем формальным сторонам религиозного культа и проповедовал равенство людей перед богом. Среди его учеников были, согласно традиции, представители самых разных каст, женщины и мусульмане.

Таков был путь распространения идей *бхакти* с юга на север Индии. По сути дела, к началу своего развития на Севере *бхакти* уже было зрелым, сложившимся направлением религиозной мысли, основные характерные черты которого мы могли бы изложить следующим образом.

Мистицизм (прямое, без посредников в лице профессионального священнослужителя, общение верующего с богом) является сердцевинной религиозной практики *бхакти*, главным видообразующим качеством, отличающим *бхакти* от *джняна-марги* и *карма-марги*. Восходя к древним, шаманским ритуалам и многое заимствуя из них (прежде всего — прямой контакт человека с божеством и технику экстаза, включая танцы, песнопения, радения и т.д.), мистицизм *бхакти* с течением времени довольно далеко отошел от своих основ, значительно разнообразил духовную практику и эмоциональный настрой [Бычихина, Дубянский, 1987, с. 49], отказался от использования таких стимуляторов, как галлюциногенные вещества, столь часто применяемые шаманами. При этом возросла роль творческого начала, поэзии, музыки, других искусств: шаман поет и танцует, чтобы воззвать к богу и привести себя в состояние транса; *бхакт* в поэзии, музыке и танце выражает свое эмоциональное состояние (стремление души к богу, тоску в разлуке с ним, раскаяние в собственных грехах, радость обретения бога), фиксирует духовный опыт и сообщает о нем другим людям, дабы открыть им радость мистического единения, наконец, просто услаждает слух бога красивыми стихами и мелодиями.

Как уже отмечалось, для религиозной практики *бхакти* характерно практически одинаковое значение субъекта (адепта) и объекта (бога). Их отношения подчеркнуто взаимны и определяются свободной волей обеих сторон. Бог, наделенный личностными чертами, решает, кому оказать свою милость: иногда для этого не нужно никаких особых заслуг со стороны верующего. Достаточно было грешному брахману Аджамилу произнести в смертный час имя сына, названного Нараяной в честь одного из имен бога Вишну, как грешник немедленно обрел спасение (этот пуранический эпизод использовали в своей поэзии многие *бхакты*, дабы показать, с одной стороны, великую милость бога, а с другой —

легкость, доступность для всех, даже для грешников, пути *бхакти*, в котором уже одно упоминание имени бога было важной ступенью в мистической практике). Вместе с тем сам адепт выбирает для себя, причем не только путь *бхакти* как таковой, но и его эмоциональное наполнение, что во многом зависит от характера верующего, его жизненного опыта, психического склада, окружающей среды. Последняя играет в духовном опыте *бхактов* весьма важную роль: их аскеза была аскезой в миру, и даже в свои отношения с богом они привносили окружающую их жизнь, природу, вещи, человеческие отношения, профессиональные занятия. Как бы ни растворялся *бхакт* в мистическом единении с *иштадеватой* (*iṣṭadevatā*) (любимым, желанным божеством), «я» адепта всегда присутствовало на всех ступенях его духовного опыта. Таким образом, *бхакти* — это индивидуализация не только и не столько бога, сколько самого культа, отношений между богом и верующим [Шарма Т., 1993, с. 85—93].

Следует отметить, что именно эта индивидуализация обусловила почитание, вплоть до обожествления, наиболее выдающихся проповедников *бхакти*. Отражая свой мистический опыт в поэтическом и музыкальном творчестве (часто подчеркнуто доступном) на народных языках и с использованием популярных мелодий, они делали свои духовные достижения достоянием тех, кто желал (вновь индивидуальный выбор) встать на путь *бхакти*, но нуждался в наставнике-гуру. *Бхакты*, достигшие наивысшей степени мистического прозрения (в ряде местных традиций их называли *санты* — «праведные», «святые»), занимали, по сути дела, место брахманов — вероучителей, наставников, но, заметим, не посредников между верующим и богом в том смысле, который придавался этому «официальной» религией: задачей *сантов* было открыть ищущему путь *бхакти*, «дать светильник»; сама встреча будущего *бхакта* с гуру считалась великой милостью бога [Гафурова, 1992, с. 40—42].

Следует отметить, что хотя для многих описанных выше направлений *бхакти* было характерно критическое отношение к формальным сторонам индуистского культа, к брахманской учености, а в некоторых случаях — и к самой монополии брахманов на святость, в целом и по составу, и по мировоззрению, и по социальной ориентации *бхакти* на данном этапе своего развития все же было если не чисто брахманским, то представляло скорее интересы высших каст. Среди тамильских *бхактов* брахманы и выходцы из высоких каст составляли явное большинство: брахманами были основатели, подлинные или вымышленные, местных традиций *бхакти* — Басава, Днянешвар, Чойтонно. Среди их учеников, как известно, были и торговцы, и ремесленники, и неприкасаемые. Те из них, кто достиг высокого духовного уровня и оставил потомкам образцы своего творчества (например, поэты-варкари Нархари, Цокха Мела и др.), отразили в поэзии и в своем общении с богом окружающий их мир, социальные и этические воззрения братьев по касте и профессии, но все же при этом они следовали за основателями традиции — брахманами, играли довольно ограниченную роль.

Поэтому в представлениях многих историков, рассматривающих *бхакти* как движение социального протеста, выражавшее интересы торгово-ремесленных слоев [Ашрафян, 1983, с. 141; Панде, 1985, с. 231—232], следует внести определенные коррективы: по крайней мере до XV в. *бхакти* не было, даже в таком радикальном, как у Басавы, варианте, «бюргерской ересью», да и потом, на новом этапе развития, связанном с распространением идей *бхакти* в Центральной, Северной и Северо-Западной Индии, идеология торгово-ремесленных слоев и их социальный протест оказались, как мы увидим далее, всего лишь одной из составляющих этого сложнейшего комплекса религиозно-реформаторских течений.

Начало распространения идей *бхакти* на Севере (включая часть Центральной Индии, Северо-Запад, Раджпутану и Гуджарат, т.е. современный «пояс хинди») относится примерно к XV в. Оно было связано с целым рядом важных социально-культурных изменений, о которых стоит упомянуть особо. Многие исследователи полагают, что появление в указанном регионе сект и общин, проповедовавших *бхакти*, было либо прямым результатом воздействия ислама [Чанд, 1954, с. 106—108], либо, напротив, попыткой индуизма защититься от мусульманского влияния, «бальзамом на раны индуизма» [Паниккар, 1954, с. 143; Джоши, 1970, с. 5—9]. Не отрицая ни прямого воздействия ислама (суфизма) на отдельные направления североиндийского *бхакти*, ни жизненной необходимости для индуизма противопоставить что-то исламскому влиянию и активному обращению в новую религию низших каст, отметим, что распространение *бхакти* на Севере было связано с другими, более глубинными факторами, главный из которых — все возрастающее несоответствие между социальными и этическими основами ортодоксального («официального») индуизма⁵, с одной стороны, и реальной ситуацией в обществе — с другой. И дело было не только в захвате власти «варварами»-мусульманами.

С развитием городской экономики (ремесленного производства и торговли) значительно повысился социальный статус городских купцов и ремесленников. Феодализовавшаяся элита сельской общины также требовала более высокого положения. Это противоречие между традиционно низким кастовым (ритуальным) статусом торговцев, ремесленников, деревенской верхушки и их растущим

⁵ Понятие «официальный», даже используемое нами в кавычках, может вызвать протест у читателя, ибо хорошо известно, что специфической чертой индуизма является отсутствие строгой церковной организации, единого для всех канона, ритуала, закона. Некоторые исследователи даже само понятие «религия» считают неприменимым к индуизму (см. главу «О природе индуизма»). Не отвергая высказанных ими аргументов, подчеркнем все же, что, по нашему мнению, наряду со справедливо отмеченными центробежными тенденциями в индуизме всегда существовали мощные интегративные течения, так что даже Хануман и Рама могли восприниматься как последователи или воплощения Шивы [Эк, 1991, с. 49—72]. Каким бы гибким и растяжимым ни был индуизм и в доктринальной, и в социально-этической сфере, эти гибкость и растяжимость имели определенные пределы, выходить за которые было трудно и опасно; иначе почему жития почти всех *бхактов* включают истории о преследованиях и репрессиях со стороны брахманов и официальных властей?

самосознанием было невозможно разрешить в рамках «официальной» религии, где монополией на священное знание и на святость обладали брахманы. Значит, была нужна «другая» религия, «другой» бог, который не нуждается в санскритских гимнах, сложных ритуалах и понимает «язык сердца» любого бедняка из низкой касты. Ярким примером может служить один из стихов Райдаса (Равидаса), одного из крупнейших поэтов-бхактов Северной Индии (XV в.), из касты неприкасаемых:

*О горожане, всем известно,
Что я кожевник из касты чамаров.
Но благородные брахманы кланяются мне с тех пор,
Как обрел Равидас защиту в [божьем] имени*

[Шарма Б., 1978, с. 90—91;
Каллеворт, Фридландер, 1992, с. 132].

Развитие идей *бхакти* на Севере было, пожалуй, больше, чем в других районах Индии, связано с городской культурой, самой атмосферой города, где на узких улочках и базарах сталкивались представители различных каст и религий, так что в традиционные понятия ритуальной чистоты волей-неволей приходилось вносить определенные коррективы. В отличие от преимущественно «сельского» по своей ориентации и социокультурной характеристике *бхакти* Тамилнада или Махараштры, в североиндийском *бхакти*, как более позднем по историческим условиям, появляется довольно мощная «городская струя» (что не исключает и сельской).

Важным обстоятельством был кризис санскритской учености: в мусульманских государствах официальным языком стал фарси, активно изучать который ради карьеры стали многие брахманы, не говоря уже о писцах-каястхах. Диалекты, составившие впоследствии основу современного хинди (брадж, авадхи и др.), а также гуджарати, раджастхани и прочие языки Севера обрели литературную форму значительно позже тамильского, маратхи и бенгали, и этот важный процесс совпал по времени с распространением *бхакти* на Севере. Горожане, особенно «люди базара» и «люди пера», получали образование на местных разговорных языках: именно они становились альтернативой фарси, а не санскрит, сфера применения которого сужалась. Источники фиксируют деградацию значительной части брахманов, переход их к занятиям, мало совместимым с традиционным статусом. Такова была историческая обстановка, в которой развивалось североиндийское *бхакти* [Ванина, 1993, с. 119—123].

С самого начала своего развития на Юге *бхакти*, как уже отмечалось, разделилось на два потока — шиваитский и вишнуйский; Севером был воспринят главным образом последний. Возможно, это объяснялось изначально большим распространением на Севере именно вишнуизма (хотя так было не везде, при-

мер — Кашмир), а также включением в вишнуитскую традицию ряда племенных культов, причем эти племена составили основу государственных образований (например, ядавы, вришнии, абхиры, с божествами которых был непосредственно связан культ Кришны). Немаловажным было и то, что в отличие от Шивы Вишну считался богом милосердным, охраняющим и как таковой, видимо, более соответствовал эмоциональным основам *бхакти*. Наконец, антропоморфные *аватары* Вишну — Рама и Кришна — давали самый широкий простор для духовной практики *бхактов*. Они обладали жизненной историей, внешним обликом, характером, зафиксированным в эпосе, скульптурных и живописных изображениях; кроме того, что очень важно, у них был определенный круг родственников, друзей, возлюбленных, с которыми *бхакт* мог ассоциировать себя, внутренне (а иногда и внешне, как Чойтонно) перевоплощаясь в Лакшмана или Ханумана, Радху — возлюбленную Кришны и т.д., в то время как *бхакт-шиваит* лишь созерцал *лингам* или статую Шивы, воспевал их и совершал перед ними предписанные обряды. Развитие духовной практики *бхакти*, ее эмоционального содержания и социально-этических принципов оказалось, как свидетельствует история, в большей степени связанным с вишнуизмом, хотя и шиваитское *бхакти* в какой-то мере сохранило приверженцев.

В исследовательской литературе сложилась традиция выделять в *бхакти*, особенно позднем, североиндийском, два направления: *сагуна* (*saguna*, на санскрите букв. «имеющий качества») и *ниргуна* (*nirguna*, букв. «не имеющий качеств»). Последователи *сагуна-бхакти* почитали бога в антропоморфной ипостаси Рамы, Кришны или местного божества, обычно ассоциировавшегося с последним (пример — Витхоба). *Иштадевата бхактов*, по сути, поглощал, вбирал в себя весь огромный пантеон индусских богов. При этом и внутри *сагуна-бхакти* существовали значительные различия между кришнаитским и рамаитским вариантами.

Из двух названных направлений *сагуна-бхакти* наиболее долгую историю и развитую литературу имел кришнаизм. Каноническая биография Кришны складывалась постепенно, была зафиксирована в «Харивамше» (более позднем дополнении к «Махабхарате»), а также в «Бхагавата-пуране»; последняя стала обобщением мистического опыта южноиндийских поэтов-альваров и основой кришнаитского канона, священной книгой, породившей множество интерпретаций на различных языках Индии. Развитие этого направления *бхакти* проходило во взаимосвязи с эволюцией образа бога: включение в каноническую биографию эпизодов рождения и детства героя — культ Кришны-младенца, осмысленный как *ватсалья-бхакти* (*vatsalya-bhakti*, или *бхакти* родительской нежности); появление у Кришны друзей-пастухов — *саххья-бхакти* (*sakhya-bhakti*), *бхакти* дружеской преданности; наконец, появление в «Бхагавата-пуране» эпизодов *раслилы* — экзотической пляски Кришны с пастушками, его любовных походов с красавицами Баджа — этой яркой любовно-эротической струи в кришнаитском *бхакти*.



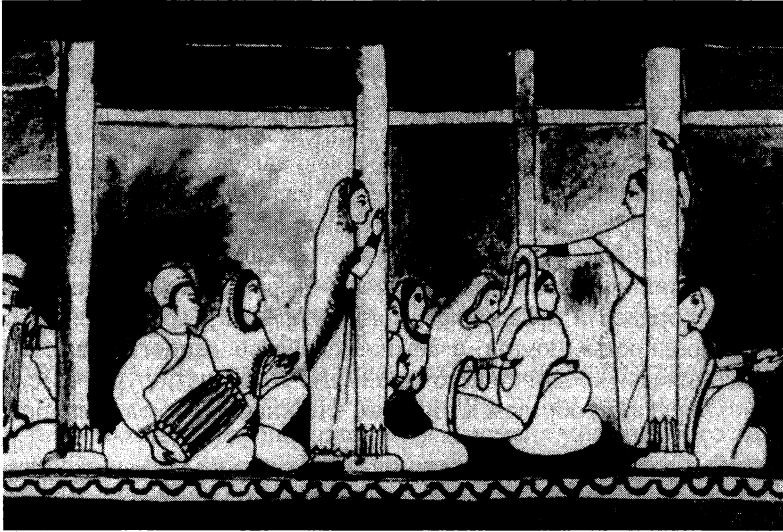
Кришна с пастушками

С одной стороны, кришнаитский канон, и прежде всего «Бхагавата-пурана», фиксировал уже существовавшие формы мистической практики *бхактов*, и особенно южноиндийских; с другой — став частью канона, они служили основой и для подражания, и для дальнейшего развития.

«Харивамша» и «Бхагавата-пурана», южноиндийский кришнаизм, бенгальский кришнаизм, давший и великолепные произведения литературы (достаточно вспомнить «Гитаговинду» Джаядевы, XI в., или «Шрикришнокиртон» Чондидаша, XV в., поэзию Видьяпати и т.д.), и новые ступени мистического опыта, и новые организационные

формы (община Чойтонно), — все это уже было достоянием кришнаитского *бхакти* к моменту появления на Севере первых общин, объединивших последователей этого направления. Стоит напомнить, что в развитии северного кришнаизма важную роль сыграли непосредственные контакты как с южной традицией (через Валлабхачарью), так и с последователями Чойтонно.

Крупнейшей кришнаитской общиной Севера стала *пушти марг* (*puṣṭi mārg*; средневековые индийские языки утратили конечный *a* санскритских слов), основанная в начале XVI в. Валлабхачарьей. Ее центром стал храм Шри Натхджи, построенный в Брадже на деньги богатых купцов, последователей Валлабхачарьи, и позднее значительно разбогатевший за счет земельных и денежных пожалований крупных феодалов и могольского императора Акбара. Ведущую роль в жизни общины в XVI в. играл знаменитый «Аштачхап» — «Союз восьми поэтов», среди которых наиболее прославился Сурдас. Они не только служили богу, исполняя в храме свои произведения, но и обогащали кришнаитский канон, создавая на языке брадж (одном из местных диалектов, из которых затем сложился современный хинди) ту его часть, которая стала священной литературой североиндийского кришнаитского *бхакти*⁶.



Мирабаи и бхакты

Пожалуй, не будет преувеличением отметить, что именно на Севере это направление средневекового индийского мистицизма достигло расцвета и приняло наиболее совершенные формы. Мистический опыт поэтов-кришнаитов, зафиксированный в их произведениях, поражает разнообразием эмоциональных состояний, глубоким проникновением во внутренний мир адепта и одновременно вниманием к миру внешнему (а он, согласно Валлабхачарье, неотделим от бога). Кришна у поэтов «Аштакхап» такое же местное божество, как Шива, Вишну или Муруган у южноиндийских мистиков, но с той разницей, что последние просто привязывали его к тому или иному храму, а у североиндийских *бхактов* Кришна живет в Бадже, запросто приходит в гости к своим верным почитателям [Сазанова, 1992, с. 140, 170, 185]; он — неотъемлемая часть той обыденной деревенской жизни, которой живут все жители Баджа и сами поэты.

Дошедшие до нас произведения поэтов «Аштакхап», близкой к ним по духу, но не входившей ни в одну общину талантливой раджпутской поэтессы Мирабаи, других авторов-кришнаитов этого периода, свидетельствуют о том, что, хотя их мистический опыт сочетал в себе самые разные виды *бхакти*, в том числе рабское служение (*дасья*) и дружескую верность (*сакхья*), наибольшее значение имели родительская нежность (*ватсалья*) и эрос, что было связано, в свою очередь, с возвышением на невиданный доселе уровень Яшоды — крестьянки, приемной матери Кришны, и Радхи — пастушки, его возлюбленной. Именно с этими персонажами чаще всего ассоциировали себя *бхакты*, именно эти чувства (*bhāva*),

столь доступные каждому человеку, и считались наиболее результативным способом (*sādhanā*) мистического единения с богом.

У Сурдаса и других поэтов этого направления Кришна — очаровательный малыш, проходящий под взглядами восхищенной Яшоды все ступени младенчества, шаловливый ребенок, который пасет коров, играет и дерется с соседскими детьми, ворует масло у пастушек, а повзрослев, заводит любовные игры с деревенскими красавицами, сначала ухаживает за Радхой как робкий и нескладный подросток, а затем предается с нею страстной, неистовой и изощренной любви. В поэзии североиндийских *бхактов*-кришнаитов, как нигде в индийской литературе, ощутимо влияние фольклора: народных песен, плачей, причитаний, грубоватого юмора, обрядов и праздников [Сазанова, 1973], но это не просто «почвенность», «народность» поэтов, а важное свойство данного этапа в развитии *бхакти*, гармонически соединившего вишнуизм «Бхагавата-пураны» с местными верованиями, обрядами, образом жизни тех, кто иначе не имел доступа к богопознанию.

Расцвет кришнаитского *бхакти* был связан с достижением индийской цивилизацией определенного уровня знаний о физическом и духовном развитии человека, психологических особенностях каждого возрастного этапа. Нигде в индийской средневековой культуре не получило такого отражения детство со всей его спецификой, как в поэзии Сурдаса и других авторов этого направления⁷. При этом важно не только описание Кришны-ребенка, но и эмоций самого *бхакта*, который, подобно матушке Яшоде, испытывает к Кришне самые разнообразные и естественные для родителя чувства: нежно любит, лелеет, восхищается, умиляется, беспокоится, мягко журит за проделки и даже наказывает [Сурдас, 1970, с. 269—428]. *Бхакты* не только переносили на Кришну ту любовь, которую испытывали к собственным детям (Валлабхачарья не требовал от своих последователей отказа от семейной жизни), но и возводили до божественных высот само это вполне земное и обыденное чувство.

То же самое относится и к эротической составляющей кришнаитского *бхакти*. Любовное влечение к богу было важнейшей стороной духовного опыта многих мистиков, будь то индуизм, ислам или христианство; бог воспринимался как возлюбленный (возлюбленная), а стремление души адепта к единению с ним — как страстное чувство любви во всех ее проявлениях, от блаженства обладания до страданий в разлуке. У кришнаитских поэтов все это достигает исключительной высокой эмоциональной степени, выразительности и откровенности. Последнее особенно шокировало и возмущало как европейцев, так и некоторых индий-

⁷ Для средневековой культуры, и Индия не исключение, характерно отношение к детству, которое заметно отличалось от восприятия последующих эпох: ребенок воспринимался как уменьшенная, незрелая копия взрослого, специфика его духовного и физического развития не отмечалась [Гуревич, 1984, с. 316]. С этой точки зрения поэзия *бхактов*-кришнаитов, особенно Сурдаса, представляет собой значительный шаг вперед в осознании специфики человеческого развития.

ских просветителей, социальных реформаторов XIX и начала XX в. [Варма, 1993, с. 133—138]. Они искренне не могли понять, как это можно петь в храме, например, такое:

«...Пойдем» — и Кришна обнял, страстью ее опалая!
 «Не отстраняйся, Радха, не нужно противоборства.
 Близость твоя уймет томление тела. Двое
 в поединке сойдутся любовном».
 Улыбается, слушая, Радха. Серебристое тело покорно...

([Сазанова, 1992, с. 74];
 см. также [Цветков, 1979, с. 145—149]).

Многие индийские комментаторы пытались интерпретировать любовные мотивы в кришнаитской поэзии как аллегорию, но на самом деле эротические переживания *бхактов*, перевоплощавшихся в момент мистического транса в пастушек, влюбленных в Кришну, были, по-видимому, подлинными (можно гадать, играл ли здесь какую-то роль «земной» любовный опыт), тем более что *кама* (наслаждение, в том числе и эротическое) считается в индуизме одной из четырех равно законных целей человеческой жизни и не воспринимается, в отличие от христианства, как грех [Варма, 1993, с. 133—141].

Любовь к богу у кришнаитов Браджа была максимально индивидуализированной, но интересно, что и ответное чувство бога к своим *бхактам* также принимает личностные черты. С этим связано возвышение Радхи, деревенской красавицы, возлюбленной Кришны. В ранней кришнаитской литературе Радха отсутствует и любовными партнерами Кришны выступают безликие и безымянные пастушки-*гопи*. Позднее Радха выдвигается на первое место и в сердце любвеобильного бога, и в кришнаитской литературе; мало того, она сама становится объектом поклонения как женская ипостась Кришны⁸ и как идеальный *бхакт*, отвергший ради любви к богу все земные привязанности [Холи, 1984, с. 66—67]. Любопытно в этой связи заметить, что во многих произведениях поэтов-кришнаитов Радха замужем, замужем и другие пастушки, участницы любовных игр Кришны; он сам с известной долей лицемерия уговаривает их вернуться к мужьям и соблюдать «путь, предписанный ведами», но для Радхи и ее подруг страсть к Кришне выше долга, чести, семейных уз и даже *мокши* [Сурдас, 1970, с. 478—

⁸ Любопытно, что средневековые западноевропейские мистики с их обожанием Христа и куртуазным любовным служением Деве Марии (пушкинская баллада «Жил на свете рыцарь бедный») — блестящая стилизация под реальные произведения этого жанра) ощущали как недостаток отсутствие в христианском каноне любовно-эротической линии и женской ипостаси бога, не говоря уже о восприятии полового чувства как греховного. Поэтому некоторые из них почитали Деву Марию не просто как богородицу, но и как возлюбленную бога, соединенную (*copulata*) с ним в подлинном брачном союзе [Кинсли, 1989, с. 245].

483]. И Кришна, который любит всех своих *бхактов*, явно отдает предпочтение Радхе: поэты нередко заставляют его переживать те же любовные муки, что и Радху, иногда описывая переживания того и другого подчеркнуто одинаково; во время любовных забав Кришна и Радха меняются одеждой, и эти и подобные эпизоды (см., например, [Холи, 1984, с. 83]) должны символизировать, с одной стороны, равную значимость субъекта и объекта мистической любви, а с другой — взаимность и личностную окрашенность связи между богом и адептом.

Второе направление *сагуна-бхакти*, связанное с почитанием Рамы, развилось несколько позже кришнаитского и оказалось, пожалуй, эмоционально беднее. Великий эпос древней Индии неоднократно излагали и в «официальном» индуизме, и в буддийском, и в джайнском духе. Среди его интерпретаций на основе вишнуитского *бхакти* следует отметить знаменитую тамильскую «Рамаяну» Камбана (между IX и XII вв.), бенгальский вариант Криттибаша Одджи (XV в.), а на Севере — «Рамаяна-катху» Вишнудаса на языке брадж, датированную 1442 г. [Мак-Грегор, 1991, с. 181—196], и отличающуюся несомненными литературными достоинствами и оригинальностью поэму «Рамачандрика» Кешавдаса. Но главная книга рамаитского *бхакти*, почитаемая и любимая везде, на Севере и за его пределами, — это, безусловно, «Рамачаритаманаса» Тулсидаса (ум. ок. 1623 г.)⁹.

По сравнению с кришнаитским рамаитское *бхакти* обладало целым рядом особенностей. Оно относилось по преимуществу к категории *дасья* — рабского служения, поклонения, восхищения величием Рамы. В это чувство укладываются супружеская любовь Ситы, братская преданность Лакшманы и Бхараты, служение Ханумана, который является для Рамы скорее другом, чем рабом. *Дасья-бхакти* господствует в сочинениях многих поэтов этого направления, например у Вишнудаса [Мак-Грегор, 1991, с. 194—195] и у самого Тулсидаса [Цветков, 1987, с. 144—148]. Слово осознавая ограниченность такого мистического опыта, а может быть, и под определенным влиянием кришнаизма, некоторые поэты рамаитского *бхакти* пытались внести новые краски в свою духовную палитру. С этой целью Камбан и Тулсидас вводят отсутствующие в «Рамаяне» Вальмики сцены, живописующие случайную встречу Рамы и Ситы еще до состязания женихов и зарождение взаимной любви героев. В образе Рамы-ребенка Тулсидас утверждает и *ватсалья-бхакти*: он даже дерзко называет Раму «сынок» и создает яркую и зримую картину младенческих забав божественного царевича, заставляет его, в противовес эпическому первоисточнику, играть на улице с мальчишками, пачкаться в пыли, шалить и капризничать — совсем как Кришну [Цветков, 1987, с. 156]. И все же эмоциональный круг рамаитского *бхакти* несравненно уже, чем у кришнаитов; в нем почти отсутствует эротическая составляющая, и

⁹ С перевода этого произведения на русский язык А.П.Баранниковым [1948] и началась, по сути дела, история изучения литературы *бхакти* в отечественной индологии.

даже восторг женщин, любующихся красотой Рамы, скорее преклонение, а не любовная страсть. Рама слишком идеален, правилен, возвышен и недоступен, поэтому полной *аватарой* Вишну признан не он, а Кришна с его далеко не абсолютной нравственностью, детскими шалостями, любовными похождениями: будучи, как и Рама, воплощенным богом, Кришна — больше человек [Варма, 1993, с. 60—61], и поэтому связанный с ним духовный опыт несравненно разнообразнее. В сравнении с Рамой Кришна воплощал гораздо менее строгие этические нормы, что вполне соответствовало духу *бхакти*: ведь этот путь был привлекателен именно как доступный не избранным, а обыкновенным людям, слабым и грешным.

И кришнаиты и рамаиты в своем поэтическом творчестве, отражавшем их духовный опыт, препарировали и видоизменяли санскритский первоисточник («Рамаяну» и «Бхагавата-пурану»), но делали это по-разному. Сурдас и близкие к нему поэты «приземляли» священный текст, в результате чего Кришна превращался в местное божество, живущее в рощах и селениях Браджа, а само место действия — в обычную индийскую деревню с ее миром красок, звуков и запахов. Рамаиты же, в свою очередь, «оживляли» строгий рисунок эпической ткани сценами детских забав Рамы или его первого свидания с Ситой; одновременно они заметно дегероизировали Раму, выделяя не столько его доблесть и верность долгу; сколько милосердие, доброту и благостную любовь ко всему существу, даже к врагам: эпический Рама мог по-рыцарски восславить отвагу поверженного недруга, а у *бхактов* даже демоны-*ракшасы* поклоняются Раме, стремятся умереть от его руки и получают спасение; таким образом, если Кришна все более очеловечивается, приземляется, то Рама, наоборот, утрачивает эпико-героические и даже человеческие черты [Лютгендорф, 1995, с. 260—261].

Кришнаиты почитали бога-пастуха, поэтому их *бхакти* было связано с сельской, пасторальной культурой, противопоставленной городу [Энтвистл, 1991, с. 76—79]; именно там возможно подлинное *бхакти*, вот почему поэтов-*бхактов* мало интересуют подвиги Кришны, когда он покидает Гокул. Рамаитское *бхакти*, почитавшее Вишну в облике идеального царя, было больше ориентировано на городскую культуру и создало утопию справедливого царства Рамы; она, с одной стороны, отражала народные мечты о благоденствии и добром царе, с другой — утверждала определенный социальный идеал, а также позволяла поэтам сравнить царство Рамы с окружающим их миром и высказать свое мнение о мрачных сторонах бытия [Лютгендорф, 1995, с. 261—267]. В отличие от кришнаитского рамаитское *бхакти* обладало определенной политической ориентированностью, что позволяло различным общественным течениям с успехом использовать его в своих целях [Цветков, 1987, с. 132—134; ван дер Вир, 1995, с. 298—303].

Не меньшей известностью пользовались общины *ниргуна-бхактов*. Среди наиболее крупных представителей этого направления ткач Кабир, кожевник

Райдас, чесальщик хлопка Даду, ювелир Акхо Бхагат, торговцы Малукдас и Нак (последний стал основателем новой религии — сикхизма, который на первых порах мало отличался от *ниргуна-бхакти*). Последователи этого учения придерживались строгого единобожия: Рама, Кришна (во всех своих многочисленных ипостасях), Шива, Аллах были для них именами одного и того же Бога-Абсолюта: в своем сочинении «Анабхая-прабодха» Гарибдас, ученик и, возможно, сын Даду, перечисляет все имена бога, индусские и мусульманские, но подчеркивает, что бог лишен зримого образа, а также «касты, отца, матери, друга» [Каллеворт, 1974, с. 125].

Важнейшей стороной мировоззрения *ниргуна-бхактов* был пантеизм: их бог присутствовал всюду, в живой и неживой природе, и именно с этим связано неприятие поклонения храмам и идолам, паломничества и обрядов — всей этой «мишуры», как презрительно именовал Кабир внешнюю, формальную сторону культа [Двиведи, 1960, с. 262]. Для Кабира святые реки — вода, статуя бога — мертвый камень, веды, пураны и Коран — пустые слова, бога надлежит искать не в храме, а в сердце искренне верующего *бхакта* [Двиведи, 1960, с. 230, 262; Гафурова, 1992, с. 77—78]. Призывая отказаться от мирских соблазнов, Кабир и его единомышленники выпустили немало сатирических стрел в тех, кто умерщвляет свое тело подвижничеством, в йогов и отшельников [Двиведи, 1960, с. 271; Гафурова, 1976, с. 60, 65]. При этом они активно проповедовали «аскезу в миру», полагая, что подлинный *бхакт*, не отказываясь от мира, семейной жизни, профессии, должен в любом деле, в каждый момент своей жизни помнить о боге и служить ему:

*Куда ни пойду — совершу парикраму*¹⁰, что ни сделаю — послужу Ему.
Усну, простершись пред Ним, другому богу не поклонюсь

([Двиведи, 1960, с. 262]; см. также [Гафурова, 1976, с. 77]).

В отличие от адептов *сагуна-бхакти*, которые совершали, пусть в упрощенном виде, обряды перед статуей бога, признавали необходимость священнослужителей, *ниргуна-бхакты* отрицали любое посредничество между верующим и богом, осыпали едкими насмешками брахманов и мулл с их невежеством, лицемерием и, главное, монополией на святость [Двиведи, 1960, с. 319—320, 326—327; Гафурова, 1992, с. 70—71].

Практически все *ниргуна-бхакты* были яростными противниками индомусульманской религиозной розни. Это многократно вытекало из самого мировоззрения: считая Раму и Аллаха именами одного и того же Бога-Абсолюта, они активно использовали в своих проповедях и индусскую, и мусульманскую рели-

¹⁰ *Парикрама (parikrama)* — торжественный обряд, при котором статую бога обходят в направлении часовой стрелки, а вернее, обратив к святыне правую — ритуально чистую — сторону.

гиозную символику, что, видимо, позволяло обращаться и к мусульманам, среди которых у наиболее известных проповедников *ниргуна-бхакти* было много последователей. Кроме того, *ниргуна-бхакты*, с одной стороны, считали индуизм и ислам равно истинными путями к богу, а с другой — обличали формальные стороны культа и лицемерие священнослужителей обеих религий:

*Индусы себя превозносят, кувшина [с водой] коснуться не дают.
А сами развлекаются с гетерами — видали индусскую святость¹¹?
У мусульман святые пёры курятину едят,
А женятся на двоюродных сестрах, в своей семье¹².
Видали индусскую святость, видали мусульманскую?*

[Дживеди, 1960, с. 358].

С точки зрения Даду, неверным следовало называть не последователя «ложной» религии, а того, кто лжив и нечист сердцем [Каллеворт, 1988, с. 38]. Истинный *бхакт*, полагал Даду, должен был в процессе духовного усовершенствования стать *нипахх* (*nirākh* — букв. «нейтральный»), т.е. подняться выше религиозных споров и распрей [Чандра, 1983, с. 41—42]. Не случайно, как свидетельствует агиографическая литература, многие *ниргуна-бхакты* подвергались преследованиям со стороны ортодоксов обеих конфессий, так что Ш.Водвиль имела все основания назвать это направление *бхакти* «еретическим» и «нонконформистским» [Водвиль, 1987, с. 21—24].

Анализируя социально-этические взгляды наиболее крупных проповедников *ниргуна-бхакти*, многие исследователи справедливо обращают внимание на преимущественно городской характер этого течения и на преобладание в нем ремесленников и торговцев [Лоренцен, 1995, с. 23—24; Чандра, 1983, с. 17]. Не отрицая кастовой организации как таковой, многие *санты* выступали против деления на «чистых» и «нечистых», социальной приниженности и дискриминации тех каст, к которым сами принадлежали. Следует отметить, что *бхакти* было изначально, с самого начала своей истории, ориентировано на обездоленных и униженных и предполагало равенство всех людей перед богом, т.е. возможность и право для каждого, кем бы он ни был, достичь мистического единения с богом.

¹¹ Здесь Кабир высмеивает индуские правила ритуальной чистоты, согласно которым один взгляд или прикосновение человека из низшей касты может осквернить посуду, пищу или воду; «Индусская святость» — в оригинале *hinduāī* (букв. «индусскость»), далее *turkāī* (букв. «мусульманскость»).

¹² Смысл этой строфы станет понятным, если иметь в виду, что курятина была тогда весьма дорогой, но мусульманские святоши позволяли ее себе как «чистую» пищу и при этом, желая сэкономить на свадебных расходах, предпочитали жениться на своих двоюродных сестрах, «в своей семье». Индусы Северной Индии считали такой брак невозможным из-за слишком близкого родства между женихом и невестой.

И Рама, и Кришна выступали в поэзии *сагуна-бхакти* как защитники бедных и угнетенных [Цветков, 1987, с. 165—166; Холи, 1984, с. 137], готовые предпочесть искренность и самозабвенную любовь неприкасаемого *бхакта* лицемерию высококоррожденных: не случайно у Тулсидаса Рама, в нарушение всех обычаев, охотно ест плоды, да еще надкусанные, из рук неприкасаемой Шабари, а у поэтов «Аштачхап» Кришна предпочитает скромную трапезу в доме неприкасаемого Видуры роскошному пиру у царя. Однако все это имело отношение только к духовной сфере, а в реальной жизни для большинства общин *сагуна-бхактов* (руководимых, подчеркнем, чаще всего брахманами) кастовое деление и кастовая дискриминация сохраняли свое значение тогда и сохраняют его по сей день [Бургер, 1992, с. 59—60].

С этой точки зрения эгалитаризм *ниргуна-бхактов*, каким бы непоследовательным он ни казался некоторым исследователям [Чандра, 1983, с. 1], выглядит вполне внушительно. Кабир полагал все касты одинаково чистыми, а неприкасаемого кожевенника Райдаса — святым [Двиведи, 1960, с. 231]; для него и других *сантов* ремесленников и торговцев *бхакти*, как уже отмечалось, было связано с ростом самосознания. Еще радикальнее был Акхо Бхагат из Гуджарата (XVII в.): он вообще отрицал кастовое деление и проклинал тех, кто следует его законам [Сингх, 1963, с. 206]. Различие социальных воззрений Тулсидаса и Райдаса иллюстрируют созданные ими утопии: царство Рамы, где каждый «с кастой согласно закон свой соблюдал» [Тулси Дас, 1948, с. 839], и Город-Без-Несчастий, где все равны, нет людей второго и третьего сорта [Ванина, 1993, с. 114—116].

Специфика социальных воззрений *сантов* определяла и их этические взгляды. Их идеалом был честный труженик, зарабатывающий свой хлеб в поте лица и делящийся с тем, кто в этом нуждается: и нищенство, и богатство равно осуждались ими. Особым было и отношение к физическому труду: в противовес и брахманским, и феодальным ценностям *ниргуна-бхакты* считали любой честный труд «чистым» и законным: от них этот принцип восприняли и развили сикхи. Наконец, этика последователей Кабира выработала совершенно иные, отличные от господствовавших в ту эпоху критерии святости и благочестия. Так, у Малукдаса (XVII в.):

*Назову подлинным дервишем того, кто поведает о достоинствах Рамы¹³.
Достигнет Господа тот, кто лишен алчности.
Напоить жаждущего — вот какое служение примет Мухаммад.
Кто накормит голодного, в момент обретет Бога*

[Малукдас, 1946, с. 22].

¹³ Соединение в одной строфе индульской и мусульманской религиозной терминологии (дервиш и Рама) характерно для многих проповедников *ниргуна-бхакти*, которые таким образом подчеркивали тождественность индульского и мусульманского путей к богу.

Итак, завершая раздел, подведем некоторые итоги. *Бхакти* — комплекс мистических учений в индуизме, развивавшийся на протяжении всего средневековья и создавший великое многообразие региональных вариаций, школ и направлений. С одной стороны, различия в самой мистической практике, социальных воззрениях и этических нормах между существовавшими даже в одно время течениями были столь велики, что многие исследователи вполне обоснованно отказываются от распространенного в научной литературе термина «движение» в применении к *бхакти* [Шарма К., 1987, с. 1]. И действительно, многие направления *бхакти* активно полемизировали друг с другом: для Тулсидаса стремление шудр стать равными брахманам, что составляло одну из основ учения *сантов*, было святотатством, характерным для железного века — *кашиюги*; у Сурдаса полным провалом заканчивается попытка Уддхава, друга Кришны, проповедовать *ниргуна-бхакти* пастушкам Браджа, они не могут любить Бога-Абсолюта, философскую абстракцию, и потому поднимают Уддхава на смех [Сурдас, 1970, с. 519—522].

С другой стороны, не лишены основания доводы тех исследователей, которые считают *бхакти* единым духовным процессом и указывают, что различия между его последователями были не столь велики. И в самом деле, у Сурдаса есть своя «Рамаяна», а у Тулсидаса — «Кришнаяна». В наследии Кабира немало стихов в духе *сагуна-бхакти* [Гафурова, 1992, с. 46, 106—107], а Сурдас в ряде своих сочинений выступает как адепт *ниргуна-бхакти* [Холи, 1995, с. 162—163]. Да и упомянутый выше эпизод с Уддхавом можно понять и иначе: ведь *ниргуна-бхакти* проповедует не кто иной, как друг и посланец Кришны.

По нашему мнению, проблему можно решить, если разделить собственно мистическую практику *бхактов* и их социально-этические воззрения (учитывая при этом, что одно все же было связано с другим). Действительно, в сугубо религиозной сфере различия между *сагуна* и *ниргуна-бхакти*, а также различия внутри каждого из направлений часто были незначительными, и *бхакты* могли либо переходить от одного к другому, как это случилось с Акхо, разочаровавшимся в *сагуна-бхакти* кришнаитского толка и избравшим путь *ниргуна*, либо в разные моменты испытывать различный мистический опыт; как отметил Дж.С.Холи, североиндийские *бхакты* скорее составляли спектр, чем принадлежали к четко очерченным лагерям [Холи, 1984, с. 124]. Но это, подчеркнем, относится к духовной практике и к поэтическому творчеству, а не к социально-этическим воззрениям, хотя и в случае с последними надлежит соблюдать определенную осторожность и не переносить на средневековых мыслителей общественные и политические категории более поздних времен.

Возникновение в индуизме такого комплекса течений, как *бхакти*, отражает, по нашему мнению, общеисторический закон, согласно которому религия, равно как и вся духовная сфера, в той или иной форме реагирует на социальные изменения и, в свою очередь, влияет на них. На каждом конкретном этапе общест-

венной эволюции обозначалось несоответствие между закрепленными данной религией способами богопочитания, нормами духовной и социальной жизни верующих, с одной стороны, и реальными процессами — экономическими, социокультурными, этническими — с другой. В результате этого несоответствия религия превращалась в набор формальных ритуалов, позволяла духовную жизнь лишь жреческому сословию и лишала всех прочих, особенно низшие слои, права на то, что известный исследователь западноевропейских средневековых ересей С.Озмент называл «институционально значимым благочестием в миру» [Озмент, 1975, с. 22]. Такое противоречие особенно обострялось, когда конкретная религия сталкивалась с определенным соперничеством со стороны другой конфессии и, как следствие, с угрозой потерять паству. Это особенно видно на примере индуизма, которому постоянно приходилось отстаивать себя в присутствии буддизма, джайнизма, ислама. Но и в тех случаях, когда внешней опасности не было, само существование данной религии требовало постоянной адаптации к меняющимся условиям и новым общественным процессам, будь то распространение классического индуизма на Юг, взаимодействие с местными культурами, рост общественного влияния и самосознания низких каст, иные социокультурные изменения. *Бхакти* стало, таким образом, одним из важнейших средств самокоррекции индуизма и условий его выживания.

Бхакти представляло собой, как мы видели, сложный комплекс идейно-религиозных течений, имевших общую основу — мистицизм, но различавшихся по степени удаления от «официальной» религии. Одни изначально сохраняли известную близость к ортодоксальному индуизму, другие в той или иной степени подходили под определение «ересь» и «реформация»¹⁴, третьи постепенно превращались в новую религиозную систему — сикхизм. Но даже и в случае наименьшего удаления разница между Кришной, повергшим в ужас бесстрашного Арджуну, и Кришной — озорным пастушком, любимцем девушек Гокула, свидетельствует о значительном расстоянии, пройденном религиозной мыслью индийского средневековья, о том, что *бхактам* удалось внести серьезные изменения в эмоциональную палитру индусского культа, вытеснить из нее такую важную составляющую ортодоксального боговосприятия, как страх.

В большинстве случаев духовная и социальная практика общин *бхактов* постепенно эволюционировала в сторону сближения с «официальным» индуизмом или растворения в нем. Уже при Виттхалнатхе, сыне и преемнике Валлабхачарьи, скромный ритуал секты *пушти марг* сменился пышным и изощренным храмовым действием; во многих общинах *ниргуна-бхакти* средневековое иконоборчество выродилось в поклонение обожествленному Учителю (Кабиру, Даду) или

¹⁴ Возможность сопоставления отдельных направлений *бхакти*, а также сикхизма с западноевропейскими средневековыми ересями и реформацией обсуждается в ряде исследований (см. [Шомер, 1987, с. 2; Зеллиот, 1976, с. 143, 158; Ашрафян, 1983, с. 144—145; Ванина, 1993, с. 138—154]).

Священной Книге. Но это не значит, что *бхакти* растворилось и исчезло в море ортодоксального индуизма. Впитав в себя местные культы и фольклорную традицию, оно, в свою очередь, стало источником и того и другого [Холи, 1991, с. 158], превратилось в основной инструмент богопостижения и культурного воспитания поколений индийцев, для которых священными текстами являются произведения Сурдаса, Мирабаи, Кабира, Тукарама. Наконец, проповедникам *бхакти* удалось внести значительные изменения в этический и ценностный мир Индии, и не случайно свое идейное родство с ними признавали Рам Мохан Рой и Вивекананда, Тагор и Ганди, другие реформаторы, просветители и поэты последующих эпох.

О ПРИРОДЕ ИНДУИЗМА*

О правильном употреблении обманчивого термина

(Г. фон Штитенкрон)

С тех самых пор, когда был введен в употребление термин «индуизм» для обозначения понятия «религия индусов», исследователи тщетно пытаются выработать приемлемое определение этой религии или по крайней мере сформулировать «самую суть» индуизма. Те, кто основывали свои суждения на брахманских доктринах ведийской традиции, ведантах и *смрити*, упускали из виду принципиально отличный религиозный опыт значительной части индусского общества, а именно тех слоев населения, которые практикуют так называемую народную или фольклорную религию, распространенную в сельской местности, на окраинах крупных городов и порой, под влиянием домашней прислуги, а иногда и в силу личных склонностей или семейной традиции, проникающую и в дома индусов из высших каст. Однако и сама народная религия неоднородна. Она варьируется от региона к региону, от божества к божеству. Те же исследователи, которые пытались опираться на теологию *бхакти* из пуран и *агам*, получили доступ к более широкому срезу народной религии, но им не удалось в должной мере оценить значение ведийской традиции, отдельных сект религии *смартов*¹ и многочисленных племенных религий, которые также имеют свои собственные отличительные черты. И наконец, третьи, осознав, что религиозные верования и практика индусов чересчур многообразны, чтобы составить последовательную религиозную систему, пришли к выводу, что социальная структура, система каст, или *варн*, послужила основным объединяющим фактором индуизма. Такой подход получил широкое признание. Однако, полагаясь исключительно на социальные категории, такие исследователи по существу поставили знак равенства между индуизмом и социальной системой, упустив из виду и не воздав должное его религиозным аспектам². И наконец, некоторые ученые указали на существование

* Статьи Г. фон Штитенкрона и Г.-Д. Зонтхаймера переведены с английского Е.Ю. Суровой.

¹ Речь идет о секте *смартов*, которые признают *смрити* и непосредственно примыкающие к ним учения, но отвергают большую часть религии пуран.

² Библиография исследований об индуизме, написанных до 1965 г., содержится в книге Норвина Дж. Хайна [Хайн, 1965, с. 45—82, 2-е изд. — 1977]. После 1965 г. появился целый поток публикаций, где индуизм рассматривался под углом зрения индологии, социологии, социальной антропологии и истории религий. Некоторые из этих исследований вошли во второе издание библиографии Хайна. Полезно также ознакомиться с избранной библиографией трудов на французском и английском языках, составленной Жан-Люком Шамбаром и Катрин Клементе-Оджха для библиотеки Центра по изучению Южной Азии (Centre d'Etude de l'Asie du Sud). Настоящий том (имеется

основных моделей индийской религиозно-философской мысли, составляющих в своей совокупности некое структурное единство «индуизма»³. Это важное и верное наблюдение. Но эти основные модели, как правило, являются общими для более чем одной религии. Они свойственны целым культурам и могут даже выходить за их пределы. Христианство и ислам, например, основываются на некоторых общих моделях, почерпнутых из греческой и иудейской философских традиций. В Южной Азии джайнизм, буддизм и даже некоторые исламские секты имеют много общего с теми моделями, которые, как принято считать, и составляют основу индуизма.

Так почему же индуизм с таким трудом поддается определению? Все дело в том, что мы всегда пытаемся разглядеть в нем единую религию. Эти проблемы исчезли бы сами собой, если бы мы пользовались словом «индуизм» для обозначения социокультурной единицы или цивилизации, содержащей в себе множество самостоятельных религий.

Сам термин *хинду* («индус»), от которого и произошло слово «индуизм», заимствованный колониальными властями, исследователями и торговцами из персидского языка, вызвал путаницу на Западе. Слово *хинду* является персидским вариантом произношения санскритского *синдху* (*sindhu*), обозначающего название реки Инд и уже в «Авесте» употреблявшегося как по отношению к реке, так и к стране, по территории которой эта река протекает. Во множественном числе оно обозначало население, живущее в этом регионе: людей долины Инда, индийцев. Такое значение подтверждается в древнеперсидских клинописных памятниках, относящихся ко временам Дария I, который в 517 г. до н. э. распространил свои владения до самых берегов Инда.

На протяжении более чем тысячелетия слово *хинду* (во множественном числе) продолжало означать индийцев в целом. Но когда мусульмане с 712 г. н.э. стали заселять долину Инда и обращать в свою веру индусов из низших каст, персидские авторы начали различать индийских индусов и мусульман: индусы оказались индийцами, отличными от мусульман. Персидские исследователи, как известно, выделяли несколько самостоятельных религий среди индусов⁴. Но когда термин *хинду* позаимствовали европейцы, они, не вдаваясь в тонкости, начали применять его по отношению ко всем немусульманским массам индийского населения. Большинство европейцев не осознавали, что термин *хинду* полностью соответствует их собственному слову

в виду «Hinduism Reconsidered». — *Ред.*) есть отражение растущего признания того факта, что понятие «индуизм» действительно нуждается в переосмыслении. Тенденция рассмотрения индуизма как самостоятельной категории по-прежнему превалирует. Но индийские религии составляют часть мировых религий; индуизм также следует анализировать в мировом контексте.

³ Один из лучших тому примеров — М.Биардо [Биардо, 1971].

⁴ Брюс Б.Лоуренс показывает, что такие ученые, как Абу-ль Касим, Аль-Масуди, Аль-Идриси и Шахрастани, владели детальным знанием индусских религий.

*Indian*⁵, которое, подобно названию страны *India*, происходит от названия все той же реки Инд (у греков — *Indos*). Они знали, что индусы отличаются от мусульман, иудеев, христиан, парсов и джайнов, которые тоже обитали в прибрежных районах Индии, знакомых западным торговцам. Поэтому словом *хинду* они стали обозначать последователей конкретной индийской религии. Это был случай фундаментального непонимания термина. А из слова *хинду*, в свою очередь, путем абстракции был выведен термин «индуизм» для обозначения воображаемой религии огромного большинства населения⁶, т.е. того, что никогда не существовало как «религия» (в западном понимании) в сознании самих индийцев.

Полезно проследить сравнительно недавнее происхождение и любопытную трансформацию термина «индуизм», а также рассмотреть предшествующие ему термины.

Начиная с XII в. европейские авторы стали проявлять все больший интерес к загадочной Индии: их вдохновляла идея, что где-то, в тылу у опасных мусульманских сил Востока, за пределами Персии, существует еще одна христианская община, управляемая легендарным королем Иоанном, и раннехристианские купцы отправлялись на Восток не только за специями, но также и в поисках собратьев-христиан. Таковые действительно были обнаружены на побережье Малабара (и тут же подвергнуты бичеванию за ересь, поскольку следовали сирийской обрядности). Большая часть населения Индии, однако, оказалась язычниками, за что и получила соответствующие языкам того времени названия: *gentiles* — на латыни; *gentio* — на португальском. Позднее это слово было переделано на английский манер — *gentoo*. Примеры такого употребления с 1548 по 1837 г. приводят Юл и Бёрнелл [1886, с. 280], в то время как голландцы и немцы употребляли термин *Heyden* (или *Heiden*).

С господствовавшей в средние века и позднее христианской точки зрения, все язычники принадлежат к одной и той же сатанинской религии, которая поднимает голову на разных континентах и в различных формах. Уже в 1711 г., когда Бартоломеус Цигенбалг написал свою знаменитую книгу о язычниках Малабара, он повторил в ней традиционную точку зрения: люди всей земли по

⁵ Альбрехт Вебер [Вебер, 1899, с. 31], который пользовался этим термином в его буквальном значении, ввиду недовольства общепринятой практикой, считал более 30 млн. индийских мусульман того времени тоже индусами. Гораздо раньше, в 1768 г., Александр Доу настаивал, что слово *хинду* происходит от санскритского *инду* — «луна», обозначая таким образом потомков лунной династии царей. Он отвергал происхождение термина от названия реки Инд: «...а великая река Инд получила свое название от народа, а не народ — от реки, как ошибочно полагают в Европе» (см. [Маршалл, 1970, с. 114]). Эта полемика свидетельствует о том, что правильное понимание этимологии термина (от реки) превалировало в Европе до 1768 г.

⁶ Такие востоковеды, как Уильям Джонс, Г.Т.Коулбрук, Г.Г.Уилсон, и большая часть исследователей после них внесли свой вклад в распространение именно этой концепции индуизма.

религиозному признаку делятся на четыре основные группы — иудеев, христиан, магометан и язычников [Каланд, 1926, с. 9]. Индийские язычники считались одной из многочисленных сект (наряду с американскими, африканскими и т.д.) этой сатанинской религии. Цигенбалг, изучавший языческие религии на побережье Малабара, пользовался термином *Malabarisches Heidentum* с тем, чтобы отличить эту секту от язычников Африки и прочих мест [Каланд, 1926, с. 23 и сл.].

Другим ранним обозначением индусов было слово *бания*, образованное от названия общины торговцев в Северной Индии. Его периодически употребляли в XVII и XVIII вв. Книга «Открытие секты бания» была опубликована Генри Лордом в Лондоне в 1630 г. Этим же термином пользовался Деллон [Деллон, 1700, с. 94], и затем он продолжал фигурировать до конца XVIII в. [Вурмб, 1797, с. 356]. Но наиболее распространенным термином того периода остается слово *дженту* (синоним понятия «язычник»). Это заставляло европейцев воспринимать расхождения, которые они обнаруживали между различными группами *дженту*, как чисто сектантские. Другого и быть не могло, поскольку язычники во всем мире принадлежат как бы к одной религии. В этой концепции не находилось места для более чем одной религии среди индийских язычников.

В XVIII в. слово *дженту* постепенно вытесняется термином *хинду*. Но этот термин лишь вытесняет более ранние, не внося никаких изменений в его подтекст: все индусы считались принадлежащими к одной религии. Именно на основе такого восприятия в XIX в. для обозначения религии индусов входит в употребление термин «индуизм».

Дальнейшая эволюция термина проходит три отдельные фазы. В XIX в. его применяют только по отношению к живой, ежедневно практикуемой религии, основанной на эпосе и пуранах, «сектантских» *агамах* и тантрах, на региональной фольклорной традиции и характеризующейся в значительной степени эмоциональной привязанностью *бхакти* и почитанием идолов в повседневных ритуалах. Ведийская религия, за исследование которой Запад принялся с большим энтузиазмом, воспринималась как нечто самостоятельное, рафинированное, не замусоренное грудой предрассудков. Между ведами и индуизмом некоторые исследователи помещали брахманизм как религию, основанную на авторитете брахманов, их комментариях, нашедших выражение в брахманах, упанишадах, сутрах и *смрити*.

На протяжении всего XIX в. термин «индуизм» употреблялся именно в таком ограниченном смысле: применительно к конкретному историческому отрезку эволюции индийских верований. Но сильный упор на ведийское и ведантистское наследие, сделанный неоиндусскими реформаторскими движениями второй половины XIX и XX в., а также растущее осознание непрерывности определенных элементов традиции не могло не сказаться на научной терминологии. Именно поэтому в XX в. понятие «индуизм» постепенно начинает включать

в себя и брахманизм и ведийскую религию⁷. И наконец, раскопки и изучение цивилизаций долины Инда открыли еще более широкие горизонты. Возникло множество спекуляций по поводу возможного обнаружения корней тантризма, шактизма и *йоги* в культуре долины Инда. К сожалению, достоверные данные о религии этой цивилизации чрезвычайно скудны, но некоторая культурная преемственность все же просматривается. В результате всего этого термин «индуизм» сегодня часто употребляется для обозначения чего-то вроде «религии индусов от ведийского (и доведийского) периода до наших дней».

Индуизм — это цивилизация

Терминология в немалой степени влияет на наше мышление. Само существование понятия «индуизм» вынуждает нас выискивать, располагать и интерпретировать данные о религии индусов таким образом, чтобы они укладывались в заранее заготовленную модель последовательной религиозной системы. Именно представление о единстве индуизма подталкивает нас в конечном итоге к выработке чрезвычайно сложных объяснений или теоретических построений (совершенно ненужных для других религий, за исключением разве что даосизма) с тем, чтобы подтвердить заранее постулированное единство, вопреки многочисленным присущим ему противоречиям.

В «индуизме» едва ли найдется одно-единственное фундаментальное учение, которое безоговорочно принималось бы всеми индусами, не говоря уже о комплексе таких учений. То, что принимается за истину одной группой индусов, опровергается утверждениями других. Анимизм и политеизм, пантеизм, панентеизм и генотеизм, дуализм, монотеизм и чистый монизм существуют бок о бок. Сложный ритуал брахманской *кармаканды* (*karmakāṇḍa*), нацеленный на очищение человека и создание священного пространства для общения с божественным, разительным образом противоречит ритуалам мужчин или женщин шаманов, также направленным на общение с божественными силами и сверхчеловеческими существами, но последнее достигается при помощи транса и одержимости медиума богами и духами. Оба вида коммуникации с богом в корне отличаются от общения с ним *бхакта*, адепта, для которого важнейшим связующим его с богом звеном является само *бхакти* — одновременно плод его усилий и божий дар.

Не менее разительны и другие расхождения. Воздержание и целомудрие (*brahmacarya*), суровый аскетизм, полное отключение органов чувств во время медитации и занятий *йогой* находятся в полном противоречии с экстатическими

⁷ Ян Гонда [Гонда, 1960—1963] в своем двухтомном исследовании индийских религий по-прежнему различает веды, «древний индуизм» и «более поздний индуизм» («Veda, älterer Hinduismus und jüngerer Hinduismus»).

оргиями и подобными легитимными способами познания бога. В то время как густая кровь петухов, коз и буйволов продолжает стекать на священные алтари некоторых индусов, другие провозглашают строгое следование принципу ненасилия и резко осуждают ритуальное убийство. Многие верят в *карму* и круговорот перерождений, но некоторым эти концепции совершенно незнакомы. В явном противостоянии поздним ведийским писаниям и *смрити*, которые оправдывают существование кастовой системы, а также отлучение шудр и женщин от священного знания, некоторые из основных религий *бхакти* веками боролись против кастовых ограничений, принимали в свои ряды женщин и шудр и даже неприкасаемых и отвергали авторитет вед⁸.

Еще более важно, что бог, которому самозабвенно как высшему и единственному во всей Вселенной поклоняется один индус, в глазах другого может выглядеть второстепенным или незначительным. Он будет поклоняться совершенно другому богу, считая его высшим, или отвергать существование каких бы то ни было богов как ложную проекцию чьего-то невежества, а следовательно, поддающихся разрушению, как и весь мир объектов вокруг них. Более того, различные религиозные группы пользуются совершенно разными сводами священных книг, явленных им, как утверждает, их верховными божествами. Они следуют разным ритуалам, произносят разные молитвы, а самые существенные расхождения у них во взглядах на космогонию, антропологию и природу спасения.

Эти различия были известны уже давно. Однако благодаря объединяющему термину «индуизм» и мирному сосуществованию индусов возобладала тенденция пренебрежения различиями и подчеркивания общих элементов. Сам факт, что индусы, почитающие различных богов, живут бок о бок, без столкновений, казалось бы, наводил на мысль о существовании общей политеистической структуры в сочетании с частичной монистической структурой для интеллектуальной элиты⁹. Такая точка зрения казалась оправданной, если принимать во внимание,

⁸ Известные религиозные поэты, например Тукарам (шудра) или Мирабаи (женщина), считались святыми и своим творчеством оказали огромное влияние на движение *бхакти*. В тантризме женщины могут играть роль *гуру*. Отказ от вед и внешнего ритуала был необходимым следствием монотеизма *бхакти*, в котором алтарем было сердце адепта, а великим даром свыше — его чувства.

⁹ Различные формы монизма (абсолютный и пантеистический или панентеистический) и ограниченный монизм делают возможным существование такой надстройки. Монизм легко сочетается не только с политеизмом, но также и с монотеизмом. Результаты таких комбинаций отличаются степенью реальности, приписываемой богам и окружающему миру; они также отличаются количеством стадий восприятия реальности. Для монистической интерпретации политеизма в целом достаточно двух стадий: Единое (*ekat sat*) или *Брахман* составляют истинную реальность; боги и окружающий мир вместе принадлежат ко второму уровню или псевдореальности (в зависимости от трактовки *майи* как божественной сущности или как иллюзии). Для монотеистической интерпретации требуется три стадии восприятия реальности: 1) Абсолют (*param brahma*), 2) Верховный Бог (его имя зависит от конкретной религии) и 3) другие боги (некоторые могут считаться частичной манифестацией Верховного Бога) и окружающий мир. В теистическом подходе *бхактá* первая и вторая стадии меняются местами.

что каждый индус имеет право свободно выбирать своего *иштадеваты* (*iṣṭadevatā*), божество, которому он желал бы полностью себя посвятить. Он также вправе изменять свой выбор в поисках наиболее благоприятного для него пути. Совершение обрядов в честь различных богов возможно в одной и той же семье и даже одним и тем же лицом. В конце концов, разве не была политеистичной ведийская традиция? И так ли уж важны различия между богами, если над всеми и вне всяких форм находится *Брахман*?

Эти и им подобные аргументы способствовали утверждению в сознании европейцев представления о существовании в Индии единой религии. Воспитанные на христианской традиции с ее претензией на абсолютную истину, с мощным институтом церкви, доминирующей над обществом, и, как следствие, на истории жестоких религиозных и общественных конфронтаций с представителями других вероисповеданий, они были не способны даже представить себе такую степень религиозной свободы, которая позволяла бы членам одного общества свободно, на основе личного выбора, практиковать близкую им по духу религию.

В результате западные исследователи рассматривали индуизм как единое целое. У индийцев же не было оснований опровергать такую точку зрения: для них обнаруженное европейцами религиозное и культурное единство было крайне удобным и своевременным, поскольку пришлось на период поиска ими своей национальной идентичности и борьбы за национальное единство. Более того, адаптируя термин «индуизм» к их собственной терминологии, они видели в нем эквивалент понятия *хинду дхарма*, в трудах XIX и XX вв. часто называемого также *санатана дхарма* (*sanātana dharmā*), или «вечная дхарма». *Дхарма*, или *санатана дхарма*, — это тот универсальный порядок вещей, в результате которого человек рождается в конкретном социальном слое, в той или иной региональной или даже локальной религиозной традиции и должен соответственно этому себя вести. Это нормативная основа поведения, находящаяся в созвучии с космическим порядком и оперирующая на всех уровнях земного существования. Так, *дхарма* может относиться к кастовому долгу или определенной ступени жизни (*āśrama*), к природе и обязанностям мужчины и женщины или к религиозной практике различных групп — например, буддийская *дхарма*, вишнуитская *дхарма*, шиваитская *дхарма* и т.д. (Заметьте, что индийцы используют термин *дхарма* по отношению ко всем трем явлениям, в то время как мы называем буддизм «религией», а вишнуизм и шиваизм — «сектами»). *Дхарма* действует и на уровне животного и растительного мира, в самих законах природы. *Дхарма* растений состоит в том, чтобы расти в соответствии с законами своей особи и служить пищей для животных. Следуя своей *дхарме*, хищные животные убивают живые существа. А *дхарма* огня состоит в том, чтобы уничтожать, трансформировать и нести жертву богам. Совершенно очевидно, что семантика слова *дхарма* неизмеримо шире нашего понятия «религия». Поэтому признание индийцами

термина «индуизм» не может служить доказательством существования религии под названием «индуизм».

В результате поисков «самой сути» индуизма по крайней мере три положения были признаны универсальными для всех индусских «сект»: 1) признание вед не имеющим начала и авторитетным священным писанием; 2) вера в реинкарнацию и доктрину *кармы*, согласно которой поступки человека определяют его будущую жизнь; 3) существование иерархической социальной структуры, системы варн и каст, санкционированной *смирти* и доминирующей над всеми сторонами жизни. Однако ни один из этих так называемых фундаментальных постулатов индуизма на самом деле не является универсальным для всех индусских религий.

Крупные подразделения религии *бхакти* на протяжении многих веков отрицали авторитет вед. Это касается как вишнуитов, так и в значительной степени шиваитов и шактов, а также адептов Кумары и Сурьи, что подтверждается многочисленными текстами. Единственная песнь во славу Кришны (или Шивы, Девы и т.п.), утверждается в этих текстах, несет в себе больше ценности, чем сотни ведийских жертвоприношений, и все веды, вместе взятые, не могут сравниться по своей ценности с одной шестнадцатой частью того, что кто-то считает своим личным священным писанием¹⁰. Естественно, что когда всевозрастающее число брахманов стало обращаться в веру *бхакти*¹¹ и становиться адептами Вишну, Шивы и т.п., они принесли с собой все свои ведийские знания. Брахманы сыграли существенную роль в литературном оформлении религий *бхакти*. Но их главный вклад на протяжении времени в религиозную пураническую и агамическую литературу — не подлинный ведийский политеизм и не ведийское жертвоприношение; в основном это *самскар* (*samskāra*), ритуалы охранения и инициации традиции *смирти*, сопровождающие человека на протяжении всей его жизни, от зачатия до смерти [Розенаст, 1985, с. 193—199; Фрузетти, 1982; Бхаттачарья Н., 1986; Панде, 1949 (изд. 2-е, испр., 1969); Стивенсон, 1920].

Веды сами по себе оказали поразительно малое воздействие на религию *бхакти* среди высших и средних каст. Кроме того, следует помнить, что ведийская религия была большей частью недоступна шудрам и неприкасаемым, которые составляют огромное большинство индусов: последним, согласно ортодок-

¹⁰ Утверждения такого рода часто встречаются в текстах крупных религий *бхакти*. Вариацией на эту тему является сходная относительная ценность, приписываемая и *бхакти*, и ведийскому ритуалу. Даже в мелких ответвлениях *бхакти*, таких, как культ бога Солнца, можно найти аналогичные высказывания, например в «Бхавишья-пуране» (1.23,30), «Шамба-пуране» (14.31).

¹¹ Признание брахманами «Бхагаваты» и ранней шиваитской религии отражено на различных ступенях создания «Махабхараты». Этот процесс мог подспудно начаться около III в. до н.э., но набрал силу в период правления Кушан. О конфликтах между ортодоксальными ведийскими брахманами и теми, кто стал ритуально обслуживать новые религии *бхакти*, см. [фон Штитенкрон, 1977, с. 126—137].

сальным правилам, под страхом смерти запрещалось слушать веды или участвовать в ведийских ритуалах и таинствах. Таким образом, совершенно очевидно, что не было такого периода в существовании вед, когда они были священным писанием для всех индусов.

Не была общепринятой и доктрина реинкарнации. Во времена вед, например, ее еще не существовало, хотя намеки на нее могут быть обнаружены в последних разделах вед и в литературе брахман. Идея эта, безусловно, не являлась составной частью собственно ведийской религии, которая все же была важной индийской религией. Позднее теория реинкарнации была отвергнута школой материалистической идеологии [Туччи, 1923, с. 242—310, 1929, с. 667—713; Фрау-валлнер, 1953—1956, т. II, с. 295—303 (перевод на англ. яз. см.: 1973, с. 215—226); Дасгупта, 1940, репр. 1961, с. 512—550; Бэшем, 1951], и поскольку это учение рассчитано скорее на образованных, чем на простых людей, то и сегодня оно мало влияет на повседневную жизнь значительной части сельского населения Индии и еще меньше или практически никак не влияет на полуплеменные или племенные районы.

Что же касается системы каст, то в обществе всегда существовали группы, оказывающие ей решительное сопротивление. Именно попытки отменить кастовые барьеры и религиозную дискриминацию шудр, женщин и неприкасаемых привели огромные массы населения к вишнуизму и шиваизму. Вишнуизм был открыт для всех каст практически до конца средних веков. Лингаиты, или вирашайвы, отменили всякое кастовое различие. Несколько сект шактов и шиваитов с их ритуалом «левой руки» постоянно игнорировали кастовые ограничения; а отношение Махатмы Ганди, называвшего неприкасаемых *хариджанами* («народом Вишну») и постоянно обличавшего кастовую дискриминацию, полностью совпадает с вишнуитской традицией. Но даже и без этих исторических свидетельств было бы неразумно считать кастовую систему определяющим фактором в индуизме. Социологические дефиниции учитывают только социальные рамки религии. К тому же сам факт того, что кастовая система проникает в христианские и мусульманские слои индийского общества, доказывает, что она является неподходящим критерием для определения индуизма как религии.

Когда поиски «самой сути» индуизма закончились неудачей и когда стало очевидно, что невозможно привести к общему знаменателю крупные, конфликтующие между собой элементы теории и практики, было предложено еще одно объяснение индуизма. Согласно ему, индуизм не религия, а «образ жизни». Такое разрешение проблемы является откровенной попыткой уйти от невыполнимой задачи дать определение индуизма как «религии». Может быть, оно и недалеко от истины, однако в качестве образа жизни, как фактор культуры или цивилизации индуизм нельзя сравнивать с другими религиями, но следует сравнивать с другими культурами или цивилизациями. Это определение можно улучшить, сохранив его связь с религией, если сформулировать его следующим обра-

зом: индуизм — это цивилизация, сформированная и обогащенная рядом индуистских религий, которые выработали исключительно либеральный путь сосуществования и взаимодействия между собой.

Индуистские религии

В книгах об индуизме различия и противоречия индуистской системы верований обычно трактуются как доктринальные вариации различных сект, в то время как «индуизм» в целом считается одной из крупнейших мировых религий. Согласно статистике, он занимает третье место после христианства и ислама по числу последователей¹².

Однако уже отмеченные различия слишком основательны, чтобы их можно было считать сектантскими вариациями одной и той же религии. Разные ритуалы, разная теология, разные священные книги и разные верховные боги: очевидно, что «индуизм» объединяет в себе различия по меньшей мере такие же фундаментальные, какие существуют между иудаизмом, христианством и исламом, не говоря уже о других религиях Ближнего Востока. Если объединить все перечисленные религии под одним общим термином и назвать их «сектами» одной ближневосточной религии, получилось бы нечто эквивалентное индуизму. Но взрыв протеста со стороны адептов этих религий не позволил бы нам это сделать: они никогда не согласились бы быть сведенными к простым сектам. Они так и не выработали в себе той терпимости, которая практикуется и, что еще более важно, теологически и антропологически обосновывается в индуистских религиях¹³. Поэтому у нас не остается выбора. Если признавать иудаизм, христианство и ислам самостоятельными «религиями» и если, как того требует интеллектуальная честность, применять тот же термин к сопоставимым феноменам, то нельзя не прийти к выводу, что внутри «индуизма» бок о бок существуют несколько религий.

Можно возразить, что именно многообразие представлений о божественном и приближении к нему, вечно меняющаяся модель, позволяющая личности выбрать свой путь достижения благополучия и освобождения, и являются характерной чертой индуизма, составляющей его особую привлекательность. Это истинная правда, но мы несколько не умалим достоинств этого постоянно взаи-

¹² Барретт [Барретт, 1982, с. 6, табл. 4] приводит следующую статистику на 1980 г.: христианство — 32,8%; ислам — 16,5%; индуизм — 13,3%.

¹³ Все существа равны по своей сути, но в реальной жизни различны из-за последствий воздействия *кармы*, накопленной в предыдущих рождениях. Соответственно различны их физические и умственные способности, и если по невежеству они выбирают сомнительные религиозные пути, то этот выбор тоже последствия *кармы* и соответствует их ограниченному пониманию.

модействующего религиозного многообразия и либеральности, если представим «индуизм» как ряд связанных между собой, но все же самостоятельных религий.

Как раз наоборот, сохранив все свои характерные особенности, «индуизм» таким образом освободится от упреков в логической непоследовательности, внутренней противоречивости, интеллектуальной неадекватности, сомнительной морали и социальной этике, часто высказываемых в его адрес христианами теологами, принимающими его за единую религию¹⁴. Эти упреки можно было бы признать справедливыми, если бы индуизм как целое был сопоставим с христианством, исламом или буддизмом. Но они перестают быть справедливыми, как только мы начинаем сравнивать иудаизм или христианство, ислам или буддизм с вишнуизмом, шиваизмом, ведантизмом смартов или «неоиндуизмом» и т.д. или сопоставляем племенные религии Индии с другими племенными религиями в преимущественно исламских, христианских или буддийских регионах мира.

Несомненно, что некоторые индусские религии тесно связаны друг с другом. Одни происходят из общего источника, в других обнаруживаются сходные концепции, третьи разделяют общие традиции или технику медитации, — крупные индусские религии, несомненно, оказывали влияние друг на друга в процессе эволюции их теологий и религиозной практики. Но те же тесные взаимоотношения, тот же тип сходства, связанный с происхождением из одного источника, общий набор традиций и сходные теологические и этнические концепции обнаруживаются между иудаизмом, христианством и исламом, которые тем не менее являются самостоятельными религиями.

Что же все-таки привносит различия в эти на первый взгляд схожие религиозные формы? Конечно, не индивидуальная практика, которая в одной и той же религии может весьма существенно различаться; и не личный набор религиозных верований индивидуума. Скорее, это авторитетная религиозная традиция, полученная и сохраняемая более широкой общностью. Такая традиция включает в себя представления о происхождении мира и действующих в нем силах, о месте и обязанностях человека в этом мире, предписания по поводу правильного и неправильного ритуального и секулярного поведения, т.е. представляет собой всеобъемлющую и последовательную систему верований. Даже в так называемых примитивных или не имеющих письменности обществах такая система существует и составляет последовательный взгляд на мир, хотя и необязательно оформляется в официальную теологическую доктрину. Следовательно, различия

¹⁴ Упреки в отсутствии морали направлены против такой «декадентской» религиозной практики, как сексуальная вседозволенность и оргиастические ритуалы в тантрических культах, а также, в более общем плане, против религиозного равнодушия перед лицом человеческих страданий и против религиозной поддержки кастовой системы, которая освящает эксплуатацию и негуманное обращение с представителями низших каст и неприкасаемыми.

между религиями суть результат существенных расхождений их авторитетных традиций или систем верований. Иногда единственный спорный момент между сходными во всех других отношениях комплексами верований и практик может вызвать отделение одной религии от другой, если этот спорный момент признается чрезвычайно важным, как, например, роль Христа в иудейской и христианской традициях. Некоторая доля терпимости, как правило, допускает возникновение сектантских расхождений в доктринах и в практике. И все же есть пределы, невидимые пороги. Преодоление их приводит к изоляции или отлучению и, когда имеется достаточно последователей, к формированию новой религиозной единицы¹⁵.

В индуизме различаются несколько крупных и второстепенных религий. Со временем одни из них исчезли, другие выжили, возникли и новые. Не претендуя на исчерпывающий список, можно упомянуть следующие:

Политеистичная по своему происхождению ведийская религия задокументирована в самом древнем каноне священных книг Индии и является источником одной из основных ветвей индийской религиозной традиции. В первой половине I тыс. до н.э. она стала отлучать представителей низших каст от участия в ритуале из боязни осквернения. Но постепенно она утратила свое влияние и на большинство представителей высших каст. Возникновение буддизма и джайнизма и поддержка, которой пользовались эти реформаторские течения в Северной Индии среди торговцев и аристократии в периоды правления династий Маурьев, Шунгов и Кушан, а также распространение культов панчаратринов, приверженцев Бхагавата и пашупатов¹⁶ явственно указывают на упадок ведийской ортодоксии в Северной Индии начиная с IV—III вв. до н.э. В Южной Индии этот процесс, по-видимому, начался позднее, примерно в I в. до н.э. Религии *бхакти* определенно оказывалось предпочтение по всей Индии в периоды династий Гуптов и Вакатаков¹⁷. Однако ведийская религия продолжает существовать в философской традиции *пурва-мимансы* и в некоторых ортодоксальных брахманских семьях и по сей день.

¹⁵ Образ Иисуса Христа глубоко укоренился в религиозной традиции Израиля. Он мог быть пророком и реформатором, т.е. играть роль, которая, возможно, совпадала с его собственным пониманием стоящих перед ним задач. Христианство возникло только потому, что учение Иисуса не было признано и инкорпорировано в доминирующую в то время традицию, а также потому, что его последователи оказались достаточно стойкими, чтобы утвердить свою собственную традицию и создать новую религиозную систему.

¹⁶ Верховным Богом панчаратринов стал Васудева-Нараяна (Нараяна — божество аборигенного происхождения); приверженцы Бхагавата («Наделяющий долей», «Податель благ») поклонялись некому обобщенному образу Праджapati-Брахмы с Нараяной; пашупаты почитали Шиву-Пашупату, Владыку животных, покровителя охоты и скотоводства (*примеч. ред.*).

¹⁷ Г. фон Штитенкрон не аргументирует столь раннюю датировку возникновения и распространения *бхакти*. Обычно считается, что *бхакти* возникло на индийском юге в VI—VII вв. и к XV—XVII вв. достигло северной оконечности Индии (*примеч. ред.*).

Философско-религиозная система *адвайта-веданты* зародилась как школа монистической мысли, имеющая свои корни в упанишадах. Во времена Шанкары (788—820) она находилась в процессе становления как новая религия, отличная от ведийской по всем существенным параметрам, таким, как концепция божественного, человека, мира и реальности, а также концепция освобождения. Через свое синкретическое слияние с эклектичной традицией смартов и, начиная с XIX в., как важный элемент в не менее синкретическом «неоиндуизме» она оказала сильное влияние на образованные слои индийского общества.

Несколько новых религий заняли видное положение в I в. до н.э., когда получило распространение *бхакти* как новый эмоциональный подход к достижению освобождения. Среди них доминирующее положение в конечном итоге заняли вишнуизм и шиваизм. Подобно другим религиям *бхакти*, они придерживаются монотеистической доктрины, несмотря на видимое многообразие существующих богов. В каждой из этих религий признается только один наивысший бог, только одна конечная реальность. Другие боги и божества находятся на низших уровнях существования, они часто представляют собой манифестации различных божественных функций верховного бога, зависят от его воли и подвергаются смерти и перерождениям. Это относится и к часто упоминаемой концепции *тримурти*, к которой порой прибегали для доказательства идентичности Брахмы, Вишну и Шивы, трех важнейших индусских богов, считая эту концепцию аргументом в пользу единства индуизма. Но реальная картина, как свидетельствуют тексты, совершенно иная: в каждой из крупных религий именно ее бог — Единственный и Высший, Вечный и Всемогущий. Шиваиты называют его Парам Шива, вишнуиты — Пурушоттама и т.п. Этот единственный бог единолично претендует на функции творца, хранителя и разрушителя мира¹⁸. Именно Он являет Себя в трех божественных формах, и только в этом смысле их можно назвать идентичными друг другу. Но такая частичная манифестация универсальной власти бога в трех функциональных аспектах не относится к уровню его трансцендентального конечного бытия. Она осуществляется только на сравнительно низком уровне в процессе творения, протекающем от единства к многообразию, т.е. на том уровне, где мир и живые существа принимают форму и обретают имя. Именно на этом сравнительно низком уровне три бога, Брахма, Вишну и Шива, существуют в составе *тримурти* в течение определенного отрезка времени, а затем вновь исчезают. Но Верховный Бог (Вездесущий Виш-

¹⁸ См., например, «Вишну-пурана» (102,66). Единственный бог Джанардана берет на себя роль Брахмы, Вишну и Шивы, становясь (соответственно) субъектом творения, сохранения и разрушения (мира): *sṛṣṭisthityantakāriṇiṃ brahmaviṣṇuśivātmakāṃ / sa samjñāṃ yāti bhagavān eka eva janārdanaḥ*, а также: *tvam kartā sarvabhūtānāṃ tvam pātā tvam vināśakṛt*, см. «Вишну-пурана» (104,15). В тексте имеется еще много сходных отрывков. Не реже встречаются подобные утверждения и в отношении Шивы. Аналогичные высказывания имеются и в отношении Брахмы, см., например, «Маркандея-пурана» (45,19 и 27—29).

ну или Всеобъемлющий Шива) далеко превосходит функциональное *тримурти*. У него множество божественных функций и соответствующих им имен, но в теологии строго соблюдается принцип монотеизма. Только в шактизме монотеизм частично замещается фундаментальным дуализмом.

Многие изначально независимые культы были со временем усвоены вишнуизмом, шиваизмом и шактизмом: культы Якши и Нага были включены в шиваизм и в меньшей степени в вишнуизм; культ бога солнца Сурьи — и в вишнуизм¹⁹, и в шиваизм; культ бога войны Сканды/Кумары/Карттикеи — в шиваизм; культ слоголового бога Ганеши — тоже в шиваизм; культ обезьяньего бога Ханумана²⁰ — в вишнуизм, а культы многочисленных богинь — в шактизм. Процесс адаптации крупными религиями племенных или локальных сельских божеств продолжается и по сей день.

Сами по себе племенные верования составляют важную группу анимистических религий, которые исследователи, как правило, рассматривают отдельно от индуизма. Но в некоторых районах они находятся в постоянном взаимодействии с другими индусскими религиями.

На историческом протяжении в Индии возникли и получили значительное распространение несколько синкретических религий. Смарты пытались объединить некоторые из крупных религий *бхакти* с поздним ведийским ритуалом и законом в том виде, в котором он воплощен в *смрити*, и с монистической *ведантой*; сикхизм развился на основе слияния элементов вишнуизма, *адвайтаведанты* и мусульманского мистицизма. Наконец, неоиндуизм представляет собой эклектическую комбинацию, составленную из различных индусских традиций и приправленную определенными христианскими и мусульманскими идеями. Следует добавить, что во многих частях Индии народная религия выработала в целом тенденцию к синкретизму за длительный период мусульманского и христианского правления, во время которого индусы, чтобы выжить, вынуждены были отставить в сторону религиозные разногласия и оказывать друг другу поддержку.

Несмотря на все взаимовлияния и взаимодействие между религиями и несмотря на общую историю развития в одних географических регионах в сходных социоэкономических условиях, каждая крупная религия сохранила свое лицо даже на фоне перемен. Любая из ведущих индусских религий, обладающих собственной письменной традицией, имеет свою историю и делится на отдельные конфессии и вероисповедания (*sampradāya*). Но при этом каждая из них обладает собственным сводом явленных священных книг, признаваемых всеми ее членами,

¹⁹ Интерпретация Вишну как бога Солнца хорошо известна. О слиянии бога Солнца с Шивой см. в тексте о Мартанда Бхайраве [Маллманн, 1963, с. 8—10; фон Штитенкрон, 1966, с. 271; Панде, 1971, с. 121].

²⁰ А может быть, почитание Ханумана развилось под влиянием эпической «Рамаяны» и не имеет в своей основе поклонение обезьянам?

в каждой почитается в качестве высшего один и тот же бог (либо безличный Абсолют как высший принцип, либо конкретный пантеон богов). Каждая из крупных индусских религий имеет свою собственную, строго определенную и часто весьма обширную теологическую литературу, в каждой почитают своих собственных святых, своих крупных реформаторов и основателей сект. Аналогичным образом не имеющие письменности религии обладают своей устной традицией, своими собственными песнями и ритуалами, своим собственным священным преданием.

Термины предназначены для общения

Почему же правильнее воспринимать «индуизм» как объединяющий термин для группы религий, а не как единую религию, содержащую многообразие концепций и типов поведения? Ответ прост: термины предназначены для общения. Их цель состоит в том, чтобы вызвать в слушающем некое представление, именно то самое соответствующее реальности представление, которое имеет в виду донести до него говорящий, следовательно, наш интеллектуальный и научный обмен во многом зависит от выбора терминологии и ее способности передавать конкретную информацию с достаточной четкостью. Если каждый может вывести различный набор смыслов из терминов «индуизм» и «религия», то совершенно очевидно, что эти термины не отвечают своему назначению.

Термин «религия» имеет два значения: одно — общее и одно — конкретное. Религия (в единственном числе) — это общий термин, применяемый по отношению к попыткам человека вступать в общение с высшими силами на любом уровне и в любой исторический период. Как концепция он предлагает наличие в природе человека кросс-культурных универсалий. Религии (во множественном числе), как правило, имеют свои конкретные названия, такие, как религии Древней Греции и Древнего Рима, иудаизм, христианство, ислам, синтоизм, религия инков, североамериканских индейцев и т.п.; все вышеперечисленное есть конкретизации религиозных систем в пространстве и времени, и, следовательно, это исключительно исторические феномены.

Термин «религия» во втором смысле как специфическое историческое явление хотя и способен вместить в себя самые различные формы религиозной теории и практики, должен отвечать одному конкретному условию: его можно применять только по отношению к общепринятым последовательным системам мировоззрения и ценностей, а также к человеческим поступкам, непосредственно относящимся к этим системам. Термин «общепринятый», с одной стороны, не исключает подверженности историческим переменам, т.е. оставляет определенный допуск для коллективного (сектантского) или индивидуального варьирова-

ния и интерпретации традиции и практики, но, с другой стороны, устанавливает пределы такого варьирования. Следовательно, стремление конкретного индивидуума принадлежать к определенной религии должно подкрепляться признанием его единоверцев, что он/она действительно являются частью их религиозной общины. Более того, вышеупомянутые системы должны базироваться на вере в существование высших существ или сил²¹, иначе теряет смысл различие между религией и идеологией.

Различные исторические религии можно сгруппировать по принципу структурного сходства (политеистические религии, монотеистические религии, пророческие религии и т.п.) или по географическому признаку, делая упор на их общее в широком географическом плане происхождение (религии Китая, религии Африки, религии Средиземноморья и т.п.).

Индуизм *in toto* (в целом), с его различными противоречивыми системами и всеми вытекающими из этого непоследовательностями, положительно не отвечает основному требованию, предъявляемому к историческим религиям, он не является последовательной системой, каковыми являются составляющие его религиозные единицы. Именно они, а не индуизм, и есть религии в собственном смысле этого слова. А то, что мы называем «индуизмом», есть объединенная по географическому принципу группа самостоятельных, но связанных между собой религий, сформировавшихся в одном регионе, развившихся в сходных социально-экономических и политических условиях, вобравших в себя большей частью одни и те же традиции, группа религий, постоянно влияющих одна на другую и внесших свой совокупный вклад в индусскую культуру. Таким образом, сопоставление с другими историческими религиями имеет смысл только в том случае, если различать внутри «индуизма» отдельные индусские религии.

Последствия смешивания в «одну кучу» различных религий, ошибочно принимаемых за единое целое, нам поможет проиллюстрировать сопоставление с более знакомыми религиями. Возьмем, к примеру, иудаизм, христианство и ислам — родственные, но самостоятельные религии, зародившиеся в одном и том же регионе (на Ближнем Востоке) и происходящие от общей авраамической традиции. Что же получится, если считать их крупными сектами или конфессиями одной и той же религии?

О правомерности такого подхода будут свидетельствовать общая для них монотеистическая концепция, наличие общих пророков, одинакового линейного взгляда на историю и эсхатологию, значительного сходства религиозной этики и большого числа едва ли не буквальных совпадений в высказываниях о сотворении мира и человека, о патриархах и пророках, о природе Бога и поклонении ему, о дьяволе, о рае, а также о человеке и его обязанностях при жизни и т.д.

²¹ Попытки дать определение религии см. также [Хортон, 1960; Гуди, 1961; Спиро, 1966].

С другой стороны, мы с удивлением обнаруживаем, что эта постулированная религия не имеет почитаемого всеми общего основателя, что в ней нет доктрины, имеющей непререкаемую ценность для всех ее последователей, нет ни единого ритуала, ни общепринятого религиозного поведения, отсутствует институт церкви, которая организовывала и направляла бы все ответвления этой религии. Нет даже общего для всех сект священного писания. В лучшем случае можно было бы признать, что Ветхий Завет пользуется определенным уважением у представителей всех конфессий, несмотря на то, что, по мнению мусульман, иудеи и христиане дали ему неверное толкование, а большинство убеждено, что авторитет Ветхого Завета давно уже был превзойден новыми авторитетными писаниями: Новым Заветом и Кораном. И наконец, последнее, но самое важное: различные секты этой религии будут поклоняться различным богам, называя их разными именами (Яхве, Троица, Аллах).

Совершенно очевидно, что возникает очень сходная с индуизмом картина и что в этой якобы единой религии не меньше внутренних противоречий, чем в индуизме, особенно если добавить к магистральным сектам (и многочисленным подсектам) иудаизма, христианства и ислама более мелкие народные и племенные культы.

С другой стороны, если рассматривать индусские религии по отдельности, то обнаружится, что каждая из них, в свою очередь, делится на различные конфессии, или *сампрадаи*. Но при этом в каждой все равно сохраняются существенные общие черты. В отдельных случаях можно выявить и их основателей. Одним из них можно считать Кришну, возможно, и Лакулишу²²; в обоих случаях учитель на земле рассматривается как воплощение верховного божества.

У каждой из религий, имеющих свою письменную традицию, имеется собственный свод священных книг. Для вишнуитов, например, это «Бхагавад-гита», «Харивамша», «Вишну-пурана» и «Бхагавата-пурана», а также «Панчатра-самхита», или вишнуитские *агамы*²³, на которых основываются труды известнейших теологов. У шиваитов это «Шатарудрия» и «Шветашватара-упанишада», шиваитские *агамы*²⁴, некоторые тантры и Шива-сутры, составляющие основу священных книг для их теологов. В свод шактов включаются «Деви-махатмья»,

²² Согласно шиваитской традиции, сам Шива/Рудра является автором учения пашупатов (см.: Вишнудхарматгара-пурана III,73,48; Ахирбудхнья-самхита I.1.616-662), Лакулиша, с другой стороны, считается воплощением Шивы и автором «Пашупата-сутр».

²³ Были опубликованы лишь некоторые из 108 канонических «Панчатра-самхит». Наиболее известными среди них являются: «Саттвата-самхита», «Джаякхья-самхита», «Парамешвара-самхита», «Паушкара-самхита» и «Ахирбудхнья-самхита», а также «Лакшми-тантра».

²⁴ Наиболее авторитетными признаются 28 шиваитских *агам*. Среди них самые важные: «Калика-агама», «Мригендра-агама» и «Раурава-агама». Кроме того, большим уважением пользуются некоторые тантры, в особенности: «Свачханда-тантра», «Малинивиджая-тантра», «Нетра-тантра», «Мригендра-тантра» и «Рудрайамала-тантра».

«Деви-пурана», «Деви-Бхагавата-пурана» и «Калика-пурана», огромное число тантр²⁵ (все перечисленные общины в той или иной степени используют упанишады). Последователи каждой религии будут поклоняться одному и тому же божеству как Высшему созданию и Властителю Вселенной. Вместо раздробленной и внутренне противоречивой религии, называемой «индуизмом», мы получим ряд крупных религий, которые со всем основанием можно сравнивать с другими важными религиями мира.

Новое содержание «индуизма»

Если согласиться с вышеприведенными аргументами, то нужно ли вовсе отказываться от употребления термина «индуизм»? Едва ли. Да и не так легко искоренить общепринятый термин. Слово «индуизм» можно сохранить, изменив его содержание. Это не одна религия, но группа самостоятельных индийских религий. Как только утвердится такая коннотация, можно сделать следующий шаг и попытаться осознать тот колоссальный вызов, который индуизм, как бы между прочим, бросает другим мировым религиям. Ибо внутри индуизма оказалось возможным сформировать атмосферу признания многообразия, довести отношения либеральности и терпимости между религиями и идеологиями до такой степени, какой никогда не удавалось добиться цивилизациям, основанным на иудаизме, христианстве и исламе.

Сегодня наиболее яркой чертой религиозной либеральности является свобода для каждого индивидуума в выборе собственного религиозного пути, по которому он хотел бы следовать, а также возможность объединять различные религиозные подходы в личном поиске божественного или экспериментировать с ритуальной практикой и учениями различных религий с тем, чтобы определить свой личный путь. Так было не всегда. Эксклюзивность ведийской религии — яркий пример противоположного подхода. Да и в других религиях жестокое испытание способностей и характера перед инициацией и возможность отлучения ограничивали свободу доступа индивидуума к конкретной религиозной общине.

И все же существовали мощные факторы, способствующие развитию духа религиозной либеральности. Один из них — раннее признание и утверждение религиозного плюрализма, возникшее именно как реакция на эксклюзивность ведийской религии, что позже было вновь подтверждено и закреплено теорией *кармы*. Так, хотя «нечистые» шудры и исключались из ведийского ритуала жерт-

²⁵ Каноническое число тантр — 64, но на самом деле их гораздо больше. Наиболее известны: «Вамакешвара-тантра», «Тантрааджа-тантра», «Кауладжнянанирная-тантра», «Кубджикамата-тантра» и «Рудрайамала-тантра».

воприношения, но в ранних сутрах дваждырожденным предписывалось уважительное отношение к богам и храмам неведийского населения. По мере эволюции доктрины *кармы* все религии, кроме собственной, получили теологическое обоснование (*raison d'être*) — как низшие пути для людей с ущербной от рождения *кармой* и низким интеллектом. Существующий плюрализм оказал влияние и на *раджадхарму* (*rājadharmā*), т.е. обязанности правителя, ответственного за благополучие всего своего народа. Правителю предписывалось защищать все религии на территории своего государства. Другими факторами, способствующими религиозной либеральности, были: постоянный приток чужеземцев в Северо-Западную Индию и их ассимиляция; миграция кшатриев внутри самой Индии, вызванная политическими переворотами в периоды внешних вторжений; миссионерская деятельность буддистов, джайнов, различных индусских общин, мусульман и христиан; миграция брахманов из Северной Индии на юг по приглашению местных князей и, в еще более широком масштабе, миграция брахманов из районов и территорий, контролируемых мусульманами, на территории, по-прежнему управлявшиеся индусскими раджами. Мусульманское и христианское правление над крупными районами Индии длилось приблизительно 740 лет (1206—1947), т.е. весьма длительное время, в течение которого индусы одновременно подвергались воздействию чужеземных религий и были вынуждены умягчать значение противоречий между собой, объединяя усилия с тем, чтобы выжить.

Все эти факторы, в особенности последний, привели в своей совокупности к возникновению атмосферы религиозной либеральности, которая поистине достойна восхищения. Ни христианство, ни ислам не подвергались такому сильному воздействию как внутренних импульсов, так и внешнему давлению. Их упор на равенство людей и на исключительность религиозной истины оставлял мало места для возникновения атмосферы истинной терпимости. К сожалению, сегодня религиозные и идеологические конфронтации становятся все более опасными. Авраамическим религиям, а также доминирующим идеологиям Востока и Запада настало время научиться духовной либеральности у индуизма²⁶.

²⁶ Дальнейшее развитие концепции Г. фон Штитенкрона относительно множественности различных религий, объединенных термином «индуизм», и анализ причин, приведших к появлению, а затем и к стабилизации данного термина, см. [фон Штитенкрон, 1995] (*примеч. ред.*).

Пять компонентов индуизма и их взаимодействие

(Г.-Д. Зонтхаймер)

Изучение индуизма

В нашу задачу не входит предложить еще одну концепцию однородности индуизма, а скорее и в первую очередь мы хотим выделить его различные слои, уровни, направления, течения, или так называемые компоненты, и дать каждому из них соответствующую трактовку. При этом отдельные компоненты будут рассматриваться не как водонепроницаемые отсеки, а напротив — как взаимодействующие и неустойчивые элементы тысячелетнего континуума.

Отсутствие в западных религиях сопоставимой с индуизмом теологии, религиозной концепции и даже терминологии превращает сравнительное религиоведение в рискованное занятие. Да, некоторое подспудное единство индуизма, выражающееся в утверждениях типа: «Индия едина», существует. Но это единство зачастую постулируется на основе частичных или выборочных доказательств. Современные ученые сделали много важных и вдохновляющих шагов в направлении понимания индуизма, но их методология и ключевые концепции зачастую не выдерживают критики и испытания временем. Изучение и понимание индуизма затрудняется не только необозримым морем материалов и источников, но и узкоакадемической специализацией в таких областях, как филология, антропология, социология, религиоведение, философия, психология и т.п. Но индуизм определенно включает в себя все эти области. В прошлом индуизм определялся термином *dharma*, но *дхарма* отнюдь не означала одно и то же во все времена, во всех контекстах и для всех людей. Ей приходилось давать определение не только в зависимости от конкретного случая, но также и в зависимости от уровня восприятия. Предлагается определять индуизм как *санатана дхарма (sanātana dharma)*: тем самым подчеркиваются такие ценности, как верность традиции, сохранение единства общества не только в каждый конкретный период его развития, но и на протяжении веков. Упор делался на соблюдение вечной *дхармы*, а отказ от нее был равноценен личному и общественному краху [Крил, 1977, примеч. 20]. Сегодня подчеркивается вечность и неизменность конечной реальности, но в общественно-религиозных институтах и обычаях нет ничего конечного [Крил, 1977, с. 46] (цит. по Т.П.Махадевану).

Таким образом, природа индуизма как всеобъемлющей религии характеризуется такими чертами, которые позволяют некоторым сказать, что это вовсе и

не религия (в западном понимании), а именно отсутствие догматов или непререкаемых авторитетов, при том что конкретная вера, например вера в авторитет вед, может быть весьма распространенной. Уже отмечалось, однако, что можно быть хорошим индусом и не признавая авторитета вед. По удачному выражению Марглина, «...предложить концепцию мира, в котором живет индус, исходя из единой последовательной точки зрения, — это значит игнорировать тот факт, что не существует такой единственно правильной точки зрения, с которой только и можно смотреть на вещи. „Объективная“, не зависящая от ситуации точка зрения есть миф, милый сердцу западного научного мира, но отнюдь не миру индуса» [Марглин, 1985, с. 289].

При исследовании индийских религиозных феноменов обнаруживаются пять компонентов (ср. [Келкар, 1977, с. 23], где названы три компонента). Наш подход вызван стремлением дать систематическое представление об индуизме, а также тем чувством неудовлетворенности, которое возникает, когда сталкиваешься с тем, что некоторые компоненты в силу различных причин либо вообще игнорируются, либо неправильно понимаются. Такое «эндоцентрическое» восприятие многочисленных элементов или пластов индуизма, как *марга* (*mārga* — классический) и *деши* (*deśī* — фольклорный), *дхарма* и *дешадхарма* (*deśadharmā*) (ср. [Вецлер, 1983, с. 1]), санскрит и пракриты, *саумья* (*saumya*) — «мирный», «благоприятный» и *угра* (*ugra*), чрезвычайно полезно и отнюдь не было еще систематически исследовано, но всегда необходимо учитывать, чью именно «эндоцентрическую» точку зрения мы принимаем. Например, некое «низшее» божество может оцениваться отдельными лицами как *угра* («свирепый», «дикий», «огроподобный», «отвратительный», «ужасающий»)[Моулсворт, 1857, с. 86]. Однако такая точка зрения может быть неприемлема для почитателя этого божества, для которого *угра* (если он, конечно, знаком с этим термином) означает «мощный», «могучий», «сильный», «высокий», «благородный» [Моньер-Вильямс, 1899, с. 172]. Наша точка зрения тоже может складываться в зависимости от контекста, как, например, у махараштранского проповедника Рамдаса (1608—1681): в одном случае он причисляет знаменитое фольклорное божество Кхандобу к призракам (Дасбодх III.2,29), что не мешает ему в том же тексте рассматривать его как могущественного покровителя, способного даровать потомство (там же III.3,47), и, наконец, в ином контексте даже отождествлять его с Рамой [Зонтхаймер, 1986, с. 19]. Таким образом, Кхандобу — бога как правителя, и Раму — идеального правителя, объединяет существенный элемент успешного правления — они оба *угра*.

Индийские религиозные феномены могут обнаруживать примесь лишь нескольких или всех пяти компонентов, но важнее всего выяснить, какой именно компонент выступает на первый план, а какой оказывается вторичным, подчиненным, периферийным либо в конкретном случае или в конкретное время является обычным пустословием. И только выделив компоненты, мы можем

с полным правом пользоваться «эндоцентрическими» перцепциями, а также опробовать и применять теории, разработанные современными учеными постольку, поскольку они имеют отношение к взаимосвязи различных компонентов. Назовем лишь несколько самых важных теорий, не пытаясь дать их исчерпывающий и полный список, поскольку не в этом состоит основная задача настоящей главы. Попытка суммировать содержание некоторых хорошо известных теорий может показаться поверхностной, но это необходимо сделать, поскольку они могут быть незнакомы представителям других дисциплин. Возможно, и нет нужды повторять, что эти теории нередко базируются на подходе и объекте изучения отдельной конкретной дисциплины и как таковые не могут объяснить феномен индуизма в целом. В свете пионерных, хотя и ограниченных достижений представителей различных дисциплин, возникает искушение, пусть как следствие самонадеянности, напомнить знаменитую притчу о «Слоне и слепцах» (Удана 6,4 и сл.)¹.

Начнем хотя бы с широко известной концепции «санскритизации», разработанной М.Н.Шринивасом [Шринивас, 1952; Штааль 1963, с. 261]. Согласно ей, санскритизация — это процесс, в ходе которого низшая каста пытается повысить свой статус и достичь более высокого положения в кастовой иерархии. Санскритизация может выражаться в переходе на вегетарианский или трезвый образ жизни, в почитании санскритских божеств или привлечении брахманов к совершению религиозных ритуалов. Она может затронуть ритуалы и обычаи, представления и верования, а также сам пантеон богов. Сфера действия процесса санскритизации распространяется на богов и божеств несанскритского происхождения, верования и ритуалы, а именно: поклонение местным деревенским божествам, предкам, деревьям, рекам, горам, словом, местные культы в целом. Санскритизация осуществляется за счет несанскритских элементов.

Вслед за Робертом Редфилдом и Шринивасом Милтон Сингер предложил различать «малую традицию» и «великую традицию». «Великая традиция» отождествлялась с санскритизированным индуизмом Шриниваса, т.е. с общепринятой религиозной практикой и системой верований, имеющих общеиндийское распространение. Местные формы индуизма предлагается рассматривать как «малую традицию», а санскритизация, таким образом, определяется как процесс, посредством которого «великая традиция» распространяется на «малую» и впитывает ее в себя (см. резюме [Штааль, 1963, с. 263]).

Мак-Ким Мэрриотт [1965, с. 171—222] отметил, что санскритизация совсем необязательно осуществляется за счет «малой традиции» и что отождествление местного божества с общепризнанным — один из основных приемов санскритизации. Он предложил концепции «универсализации» и «локализации». В индийской деревне можно обнаружить процессы трансмутации и трансформации

¹ Речь идет о разной информации, которую получают слепцы, ощупывая различные части тела слона (примеч. ред.).

великой и малой традиций, являющиеся результатом восходящего процесса универсализации (возвышения религиозного содержания, уже присутствующего в малой традиции, до уровня письменной санскритской великой традиции под влиянием последней) и локализации (нисходящей эволюции элементов великой традиции и их интеграции с элементами малой традиции). Впрочем, трудно выяснить, стала ли настоящая религиозная традиция результатом первого или второго из этих двух процессов. В конце концов, как напоминает нам Штааль [1963, с. 269], сама санскритская культура происходит от малой традиции, и эти истоки можно проследить и на более поздней стадии.

Еще одна концепция, имеющая отношение к предмету нашего исследования, получила название «инклюзивизм». Этим термином пользуется Пол Хаккер для описания данных «из той области, которую мы называем индийскими религиями, и в частности индийской религиозной философией. Суть инклюзивизма заключается в том, что центральное представление чужой религиозной или идеологической группы объявляется идентичным тому или иному центральному представлению группы, к которой принадлежишь ты сам. В основном к инклюзивизму прямо или косвенно относят утверждение, что Чужое, объявленное идентичным Своему, в какой-то мере подчиняется ему. В дальнейшем попытки доказать тот факт, что Чужое идентично Своему, как правило, не предпринимаются» [Хаккер, 1983, с. 12].

Хаккер использует термин «инклюзивизм» применительно к текстуальной критике санскритской литературы и в области теологии и философских идей, выраженных в текстах. Взгляды Хаккера рассматривались Хальбфассом, Оберхаммером и Вецлером [Оберхаммер, 1983]. Согласно Вецлеру, инклюзивизм подразумевает в основном напряженные отношения между старым и новым, традицией и переменами. Он распространяет теорию на психологические, социальные и тому подобные условия, которые считает ответственными за практику инклюзивизма. Например, незыблемая традиция семейных ценностей, передаваемых из поколения в поколение в объединенной семье, психологически может выработать отношение инклюзивизма, что приводит к восприятию нового без радикального отказа от старого. Здесь вспоминается предложение Мак-Кима Мэрриотта ввести в обиход термин «дивидуальность» личности «в потоке общественных отношений» [1976, с. 196], который можно употребить в отношении члена объединенной семьи, одновременно принадлежащего секте, проповедующей отказ от семьи, касты и религии (см. [Дерретт и др., 1976, с. 60]).

Модифицируя теорию Дюмона о дихотомии чистого и нечистого, основанную на одной модели иерархического индусского общества, а именно на модели варны [Дюмон, 1970], Бургхарт [Бургхарт, 1978] предположил существование трех несовместимых иерархических моделей: а) брахманская органическая модель жертвенного тела Брахмы как космического социального организма, составленного из четырех варн; б) континуум из включенных в него *джив*, отде-

ленных от аскета, который занимает высшее положение в этой иерархии; в) царь, управляющий землей (*bhūpati*) и людьми (независимо от их касты, племени или секты), различающимися только их правами и обязанностями по отношению к нему.

Брахман, аскет и царь — каждый внутри соответствующей иерархии — претендуют на высшее в ней положение и божественную принадлежность. Но эти иерархии не противостоят друг другу как жесткие структуры, а скорее (типично в индийском духе) взаимодействуют между собой. Отдельные элементы кодексов чужой иерархии были включены в каждую иерархическую модель, а лицо, занимающее высшее положение в одной иерархии, в другой модели наделялось почетным, хотя и подчиненным положением [Бургхарт, 1978].

А.К.Рамануджан предложил важную теорию «рефлексивности» для изучения взаимодействия между различными индийскими литературными традициями — письменной и устной [Рамануджан, 1985]. Он утверждает, что сходные наблюдения могут быть сделаны и в отношении других аспектов культуры, таких, как ритуал, философия, питание и социолингвистические структуры. По мнению Рамануджана, «элементы рефлексивности могут проявляться в различных масштабах: одна часть текста может подвергать сомнению другую часть того же текста; одна традиция в целом может перевертывать, отрицать, перерабатывать и подвергать переоценке другую. Там, где культуры (наподобие „индийской“) стратифицированы и в то же время взаимосвязаны, где различные общины вступают в общение, но при этом разобщены, тексты одних слоев общества имеют тенденцию отражаться на текстах других: присвоение, подражание, критика и конфликт — эти и другие силовые взаимоотношения проявляются в виде отражений. Нарочитые противопоставления и перевернутые отражения выделяют и придают индивидуальность конкретным группам... Стереотипы, чужие взгляды, представления некоторых групп о самих себе имеют тенденцию рассматривать одну часть общества (например, брахманов) как точку отсчета, а другие — как своего рода вариации или аберрации: отсюда возникают концепции монолитности. Но цивилизация, если она вообще поддается определению, должна рассматриваться с точки зрения всех этих динамических взаимосвязей...». Отсюда следует, что представление об индуизме не может складываться на основе мнений, письменных и/или устных текстов, или высказываний членов одной группы, какими бы красноречивыми они ни были. Общеизвестно, что современный средний класс в Индии отдает предпочтение определенным аспектам индуизма; суммарно они сводятся к признанию таких понятий и явлений, как царство Рамы (*rāmarājya*), Кришна, «Бхагавад-гита» (последняя превратилась сегодня в своего рода «священное писание», наподобие Библии), *бхакти*, почитание *гуру* из различных религиозных сект, упор на духовное и философское содержание индуизма, особенно на *веданту* «неоиндуизма» [Дерретт, 1968, с. 560]. В ходе этого процесса значительная часть ритуального мира (*karmakāṇḍa*),

характерного для *смрити* или культуры «малой традиции» теряется из виду или совсем исчезает, унося с собой колоссальную устную литературу, в то время как представления среднего класса занимают все более прочные и доминирующие, если не монолитные позиции. Тем важнее становится изучение и сохранение прошлого индуизма с учетом всех компонентов и их взаимосвязи с тем, чтобы свести современные тенденции к редукционизму и выявить перемены и преемственность.

Эти теории и концепции, а также пять компонентов, о которых пойдет речь далее, следует рассматривать в контексте времени и пространства. Необходимо учитывать и различать мифологическое, астрологическое, ритуальное и историческое/светское время. Элемент времени, в частности, играет роль в устройстве празднеств: например, племенные празднества неизменно приурочиваются к определенному сезону. Так, каждый год, в месяце *магх*, после сбора урожая, светскими лицами назначается точная дата проведения *мадххи* в Бастаре². Всеиндийские празднества проводятся с учетом рекомендаций астрологов. Не меньшую роль играет и пространственное измерение. Здесь можно сослаться на древнюю тамильскую теорию ландшафтов (*тиней*). Теория *тиней* воспринимается сегодня как литературная условность, но нет никаких сомнений в том, что первоначально она базировалась на непосредственном наблюдении за явлениями, сохранившимися и в более поздние времена. Каждый из пяти ландшафтов (*куруиньджди* — горный лесистый район; *муллей* — пастбища; *марудам* — плодородные почвы в долинах рек; *палей* — пустыня; морской берег³, имеющие непосредственное отношение к предмету нашего разговора) населен собственными божествами, в целом типичными для своего окружения, а также людьми, занятыми деятельностью, соответствующей их природному окружению. Можно продемонстрировать, что эта теория имеет по крайней мере эвристическую ценность для объяснения базовых моделей религиозных форм [Зонтхаймер, 1985, с. 131] и применима к другим регионам Индии — во всяком случае до наступления эры британского правления и последовавших за этим вырубки лесов и развития сельского хозяйства в беспрецедентных для индийской истории масштабах. Содержание теории *тиней* и поэзии *санги*⁴ отражает секуляристский, хотя и не лишенный религиозной подоплеки, взгляд на жизнь.

Пространственное измерение играет огромную роль в санскритской культуре и литературе. Индийский вариант дихотомии «природа» и «культура» суммарно и упрощенно можно обозначить терминами *вана* (*vana*) и *кшетра* (*ksetra*), или, иначе говоря, «дикая местность» и «обжитая местность» [Зонтхаймер, 1987]. Термины «природа» и «культура» нельзя признать вполне удачными, поскольку

² Бастар — территория на юго-востоке штата Мадхья Прадеш (*примеч. ред.*).

³ *Нейдал* — пятый ландшафт, морской берег (*примеч. ред.*).

⁴ Поэзия *санги* — так называют древнетамильскую поэзию, увязывая ее с существованием некой легендарной поэтической академии; *тиней* — букв. «разновидность» (*примеч. ред.*).

вана и *кшетра* могут быть отчасти равнопротяженными. Как заметил А.К.Рамануджан, применительно к классической тамильской поэзии [Рамануджан, 1985, с. 286], природа и культура в этих стихах не противостоят друг другу, но сосуществуют. Между двумя полюсами — *вана* и *кшетра* — лежит переменчивая, неустойчивая непрерывность. Брахманская *кшетра* с пураническим богом может попасть на почву, населенную преимущественно пастушескими и «дикими» племенами. Бог окажется забытым, а его место займет фольклорное божество, обслуживаемое гуравами, небрахманской кастой жрецов [Зонтхаймер, 1976, с. 23]. Понятие «лес» со всеми его подтекстами, а именно социальным, мифологическим, ритуальным, философским и т.п., было также, как мы уже говорили, вполне физической реальностью до начавшегося в новое время экстенсивного развития сельского хозяйства. Всего каких-нибудь 150 лет назад Раме не пришлось бы слишком удаляться от Айодхьи, чтобы оказаться в гуще леса. Понятие *кшетра* можно описать вкратце как высокоорганизованное пространство, своего рода ядро сельскохозяйственной деятельности в долине реки, управляемое идеальным царем и брахманами с их *дхарма*-шастрами. Если говорить о типах поселений, то два их полюса можно обозначить как *халли* или *палли*, племенное кочевье [Зонтхаймер, 1985, с. 134], с одной стороны, и идеальный, но статичный город Айодхья в том виде, в котором он описан в «Рамаяне» [Рамануджан, 1970, с. 234], — с другой.

Пять компонентов индуизма

Труды и учения брахманов. Брахманы были создателями авторитетных священных книг, которые стали составными частями того, что сегодня иногда называют «кодексом индуизма» [Эшманн, 1978, с. 82], а иногда «его нормативной идеологией» [Харди, 1983, с. 13], хотя следовало бы помнить, что нормативный индуизм мог воздействовать только силой убеждения и не был законом в западном смысле. Вера брахманов и их высокий социальный статус основывались на вечных и нерушимых ведах (*шрути*), т.е. текстах, произошедших ни от Бога, ни от Человека (*арауричея*). Брахманы были составителями *дхарма*-шастр (*смирти*), в которых они упорядочивали жизнь, проповедуя праведность, как они ее понимали. *Дхарму*, строго говоря, следовало интерпретировать в соответствии с ортодоксальными правилами ведийского жертвоприношения. Соответственно все обычаи, противоречившие *шрути* и *смирти*, признавались бессмысленными. Царь не был обязан следовать правилам *мимансы*: брахман, его советник, не имел права потребовать непременно следования своим рекомендациям. В реальной жизни люди жили согласно своим обычаям, даже в тех случаях, когда они оказывались несовместимыми с учением шастр [Дерретт и др., 1976, с. 17, 57, 111]. Сформулированные в *дхарма*-шастрах взгляды брахманов на мир

можно рассматривать как ритуальную модель Вселенной, выраженную в социальных категориях. Вселенная есть манифестация Брахмы, или совокупность упорядоченного времени и пространства. Согласно органической модели, в начале времен общество было создано Брахмой: из частей его собственного тела появились четыре *варны*. В рамках этой структуры брахманы отыскивали и формулировали скрытые пружины человеческого поведения. По существу, они размышляли над человеческими инстинктами. Они были великими знатоками ритуала, и без них точно так же не обходятся сегодня, по крайней мере в моменты наиболее важных обрядов перехода (т.е. *samskāra*), как не обходятся без *vāstuśāntipūjā* при открытии новой фабрики⁵.

В эпосе и пуранах брахманами собрана и переработана часть колоссальной по объему устной литературы. Они отразили народную веру в существование Золотого века истины (*satyauga*) — эры чудесных подвигов героев и богов и разделили время на четыре циклические эпохи. Согласно пуранам, боги жили на небесах, но иногда, если что-то угрожало *дхарме*, Вишну спускался на землю в виде очередной *аватары*, чтобы ее восстановить. Правители не обожествлялись в такой степени, как в народных верованиях, скорее они выполняли функции богов. Совершенно чуждой эпосу и пуранам (которые тоже есть часть *смирти*) была идея легкодоступности бога человеку, его присутствие «здесь и сейчас». Боги, являвшиеся частью Вселенной, созданной Брахмой, утрачивали свою первостепенную важность во время ведийского жертвоприношения (*yājñā*) ритуала *шраута* (*śrauta*)⁶; они были подчинены самому ритуальному акту как таковому. Когда получили распространение *мурти* (скульптурные изображения божества), бог, представленный в виде *мурти*, не воспринимался в качестве видимой и осязаемой его манифестации, как это было в народных верованиях, но как утверждает комментатор к «Пурвамиманса-сутре» Шабара, *na lokavat iha bhavitavyam, iha pūjyamāna pūjā pradhānam* (IX.1,9 [Зонтхаймер, 1964, с. 50]) — «самое главное в ритуале — почитание почитаемых». Это соответствует представлению о брахманах как о высших богах (Законы Ману IX.317-19: *daivatam paramat*) на земле и о том, что, строго говоря, они не должны служить в качестве *девалака* (*devalaka*), т.е. храмовых жрецов (Законы Ману IX.152).

Аскетизм и отшельничество. Аскетизм (*tapas*), отшельничество (*śamnyās*) и возникшие в их результате «сектантские движения» представляют собой второй компонент индуизма. Практика аскетизма и воздержания может преследовать различные цели, например достижение *тапасвином* высших физических способностей [Пятигорский, 1985, с. 229—231], подобно демону, который прак-

⁵ *Васту-шанти-пуджа* — церемония почитания Ваступуруши, ведийского божества, охраняющего порядок жертвоприношения. Совершается при обживании новой постройки (*примеч. ред.*).

⁶ Ритуалы *шраута* считались восходящими к жанру *шрuti* и имели характер коллективных празднеств (*примеч. ред.*).

тиковал *тапас*, чтобы получить от Брахмы дар бессмертия. Такого рода *тапас* приближает *йогина* к «воину». В народных религиях эти образы имеют много общего: оба совершают сверхчеловеческие подвиги [Зонтхаймер, 1981, с. 15]. Но хотя в народных религиях цель *тапаса* состоит в достижении сверхъестественных способностей, наряду с этим встречаются попытки наполнить *тапас* этическим и духовным содержанием [Рюпинг, 1977, с. 81—98].

Другой целью аскетизма может быть отказ от семьи и касты. Согласно *дхарма-шастрам*, аскет отрекается от семьи и собственности, но не от мира, являющегося эманацией Брахмы; этот мир он впитывает в себя [Бургхарт, 1983, с. 639]. Сторясь общества, аскет скитается в пустыне, по крайней мере на начальной стадии; он преодолевает восприятие плюрализма явлений и осознает единство человека, хотя способен отчетливо видеть существование *джив*, попавших в круговорот перерождений и связанных своими *кармами*. Он познал единство *Атмана* и *Брахмана*. Его испытание — *тапас* может включать в себя странствование по лесу (*ванаваса*, *vanavāsa*). Как правило, оно длится 12 лет, как это было, например, с Чакрадхаром, скитавшимся в лесу 12 лет, прежде чем вернуться в общество и найти своих последователей, организовавших позднее секту маханубхавов [Зонтхаймер, 1982а, с. 334]. Его духовное прозрение оказалось возможным не в результате строгого ритуального поведения — *кармаканды дхарма-шастр*, а стало следствием самодисциплины и соблюдения таких этических принципов, как *дама* (*dama* — воздержание), *сатья* (*satya* — правдивость), *акродха* (*akrodha* — негневливость) и *дайя* (*dayā* — милосердие). *Ахимса* (*ahimsā* — непротивление злу) еще один принцип, выработанный в среде обитания аскета-отшельника, существующего в гармонии с животным миром леса. *Дхарме* аскета нашлось свое место в *дхарма-шастрах*, где она получила название *садхарана дхарма*. И хотя ей было отведено подчиненное положение по отношению к варновой и кастовой *дхармам*, благодаря ей жизнь в *киетре* стала более сносной и приемлемой, а идеология *варн* — более жизнеспособной.

Племенная религия. Третьим компонентом следует считать племенную религию. Можно возразить, что, постулируя племенную религию как компонент индуизма, мы вводим ненужную или «эксцентрическую» категорию, которая на самом деле своих следов в индуизме не обнаруживает. Но племена упоминаются в древнейших текстах и имеют отношение к общественному и ритуальному укладу населения долин, пусть лишь и в качестве антитезы, как необходимое зло. Их называют «разбойниками» и даже «демонами» (*тишача* или *бхута*): В то же время встречаются парадоксальные на первый взгляд свидетельства их честности, благородства и невинности [Делиже, 1985, с. 11]. Это отражено, в частности, в знаменитом эпизоде «Рамаянь», когда Шабари, женщина из лесного племени, угощает Раму ягодами, которых она сама до того, уже отведала (Рамаяна Араньяканда 73). Такое представление о племенах прекрасно сочетается с образом их среды обитания, сложившимся у населения долин. Лес так же

амбивалентен, как и человек из племени: пугающий, он в то же время является источником обновления и «семени *дхармы*». Под племенной религией подразумевается не только религия лесных племен, таких, как мурия и мария Бастара, но также огромных кочевых пастушеских племен, живущих в Раджастхане и на Декане. Горы, муравейники, деревья, лесные звери, реки — любые проявления неукрошенной и опасной природы близки этим людям и обладают внутренней божественной силой. Религия отражает человеческую жизнь, и отношения с божествами отмечены интимной бесцеремонностью. Антропоморфные *мурти* божеств встречаются редко [Элвин, 1955, с. 577; Эшманн, 1978, с. 81], поскольку духи предков, родовые боги и богиня земли вселяются в «шаманов» и вступают с ними в различные взаимоотношения. Например, в храме богини Дантешвари в местечке Чхота Донгар в Бастаре ее образ просто отсутствует и сиденье *деви* (*devī*) пустует. В наши дни в храмах встречаются *мурти*, отлитые из металла, но искусство литья — сравнительно недавнее нововведение в Бастаре.

Барабанный бой и танец призваны активизировать духов и богов. Иногда божество (бог свадеб), дарующее плодovitость, может изображаться в танце и музыке, как, например, в свадебных танцах племени мария в Бастаре. Некоторые свадебные танцы представляют собой инсценировку столкновения с бизоном. Аналогичным образом у пастушеских племен перед свадебной церемонией инсценируется схватка с быком, о чем упоминается в ранней тамильской литературе, а приманивание быка распространено в некоторых регионах современного Тамилнада [Харди, 1983, с. 616 и сл.].

Среди людей, тяготеющих к другим компонентам индуизма, племенные обычаи имеют репутацию безнравственных и слишком вольных. Не понятое населением *киетры*, эти обычаи способствовали проникновению извращений в такие тантрические ритуалы, как *шабаротсава* (*śabārotsava*)⁷ (Калика-пурана 63, с. 17 и сл.), в ходе которого нормы иерархии и сексуальной пристойности отменяются. Аналогичным образом любовь пастушек *гопи* (*gopī*) к Кришне может интерпретироваться исключительно эротически или как чистый образец эмоционального *бхакти* либо философски, в терминах *йоги* и *адвайты* [Харди, 1983, с. 494 и сл.]. Таким образом, следует иметь в виду, что процесс «индуизации» племен сопровождался, в свою очередь, их влиянием на индуизм.

Народная религия. Важнейшая особенность народной религии — это представление о непосредственном присутствии и доступности бога или богини в виде *мурти*, которое может быть иконическим или аниконическим. Бог существует «здесь и сейчас», он — земной, а не живет в каком-то пураническом раю (*svarga*).

Удачное описание фольклорного божества с точки зрения *турвапакишина* содержится в «Пурвамиманса-сутре», в главе о богах (IX.1,6-8). Его точка зрения,

⁷ *Шабаротсава* — праздник неарийской народности шабаров (*примеч. ред.*).

естественно, неприемлема для *сиддхантин*⁸, который отстаивает «ортодоксальную» интерпретацию веды. *Пурвапакшин* утверждает:

а) *vīgrahatva devatā* — божество телесно;

б) *devatā bhunkte* — божество действительно съедает пищу, предлагаемую в виде приношений;

в) *prasīdati devatā* — божество радуется приношениям;

г) *prītā satī phalaṃ prayācchati* — божество дарует своему адепту желаемую награду;

д) *arthapati devatā* — божество может владеть собственностью.

Таким образом, *мурти* обладают своими личными качествами; с ними и обращаются как с живыми личностями, на что указывают такие обряды, как *prasād*, *даршан* и т.п. Но в местных языках можно обнаружить массу других терминов, составляющих своего рода неписанный инвентарь народных культов. Это свидетельствует о существовании всеобъемлющей, последовательной и неизменной системы фольклорной религии, распространенной по всей Южной Азии, описание которой в ее первоначальном виде определенно не найти в брахманских текстах. В реальной жизни тем не менее брахман может участвовать в обрядах фольклорной религии, а она, в свою очередь, может служить исходным материалом для интерпретации текстов. Так, первобытный культ богини-матери позднее встретится нам в махатмьях⁹, а также в шактистских и тантрических текстах и ритуалах. Мы можем привести несколько терминов, повсеместно встречающихся в практике народных культов Махараштры и имеющих свои эквиваленты в других религиях и языках (ср., например, [Хофер и Шрештха, 1973]): *anigāt yeṇe* — одержимость божеством или *бхутом*. Такого, как правило, не случается в шиваитском или вишнуитском храме пуранической (*саумья*) направленности; *devruṣi* (санскр. *deva + ṛṣi*) — медиум, в которого могут вселяться духи предков или бог(и) и взаимодействовать с ним; *jāgrt dev* — божество живое, внимательное, заботливое и отзывчивое; *dev pāvto* — божество откликается на приношения и просьбы своих почитателей, поэтому можно давать обеты: *navas* — и божество, в ответ на приношения, дарует детей, скот и излечение; *kaul lāvne* — божество может разрешить спор, если к нему обратиться за советом, этот аспект его деятельности зафиксирован письменно, причем оказывается, что подпись божества порой можно даже подделать [Дерретт, 1968, с. 484; Зонтхаймер, 1964]. Маратхский документ XIX в. извещает о том, что в деревне, где имелся *джагрут дайват*, споры «с самого начала» разрешались с его помощью (Пунские архивы, акты комиссара, папка № 151); *khel* — участие в божественной игре. Во время танца в людей вселяются духи предков или боги, как, например, игра с Кхандобой; *jatṛā* — участие в божественной игре,

⁸ *Pūrvapakṣin* и *siddhāntin* — функциональные участники философского диспута (*примеч. ред.*).

⁹ *Махатмья* — жанр средневековой религиозной литературы, связанный с восхвалением религиозных святых (*примеч. ред.*).

в частности, в охоте или в свадьбе бога; например, в культуре Кхандобы, где его адепты изображают лошадей или собак этого бога; *svayambhū liṅg* или *pinḍ* — в отличие от изваяния или *лингама* и *йони*, устанавливаемых посредством специальной церемонии «вдыхания божественной субстанции» (*prānapraṭiṣṭhā*), бог являет себя своему адепту или корове в виде камня, муравейника и т.п.

Божество, впрочем, может быть и «ходящим и говорящим богом» наподобие Чакрадхара из «Лилачаритры» (Завершающая часть, 564)¹⁰. Оно может быть, как Рудра, фольклорным богом [Зонтхаймер, 1985а; 1986], изображенным в гимне «Шатарудрия»¹¹. Он вездесущий и трансцендентальный, но в то же время очень земной, близкий к людям и похожий на них; личные качества отличают его от других ведийских богов. Хотя он и был включен в ведийский ритуал под именем Агни, Рудра по сути своей чужд взглядам и ритуалу брахманов. Ему подражали его последователи. Например, *экавратья* или *стханапати* из вратьев¹², который стал Рудрой, Ишаной, Махадевой и т.п. в своем космогоническом ритуале, точно так же, как сегодня *караникадевару* (*kāraṇikadevaru*), старшие *ваггайи* и адепты Майлары/Кхандобы¹³, будучи одержимы богом, излагают свои пророчества на ежегодных *джатрах* в Деварагудде и в Майларе в Карнатаке. Рудра, как и Кхандоба, появляется в качестве предводителя различных групп: так, для охотников он — главный охотник, для воров он главарь шайки, а для торговцев — преуспевающий торговец. Аналогичным образом Кришна Гопала живет среди пастухов как *гона*, восходя на гору Говардхан, чтобы поклониться своему *alter ego*, которое первоначально было, вероятно, духом этой горы [Водвиль, 1980, с. 1 и сл.]. В литературе описан жрец *велан*. Он танцует экстатический танец *вериятту*, является отражением Муругана и в конце концов, в своем неистовом танце, становится Веланом с заглавной буквы В [Рамануджан, 1981, с. 115].

Нередко встречались и до сих пор встречаются харизматические личности, наделенные особой энергией (*tejas*), которые обожеествлялись при жизни. Но и после своей смерти эти люди, а также те, кого постигла безвременная или трагическая кончина, по-прежнему остаются объектами поклонения. Более того, люди, умершие преждевременно, не своей смертью, а также воины в бою или женщины, совершившие *сати* (одновременное с кремацией тела покойного мужа самосожжение на костре), могут быть обожеествлены. Но при этом совсем

¹⁰ Основное произведение традиции маханубхавов, рассказывающее о деяниях Чакрадхара, основателя секты и инкарнации Кришны (*примеч. ред.*).

¹¹ Букв. «Принадлежащий / связанный с сотней Рудр» — название текста, близкого к жертвенным формулам «Яджурведы».

¹² По новейшим данным, *вратьями* назывались члены агрессивных мужских союзов индоевропейского происхождения, нападавшие на ортодоксальные ведийские племена. *Экавратья* — букв. «одинокий» (т.е. живущий в одиночестве *вратья*); *стханапати* — глава союза *вратьев* (подробнее см. [Фальк, 1986]) (*примеч. ред.*).

¹³ *Ваггайи* из Карнатака и *вагхья* из Махараштры являются особыми, преданными как собаки (и изображающими из себя собак) слугами бога Кхандобы (*примеч. ред.*).

необязательно ассоциировать обожевленную личность с пураническим раем и богами; такие ассоциации, если они возникают, скорее формальность или способ прославления. Например, человек при жизни мог быть известным ветеринаром, после смерти его по-прежнему могут почитать как знаменитого бога без необходимости для него возноситься на Кайласу и возвращаться на землю в виде *аватары* [Зонтхаймер, 1976, с. 177].

В народных верованиях царя нередко отождествляют с богом, со всеми вытекающими из этого ассоциациями: плодовитостью, героизмом, с земными и божественными силами. Таким царем в особенности может быть разбойник или герой с «туманным» прошлым. Его последователи — это герои, для которых «царь есть бог», а «бог есть царь». Это не слишком увязывается с этическими соображениями или *дхармой кшетры*. В пуранах или махатмьях такие правители были бы демонизированы за то, что позволили людям себе поклоняться; так, демоны Мани и Малла, называвшие себя богами (*iśvara*), были убиты Кхандобой (Маллари-махатмья Чинтамани I.97), чтобы затем, возродившись, стать его адептами. В дхарма-шастрах царь обычно подчиняется мировому порядку шаштр. В отдельных случаях ему разрешается считаться богом, но по существу он лишь занимает положение бога: кшатрий оказывается подчиненным брахману.

Бхакти. В пятом компоненте индуизма на первый план выдвигается преданность личному, единственному богу (*iṣṭadevatā*), который, в свою очередь, томится (на маратхи *bhukelā* — «изголодался») по истинному *бхакту* и поддерживает его всю его жизнь. Упор делается на чистую любовь даже в том случае, если бог имеет трансцендентальные черты, как это происходит в более философском или «интеллектуальном» *бхакти* «Бхагавад-гиты». *Бхакти*, хотя оно и находится под сильным влиянием эротических любовных отношений, какие демонстрирует нам племенной Кришна Гопала и его *гопу* (пастушки) или Муруган и Валли в ранней поэзии *ахам*, переступает пределы как «племенной», так и «фольклорной» религии. Поэзия *бхакти* заимствует из фольклорной религии размеры и жанры, а также веру в непосредственное присутствие бога, но отрицает ее «примитивные» (*угра*) черты. Спонтанное, эмоциональное *бхакти* альваров, наянаров, вирашайвов (лингятов) и махараштранских святых отрицает и преодолевает кастовые барьеры и *кармаканду* священных книг, по крайней мере на начальных этапах. Здесь важен не столько сам ритуал, сколько искренняя преданность, выраженная посредством песенной поэзии, танца, исполнения киртанов и бхаджанов, а также общение со святыми. Святой или *гуру*, который познал Бога, может стать посредником между *бхактом* и Богом, хотя в монистическом *бхакти* шиваитов значение *гуру* заметно сокращается. Его единственная роль состоит в том, чтобы раскрыть истинную природу наставничества. Это выражается в божественном слове (*śabda*), одной из составляющих трансцендентальной природы истинного наставника (*satguru*) [Водвиль, 1974, с. 116, 137].

Культ Кхандобы как зеркало индуизма

Чтобы проиллюстрировать наши аргументы, рассмотрим вкратце культ Кхандобы. Это один из наиболее сложных и распространенных культов Махараштры, имеющих свои аналоги в Карнатаке и Андхра Прадеше. По природе своей Кхандоба — простонародное божество. Он сильно напоминает бога Рудру, каким тот предстает в текстах ведийского периода: в «Атхарваведе», брахманах и *шраута*-сутрах. Рудра изображен там как амбивалентное фольклорное божество, которое по необходимости было включено в брахманский ритуал *шраута*. Тем не менее совершенно ясно, что он принадлежал скорее вратьям, а также группам, упомянутым в «Шатарудрии», чем жрецам-брахманам. В этих ранних текстах вырисовывается фигура бога, который не подвергся еще активной интерпретации ни более поздними авторами эпоса и пуран, ни членами шиваитских сект с их своеобразным ритуалом и философией. Упоминания о Рудре и его последователях позволяют нам составить детальное представление о процессе перерастания образа Рудры в культ Кхандобы [Зонтхаймер, 1986]. Вместо однолинейного движения от ведийского Рудры к пураническому Шиве и, наконец, к локальному Кхандобе перед нами раскрывается устойчивая непрерывность фольклорной религии. Между Рудрой и Кхандобой обнаруживается, как минимум, структурное тождество. Например, странствующие вратья, магадха или *сута* (бард) в сопровождении *пумичали* (проститутки) аналогичны *вагхья* (в Махараштре) или *ваггайя* (в Карнатаке), преданным почитателям Кхандобы. К *вагхья* присоединяются *мурли*, женщины—поклонницы (*devadāsī*) Кхандобы, скитающиеся в поисках подаяния. *Вагхья* — это поэты и барды Кхандобы, считающие его царем. Они воспевают его подвиги во время ночных бдений (*jāgraṇ*), а *мурли* сопровождают это действие пением и танцем. Как и вратья, *вагхья* — это божи «псы». Если «Маллари-махатмья» (в ее санскритском и маратхском вариантах) содержит гораздо более «универсальные» сведения, то содержание их песен касается исторических событий, конкретных мест и ритуалов. В отличие от письменных санскритских текстов содержание и форма их песен постепенно упрощаются и забываются перед лицом модернизации общества, которая в невиданных доселе масштабах происходит сегодня в Махараштре [Зонтхаймер, 1986].

К культу Кхандобы прямое отношение имеют и племенные группы, наподобие тех, что упомянуты в «Шатарудрии». Кхандобу почитают не только такие «экзотические» слои общества, как воры и разбойники; важным элементом культа являются традиционные племенные группы (коли, гавли и дхангары — в Махараштре; голла, курума и ченчу — в Андхра Прадеше; куруба — в Карнатаке). Соответственно, особенно среди дхангаров, встречаются и «шаманы» или *деврүши* (*devrūsi*), в которых вселяется Кхандоба. Ритуальная охота бога на *сомавти амавасья* (новолуние, выпадающее на понедельник) сопровождается толпами

дхангаров, вооруженных ритуальными копьями, что тоже указывает на присутствие племенного компонента.

Кхандоба — это семейный бог (*kulasvāmī*) различных групп общества; кроме того, он объект самого горячего почитания индивидуальных *бхактов*, причем в этих случаях лояльность к нему значительно переходит рамки обычного отношения членов семьи к своему *куласвами*. Преданность выражается в непреодолимом желании быть рядом и единым целым с богом, вплоть до имитации его платья и убранства (так поступали



Бдения

вратья, а сегодня это делают *вагхья*). Такого рода *бхакти* приводит порой к жертвенному самоубийству адепта. Самоистязание помогает добиться дара от бога. «Нормативное» *бхакти* отвергает подобные ритуалы и взгляды как *угра* или по-своему интерпретирует их. Тукарам, например, для своей «внутренней» религии интерпретирует Кхандобу и ритуальные объекты культа метафорически.

Как и Рудра, Кхандоба — это бог героев (*vīr*), но на том уровне, когда они еще не подверглись влиянию этических нормативов, превратившись в защитников женщин, коров и брахманов. С XVI в. важное значение приобретает текст «Маллари-махатмья» как фактор первого (брахманского) компонента. Было бы, однако, неверно судить о культе исключительно на основе этого текста: он сравнительно мало знаком адептам, связанным с другими компонентами индуизма. А если и знаком, то воспринимается ими как второстепенный по сравнению с точкой зрения фольклорной религии. В целом же «этическая обработка» культа лингятами, джайнами и брахманами (хотя Кхандоба является *куласвами* многих брахманов-дешастха¹⁴) остается частичной и незавершенной. И тем не менее махатмья, считающаяся частью «Брахманда-пураны», содержит тенденцию очищения культа и превращения его в пуранический: Шива убивает демона и становится (что довольно нехарактерно для Шивы) полной *аватарой*, а не частичной

¹⁴ Брахманы-дешастха — подкаста маратхских брахманов, выходцев из Деша, сердцевины маратхиязычного региона (*примеч. ред.*).



Храм Кхандобы в Дждзури

манифестацией, по имени Кхандоба или Мартанда Бхайрава. Таким образом, Шива восстанавливает *яджня* брахманов и дхармический порядок. Он остается на земле как Кхандоба ради своих *бхактов*. При этом он заимствует много атрибутов, оружие и ездовое животное (лошадь, слоны, колесницы) своего оппонента, царя-демона Малла, или двух царствующих демонов-братьев Мани и Малла. Малла гораздо больше напоминает демонического Рудру, чем Шиву эпоса и пуран. Фольклорное божество, так сказать, раздваивается на классического Шиву и демона. Иначе говоря, махатмья подразумевает, что бог должен преодолеть свою собственную асурическую форму. Но в Дждзури (центре поклонения Кхандобе) люди до сих пор пылко поклоняются изображению царя-демона, который после своей смерти стал *бхактом* Кхандобы, а уже затем направляются к главному храму, чтобы поклониться самому Кхандобе.

Компонент аскетизма и отшельничества органически присутствует в некоторых уже упомянутых чертах культа. Бродяжнический образ жизни *вагхьев* (а также *ваггайев*); предпочтительное посещение «старого» храма на далеком горном плато посещению «нового» («горного форта»), расположенного прямо над городом¹⁵;

¹⁵ Более древний храм Кхандобы расположен высоко и труднодоступен; «новый» храм, согласно легенде, был возведен потому, что бог сам решил приблизиться к своим адептам (*примеч. ред.*).

жена Кхандобы, превратившаяся в Йогешвари¹⁶; *йог* Шива, ставший воином; влияние секты натхов (аскетов-шиваитов) — все это указывает на присутствие компонента *саньяс* и *тапас*.

Таким образом, мы полагаем, что изучение культа Кхандобы позволяет составить представление об индуизме в целом, если не упускать из виду наличие различных компонентов в их динамичном взаимодействии. Нельзя приходить к выводам и обобщениям на основе одного компонента; это означало бы, что часть принимается за целое.

Заключение

Такой взгляд на индуизм сложился по данным индийских текстов различных периодов и происхождения, по результатам полевых исследований и лишь во вторую очередь на основании современных теорий и концепций. В ходе этой работы постоянно давали о себе знать пять компонентов: 1) труды и учения брахманов; 2) аскетизм и отшельничество; 3) племенная религия; 4) фольклорная религия; 5) *бхакти*.

Хотя в этой работе упор делается на религию, эти компоненты пронизывают и другие аспекты культуры: социальный, физический, лингвистический, философский и идеологический. Каждый из этих компонентов, прежде чем смешать его с другими, должен быть проанализирован самостоятельно с тем, чтобы избежать влияния концепций монолитности или локальных самооценок отдельной группы (такой, как брахманы). Признав «одновременный порядок» этих компонентов, можно переходить к исследованию конкретного института индуизма или индуизма в целом с точки зрения динамичных взаимосвязей между его компонентами. Можно опробовать, применять, и, если необходимо, модифицировать современные теории о взаимосвязях (сформулированные в работах Шриниваса, Дюмона, Мэрриотта, Штааля, Хаккера, Рамануджана, Бургхарта — список далеко не полон), а также местные концепции.

В конкретный исторический период тот или другой компонент может проявляться ярче и полнее или, наоборот, слабее других, но все они присутствуют с ведийских времен, даже если сохраняются только в виде (порой искаженного) отражения в письменных текстах.

При таком подходе представляется ненужным дробить индуизм на самостоятельные, хотя и связанные между собой религии. Такое дробление, может быть, имеет смысл для религиоведа-компаративиста, но оно игнорирует тот факт, что конкретная религия, или, лучше сказать, «секта» (термин сам по себе

¹⁶ Не вполне ясно, имеется ли в виду богиня-девственница из Амбедзогаи (округ Бид) — родовая богиня многих брахманских семей Махараштры или одна из семи богинь-матерей, см. примеч. 1 в главе «Общеиндийский бог Ганеша» (*примеч. ред.*).

проблематичный в индийском контексте), никогда не оставалась неизменной, но развивалась и возвращалась к структурам, первоначально ею отвергнутым [Рамануджан, 1973, с. 34—36]. Процесс взаимодействия между компонентами наилучшим образом определяется термином «рефлексивность», которая принимает различные формы, такие, как «инклюзивизм» или полная инверсия, как в тантризме. Если феномены этих компонентов отражались друг на друге в течение многих веков и колебались между состояниями «полного расхождения и слияния» [Дерретт, 1968, с. 437], то можно рассчитывать обнаружить цивилизацию, сформировавшую плотную сеть взаимодействий и взаимозависимостей. Этой религиозной сети нельзя отказывать в названии «индуизм», даже если она не соответствует определениям религии, принятым на Западе. Нам представляется это несправедливым еще и потому, что современные самоинтерпретации, названные Р.Тхапар «упорядоченным индуизмом», эклектически используют, выводят на первый план и отбирают компоненты или их элементы часто только для того, чтобы создать догматический или фундаменталистский индуизм. Представляется, что «упорядоченный индуизм» противоречит самой сути этой религии.

III. КРОНА

ОБЩЕИНДИЙСКИЙ БОГ ГАНЕША

(И.П.Глушкова)

В современной Индии слогоголовый Ганеша почитается как бог — устраниватель и чинитель препятствий, даритель поражения и успеха, исполнитель желаний, воплощение мудрости и образованности, патрон искусств и литературы; его изображения можно увидеть повсюду — от рисунка над входной дверью (*gaṇeśpatī*) до фигурки или олеографии в домашнем алтаре, от изящного изваяния в храме до выкрашенного красным *синдуrom* камня с угадывающимся изгибом хобота на дорожной развилке; он встречает верующих у входа в храмы других богов и восседает в своих собственных святилищах. Любое дело или мероприятие, частное или общественное (написание книги, показ спектакля, рытье колодца, строительство нового магазина и т.д.), начинается с молебна Ганеше как гаранту благополучия, и даже обращение к другому богу предваряют умилостивлением Ганеши.

Практически ни одна из работ последнего десятилетия, связанная с Ганешей, не обходится без цитирования известного американского религиоведа В.Донигер О'Флаерти: «Ганеша обладает всем, что очаровывает любого, кто интересуется религией или Индией или тем и другим сразу: обаянием, тайной, известностью, сексуальным ореолом, моральной неоднозначностью и политическим весом; ему посвящена [обширная] литература. Можно начать с Ганеши и двигаться без остановки практически к любому аспекту индийской культуры» (см. [Котрайт, 1985, Предисловие, с. VII]). Возможно, сегодня и на синхронном уровне, и в диахроническом разрезе Ганеша сосредоточивает в себе квинтэссенцию того, что составляет понятие «индуизм», и вместе с тем он занимает особое место среди богов и богинь индусского пантеона благодаря своей необычной — териантропоморфной — иконографии: его изображают с головой слона с отломанным бивнем и упитанным человеческим телом с круто выпирающим животом, говорящим об отменном аппетите своего владельца, с двумя, четырьмя, шестью или десятью руками, стоящим, сидящим или танцующим. В отличие от других небожителей, традиционно лидирующих в определенных районах, Ганеша принадлежит всей Индии и обладает повсеместной и универсальной популярностью; однако при общем признании слогоголового бога различные индий-

ские регионы и слои общества вносят свои, весьма различные, нюансы в иконографическое и мифолого-теологическое видение этого божества.

Хотя Ганешу не узнать невозможно, многие детали его изображения варьируются, отражая и подчеркивая тот или иной функциональный или символически-отвлеченный аспект его сущности. Среди атрибутов, которые чаще всего оказываются у него в руках, топорик (*paraśu*), чтобы «обрубить» иллюзии и ложные учения; бодец (*aṅkuś*), чтобы уколом погонять слона и символически насквозь «пронзать» заблуждения; петля (*pāś*), которая используется для обуздания дикого слона и символизирует победу над страстями и желаниями. Иногда одна рука представлена в жесте *varaḍaḥasta* (*varadahastamudrā*), символизирующем отсутствие страха и готовность оказать поддержку, а другая держит *модак* (*modak*) — излюбленную Ганешей сладость, напоминающую по форме редиску; Ганеша может держать и собственный бивень, обрубленный, по одной из легенд, тем самым топориком (изначально принадлежавшим Шиве), брошенной Парашурамой (*аватарой* бога Вишну) в тот момент, когда Ганеша отказался пропустить его в покои своих родителей — Шивы и Парвати. Некоторые эзотерические формы Ганеши изображаются с гранатом или лимоном, древними символами плодородия и изобилия. Особое внимание уделяется положению хобота, который в принципе является не только дифференцирующим признаком Ганеши, но и обладает большим числом коннотаций, прежде всего сексуальных; это же относится и к символике бивня/клыка, и к змее, которую Ганеша использует в качестве кушака. Хобот может свисать по прямой или заворачиваться нижней частью направо или налево; иногда он практически сразу повернут в ту или иную сторону и затем свисает по прямой или поднимается до уровня плеча; кончик хобота может закручиваться. Если хобот повернут влево, то считается, что Ганеша собирается полакомиться еще одной разновидностью сладостей (*batāsā*), лежащих в чаше слева от него. В Южной Индии Ганеша с хоботом, повернутым влево, называется Идамбури; вправо — Валамбури. В соответствии со сложившимися представлениями, повернутый вправо хобот указывает на наивысшую форму проявления божественности — бескачественную и неформленную (*nirguṇ nirākar*), которая превосходит все остальные божественные персоналии и служит объектом их почитания; хобот, повернутый влево, символизирует более приземленное воплощение Ганеши, предназначенное для выполнения мирских желаний. В отношении первых изображений существует жестко регламентированный кодекс обязательных ритуальных процедур, и малейшая ошибка в их совершении ведет к тяжелым последствиям; случайно принесенная в дом фигурка Ганеши с хоботом, направленным вправо, подлежит немедленной передаче в храм. И в скульптуре, и в живописи Ганешу изображают и одного, и в окружении сопутствующих персонажей — Девяти планет (*navagraha*), Семи матерей (*saptamātṛkā*)¹, спутниц

¹ И Девять планет, и Семь матерей относятся к очень древним и не полностью проясненным символам. Относительно планет существовала убежденность, что они влияют на человеческую

с различным статусом; иногда присутствует и его *вахана* — крыса (или землеройка).

Слоноголовый бог известен под разными именами-эпитетами, большая часть которых связана с его функциями или отражает элементы его териантропоморфного облика; к наиболее употребимым относятся Ганapati («Предводитель ватаги/*ганы*»), Винаяк («Устранитель препятствий»), Вигхнешвар («Владыка препятствий»), Акхуратха («Восседающий на крысе»), Сиддхидата («Дающий достижение/успех»), Херамба («Защитник»), Двидехак («[Обладающий] двойным телом»), Ламбодар («[Обладающий] толстым животом»), Балаганapati («Ганapati-дитя»), Гаджанан («[Наделенный] ликом слона»), Экаданта («Одноклык-овый») и многие другие. На юге Индии, в Тамилнаде, Ганеша почитается под именем Пиллаияр, а за пределами Индии, в статусе паназиатского бога, Ганеша известен как *Ts'ogs-bdag*, *Bgegs med p'ai bdag po* в Тибете, *Kuan-shi t'ien* в Китае, *Vināyakṣa*, *Kwanzan-shō*, *Kangi-ten* в Японии, *Mahā-pienne* в Мьянме, *Totkhar-oun Khaghan* в Монголии, *Prāh Kenès* в Камбодже [Гетти, 1971, с. XXV]. Он заимствован такими религиозными системами, как буддизм и джайнизм, и широко задействован в ряде тантрических культов.

Загадки образа и происхождения

Скрупулезные исследования индийских и западных ученых самого разного профиля достаточно убедительно продемонстрировали, что Ганеша занял прочное место в индусском пантеоне к VI в. н.э., а его историческая идентификация и иконографическая специфика прослеживается с IV—V вв. [Гетти, 1971; Нараян, 1992 и др.]. Эти утверждения верны в том плане, что к периоду, известному в индийской истории как эпоха Гуптов, т.е. к IV—V вв., в результате синкретических процессов, синтезирования и амальгамирования в тиглях индийской культуры выплавился новый многослойный комплексный образ, обретший, среди прочих имен, и имя Ганеша (Ганеш)² — «Бог *ганы* (ватаги)». Поиски истоков,

судьбу, и, чтобы не разгневать ни одну из них, обращались ко всем сразу, предварительно призвав на помощь Ганешу [Гетти, 1971, с. 10]. Семь матерей неким образом связаны с семью брахманскими богами, обладают теми же *ваханами* и воплощают семь отрицательных качеств: Брахмани — высокомерие, Махешвари — раздражительность, Каумари — предрасположенность к заблуждениям, Вайшнави — алчность, Варахи — завистливость, Индрани — нетерпимость, Чамунда — склонность к сплетням, а их предводительница Йогешвари — страстность. Вместе с последней они, вероятно, носят название Восемь богинь-достижений (*aṣṭasiddhi*) [Гетти, 1971, с. 11—12]. Природа и функции Семи матерей уточняются в монографии К.Харпера [Харпер, 1989].

² Переложение индийских имен на русский язык осложняется не только естественными фонетическими и грамматическими барьерами, но и сложившейся практикой — часто ошибочной, к тому же пришедшей в русский через языки-посредники (обычно английский); Ганеша из санскритских источников приходит в новые индоарийские языки как Ганеш.

уточнение путей формирования и наиболее вероятных компонентов, участвовавших в создании «нового сплава» — фигуры паназиатского масштаба, продолжаются и приводят прежде всего в северо-западную часть Индостанского полуострова. Некоторые ученые, мнения которых непреднамеренно совпадают с позицией ортодоксальных религиозных кругов, обнаруживают следы Ганеши (в виде некоторых имен и эпитетов) в отдельных мантрах из вед («Ригведа» и «Черная Яджурведа») и других источниках, примыкающих к ведам: «Элис Гетти цитирует как имеющую отношение к слонотику богу мистическую молитву из „Тайттирия-араньяки“ (X.1.5), адресованную Дантину. Луи Рену обнаруживает в „Майтраяни-самхите“ „Яджурведы“ свидетельства ведийского происхождения Ганеши. Отец Херас сообщает, что впервые в „Ригведе“ Брахманаспати наделяется титулом *Ганапати*, т.е. „владыка/предводитель ган“ (*gaṇānām tvā gaṇapatiṁ havāmahe*), означающим хозяина полубогов, которые впоследствии считались слугами Шивы» [Кришан, 1991, с. 61]. Среди подобных эпитетов, позднее ставших теонимами, чаще всего фигурируют Ганапати (*gaṇapati*), а также Дантин (*dantin*, «клыкастый»), Вакратунда (*vakratuṇḍa*, «[с] кривым бивнем»), Карата (*karāta*, «[со] слоновьей щекой»), Хастимукха (*hastimukha*, «[со] слоновьим ликом»), связанные с физическими характеристиками слона. Однако первое из этих имен-эпитетов — «Владыка/предводитель ган» отражает функциональную специфику и других древних богов, например Брахманаспати/Брихаспати, Рудры или Индры (который во времена «Ригведы» еще не обзавелся слонем Айраватой в качестве ездового животного и поэтому не может увязываться с образом классического Ганеши) [Нараян, 1992, с. 21], а последующие (встречающиеся в более поздних ведийских текстах), вероятно, связаны с некоторыми неустановленными териоморфными божествами/божеством, обладавшими независимым статусом [Нараян, 1992, с. 24]. Отсутствие Ганеши/Ганапати в ведийской ритуальной практике жертвоприношений (*devayajña*, *bhūtayajña*, *bali haraṇa*, *pitryajña*) и обрядах, направленных на предотвращение гнева богов (*śānti*), а также аргументация в пользу того, что пассаж из «Майтраяни-самхиты» является интерполяцией, дополнительно свидетельствуют о том, что Ганеша — не ведийский бог [Кришан, 1991, с. 70]. И все-таки концепция «предводителя ган» соединяет Ганешу с ведами, и его индентификация как бога мудрости, возможно, вызвана тем, что таковым, по «Ригведе», являлся носитель эпитета *ганапати* — Брихаспати [Бхандаркар, 1913, с. 149].

Не относится Ганеша и к эпическим богам³, и М.Винтерниц убедительно доказал, что легенда, согласно которой Вьяса, легендарный автор древнеиндийского эпоса «Махабхарата», воспользовался услугами Ганеши как писца, начина-

³ До сих пор одним из самых точных и тонких описаний индусского пантеона, зафиксированного эпическими текстами, остается классическая монография Э.Хопкинса «Эпическая мифология», впервые изданная в конце XIX в. [Хопкинс, 1968 (1972)].

ет циркулировать не ранее IX в., т.е. является весьма поздним вкраплением в текст эпоса [Винтерниц, 1898]. Териоморфные изображения слона (нельзя с достоверностью утверждать, что сакрального) или характерных слоновьих элементов встречаются еще на печатках хараппской цивилизации: одно из четырех животных, окружающих бога-буйвола на «царской печати» из Мохенджо-Даро и обозначающих четыре стороны света, — слон [Альбедиль, 1991, с. 144, 152; Нараян, 1992, с. 27]; гибридный тетразавр среди прочих примет, свойственных различным животным, обладает хоботом и клыками слона, приспособленными к человеческому лицу [Альбедиль, 1991, с. 151]. Последнее свидетельствует о том, что метод комбинирования был реализован еще в протоиндийскую эпоху (IV—III тыс. до н.э.), хотя индийский археолог-нумизмат А.К.Нараян считает, что первый опыт териантропоморфизации на территории Индостана осуществился во времена греко-бактрийцев и индо-греков [Нараян, 1992, с. 33], а М.К.Дхаваликар полагает, что этому способствовали имеющиеся у греков навыки в создании териантропоморфных образов (кентавров) [Дхаваликар, 1992, с. 55].

Критический анализ информации о Ганеше, почерпнутой из более поздних литературных источников (эпические поэмы, сутры, пураны и пр.), по мнению археолога М.К.Дхаваликара, подводит к мысли, что эта литература, доступная для последующих интерполяций, в большей степени «утаивает», нежели «раскрывает», и древние авторы прилагали невероятные усилия, изобретая обоснования к образу и происхождению слоноголового бога. Отталкиваясь от надежных археологических и нумизматических данных, М.К.Дхаваликар перечисляет наиболее ранние находки, связанные с Ганешей, включая идолов V и IV вв. с территории современного Афганистана, ранее входившей в Кушанскую империю, изображения V в. из Утгар Прадеша и Мадхья Прадеша (Рамгархский холм, Матхура и Сирпур); IV и III вв. из Махараштры (Хемалпури и Тер) и другие, существование которых и объясняет, почему уже к началу VI в. в «Брихат-самхите» Варахамиры появилось иконографическое описание изображений Ганеши [Дхаваликар, 1991, с. 4]. Некоторые изображения из Афганистана заслуживают особого внимания благодаря анатомическим особенностям фигуры Ганеши — мускулистым рукам и ногам, обнаруживающей следы эллинистического воздействия; другие отмечены как греческим, так и гуптским влиянием [Дхаваликар, 1991, с. 7]⁴. Частично разломанная терракотовая фигурка Ганеши обнаружена и при раскопках в Андхра Прадеше (Вирапурам); найденная в слое III в. (среди монет эпохи Сатаваханы), она датируется периодом до 300 г. н.э. [Дхаваликар, 1991, с. 5].

Наряду с археологическими свидетельствами, предполагающими особый статус слоноголового бога на территории Афганистана, имеются и письменные

⁴ Кабульские индусы поклоняются таким древним изваяниям Ганеши, установленным в разных районах города [Дхаваликар, 1991, с. 6—7].

источники. Так, известный китайский путешественник Сюань-цзан, посетивший Индию в 629—645 гг., сообщает о почитании в городе Капише (основа *kapi-* означает «слон»; ныне это место называется Беграм)⁵ некоего божества в виде слона по имени Пилушара (*pilu-* «слон»): «К юго-западу от столицы (Капиши) есть гора Пи-ло-со-ло. Гора названа так по имени главенствующего здесь духа, имеющего облик слона и поэтому носящего имя Пи-ло-со-ло» (подробнее см. [Джаваликар, 1991, с. 8])⁶. Сюань-цзан, как пишет М.К.Джаваликар, упоминает о традиции, сложившейся, безусловно, задолго до того, как он посетил Капишу, и зафиксированной в монетах, которые чеканили при индо-греческом царе Эвкратиде, правившем в 170—150 гг. до н.э. в азиатских владениях Александра Македонского: на монетах были изображены сидящий на троне Зевс, а справа от трона⁷ — голова слона. На этой же стороне монеты прочитывается легенда: *kavi(pi)śiye nagaradevatā* — «божество города Капиши» (использован алфавит *кхароштхи*); в соединении с ней головной убор сидящего бога в виде закругленного сверху конуса (*пилос*) и слоновья морда могут пониматься как гора Пилушара и слоновье божество этой горы. Таким образом, монеты свидетельствуют о существовании слоновьего бога Капиши ко II в. до н.э., об уважительном отношении Эвкратиды к богу своих подданных и о естественных для греков попытках сблизить местное божество горы именно с Зевсом⁸, а также о промежуточной стадии между тотемом и его антропоморфизацией [Джаваликар, 1992, с. 53—54]. На других индо-греческих монетах слоновья голова-череп превращается в головной убор царя Деметрия, а впоследствии Агафокла и Лизиаса, что интерпретируется исследователями как «признание покровительствующей силы

⁵ Интересно, что существуют и другие, широко известные топонимы, содержащие в основе лексему «слон», например Хастинапура (от *hastin*, столица Кауравов), Варанавата (от *vāraṇ*, столица Пандавов; с этим же корнем, возможно, связано и название одного из самых священных индийских городов Варанаси (Бенарес), сложенное из названий двух рек — Варана и Аси).

⁶ Как отмечает А.К.Нараян, во многих северо-восточных районах Южной Азии сакральный слон — это божество города, а может быть — дух горы, скалы или камня, вероятно, вследствие сходства естественных рельефных линий, вызывающих в памяти облик слона. Возможно, впоследствии это обусловило широкое распространение в Индии поклонения «самовозникшему» (*svayambhu*) Ганеше — камням с угадывающимся изгибом хобота и поэтому окрашенным в красный — любимый Ганешей — цвет. Наиболее экспрессивные образцы, представляющие причудливо застывшую на скалах лаву, находятся в Кашмире [Нараян, 1992, с. 34].

⁷ В статье «Происхождение Ганеши» М.К.Джаваликар описывает монету с изображением слона (с колокольчиком на шее!) *слева* от трона [Джаваликар, 1991, с. 13]. Возможно, речь идет о разных монетах, поскольку, по утверждению автора, существовало несколько типов монет, различающихся кое-какими деталями.

⁸ М.К.Джаваликар, однако, не утверждает, что на монете изображен именно Зевс, и с убедительными аргументами приводит мнения различных ученых, предлагающих иные трактовки восседающей на троне фигуры (собственно божество Пилушара, Индра с Айраватой, своим ездовым животным, и др.) [Джаваликар, 1991, с. 8—10].

слоновьего бога Капиши» [Дхаваликар, 1991, с. 14—15]. Впервые четкое териантропоморфное изображение слоголового бога обнаруживается на монете времен последнего индо-греческого правителя Гермея (90—70 гг. до н.э.), хранящейся в нумизматической коллекции Британского музея в Лондоне.

Выкладывая общее панно из с трудом добытых мозаичных элементов, ученые все больше склоняются к мысли о том, что истоки Ганеши обнаруживаются в тотемическом животном племени хастика (район древней Гандхары) и, возможно, ряда других, обитавших в северо-западной части полуострова Индостан, а также убеждаются в том, что это вневедийское и внебрахманическое божество, в формирование которого внесли свою лепту и древние греки [Дхаваликар, 1991, с. 22; Нараян, 1992, с. 36—37].

Наряду с тремя упомянутыми традициями — функциональными элементами ведийской, вневедийской/внебрахманической и индо-греческой — в формировании симбиотического облика Ганеши угадываются и другие традиции и тенденции. Одно из наиболее распространенных имен Ганеши — Винаяк связывает его с группами благожелательных и недоброжелательных божеств низшего класса — *винаяками* (*vināyaka*). «Махабхарата» сообщает о *ганак* — войске Шивы, состоящем из двух групп существ, которых следовало всячески задабривать; *винаякам* вообще свойственна двойная роль чинителей препятствий (*vighnakartā*) и их устранителей (*vighnahārtā*). В «Манава-грихья-сутре» (VII—V вв. до н.э.) в главе «Винаяка-кальпа» сообщается о четырех *винаяках* — Усмите, Деваяджане, Шалакатанкате и Кушмандараджпутре, которые, вселяясь в людей, обрекают их на неудачи (царевич не получает трона, девушка не выходит замуж, желающая детей остается без потомства и т.д.), а в более поздней «Яджнявалкья-смирिति» (I—III вв. н.э.) к группе из четырех *винаяков* обращаются как к одному богу, который, ко всему прочему, способен чинить помехи при обращении адептов к другим богам и которого Рудра (Шива) и Брахма назначили предводителем *ган* — *ганapati* [Кришан, 1993, с. 363—364]. В тексте уточняется, что для умиловления *винаяков* особенно пригодны редиска *мулака* (*mulaka*) и сладости *модаки* [Роше, 1992, с. 71]. Ничто, впрочем, не указывает на то, что *винайки*/Винайки или Ганapati-предводитель обладали физическими характеристиками, связывающими их с обликом слона⁹. Хотя, видимо, имя Винаяк раньше «сцепилось» со слониликим богом, чем, например, имя Ганеша: на одном из наиболее ранних изображений Ганеши, хранящихся в Кабульском музее, сохранилась надпись — «Маха-винаяк» [Дхаваликар, 1992, с. 59]. Ганеша, ныне, по-

⁹ В «Митакшаре» (X в.), комментарии к «Яджнавалкья-смирिति», автор отмечает, что предводителем *ган* Винаяк был назначен не только Рудрой и Брахмой, но и Вишну; это позволяет увидеть промежуточную стадию, отраженную в «Яджнавалкья-смирिति» и показывающую, как местное божество злобной природы пробирается в нормативный пантеон. Тот же автор наделяет Винаяка эпитетами *vakratuṇḍa* и *dantiṇ* [Кришан, 1993, с. 366].

жалуй, основное из имен, по мысли М.К.Джаваликара, вошло в обиход в позднекушанский/раннегуптский период, после того как культ бога, обладающего характерной внешностью, приобрел популярность в районе Матхуры, о чем свидетельствуют более 40 изображений слоноликого бога, обнаруженных в Матхуре и окрестностях, часть из которых датируется кушанским периодом [Джаваликар, 1992, с. 57—58]. И если согласиться с мнением многих ученых, что иконографическая информация, связанная с Ганешей, — интерполяция в текст «Брихат-самхиты» Варахамиры, то тогда первыми наличие у Винаяка/Ганapati слоновьей головы зафиксировали в своих произведениях драматурги Банабхатта (VII в.) и Бхавабхути (VIII в.) [Нараян, 1992, с. 31]¹⁰, а первая надпись о почитании Ганеши обнаружена на древней колонне в Гхатияле возле Джодхпура (Раджастхан) и датируется 862 г.; сама колонна увенчана изображениями четырех слоноликих Ганеш, сидящих спина к спине и обращенных к четырем сторонам света [Джаваликар, 1991, с. 3]. Здесь трудно снова не вспомнить о четырех *винаяках*, к тому же связанных с четырьмя различными видами препон, а также о восьми космических слонах из эпических и пуранических космогоний, вглядывающихся в четыре основные стороны света и в четыре промежуточные и поддерживающих своими спинами землю, которым А.Фуше отказал в какой бы то ни было причастности к Ганеше (см. [Гетти, 1971, Предисловие, с. XVII]), но которые не могли не оказать влияние на изобразительные приемы, связанные с этим богом¹¹.

Плотное телосложение и укороченные конечности сближают Ганешу и с классом *якии*, полудемонических-полубожественных существ. На одной из матхурских скульптур изображена богиня Лакшми с Ганешей справа и Куберой слева. И Лакшми, и Кубера связаны с богатством, а Кубера к тому же *якиша* по происхождению и обладает не менее гротескной внешностью, чем Ганеша, и таким же огромным животом [Джаваликар, 1992, с. 58]. По сообщениям индийского ученого М.Н.Дешпанде, важные точки почитания Ганеши в Колабском районе (Бомбейский округ, Махараштра) расположены вдоль древних караванных путей и, вероятно, изначально были связаны с поклонением *якишам*. Прослеживая пути трансформации протонародной религии, ученый указывает на функциональную общность практики умилоствления *якии* и Ганеши и на типологическую общность их манифестаций в виде кусков скальной породы (изображения типа *svayambhū*, «самовозникшие») [Дешпанде, 1995, с. 170].

Подпитываясь самыми неожиданными составляющими, шаг за шагом, к IX—X вв. Ганеша превратился в одного из ведущих индусских богов, представ-

¹⁰ Вторичность слоновьей головы у бога по имени Ганеша/Винаяк так или иначе обыгрывается практически в любом мифе, рассказывающем об обезглавливании Ганеши с последующим соединением его тела с головой слона.

¹¹ К слову, космические слоны нашли отражение в храмовой архитектуре: их изображения вместе с *нагами* и *якишами* высечены на фризах нижних уровней храмов, и они же (как и сам Ганеша) часто устанавливаются в качестве стражей в ламинальной позиции — на пороге храма.

ленных тремя различными функциональными сущностями: бог-медиатор, требующий непрестанного внимания и умилоствления; один из «пятерки» — *панчайтаны* (*pañcāyatana*) богов (Сурья, Дурга, Шива, Вишну и Ганеша), почитаемых коллективно брахманами-*смартами*, приверженцами традиции *смрити*; Верховный Бог — носитель трансцендентальной реальности.

Мифологические обоснования

Хотя почти повсеместно синхронный срез сегодняшнего индуизма демонстрирует особое отношение к ведам и примыкающим к ним жанрам, это отношение сакрализовано и отстраненно: веды почитаются, но ежедневным руководством к действию не служат¹². На протяжении столетий учебниками «функционального индуизма» были и продолжают оставаться пураны (*purāṇa*, букв. «древний») — священные компендиумы легенд и мифов и практических ритуалов, сконцентрированных прежде всего вокруг богов-лидеров — Вишну, Шивы и Девы (Богини-матери), которые получили широкое распространение во второй половине I тыс. и существовали (и существуют) как на санскрите, так и на региональных языках. Как и веды, пураны на протяжении веков существовали в устной традиции, но, в отличие от вед, практически без изменений (включая фонетику) переходивших из поколения в поколение, пураны изобилуют примерами свободного обращения с ними [Роше, 1986, с. 49—52] и содержат множество взаимоисключающих пассажей и вариаций на одну и ту же тему. Составители пуран, сознавая это, поясняли (применительно к настоящему сюжету): «Из-за различия в эрах история Ганеши рассказывается по-разному» [Котрайт, 1985, с. 12].

Традиционно (хотя и не вполне оправданно) считается, что в зависимости от преобладающего внимания к той или иной божественной фигуре пураны отражают основные направления внутри индуизма — вишнуизм, шиваизм и шактизм. Ганеша фигурирует в таких «вишнуйских» пуранах, как «Вараха-пурана» и «Гаруда-пурана»; в таких «шиваитских», как «Шива-пурана», «Линга-пурана», «Сканда-пурана» и «Агни-пурана», есть он и в «Бхавишья-пуране», «Брахма-пуране», «Брахманда-пуране», «Вамана-пуране» и др. Еще более важно то, что он является главным персонажем «Ганапати-кханда» («Раздел о Ганапати» из «Брахмавайварта-пураны»), состоящего из 46 глав [Роше, 1992, с. 72]. Многочисленные вкрапления, связанные с Ганешей, повествуют о довольно ограни-

¹² Статус вед был существенно возвышен в XIX в., когда стали возникать различные реформаторские направления, призывающие к объединению вокруг единых ценностей. Так, Дебендранатх Тагор убеждал своих соотечественников отойти от «разъединяющих» пуран и обратиться к ведам и упанишадам, чтобы объединить всех индусов вокруг одной религии [Роше, 1986, с. 8].

ченном количестве эпизодов из его мифологии, которые в различных вариациях (в том числе, и в пределах одного текста) воспроизводятся снова и снова и являются свидетельствами того, что вариативность и полиморфизм неизбежны в многослойном, подверженном интерполяциям и отражающем сектантские, групповые и региональные интересы жанре пуран.

В одной из легенд рассказывается: *Шива и Парвати решили уединиться, чтобы насладиться обществом друг друга, и по дороге наткнулись на слонов, занимающихся любовью. Заинтригованные небожители обратились в слонов и воспроизвели увиденное, в результате чего на свет появился Ганеша, обладающий слоновьей головой* [Котрайт, 1985, с. 31]. Эта одно из редких объяснений, согласно которому родителями Ганеши являются Шива и Парвати, он родился в результате сексуального союза между ними, и слоновья голова была присуща ему изначально. В остальных вариантах все эти три параметра отрицаются: безусловным родителем Ганеши признается только один из богов, Ганеша появляется на свет своеобразным способом и приобретает слоновью голову в результате утраты человеческой. Необычность рождения Ганеши не является чем-то уникальным, поскольку многие индийские боги и богини появляются на свет и необычным образом, и неожиданно — из космического океана, жертвенного огня, пролитого семени, оброненной капли крови или сгустка мыслительной энергии.

Появление Ганеши на свет также вызвано по крайней мере тремя причинами: источники упоминают недовольство богов поступком Шивы, неутоленное желание материнства у Парвати и желание Парвати оградить свой покой от Шивы. «Сканда-пурана» рассказывает, что *Шива, желая приобрести большую популярность, объявил, что все, кто будет совершать необходимые ритуалы в его святилище в Сомнатхе, попадут в рай. Боги возмутились нашествием в рай недостойных и обратились к Шиве с просьбой изобрести какую-нибудь помеху, препятствующую потокам паломников* [Гетти, 1971, с. 5—6]. Согласно многочисленным упоминаниям во многих пуранах, боги, убоившись могущества, которое проявится в потомстве Шивы и Парвати, убедили Шиву не испускать свое семя в лоно жены, и разгневанная Парвати пообещала, что и остальные богини будут бесплодными (т.е. останутся без потомства, рожденного естественным образом); рассказывается и о том, что, будучи бессмертным и к тому же аскетом, Шива не нуждался в сыне для совершения положенных индусской традицией последних обрядов. Ряд вариантов сообщает о том, что Парвати нуждалась в страже, охраняющем вход в ее покои от досаждающей страсти необузданного Шивы.

В «Вараха-пуране» *Шива, размышлявший о том, как защитить интересы богов от проникших в рай толп, впал в глубокую медитацию, и у него изо лба вырвалось сияние невероятной силы, превратившееся в чудное существо, наделенное всеми качествами Шивы. Супруга Шивы, увидев красивого юношу, возникшего без ее участия, произнесла проклятие: «Пусть его голова станет, как у*

слона, а тело изуродуется большим животом» [Кармаркар, 1950, с. 141]. И тогда Шива сказал: «Имя твое будет Ганеша, ты будешь главным над винаяками и ганами и источником успеха и разочарования; велико будет твое влияние среди богов, и тот, кто при любом начинании или обращении к другим богам первым не почитит тебя, ничего не добьется» [Уилкинс, 1972, с. 271—272]. Согласно пураническому воспроизведению известного мифа о пахтании океана, причиной появления из океана страшного яда *калакуты*, отравлявшего все миры своими испарениями, стало то, что боги и *асуры*, пахтавшие океан, не совершили перед этим поклонения Ганеше. В соответствии с одной из самых популярных версий, запечатленной в «Матсья-пуране» и «Падма-пуране», Парвати создала Ганешу из собственных нечистот, смешанных с ароматическими веществами, и после этого кинула в Гангу, где он достиг невероятных размеров [Котрайт, 1985, с. 32]. «Сканда-пурана» сообщает о том, что Парвати не хватило собственных нечистот, и она обратилась за помощью к своему другому сыну Сканде, который, выполняя материнскую просьбу, увидел слона, отрубил ему голову и приставил к телу из нечистот [Котрайт, 1985, с. 33]. Та же «Сканда-пурана» предлагает и другой вариант мифа, который выявляет демонические корни происхождения Ганеши: Парвати смешала грязь с собственного тела и благовония и предложила в качестве напитка слонголовой демонице Малини, обитавшей в устье Ганги, после чего демоница произвела на свет младенца мужского пола с пятью слоновьими головами. Парвати предъявила права на ребенка, а Шива признал его своим сыном, отрубил лишние четыре головы и провозгласил его «устранителем препятствий» [Гетти, 1971, с. 6—7; Котрайт, 1985, с. 129]. В эпизоде из «Вамана-пураны» грязная вода, стекающая с моющего Шивы, попадает на фигурку из нечистот, которую слепила Парвати, и та оживает; а «Бхавишья-пурана» упоминает и о попавшей капле крови, объясняя преимущественно красный цвет, ассоциирующийся с Ганешей [Котрайт, 1985, с. 44—45]. Красный цвет объясняется и множественными победами Ганеши, в которых он проливает кровь демонов-асуров.

«Брахмавайварта-пурана» отражает точку зрения тех, кто рассматривает Ганешу как манифестацию бога Кришны. Согласно этой версии, Парвати, опечаленная отсутствием потомства, в течение года исполняла жесткий обет и особым образом поклонялась Шиве (в некоторых вариантах — Вишну). Наконец голос с небес повелел ей вернуться в покои, где она и обнаружила собственного сына (т.е. манифестацию Кришны), которого признал и Шива. Во время церемонии наречения аскет/бог Шани (Сатурн), предвидя результат, отказался лицезреть младенца, но затем повиновался принуждению Парвати и испепелил голову Ганеши своим взглядом. Все пришли в отчаяние, но бог Вишну исправил ситуацию, добыв голову Гаджендры, царя слонов [Гетти, 1971, с. 7; Котрайт, 1985, с. 71—72]. С этой версией связано поклонение Ганеше как Балаганеше (Ганешемладенцу), изображаемому в виде ползущего ребенка (Кришны) со слоновьей го-

ловой. Не менее распространена и версия, согласно которой голова Ганеши была отрублена Шивой, разъяренным тем, что Ганеша не пропускал его к Парвати. Восстановленная впоследствии голова принадлежала либо слоноголовому демону Гаджасуре, либо Айравате — ездовому животному Индры, либо сыну Айраваты, либо слону, который был случайно обнаружен в направлении к северу.

Генеалогические обоснования родословной Ганеши на этом не исчерпываются, но их главная задача выражена предельно точно: нейтрализация сомнительного происхождения слоноголового бога за счет соединения его с неведийской, но уже авторитетной и признанной индусской парой. Понятно и то, почему этой парой оказались именно Шива и Парвати. Рудра (как и Брахманаспати, и Индра) из «Ригведы» считался «вожаком толпы» (*rudrasya gānapatyam*) [Кришан, 1991, с. 64]. В уже упоминавшейся «Яджнавалкья-смирти» имя Винаяка-Ганаспати, назначенного Шивой/Рудрой «предводителем *ганы*», сопоставляется в тексте с именем Амбики (когда-то — сестры Рудры, впоследствии соотнесенной с Парвати), что дало возможность последующим комментаторам объявить его сыном Амбики. Преобладание версий, где создательницей Ганеши является именно Парвати, может указывать на сравнительно поздний период, когда мифология, связанная с Ганешей, стала пробивать себе путь в пураны, — время, когда активизировались взгляды на женскую энергию *шакти* как на основную космическую силу.

Практически во всех мифах Шива демонстрирует свои как созидательные, так и разрушительные качества, хотя общий тон каждого мифологического повествования довольно точно указывает на шиваитский или вишнуитский контекст. Ситуации же, непосредственно связанные с Ганешей, представляют сверхбогатый материал для психоаналитических размышлений на тему индийского «Эдипова комплекса» и моделирования особенностей «психологии индийского детства», интерпретации обезглавливания как субституции кастрации и рассмотрения инертно свисающего хобота или отломанного бивня как пассивных фаллических символов [Какар, 1981; Котрайт, 1985 и др.]. Как ни заманчива интеллектуальная игра, предполагающая установление небесспорных корреляций между мифом и отстоящей на тысячелетия действительностью, более плодотворной представляется функциональная интерпретация, устанавливающая связь между мифом и ритуалом и выявляющая теологическую сущность и положение Ганеши в нормативном индусском пантеоне. С этой точки зрения безусловно важным является участие практически всех богов в его жизненных перипетиях, что и придает ему универсальный (а не замкнуто шиваитский, как потомству Шивы и Парвати) характер; то, что Ганеша постоянно оказывается в центре конфликта, который благополучно разрешается; и то, что Ганеша — и не животное, и не человек — всегда находится в пограничной позиции — на пороге спальни (в мифах), у входа в храм (в ритуальном декоре), между Шивой и Парвати, между аскетическим воздержанием и повышенной сексуальностью, между богами и

людьми и, как будет показано далее, между статусом *брахмачари*, давшего обет воздержания, и статусом семьянина. Эти свойства закрепляют его исключительное положение как бога-медиатора, делают естественным его присутствие в канонической «пятерке» и дают ему шанс на исключительное положение. Полифункциональность, совмещение противоположных тенденций (чинитель и устранитель препятствий), аморфность в смысле множественности формовыражения делают Ганешу наиболее «уполномоченным» представителем индуизма, имеющего те же характеристики, и именно «эластичного» Ганешу оказалось удобнее всего отождествить — и по форме, и по значению — с сакральным слогом индуизма — *ОМ (АУМ)*.

Помимо основных 18 пуран (*mahāpurāṇa*) фигура Ганеши активно освещается в некоторых второстепенных пуранах (*upapurāṇa*), а две из них полностью посвящены Ганеше¹³. Одна — «Ганеша-пурана» (XI—XIV вв.) — состоит из двух частей и 247 глав. Наряду с подробным описанием ритуала почитания Ганеши и провозглашением двух мантр (*Śrī Gaṇeśāya nāmah* и *Ом*) в качестве основных, в этой пуране обосновывается существование четырех *аватар* Ганеши, каждая из которых появляется в определенную эру: десятирукий Винаяк, восседающий на льве, — в *критаюгу*; шестирукий Майюрешвар на павлине — в *тре-таюгу*; четырехрукий Гаджанан на крысе — в эру *двапара* и двурукий Дхумраварна на лошади — в *калиюгу* [Стивенсон, 1845—1846; Шриганеш-анка, 1974, с. 149]. Главы 138—148 из второй части составляют «Ганеша-гиту», которая является сокращенной версией «Бхагавад-гиты» и почти на 90 процентов, с некоторыми незначительными модификациями (изменение порядка слов, ввод однокоренных образований или синонимов, грамматическое варьирование и т.д.), повторяет последнюю [Йорон, 1968, с. 4—5]. Слоноголовый бог из «Ганеша-гиты», объясняющий царевичу Варенье путь спасения через мистический союз с Верховным Богом и всепроникающей Мировой Душой, каковым и является сам Ганеша, занимает место Кришны, наставляющего Арджуну.

Другая — «Мудгала-пурана» (XIII—XVI вв.) — состоит из девяти частей и 428 глав; каждая из частей посвящена одной из восьми манифестаций Ганеши (Вакратунда, Экаданта, Маходар, Гаджанан, Ламбодар, Виката, Вигхнараджа и Дхумраварна) и идее симбиоза (*yoga*) различных форм Ганеши [Роше, 1992, с. 73]. В то же время этот текст, по мысли Ф. Гранофф, не является собственно пураной (и не содержит ни одного из признаков, характерных для этого жанра), но его мифологическая образность должна рассматриваться как философская метафора, поскольку сам текст представляет собой комментарий «через призму

¹³ Известный индийский исследователь пуран Р.С.Хазра сообщил в предисловии к тому II своей работы «Изучение *упа*-пуран», что к изданию подготовлен и том III, содержащий детальную информацию о шиваитских и ганаптитских второстепенных пуранах (см. [Хазра, 1963, т. II, предисловие]), однако книга либо не была издана, либо отсутствует в российских библиотеках.

Ганеши» к известному и одному из наиболее дискутируемых положений из «Чхандогьи-упанишад» — «ты еси То» (*tat tvam asi*, 6.8.7) и к системе *йоги*, кодифицированной в «Йога-сутрах» Патанджали. Именно Ганеша, обладающий слоновьей головой и человеческим телом, мог наиболее совершенно воплотить концепцию, согласно которой «реальность всегда является сочетанием несоизмеримых строительных единиц или составных частей», а восторженное описание совершенных им в разных инкарнациях геройств наряду с его творческой деятельностью по созданию всех пуранических богов — аллегорической фиксацией того, как «Абсолют разворачивается в качестве вселенной» [Гранофф, 1992, с. 87—88].

Безусловно важным философским текстом является «Шри Ганапати Атхарваширша», или «Ганеша-упанишада» (XVI—XVII вв.), приписываемая «Атхарваведе», в которой Ганеша отождествляется с повсеместно проникающим *Брахманом* и прославляется как устранитель препятствий [Котрайт, 1985, с. 252—254].

Эти (и другие) тексты предназначались для эксклюзивных почитателей Ганеши/Ганапати — ганapatитов (*gāṇapatya*, *gāṇapa*), о которых известно очень мало. Особого внимания заслуживают XV—XVIII главы в трактате «Шанкаравиджая» Анандагири (X в.), излагающие тантристскую доктрину¹⁴ ганapatитов, рассматривавших слогового бога как Первопричину, Творца всего сущего¹⁵. Ганapatиты, в интерпретации Т.А.Г.Рао, воспринимали его округлый живот как космическую протяженность, могущую вместить тысячи *модаков*, которые суть человеческие эмбрионы (см. [Гетти, 1971, с. 18]). Ганapatиты разделялись на шесть групп в зависимости от эпитета и формы, которые признавались основными для почитания, а также от выбора мантр и формул инициации. К первой секте принадлежали поклонники десятирукого Маха-Ганапати красного цвета, изображаемого вместе со своей энергией — *шакти* — в виде богини. Члены второй признавали красного четырехрукого Уччишта-Ганапати (*ucchiṣṭa* — «остатки еды», считающиеся ритуально и гигиенически нечистыми) с хоботом, спускающимся непосредственно в *йони* богини, восседающей у него на левом бедре, и придерживались «пути левой руки» (*vāmamarga*); они не придавали значения кастовым и половым различиям, пропагандировали промискуитет и наделяли его особым значением, если он происходил в период месячных у женщин [Коэн, 1992, с. 121]. Члены третьей секты поклонялись четырехрукому и трехглазому Харидра-Ганапати с лицом, раскрашенным желтым порошком куркумы, и одетым в шелковые одежды желтого цвета; знаки, символизировавшие лицо и клык Ганеши, наносились раскаленным железом на обе руки приверженцев этого на-

¹⁴ Подробно см. главу «Шактизм и тантра».

¹⁵ Т.е. Ганапати присваивалась позиция, которую занимает Брахма в ведантистской философии Шанкары, и информация о характере сект ганapatитов поступает через опровержение Шанкарой постулатов каждой из них [Грисон, 1913, с. 175].

правления. Имена других Ганapati — Наванита, Сварна и Сантана [Бхандаркар, 1913, с. 149—150]. Ганapatiты установили две формы почитания — мистическое созерцание, когда Ганеша должен был воображаться Верховной Душой (*paramātmā*) и Создателем всех богов, и ритуальную практику, подразумевающую, среди прочего, и одаривание Ганеша цветами соответствующего — желтого или красного — цвета. Одновременно с иконической формой богопочитания ганapatiты поклонялись и *лингаму*, фаллическому символу Ганеша, по форме напоминавшему citron, огурец или плод *джамбу* (*Eugenia Jambu*) [Гетти, 1971, с. 21]. Предполагается, что вольная ритуальная практика ганapatiтов, смещение социальных барьеров и вседозволенность (понимаемая, впрочем, как свобода в поведении мужчин) придавали эзотерический характер их обрядам и изолировали от них остальных членов общества. Однако рекомендации ряда пуран, например такие: *ганapatiты, а также вишнуиты, шакты и поклонники Сурьи (saura), бога солнца, а равно и другие добродетельные люди не должны посещать подземные ады бога Ямы* (Девя-Бхагавата-пурана [Хазра, 1963, т. II, с. 315]), свидетельствуют о том, что ганapatiты не были отверженными. На основании скудных данных невозможно локализовать в пространстве упомянутые в «Шанкара-виджае» шесть сект, хотя, например, Л.Престон называет эту традицию «южной» [Престон, 1980, с. 104], вероятно рассматривая Южную Индию как поле активной деятельности Шанкары.

Вверх по иерархической лестнице

«Предводитель ватаги» обладает крепким телосложением и короткими ручками и ножками, что недвусмысленно указывает на его принадлежность к неаристократическому классу; он любит редиску и репу (корнеплоды, произрастающие под землей и, наряду с луком и чесноком, отвергаемые ортодоксальными высшими, брахманскими, кругами) и такой же формы сладкие *модаки*. На это намекает и предпочтение, отдаваемое им красному цвету, возможно, связанному со свойственной его культу в доисторическом прошлом практикой кровавых жертвоприношений. Размышляя о мифологии, сложившейся вокруг Ганеша, Д.Чаттопадхья отвергает причастность Ганеша к разгону толпы в Сомнатхе и предполагает, что Ганеша сам был частью этой толпы, но не рядовым членом, а ее предводителем [Чаттопадхья, 1961, с. 159]. Однако бурные потрясения, которые индуизм переживал на протяжении всей своей истории (в том числе находящейся и за пределами нашей досягаемости), вытолкнули Ганешу наверх (как это обычно и бывает при революциях, когда на поверхность выносятся низшие страты), и «божественный оппортунист» (по ехидному выражению А.Фуше, запечатленному в предисловии к монографии А.Гетти [Гетти, 1971, с. XXII]) с головой слона оказался одним из ведущих богов индусского пантеона. Укре-

пившись на общеиндийском пространстве как лиминальный, «пороговый», бог и проявляя в зависимости от ситуации и трактовки то профанные, то сакральные черты, легко приспособляющийся Ганеша стал, наряду с признанными региональными богами, выразителем и регионального, или «функционального», «практического» индуизма, проявляющегося в привязке известных мифов к локальным приметам, в утверждении собственных норм в сознании адептов и их ритуальной практике.

Например, региональные вариации предлагают свой взгляд на брачный статус Ганеши, что, в свою очередь, отражая индивидуальное восприятие слоноволового бога, влечет за собой соответствующее моделирование его образа и степени его «вовлеченности» в повседневную жизнь. В Северной Индии семейное положение Ганеши не вызывает сомнений и подкрепляется ссылкой на «Шивапурану», согласно которой *Шива и Парвати пообещали устроить благоприятный брак для того из своих сыновей, кто быстрее обойдет мир. Сканда помчался изо всех сил вокруг земного шара, а Ганеша не торопясь совершил омовение и, ритуально очищенный, с полным почтением обошел вокруг своих родителей. Изумленным Шиве и Парвати он напомнил, что в соответствии с ведами и шастрами обход вокруг родителей равнозначен обходу вокруг земли. Шива и Парвати женили Ганешу на дочерях Праджapati — Сиддхи («Успех», «Достижение») и Буддхи («Ум»), и у них родились два сына — Кшема («Процветание») от Сиддхи и Лабха («Приобретение») от Буддхи [Козн, 1992, с. 117]. В Гуджарате жених и невеста перед свадьбой поклоняются сделанным из хлопчатобумажной ткани, расшитым и нанизанным на шнур изображениям Ганеши, а затем их укрепляют в алтаре нового дома; здесь Ганеша особенно явно связан с переходом из одного состояния в другое [Браун Р., 1992, с. 9]. В тантрических вариантах спутницы Ганеши интерпретируются не как его жены, а как *шакти*. В Махараштре в качестве жен Ганеши называют Риддхи («Успех») и Сиддхи или Сарасвати (в других интерпретациях супруга Брахмы) и Шарду (подвижная мифологическая персона, которая может называться женой любого из богов триады). Время от времени Ганеша ассоциируется с Лакшми (супругой Вишну), а в Бенгалии он считается неженатым и одновременно участвует в приуроченных к Дурга-пудже церемониях, когда Кала-Бо («банановое дерево»), т.е. фактически Дурга (Парвати), выдается за него замуж [Козн, 1992, с. 124—125]. На юге Ганеша/Пиллаияр воспринимается как *брахмачари*, давший обет безбрачия и, значит, соблюдающий целибат. И тем не менее в городе Мадурай в храм Ганеши приходят бесплодные пары и в течение 48 дней омывают тамошнее изображение Ганеши, что должно привести к искомому результату. Региональные стереотипы сохраняются даже при перемене мест: так, в Варанаси (Уттар Прадеш) храм Чинтамани—Ганеши посещается в основном выходцами с юга и тамошний Ганеша воспринимается как *брахмачари*, в то время как в храмах с другой паствой, расположенных по соседству, Ганеша представлен как семьянин.*

Культ Ганеши в Махараштре

Из всех индийских регионов наибольшие права на Ганешу предъявила Махараштра, и теперь именно с этим штатом он ассоциируется в первую очередь. Известно, что слогоголовый бог упрямо карабкался вверх по иерархической лестнице, однако пока невозможно установить, какими пространственными перемещениями сопровождалось возвышение его статуса. Без исследования глубинных аспектов регионального индуизма было бы также преждевременным решать вопрос, как соотносились друг с другом процессы утверждения общеиндийского авторитета Ганеши и его укрепления на просторах Махараштры.

Одно из наиболее ранних конкретных мест, связанных с поклонением Ганеше, находится в Видарбхе (восточная Махараштра) в местечке Калам (Кадамбапура из «Ганеша-пураны») *талуки* Йеотмал возле города Нагпура, где существовал храм, процветавший, судя по надписям на медных табличках, в V—VI вв. [Престон, 1980, с. 105]. Г.С.Гхурье предполагает, что поклонение Ганеше в Западной Индии зародилось в VIII—XI вв. в окрестностях нынешнего Нагпура. Его предположение основывается на атрибуции надписей и литературных произведений того периода, содержащих многочисленные обращения к Ганеше [Гхурье, 1962, с. 65, 74—75]. Вероятно, Ганеша, подобно Пилушаре из Капиши, был признан «охраняющим божеством» (*grāmadevatā*) ряда поселений, в том числе и таких авторитетных, как Пратиштхана (нынешний Пайтхан), где до сих пор сохраняется колонна «Виджайстамбха» с изображением шестирукого Ганеши, датируемая Г.Мордзе II в. (что маловероятно), временем правления династии Сатаваханы [Мордзе, 1997], хотя выше рассказывалось о терракотовой фигурке бога, обнаруженной в слое, связанном с Сатаваханой¹⁶. Изображения Ганеши, «охранявшие» город с четырех сторон, до сих пор существуют в окрестностях Пайтхана: к северу от города — в Нарлане, к югу — в Патегаве, к востоку — в Алегаве и к западу — в Касвале. С XIII в. в Западной Индии устраивали однодневные и двухдневные торжества религиозного характера в его честь, выпадавшие на четвертый день (*чатуртхи*) любой из половин (светлой или темной) лунного месяца [Гхурье, 1962, с. 121—122]. Национальное достояние Махараштры — философский трактат-комментарий «Днянешвари» (1290 г.), дающий пространственные пояснения к «Бхагавад-гите» на языке маратхи, начинается с восхваления шестирукого Ганеши, которого автор отождествляет со всей совокупностью сакральных текстов и знаний и в конечном счете с *Брахманом*: веды сравниваются с плотью Ганеши, *смрити* — с конечностями, 18 пуран — с его украшениями, шесть рук представляют шесть философских школ и т.д.; аксессуары в руках наполнены

¹⁶ Другие авторы называют эту колонну «Тиртахстамбха» и, отмечая на ней фигуру танцующего Ганеши в окружении Семи матерей, указывают на ее более древние (периода поздних Ядавов, XII—XIII вв.) и менее древние (могольско-маратхского периода) срезы [Морванчикар, 1985, с. 69].

символическим значением: топорик представляет искусство полемики, боец — логику, *модак* — ведантистскую философию, сломанный бивень — отрицание учения Будды и т.д. [Днянешвари, 1993, 1.3—20]. Приблизительно с XVI в. удастся проследить судьбу махараштранских ганapatiтов, вероятно, генетически (в силу полного отсутствия каких бы то ни было тантрических ассоциаций) не связанных с персонажами из «Шанкара-виджаи».

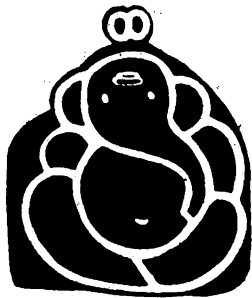
Верховный Бог. Возникновение Моргава (впоследствии центра почитания Ганеши в качестве Верховного Бога) и протекающей рядом реки Кархи связывается с деятельностью Ганеши и составляет ядро этиологических мифов, содержащихся в разных источниках. Здесь Ганеша выступает и как спаситель мира от хаоса (победа над Синдху), и как творец (создатель города и реки), и в своих обычных ролях — устранителя и чинителя препятствий (история с Брахмой). Согласно «Мудгала-пуране», в каждом из трех миров, составляющих вселенную, существуют три места кардинальной важности, связанные с Ганешей: Кайлас в раю (*svarga*), дворец змея Шеши в подземном царстве (*pātāl loka*) и Моргав/Майюрпури на земле (*bhū loka*). В пуране рассказывается: *У благочестивого царя Чакрапани не было потомства, и он совершил аскезу во славу Сурьи, пообещавшего, что жена Чакрапани, Угра, родит сына. Однако невероятный жар и мощь зародыша привели к тому, что он выпал из Угры и упал в океан, который, приняв облик брахмана, позаботился о ребенке. Впоследствии брахман вернул мальчика Чакрапани, и тот назвал его Синдху, «океан». В течение двух тысячелетий Синдху, стоя на одной ноге, предавался аскезе и умилостивил Сурью, который пообещал Синдху победу над тремя мирами и бессмертие до тех пор, пока Верховный Бог не отберет у него амриту, нектар бессмертия. Чакрапани удалился в леса и оставил трон сыну, который, уверовав в свое могущество, предался чувственным удовольствиям, разрушил изваяния богов и, упрятав в темницу самих богов — Индру, Чандру, Варуну, Брахму, Вишну и других, отправил своего военачальника-асура за Шивой. Ганеша в виде Гунеша, бога гун, одним ударом расчленил асура на три части, при этом голова упала там, где теперь Моргав, и превратилась в сиденье для Гунеша, на которое он присел перевести дыхание и приказал Вишвакарме соорудить в этом месте город. Затем, собрав вокруг себя гану — войско Шивы, вступил в схватку с Синдху, поразил его и выкачал из его тела амриту. Гунеш восстановил дхарму и прежние функции богов, и благодарный Брахма отдал ему в жены двух своих дочерей — Сиддхи и Буддхи. На этом функции Ганеши в качестве Гунеша исчерпались, и он покинул землю, а благодарные боги во главе с Брахмой установили в его честь изваяние под именем Майюрешвар — «Владыка павлина» [Мате, 1970, с. 11—14], ибо именно павлин (*mayūr/mor*) был слугой и ваханой Ганеши/Гунеша во время битвы. Другая легенда рассказывает, что установленное Брахмой изваяние несколько раз разрушалось асурами и в конце концов пришедшие сюда Пандавы, герои «Махабхараты», обернули изваяние медной пластиной и зарыли в зем-*

лю, а на его место установили новое — нынешнее. Еще одна легенда объясняет, каким образом Ганеша оказался связанным с павлином. *Вината, мать мифической птицы Гаруды (ваханы бога Вишну), пришла в отчаяние от того, что змеи, сыновья Кадру, упрятали Гаруду в темницу. Она обратилась за помощью к своему мужу Кашьяпе, но тот посоветовал ей сохранять спокойствие и ожидать рождения сына, который освободит Гаруду. Через некоторое время Вината отложила огромное яйцо, которое ей предстояло высидеть множество лет, прежде чем оттуда появится сын. Однажды, когда она куда-то отлучилась, появился Гунеш, постучал по яйцу, и оттуда вылупилась большая птица Майюр. Павлин атаковал Гунеша, но вскоре был повержен и превратился в его слугу и ездовое животное [Мате, 1970, с. 14—15].*

«Шриганешкош» — наиболее полный справочник всевозможной информации, связанной с Ганешей, предлагает еще одну этиологию: *Брахма, Вишну, Шива, Шакти и Сурья совершили в этом месте аскезу, в результате чего перед ними в виде изначальной энергии предстал Ганеша. Они упросили его остаться в этих местах, пообещав признать его главенство, и на четвертый день (чатуртхи) светлой половины месяца бхадрапад, исполнив полный ритуал, установили его изображение [Шриганешкош, 1968, ч. 2, с. 2].*

Эти легенды не исчерпывают функции Ганеши как Бога-спасителя или изначальной субстанции, которая дала начало всему остальному, и высокая концентрация сакральности, связанная с Моргавом и протекающей в тех краях рекой Кархой, обосновывается еще рядом легенд. *Брахма создал Каму, бога любви, а тот заставил Брахму воспылать желанием к собственной дочери. Брахма овладел ею и в результате, обессилев, не смог продолжать созидания вселенной. Раскаившись, он обратился за помощью к богам: Вишну создал Гангу, Шива — Нармаду, Сурья — Джамну и Девы — Сарасвати, но ни одна из этих рек не смогла освободить Брахму от греха инцеста. И тогда все боги вместе призвали самые священные воды (tirūyair̥tha), омовение в которых вернуло Брахме его прежнюю мощь. Брахма собрал воду в кувшин и отправился в Моргав поклониться Ганеше. При входе в святилище он споткнулся, и вода разлилась. Ганеша не разрешил ему собрать воду, и она осталась там, превратившись в реку Карху [Мате, 1970, с. 9—10].*

Точных данных для определения времени зарождения культа Ганеши в Моргаве нет, и более или менее достоверная информация о поклонении Ганеше в этих местах связывается с именем некоего Морайи Госави (приблизительно 1610—1659), который, в соответствии с официальной информацией, содержащейся в храмовых брошюрах, появился на свет благодаря тому, что брахман Ваманбхат и его жена в надежде на приобретение потомства в течение 12, а потом еще 48 лет совершали аскезу в Моргаве (и Сиддхатеке). Явившийся к ним Ганеша сообщил, что он сам появится на свет в виде их ребенка. Так, начиная с Морайи, известного многими чудесами и состоянием наивысшей просветленно-



Ганеша-Майюрешвар
из Моргава

которого называли *Дев* (*dev* — «бог»), и этот титул стал фамилией последующих потомков Морайи и Чинтамани.

Одно из наиболее ярких (и непредвзятых) описаний оставил английский офицер Эдвард Мур, посетивший Чинцвад 10 января 1800 г. и лично встречавшийся с Габаджи (Нараян Махарадж), шестой (и предпоследней) по счету инкарнацией Ганеши. Расположенный на левом берегу реки Павны Чинцвад с населением в 5 тыс. (включая 300 брахманских семей) удивил его чистотой, упорядоченностью и отсутствием нищих. Мур отмечает, что «живого бога» характеризуют словом *dewanna* (в орфографии автора источника)¹⁷, что весьма приблизительно переводится на английский как «дурак», и поясняет: «Он полностью отстранен и не вовлечен в мирские дела; не способен, как говорят, поддержать беседу, за исключением [отрывочных] заявлений, реплик или возражений, и то в ребячливой, плаксивой манере. На некоторые вопросы, касающиеся будущего, он отвечает четкими отрицаниями или утверждениями; на другие — загадочно, благосклонным или негодующим жестом; иногда он не произносит ни звука и, будучи явно погруженным в отвлеченные размышления, не реагирует на посетителя. Все это служит основанием для того, чтобы понять, благоприятна или нет воля Всемогущего в отношении дела просителя» [Мур, 1979, с. 386]. По информации, собранной Муром, старший сын, наследующий «божественность», обязательно должен проявлять и признаки придурковатости¹⁸, и Мур, отметив некото-

¹⁷ Вероятно, Мур неправильно транскрибировал услышанное слово, должно быть *divānā* (персидское заимствование) — «сумасшедший, безумный, одержимый»; может быть, однако, что он уловил только первую часть маратхизычной идиомы *devānnā priya* — «любезный богам» (эвфемизм для обозначения дурачка или идиота).

¹⁸ Отклонение от нормы, выражающееся в придурковатости и даже сумасшествии, в ряде религиозных систем свидетельствует о божественной отмеченности; подобные случаи известны и на территории Махараштры, где находится Моргав. Неадекватным поведением отличался, например, Гундам Раул (XIII в.), считавшийся антропоморфной инкарнацией Кришны и почитаемый маханубхавами, представителями одной из разновидностей махараштранского *бхакти* (см., например, [Фелдхаус, 1984]).

рую неадекватность поведения принимавшего его Габаджи Дева, заключил, что сын Габаджи — Бава Дев (Чинтамани Махарадж), также присутствовавший во время аудиенции и готовый со временем стать последним земным воплощением бога, в большей степени соответствовал представлению о *dewanna*, чем его отец. Не менее трех раз на протяжении года, по определенным датам, «действующий» бог выезжал в Моргав: по дороге ему оказывали «божественные почести» *neivavy* — правители государства маратхов, демонстрируя свое подчинение божественной власти [Мур, 1979, с. 388—389], а в самом Моргаве происходили события общегосударственного значения. Одним из этих событий было установление зависимости между спокойным ночным сном «бога» и национальной безопасностью государства [Мур, 1979, с. 389]. По другому событию — степени насыщения толпы от кормления рисом (количество приготавливаемого риса зависело от меры, называемой в озарении «богом»; число людей подсчету не поддавалось) — определяли урожайность будущего года [Мур, 1979, с. 389]. Еще одним доказательством присутствия божественной субстанции в человеке является его способность творить чудеса: о каждом из земных воплощений Ганеши рассказываются демонстрирующие это качество истории. Так, Морайя прославился тем, что вернул зрение слепому, вылечил ужаленного змеей, превратил пустошь в плодородную землю, обеспечил потомство бесплодной паре и т.д. [Дев, 1990, с. 7]. Его сын Чинтамани, отказавшийся подчиниться бидарскому султану, превратил коровью плоть, с издевкой присланную мусульманами, в цветы и молоко для подношения Майюрешвару [Дев, 1990, с. 15—18]. Мур отметил, что с более давними инкарнациями связывается большее число чудес, а местные брахманы сообщили, что «по мере удаления от первого воплощения увеличивается вероятность вырождения», т.е. снижения интенсивности божественных признаков [Мур, 1979, с. 382]. Так, в отношении современного ему «бога» Муру удалось узнать только об одном (но именном) случае исцеления от кожной болезни [Мур, 1979, с. 390—391]. В качестве обители «живых богов» Чинцвад пользовался покровительством как правящих индусов, так и мусульман; многочисленные документы сообщают о передаче в собственность «живых богов» ряда земель и деревень, о наделении правом чеканить монету, об освобождении от налогов и т.д. [Дев, 1990, с. 25—27]. Семь *самадхи*, мест упокоения семи «богов» в Чинцваде, наряду с культом Ганеши, установленным Морайей Госави, являются основными сакральными объектами ганапатитов.

С Моргавом связана еще одна авторитетная личность, входящая в число наиболее почитаемых. Это — Шри Ганеш Йогиндра. По представлениям верующих, он родился в 1577 г., появился в Моргаве в 1598 г. и завершил свой земной путь в 1805 г. (последняя дата может быть документально подтверждена) [Мате, 1970, с. 17]. Его главной заслугой является собрание, издание и интерпретация древних рукописей, связанных с традицией почитания Ганеши (легенда рассказывает, что древнюю копию «Мудгала-пураны» ему принес сам Ганеша под видом брахмана; в Моргаве хранится список пураны, сделанный рукой Шри

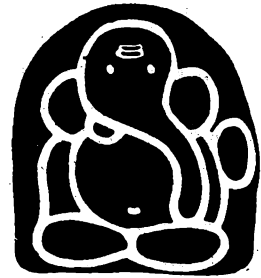
Ганеша Йогиндры), а также его оригинальные работы с экспликацией философских и ритуальных основ культа, в том числе главная из них — «Ганеш-виджая» («Победы Ганеши»), содержащая описание разных *аватар* бога. Сохранились и рисунки — иллюстрации к «Мудгала-пуране», артистично выполненные на стенах каморки, где проводил дни Шри Ганеш Йогиндра, и установленное им изображение Ганеши. Известно, что *нешвы* Баджи-рао и Чимнаджи-аппа, Мадхав-рао и Амрит-рао находились под его сильным влиянием. Почитание *самадхи* Шри Ганеша Йогиндры — один из обязательных элементов ритуальной процедуры для посетителей Моргава.

Политико-социальные инновации. Подобно тому как «короля играет свита», возвышение того или иного бога также происходит не без вмешательства человека. Достаточно правящей династии выделить кого-либо из небожителей, как это сразу сказывается на статусе бога. Первый из будущих *нешв* (сначала министры, впоследствии фактически правители) Баладжи Вишванатх Бхат появился в Пуне, тогдашней столице государства маратхов, захватившего в XVIII в. почти всю территорию Индии, в самом начале столетия. Уже в 1730 г. его наследники приступили к строительству знаменитого дворца-крепости — Шаниварвады, ставшего домом семи сменивших друг друга *нешв*. А в 1755 г. третий *нешва* Баладжи Баджи-рао инициировал возведение ворот Ганеши (*Gaṇeś-darvājā*), обращенных в сторону храма Касба-Ганапати, считающегося главным храмом «охраняющего бога» Пуны и сооруженного при поддержке Джидзабаи, матери Шиваджи (1630—1680) — основателя государства маратхов; прямо на территории дворца-крепости был сооружен и зал-дворец Ганапати (*Gaṇapatī raṅmahal*). Впоследствии все иностранцы, побывавшие там, восхищались красотой постройки, изысканностью убранства и искусным изображением Ганеши, выполненным из белого мрамора [Гокхале, 1988, с. 61, 70—71]. Ганеша не был, как привычно информируют в литературе, посвященной слогоголовому богу, родовым божеством (*kuldevatā*) *нешв*¹⁹, он стал их «избранным» и «излюбленным» божеством (*upāsya-, iṣṭadevatā*) по причинам, как представляется, вполне очевидным: Ганеша считался «деревенским божеством», т.е. богом-охранителем

¹⁹ История возвышения Ганеши в Махараштре ещё требует детального исследования. Не следует забывать, что *нешвы* были брахманами, и сбрасывать со счетов приписываемое мудрецу Ману двустипие, которое отсутствует в «Законах Ману», но постоянно цитируется. В нем Ганапати изображается как божество шудр, т.е. низшего класса (и это не противоречит гипотезе о племенном происхождении слогоголового бога — одного из компонентов будущего комплексного Ганеши), Шива — как божество брахманов, Вишну — божество кшатриев [Чаттопадхья, 1961, с. 153]. С другой стороны, авторитетный ученый Г.С.Гхурье отмечает, что произведения одного из ведущих поэтов средневековья — шудры Тукарама (XVII в.) — не содержат восхваления Ганеши, и предполагает, что поклонение Ганеше было характерной чертой именно брахманов Махараштры — Дянешвара, Экнатха, Рамдаса [Гхурье, 1962, с. 120, 123], среди которых, кстати, не было ни одного брахмана-читпавана (брахманская подкаста *нешв*), а были только брахманы-дешастха.

(*grāmadevata*) Пуны. И отличавшиеся от населения Деша, равнинной части Махараштры, пришельцы из Конкана (прибрежной полосы вдоль Аравийского моря), светлокожие и голубоглазые брахманы-читпаваны, поклонявшиеся конканским манифестациям Шивы, с вниманием отнеслись к своим подданным и их богу. Баладжи Баджи-рао также был ревностным шиваитом, о чем свидетельствуют имя Шивы, которым он обычно предварял свои послания, и его печатка [Ок, 1991, с. 49], но одновременно с сооружением зала-дворца Ганапати *пешвы* и члены их семей приступили к празднованию Ганеш-*чатуртхи* как семейного праздника, чему не преминуло последовать их окружение. Пятый *пешва* Мадхав-рао (1745—1772) уже официально считался ганапатитом и прилежно посещал те места, где расположены наиболее известные храмы Ганеши. Последние дни своей жизни он провел в храме в Тхеуре и преподнес тамошнему изображению Ганеши жемчужные украшения стоимостью в 10 тыс. рупий; здесь же его жена взошла на погребальный костер мужа, и теперь *самадхи* обоих почитаются ревностными ганапатитами [Ок, 1991, с. 42]. Почитание Ганеши в государстве маратхов явно начинало приобретать национально-государственный характер, но было свернуто на официальном уровне (хотя и продолжало существовать в рамках семьи) в связи с тремя почти совпавшими по времени событиями — смертью последнего «живого бога» в Чинцваде (1805 г.), разгромом маратхского государства английской армией и высылкой *пешв* и их окружения из Пуны (1818 г.). Из 412 пунских храмов 56 были посвящены Ганеше (1810—1811) [Гокхале, 1988, с. 177]²⁰.

Конец XIX в. увидел новое возвышение слогового бога — Ганеша оказался вовлеченным в высокую политику. «Локаманья» («Признанный народом») Бал Гангадхар Тилак (1856—1920), крупный деятель индийского национально-освободительного движения, призвал Ганешу в качестве сторонника и проводника идей партии Индийский национальный конгресс²¹. Справедливо полагая, что религия может содействовать решению политических задач, Тилак приложил немало усилий, чтобы преобразовать узкосемейный праздник Ганеш-*чатуртхи* в национально-общественный фестиваль, призванный объединить



Ганеша-Чинтамани
из Тхеура

²⁰ По числу храмов Ганешу опережали бог-обезьяна Хануман (86 храмов) и Виттхал-Ракхуман (59 храмов) [Гокхале, 1988, с. 177] (см. главу «Махараштра: Виттхал»).

²¹ Похоже, что идея публичного празднования Ганеш-*чатуртхи* принадлежит не Б.Г.Тилаку, а Кришнараджу Кашинатху Кхазгивале, наблюдавшему пышные празднования при дворе гвалиорских правителей, маратхов небрахманского происхождения. Именно по его предложению в 1893 г. в Пуне были установлены три публичных изображения Ганеши [Шриганешкош, 1968, часть 6, с. 26—27], в результате чего Б.Г.Тилак обнаружил, что этот праздник можно наполнить новым религиозным и политическим содержанием.

разные страты индийского общества и в конечном счете направить их совместные усилия в нужное русло; так древнегреческие Олимпиады создавали условия для распространения национальной культуры и укрепления чувства национального единения. Эту акцию Тилак начал с Пуны, где он был главным редактором двух крупнейших газет, и в 1894 г., во время главной *чатуртхи*, отмечаемой на четвертый день светлой половины месяца *бхадрапад*, (август—сентябрь), на улицах города повились шумные группы с разукрашенными носилками, в которых были помещены изображения Ганеши. Сопровождающие бога пели и плясали, в их лозунгах смешивалась религиозная и социально-политическая проблематика, а на десятый день фестиваля группы объединились в одну процессию с несколькими носилками и отправились на берег реки для церемонии *висарджан* — ритуального погружения изображения Ганеши в воду, традиционного завершения праздника: возникший из хаоса бог возвращался в космос. География празднования Ганеш-*чатуртхи* именно таким образом постоянно расширялась, среди включенных оказались крупные города, например Бомбей, и британские власти, опасаясь провокаций, назначали контролеров для проверки текстов, звучащих вокруг Ганеши, и тщательно изучали контекст, в котором оказывалась божественная фигура в павильонах, установленных различными группами на площадях и улицах городов: где-то Ганеша побеждал мифологических противников с похожими на англичан чертами лиц, а где-то он что-то внушал собравшимся вокруг него представителям разных каст. Родившись на свет в «творческой лаборатории» брахмана-читпавана Б.Г.Тилака и его соратников, также брахманов-читпаванов, и претерпев на протяжении своей более чем 100-летней истории и взлеты, и падения²², социально окрашенный Ганеш-*чатуртхи* в виде десятидневных шумных столпотворений на улицах махараштрских городов и деревень стал национальным символом Махараштры, регионально окрашенной манифестацией поклонения Ганеше и одновременно поводом для возмущения. П.Котрайт, оценивая современную ситуацию, вполне справедливо отмечает, что Ганеш-*чатуртхи* «чересчур религиозен с точки зрения индийцев, преданных определенным социальным или политическим программам, и слишком секулярен для индийцев, ориентированных на традиционную религиозную практику. Праздник, как и божество, которому он посвящен, располагается на границе между категориями, не соответствуя ни одной из них и главенствуя над всеми» [Котрайт, 1985, с. 247]; этот же автор выделяет и основные ценности, связанные с сегодняшним коллективным празднованием Ганеш-*чатуртхи*, — поклонение общему богу; демонстрацию единения общества и создание общих культурных и идейных ценностей, проявляющихся в содержательном и формальном аспектах оформления помостов и павильонов [Котрайт, 1988, с. 91]. В наши дни в Пуне,

²² Подробнее о праздновании Ганеш-*чатуртхи* см. работы Р.Кэшмэна и П.Котрайта, а также [Столетний юбилей, 1992].

где началось региональное восхождение слоголового бога к высотам национального символа, во время Ганеш-чатуртхи устанавливается более 600 публичных изображений Ганеши, выполненных из дерева, папье-маше, металла и прочих материалов, щедро украшенных и иллюминированных. Во время одного из празднований на одной из площадей восседал шестиметровый Ганеша, сооруженный из 2,5 тыс. кокосовых орехов.

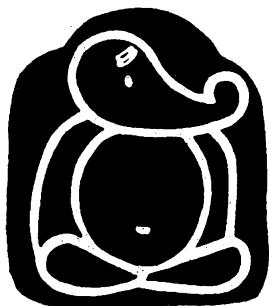
Аштавинаяки. Места поклонения Ганеше в Махараштре можно условно разделить на три группы: 1) восемь храмов, называемых *аштавинаяки* (*aṣṭa-viṇāyak*, «восемь *винаяков*»), объединяемых религиозным сознанием посетителей и, теперь уже отчасти, централизованным управлением в единый священный комплекс; 2) многочисленные храмы с регулярными службами и собственными жрецами, наиболее известными из которых являются храмы в Пуне, Ганапатипуле, Сангли, Титвале и др. [Шриганешкош, 1968, ч. 2, с. 1—59]; 3) бесчисленные святилища вдоль дорог и на границах деревень, где Ганеша чаще представлен в виде грубых камней (*svayambhū*), окрашенных *синдуrom*, которым поклоняются жители близлежащих поселений во время календарных праздников, а также случайные прохожие. С точки зрения региональной специфики индуизма и географической организации сакрального пространства первая категория обладает первостепенным значением: жители Махараштры помещают «восьмерку *винаяков*» в один ряд с такими общеиндийскими/общеиндусскими религиозными комплексными святынями, как «двенадцать огненных *лингамов*» (*vyotirlinge*) и «три с половиной *питха* (*pīthe*) Девы/Богини»²³.

«Самовозникшие» изображения каждого из восьми храмов связаны с земными манифестациями Ганеши, проявившимися в этой точке ради спасения земли от сил хаоса и беззакония и наведения порядка или в знак благодарности за бескорыстное служение. Подтверждением и обоснованием этой связи являются храмовые легенды, адаптировавшие известные эпические мифы применительно к образу Ганеши, носящие соответствующее обстоятельствам, данному месту, рельефу, климатическим особенностям и иным мифологическим и религиозным деталям имя. Легенды из храмов в Рандзангаве и Махаде претендуют на признание еще большей святости этих мест, связывая пришествие сюда Ганеши с мудрецом Гритсамадой, автором большинства гимнов из II мандалы «Ригведы». Текст «Шри Ганапати Атхарваширша», приписываемый «Атхарваведе», выписан на стенах рандзангавского храма. Посещение всех восьми храмов в рамках одно-

²³ Общеиндийскими центрами поклонения Шиве в виде *лингама* считаются (по названию *лингамов*) — Сомнатх, Малликарджуна, Махакалешвар, Онкармандхата, Вайджнатх, Бхимашанкар, Рамешвар, Нагнатх, Вишвешвар, Трьямбакешвар, Кедарнатх, Гхрушнешвар, расположенные в разных частях Индии. Во многих регионах выделяются свои «три с половиной *питха*» — места поклонения Богине в ее разных ипостасях; в Махараштре это — Тулдза-Бхавани из Тулдзапура, Ренука из Матапура, Йогешвари из Амбедзогаи (целые *питхи*) и Махалакшми из Колхапура (половина *питха*).



Ганеша-Сиддхивинаяк
из Сиддхатека



Ганеша-Гириджатмаджа
из Ленъядри

го паломничества считается более благоприятным и сулящим выгоду (в том числе материального характера), чем суммированный результат от отдельных визитов в каждый из восьми храмов²⁴.

Главным из *аштавинаяков* признается Майюрешвар/Морешвар из Моргава, расположенного в 64 км от Пуны; росту религиозного авторитета этого места способствовали личности ганапата Морайи Госави и его преемников и благостное отношение всех властей (*низама*, могольских правителей, основателя государства маратхов Шиваджи и его потомков и в особенности *пешв*) к сакральному объекту, выражавшееся в финансово-материальном патронаже растущего храмового комплекса. *Пешвы* (и на словах, и на деле) воспринимали свое государство как «[данное в результате] благословений Господина (т.е. Ганеши)» [Дев, 1990, с. 25]. Кроме того, все восемь *винаяков* расположены на некотором расстоянии вокруг Пуны, образуя таким образом своего рода *мандалу* (сакральную диаграмму), объемлющую и защищающую сначала небольшое поселение, а потом столицу государства маратхов, и уже поэтому составляющим этой *мандалы* было обеспечено особое покровительство *пешв*. Именно при *пешвах* «восьмерка» храмов обрела их нынешний вид: известно, кто, при каких обстоятельствах и на что совершил

пожертвование; у каждого изваяния появились дорогие украшения — непременное достояние небожителя из авторитетного индусского храма, и устоялись ритуальные процедуры. Остальные члены «восьмерки» — Чинтамани из Тхеура на берегу реки Мутхи-Мулы (22 км от Пуны), Сиддхивинаяк из Сиддхатека на реке Бхиме (около 150 км от Пуны), Маха-Ганapati из Рандзангава (почти 60 км от Пуны), Вигхнешвар из Одзхара и Гириджатмаджа из пещерного храма в горе Ленъядри (оба почти в 100 км от Пуны, недалеко от города Дзуннар), Баллалешвар из Пали и Варадавинаяк из Махада (оба в 110—120 км от Пуны, недалеко от Бомбея).

Ранее уже приводилось мнение М.Н.Дешпанде, согласно которому *аштавинайки*, расположенные вдоль древних торговых путей — от побережья Аравий-

²⁴ При современной организации и транспортных средствах это может быть осуществлено за три-четыре дня; данный нюанс, безусловно, является инновацией последних двух-трех десятилетий и сформировался не без заинтересованности туристических компаний, организующих комплексные автобусные маршруты по местам паломничества.

ского моря в глубь субконтинента, возможно, были местами поклонения *якшам*, с изображениями которых и «самовозникшие», и рукотворные Ганеши обнаруживают много сходных физических черт и функциональных признаков. Подобно общеиндийскому Ганеше, в формировании которого переплелись различные традиции, практически все из *аштавинаяков* вплоть до наших дней сохраняют приметы, позволяющие выделить некоторые из предшествующих религиозных слоев, теперь уже основательно вытесненных авторитетом слоголового бога. Так, в Моргаве напротив входа в храм рядом с изображениями крысы, наиболее традиционной *ваханы* Ганеши, и павлина, местной особенности, имеется внушительное изображение быка Нанди, верхового животного Шивы. Легенда рассказывает, что Нанди везли в другое место, но он уперся возле моргавского храма и его вынуждены были тут оставить; здесь же регулярно отмечается *сомавти амавасья* (день новолуния, выпадающий на понедельник) — календарный праздник всех связанных с Шивой храмов в Махараштре. В Моргаве, как и в храмах в Ленъядри и Пали, отправление ритуала поделено между жрецами нормативного индуизма — брахманами и низкокастовыми гуравами, традиционными слугами древних шиваитских храмов Махараштры²⁵. В Пали определенными правами на Баллалешвара располагают и члены бывшей неприкасаемой касты бхой, традиционно поклоняющиеся шиваитским божествам. Храм в Ленъядри расположен в буддийской пещере (с сохранившейся ступой); на вершине горы действует храм Шивы, а гуравы, ухаживающие за Гириджатмаджей, до сих пор сохраняют право на денежные поступления, оставляемые перед изображением бога, что свидетельствует о древности их статуса. В храмах Рандзангава и Пали практикуется *дахикала* (*dahikālā*) — выливание на окружающих простокваши, смешанной с поджаренными злаками, — обычай, характерный для святилищ, связанных с древними пастушескими культами. Боги обоих храмов характеризуются эпитетом «бодрствующий» (*jāgrt*), т.е. непосредственно присутствующий в данном месте и влияющий на все происходящее, что характерно для простонародных культов, связанных с местными божествами. Рандзангавский Маха-Ганapati и моргавский Майюрешвар пользуются славой богов, «отвечающих на обет, [приносимый адептами]» (*navsālā pāvītāt*), т.е. допускающих, по-



Ганеша-Маха-Ганapati
из Рандзангава



Ганеша-Баллалешвар из
Пали

²⁵ О противостоянии гуравов и брахманов см. [Глушкова, 1997].



Ганеша-Вигхнешвар
из Одзхара



Ганеша-Варадавинаяк
из Махада

добно анимистическим силам, корыстное отношение к ним адептов, что не характерно для богов высокого индуизма. Каждый из «восьмерки» славится и чем-то своим: тхеурский Чинтамани, в соответствии со своим именем — «драгоценный камень, [дарующий то, о чем думает его обладатель]», помогает разобраться в своих мыслях и добиться желаемого; Варадавинаяк из Махада способствует рождению сыновей и т.д. Храм в Сиддхатеке наиболее жестко придерживается всех чисто брахманских нормативов и не допускает прихожан в алтарную часть в связи с тем, что тамошний Ганеша — Сиддхивинаяк — единственный из «восьмерки», кто обладает хоботом, повернутым вправо, что символизирует наивысшую степень ритуальной чистоты (в связи с общеиндийским отношением к «правому» как к более чистому в отличие от «левого»). Рассказывают легенду, согласно которой тамошнее изображение Ганеши было утеряно и затем обнаружено пастухом (*gurākhi*). Пастух регулярно омывал изображение и подносил ему типично пастушескую еду в качестве ритуальной пищи (*найведья*), и реакцией на это стала просьба Ганеши пригласить брахманов для отправления правильного ритуала: так, ссылаясь на требование самого бога, брахманы упрочивают свою легитимность. И наконец, не нужно упускать из виду совершенно неисследован-

ное предположение, что исторически зафиксированное возвышение Моргава связано с именами (Морайя Госави, Шри Ганеш Йогиндра) и практикой (аскеза, йогические медитации и т.д.) представителей религиозно-философской традиции натхов — аскетических приверженцев Шивы.

Таким образом, по крайней мере одной из явно сохранившихся предыдущих культовых примет центров нынешнего почитания Ганеши является четко проявленный шиваизм; впрочем, особая близость обоих богов уже установлена не только тем, что Ганеша считается сыном Шивы, но и тем, что древний Рудра/Шива характеризовался эпитетами *вакратунда* и *экаданта*, а Ганеша мог и может обладать третьим глазом, носит вместо кушака змею и она же изображается на серебряной пластине, обычно располагающейся за спиной изваяния; он держит в руках некоторые типичные атрибуты Шивы, а ганаптиты, наряду с иконическим почитанием Ганеши, поклоняются, подобно шиваитам, и фаллическому символу любимого бога — *лингаму*. *Аштавинаяки* наглядно демонстрируют, как в соответствии со своими геополитическими задачами регион «усваивает» бога и моделирует сакральное пространство вокруг него. С точки зрения

истории религии небезынтересно, что формирование религиозного абриса Махараштры происходило не только за счет вытеснения шиваизма вишнуизмом, но и за счет совмещения первого с культом Ганеши.

Как и некоторые другие небожители Индии, Ганеша представляет собой продуктивную теологическую величину. В каждом из храмов, посвященных слогоголовому богу, время от времени происходят чудеса. Например, Ганеша является одним из двух охраняющих богов (*grāmadevatā*) Ахмаднагара (Махараштра). Согласно легенде, его изображение из храма, расположенного у южного входа в город, неожиданно стало выделять потоки пота, указывая тем самым на превышение концентрации внутренней энергии. Излишнюю энергию удалось обуздать совершением многочисленных ритуалов [Котрайт, 1985, с. 190]. В 1995 г. Ганеша нарушил эмоциональное спокойствие не только жителей Индии, но и индусских диаспор за ее пределами. В соответствии с индусскими ритуальными нормами богов следует кормить — каждому богу в определенное время подносят тот или иной набор кушаний, который варьируется в зависимости от личности бога и календарной даты. Кормление носит чисто символический характер, и предложенная богу еда впоследствии превращается в *прасад* (ответный дар бога) и определенным образом утилизируется. По сообщениям из ряда храмов скульптура Ганеши стала действительно поглощать предлагаемое богу в качестве *найведьи* молоко; аналогичные сообщения поступили и из других храмов.

Храм Гандхарвасена, ослиноголового сына Индры от земной женщины, в деревне Гандхарвапури (округ Девас, штат Мадхья Прадеш) прославился тем, что, по рассказам местных жителей, в его подкупольном помещении еженощно собираются крысы, которые выстраиваются в круг и танцуют не для хозяина храма, а для своего повелителя — Ганеши. Никто из рассказчиков не присутствовал при этом из страха лишиться зрения, если Ганеша разгневается по поводу вторжения чужака, а основанием для подобных сообщений являются следы крысиного помета, расположенные по окружности. Толщина слоя помета увеличивается после каждой ночи, и помещение подлежит регулярной чистке. Научного объяснения этот феномен пока не получил.

Еще более впечатляющим и лишенным мистической окраски доказательством теологической продуктивности Ганеши является возникновение новых культов, так или иначе увязывающихся с его именем, как, например, североиндийский культ Сантоши Ма, Милосердной Матери, дарующей своим почитательницам хорошее здоровье и удачные браки, которая воспринимается как дочь Ганеши²⁶.

²⁶ Л.Козн пересказывает сюжет популярного фильма, в котором генезис Сантоши Ма происходит во время праздника *ракшабандхан*. В дом примерного семьянина Ганеши приходит его сестра (*mind-born sister*) для того, чтобы повязать на запястье брату ритуальный шнурок. Шубха и Лабха, сыновья Ганеши от его жен Риддхи и Сиддхи, горюют, что у них нет сестры. Все вместе они обра-

Если на протяжении веков фигура Ганеши в основном была представлена в искусстве скульптурой, что исключало возможность изложения развернутого сюжета, то начиная с конца XIX в. образ Ганеши в качестве событийного фокуса попадает в живопись, в павильоны, устанавливаемые во время празднования Ганеш-*чатуртхи*, и, наконец, во всеиндийском масштабе на уличные плакаты, обложки календарей, свадебные приглашения. Скрытая ранее в пуранах мифология приобретает зримое выражение, а значит, обрастая деталями, подвергается новой интерпретации, становясь приметой того, что по аналогии с «массовой культурой» можно назвать «массовой религией».

щаются с просьбой к Ганеше, Ганеша отказывает им, и тогда появляется мудрец Нарада, который убеждает, что сотворение блистательной дочери окажется благоприятным и для него самого. Ганеша сдаётся, Риддхи и Сиддхи испускают пламя, которое материализуется в облике Сантоши Ма [Козн, 1992, с. 130].

ТАМИЛНАД: СКАНДА-МУРУГАН

(А.М.Дубянский)

Одна из ночей индийского месяца *пангуни* (апрель—май), когда полная луна сближается с созвездием Уттирам (часть Пегаса и Андромеды), считается на юге Индии благоприятной для свадеб. В эту ночь, как полагают, происходят и свадьбы богов: Рама женится на Сите, Шива на Минакши, а его сын Сканда, которого здесь чаще зовут Муруганом, — на дочери Индры Девасене. У Муругана есть и вторая жена, которая пользуется гораздо большей популярностью в Тамилнаде, — это Валли из племени горных охотников — кураваров. Их свадьба означает для тамиллов сближение с любимым богом, можно сказать, установление родственных отношений с ним, и поэтому она отмечается как один из самых больших праздников в году.

В эту ночь около храмов, посвященных Муругану, царит атмосфера радостного ожидания. Жители близлежащих селений толпами движутся сюда, распевая песни и религиозные гимны. Прямо на дороге разыгрываются сценки, воспроизводящие эпизоды мифов о Муругане, в частности его любовные встречи с Валли. Некоторые почитатели бога несут копье — основное оружие Муругана в борьбе с демонами, другие — *кавади* — подобие коромысла с аркой, украшенной яркими лоскутками, цветами и павлиньими перьями. Приближаясь к храму, люди поднимают *кавади* на плечи и начинают приплясывать, постепенно доводя себя до исступления (такие пляски — самобытная тамильская деталь культа Сканды-Муругана).

В толпе адептов выделяются странные фигуры: демонстрируя свою преданность богу, они проткнули свои щеки, язык или губы миниатюрным острым копьем (миниатюрным подобием божественного орудия); у некоторых в кожу спины воткнуты крюки, на свободные концы которых нанизаны маленькие круглые лимоны, — считается, что они оказывают охлаждающее, а значит, болеутоляющее действие. В глазах этих страсотерпцев горит фанатический огонь, на лицах застыло особое выражение: они пребывают в состоянии транса.

В некоторых местах, связанных с культом Муругана (не только в Индии, но также на Шри Ланке и в Малайзии — там, где живут тамилы), можно увидеть, как человек идет босиком по раскаленным углям или дает раскачивать себя на крюке, воткнутом ему в спину и закрепленном на некоем подобии колодезного журавля. Все это типично для культа Муругана и относится к формам богопочитания, уходящим корнями в далекую древность, в пласты аборигенной культуры. То психическое состояние, в котором адепт совершает подобные культовые действия, пока изучено мало, но ясно, что в такие моменты верующие могут испытывать некий религиозный экстаз, ощущение близости к любимому ими богу и другие, вероятно, сплавленные воедино чувства — радость преодоления стра-

даний, готовность служить и подчиняться богу и, возможно, особого рода гордость.

Около храма эмоциональный накал праздника чувствуется особенно сильно. Здесь все пребывает в стихии движения, невероятного шума, световых контрастов, ярмарочной неразберихи. Тут и там грохочут барабаны и звучат деревянные гобои — *надасварам*, под одобрительные возгласы зрителей пляшут люди с *кавади*, повсюду торгуют культовым товаром (статуэтками, цветными порошками, миниатюрными копьями и т.п.), фруктами, в основном бананами и сладкими плодами хлебного дерева. Надо всем возвышается громада храмовой башни, на вершине которой на фоне звездного неба светятся выложенные неоновыми трубками контур копья и имя бога — Муруган. Несмотря на свой юный возраст, Муруган — могучий и непобедимый воин, неукротимый борец с демонами, и в этом качестве он ассоциируется со Скандой, юным предводителем армии богов. Но в тамильской мифологии он — страстный любовник, философ-мудрец и даже отрешившийся от жизни аскет. Такое разнообразие обликов и функций Муругана, отразившееся и во множестве его имен, есть несомненный признак сложного, комплексного характера этого божественного персонажа, длительности процесса его формирования.

Нельзя точно сказать, когда на юге Индии возник культ Муругана. Во всяком случае, он существовал там в довольно развитом виде уже к началу новой эры. Об этом свидетельствует древняя поэзия на тамильском языке, представленная сборниками «Восемь антологий» («Эттуттохей») и «Десять песен» («Паттуппатту»). Содержащиеся в них произведения, большая часть которых была создана в I—III вв. н.э., донесли до нашего времени южноиндийскую культурную традицию, сформировавшуюся в среде племен, говоривших на дравидских языках (прежде всего на тамильском и его диалектах). Эта традиция, как показывают тексты, уже подверглась немалому влиянию североиндийской культуры, но все же сохранила свою самобытность. Некоторые достаточно архаичные представления и образы, которые встречаются в этой поэзии, непосредственно связаны с фигурой Муругана. Древнетамильских царей, прославившихся своим героизмом на поле битвы, считали его воплощением, во всяком случае постоянно с ним сравнивали. С другой стороны, ему же уподоблялся герой древнетамильской любовной поэзии, шедший темной ночью на свидание с девушкой. Когда известный поэт Наккирар, автор посвященной Муругану поэмы «Тирумуругатруппадей» («Наставление на путь к Муругану»), созданной предположительно в VII—VIII вв., обращается к богу: *О властитель страны куриньджи!*, он затрагивает целый пласт исключительно тамильских представлений и образов: в тамильском поэтическом каноне *куриньджи* — название цветка, считавшегося символом женского аспекта плодородия; одновременно это и название района горных лесов, где рос этот цветок, и поэтической темы, описывающей тайную любовь, ночные свидания любовников, их чувства.

Вопрос об истоках образа Муругана-Сканды является довольно сложным. В современном Тамилнаде, где явно прослеживается тенденция противопоставления тамильской культуры североиндийской, базирующейся на санскритоязычных источниках, постоянно звучат речи о Муругане как о тамильском боге, о его местных корнях, об искусственном (и навязанном извне) его соединении со Скандой. Однако непредвзятый взгляд на проблему убеждает в том, что чисто тамильского Муругана не существует, хотя многие черты его образа и мифологии действительно могут иметь местное, аборигенное происхождение и характерны только для индийского юга. Например, санскритскому эпосу и пуранам известна ассоциация Сканды с горами, но в них нет сведений о Сканде горном охотнике, о его романе с Валли, о слоне, его ездовом животном [Звелебил, 1977, с. 236]. Но главное, на севере Индии он не пользуется такой широкой популярностью, и его культ в настоящее время имеет там второстепенное значение. В Тамилнаде, напротив, он, сохраняя тесную связь с шиваизмом, имеет и вполне самостоятельное значение. Но для того чтобы полнее понять его роль в религиозной жизни Тамилнада, следует признать, что одним из его стержневых компонентов является образ североиндийского Сканды, с которым объединяется Муруган. Процесс этого объединения — длительный и многоступенчатый — едва ли может быть реконструирован полностью, но можно выделить некие признаки, по которым происходит идентификация этих двух образов. Что и как в них слилось, а что не могло слиться, что сближает Сканду и Муругана и что их разъединяет — все эти вопросы неизбежно встают при сколько-нибудь подробном рассмотрении этого образа, равно как и при изучении фигуры любого другого индусского бога.

Сканда

Славный сверкающий сын Огня, сверху и снизу облаченный в чистейший пурпур, сиял, словно солнце между двух багровых туч. Дарованный самим Агни петух красовался на его знамени. Поднявшись на колесницу, он заблестал, словно кровавое знамя мира. Тело его покрывал защитный панцирь, данный ему при рождении; он появляется каждый раз, когда этот бог вступает в битву. Эти доспехи, копье, могущество, воинственный пыл, красота, верность истине, неуязвимость, святость духа, неподверженность заблуждениям, защита своих последователей, беспощадность к врагам и охрана миров — все это от рождения присуще Сканде, о владыка людей! Торжественно приобщенный к сонму богов, он был доволен и умиротворен, напоминая собой полную луну. Желанные звуки ведийских гимнов, сопровождаемые громом небесных литавр, пением богов, гандхарвов и всех сонмов апсар, — эти и разные другие изысканные торжества словно бы служили развлечением сыну Огня, принявшего от богов помаза-

ние! Небожители взирали на Великого полководца, [только что] посвященного в сан, будто на солнце, которое, восходя, разгоняет мрак. Тысячами стекались к нему небесные рати. «Ты — властелин наш» — слышалось отовсюду. Так в «Араньякапарве» [Махабхарата-III, 1987, с. 451] описывается Сканда, полководец божественной рати. Он — сын Агни и Шивы — относится к младшему поколению богов и, несмотря на высочайшие похвалы в его адрес, которые содержатся в эпосе, является все же в масштабе всего пантеона фигурой второго плана. Мифологическое поле, в котором он действует, довольно ограничено, хотя его роль в нем чрезвычайно важна. В Индии ему поклоняются повсеместно (чаще — в пределах шиваитских храмов), но его культ по распространенности и значимости не идет ни в какое сравнение с культами Шивы и Вишну. Исключение, как уже отмечалось, составляет юг Индии, в особенности Тамилнад, где Сканда приобрел не только новые имена (Муруган, Велан, Севвель), но и целый ряд оригинальных мифологических характеристик.

При относительной простоте образа Сканды и четкой выделенности одной его функции (воин, полководец, борец с демонами) процесс складывания его мифологии и культа был долгим и сложным. В ряде случаев несомненные их древние неарийские корни, хотя подобные утверждения чаще всего могут быть подкреплены скорее гипотезами, чем абсолютно непоколебимыми фактами. О Сканде, например, говорят в связи с протоиндийской цивилизацией: мотив юности бога, одно из постоянных имен которого Кумара («Дитя», «Сын»), может восходить, как указывают исследователи, к фигуре «юного бога», чьи изображения (юноша с копьем) обнаружены на печатях из Мохенджо-Даро и Хараппы [Альбедиль, 1994, с. 163]. Изображение этого же персонажа, убивающего копьем буйвола, является предвестником битвы Сканды с буйволообразным демоном Махисей, описанной в «Махабхарате» [Волчок, 1972а, с. 23]. Довольно явственно вырисовывается также мифологическая связь Сканды с солнцем и с некоторыми календарными представлениями [Волчок, 1972, с. 307—312].

В ведах Сканда не упоминается, но, как замечает французская исследовательница Ф.Лерно, некоторые обозначения Агни в ведийских гимнах как бы превосхищают позднейшие характеристики Сканды: юноша, кумара (Ригведа V.2), предводитель армии, дитя вод (имеется в виду пребывание Агни в изначальных водах и рождение Сканды в Ганге). С другой стороны, Сканде присущи и зловещие черты, сближающие его с Рудрой (они прослеживаются в приведенном выше отрывке из «Махабхараты»). Обращает на себя внимание сходство ведийского териоморфного божества Аджа Экапада («Козел-одноног») с одним из шести ликов Сканды — козлиным [Махабхарата-III, 1987, с. 449]. Характерно, что одно из значений корня *сканд* — «скакать», «прыгать», и это опять-таки связывает Сканду с огнем, нередко представляющимся в облике скачущего козла: *Огонь, превратившийся в козлоногого Найгамею, множеством своих порожде-*

ний, словно игрушками, развлекал Юного [бога], пока тот жил на горе [Махабхарата-III, 1987, с. 447]¹.

Говоря о ведийских ассоциациях Сканды, можно упомянуть рассуждения Ф.Клоти о том, что в «Ригведе» совершенно определенно выявляются три роли богов, связанные с функциями сына, воина и солнца. Они так или иначе присущи Индре, Рудре и Агни, которые в этом смысле являются предшественниками Сканды, ибо он эти три роли объединяет в себе [Клоти, 1977, с. 46—48]. Подобные рассуждения можно признать правомерными, но в то же время и весьма абстрактными, так как истоки образа Сканды определяются ими слишком широко.

Более конкретные реминисценции Сканды встречаются в поздних текстах ведийского канона. Например, седьмая часть «Чхандогья-упанишады» заканчивается таким пассажем (V11.26): *[Так] тому, кто очищен от грязи, почтенный Санаткумара указывает берег по ту сторону тьмы. И того зовут «Сканда», того зовут «Сканда»* [Чхандогья, 1965, с. 131]. Этот Сканда явно выступает здесь как обладатель мудрости, божественного знания — качество, которое получит развитие впоследствии в образе Сканды-Субрахманьи, т.е. «[Расположенного] к брахманам». Санаткумара («Вечный сын») — один из сыновей Брахмы, с которым иногда отождествляется Сканда (например, в «Шальяпарве» [Махабхарата-IX, 1996, с. 161]).

Упоминается Сканда также в «Тайттирия-араньяке» (X.1), хотя, и это весьма примечательно, назван он здесь Шанмукха («Шестиликий»). А «Шатапатха-брахмана» (IV.1,3,7—20) особым образом описывает рождение бога: *бхуты*, т.е. элементы мира, которые мыслятся здесь как сезоны года, исторгают семя в рассвет (что обозначает их соединение с Ушас, богиней утренней зари), в результате чего рождается Кумара. Отметим, что существует некоторая внутренняя переключка этого места со строками одного из гимнов «Ригведы», посвященного Агни (IV.2,15). Его авторы-риши восклицают: *Тогда пусть родимся мы от матери Ушас!/[Как] семеро вдохновенных, [как] первые устроители обряда среди людей!/[Пусть станем мы сыновьями неба Ангирасами,/[Пусть расколем мы, пылающие, скалу, полную сокровищ!* [Ригведа, 1989, с. 361].

В этом отрывке, конечно, не имеющем прямого отношения к Сканде-Кумаре, тем не менее есть связанные с ним мотивы и ассоциации. Во-первых, тема всего гимна — огонь, с которым Сканда неразделимо связан (огненные мотивы слышатся и в этом отрывке); во-вторых, в нем упоминается Ушас — одно из ведийских божеств, к которым обычно обращаются с мольбой о потомстве [Кейпер, 1986, с. 63], а Сканда, воплощение детства, как раз считается покровителем потомства [Махабхарата-III, 1987, с. 449]. В-третьих, обращает на себя

¹ Найгамея — одна из четырех ипостасей Сканды (Сканда, Найгамея, Шакха, Вишакха); о нем см. [Винтерниц, 1895; Агравала, 1947; Лерно, 1978, с. 34—36].

внимание тема разрушения скалы, воплощенная впоследствии в подвиге Сканды, расколовшего гору Краунчу. Как отмечают переводчики «Араньякапарвы», этот мотив вообще типичен для демоноборческого индийского мифа начиная с «Ригведы» [Махабхарата-III, 1987, с. 691]; в мифологии же Сканды он, по-видимому, означает его приобщение к сонму высших индийских богов. В-четвертых, упоминание в гимне «семерых вдохновенных», Ангирасов, перекликается с образом семерых *риши*, игравших некоторую роль в рождении Сканды.

Продолжая историю младенца, «Шатапатха-брахмана» рассказывает, что Брахма дал ему последовательно девять имен (среди них Рудра, Пашupati, Ишана, Махадева), но только последнее — Кумара, подошло ему. Комментатор утверждает, что эти имена суть формы Агни, который являет собой все светлое и яркое (*читра*) [Сурьяканта, 1963, с. 35]. Таким образом, ранние упоминания имени Сканды-Кумары в тексте позволяют говорить о его связи с огнем (солнцем) как о самой стабильной, постоянной характеристике бога. Можно полагать, что Сканды-Кумара, как сын Огня, есть мифологическое выражение некоей постоянной сути этой многоликой стихии, ее сублимация.

Впервые развернутая история рождения Сканды-Кумары появляется в «Лесной» книге «Махабхараты», в рассказе мудреца Маркандеи, и выглядит она вкратце следующим образом. Некогда демоны-*данавы* постоянно одерживали победы над богами, и Индра задумался о необходимости обретения могучего полководца для своего войска. Из состояния глубокого раздумья его вывел женский крик о помощи. Он увидел девушку, которая билась в руках у демона Кешина. Это была Девасена, дочь Брахмы. Когда Индра прогнал демона, Девасена попросила его дать ей всемогущего супруга, который смог бы надежно защитить ее. Тут Индра увидел на небе чудесное явление — встречу Солнца и Сомы (т.е. Луны) — и подумал: *Если Огонь-божество породит сына, тот станет супругом этой богини*. В дальнейшем Огонь под именем Адбхута отделился от солнечного диска и спустился на землю. Он влюбился в жен семерых *риши*, но, не смея их коснуться, удалился в лес. Узнав об этом, Сваха, дочь Дакши (одного из сыновей Брахмы), которая была влюблена в Огонь, решила принять облик жен *риши* и соблазнить его. Так она и поступила шесть раз, не сумев только принять образ седьмой супруги, Арундхати, исключительно преданной своему мужу. Шестикратно собранное семя Агни она поместила в сосуд, из которого родился мальчик с шестью головами и двенадцатью руками [Махабхарата-III, 1987, с. 441—445].

На четвертый день своей жизни Сканды, получивший также имя *Гуха* («Тайно [родившийся]»), предстал в устрашающем облике: он издавал крики, заставлявшие трепетать небожителей, дул в раковину, приводя в ужас весь мир, забавлялся с гигантским луком Шивы, расколол стрелой гору Краунчу, а копьем — вершину горы Шветы (возможно, тождественной Краунче, см. [Махабхарата-III,

1987, с. 691]). Сваха признала его своим сыном, а пришедшие туда Матери мира² пожелали усыновить его, и он стал называться *Шичу* — «Младенец».

Испуганный грозным видом и мощью Сканды, Индра решил уничтожить его, но не смог этого сделать. От удара его боевого оружия, *ваджры*, из тела Сканды вышел юноша с копьем и с серьгами в ушах — его сподвижник Вишакха, а также возникли юные существа, похищающие детей, и некие создания женского пола. Все они избрали Сканду своим отцом. Поэтому, как объясняет эпос, люди, мечтающие о потомстве, а также имеющие сыновей, приносят жертвы Огню-Рудре и Свахе-Уме. Далее Сканду торжественно посвящают в сан полководца, и происходит великая битва армии богов под его предводительством и армии демонов во главе с Махишей. Сканда выходит победителем, и боги прославляют его.

В этом рассказе обращают на себя внимание два момента, весьма важные с точки зрения становления мифологии и культа Сканды. Совершенно очевидно, что битва Индры со Скандой, причиной которой эпос называет страх богов и самого Индры перед Скандой, имеет более глубокое значение. Речь идет о конфликте в значительной степени определившегося пантеона богов с новым и чуждым ему элементом, а также о последующем признании этого элемента и включении его в пантеон. Тем самым косвенно подтверждается наличие в образе Сканды неведийских, неарийских корней, что, возможно, подчеркивается и аномальностью его рождения³. Хотя Индра склоняется перед Скандой, ему удается поразить его *ваджрой*, благодаря чему из Сканды возникают упомянутый Вишакха и сонмы странных и зловредных существ, в число которых попадают затем всякого рода зооморфные твари, уродцы, *бхуты*, демоны войн и болезней и прочие полудемонические фигуры. Совершенно справедлива точка зрения, согласно которой наличие в свите Сканды этих существ свидетельствует об архаических и, конечно, неарийских истоках образа бога [Темкин и Эрман, 1982, с. 263]. Поскольку удар *ваджры* отделяет от Сканды демонические силы, его можно интерпретировать как своего рода очищение Сканды и вместе с тем посвящение его в союзники богов. Второй важный момент состоит в том, что включение Сканды в пантеон происходит на фоне его серьезной перестройки и вместе с тем является ее признаком. На первый план в пантеоне все больше выдвигается Рудра-Шива, а Брахма и Индра явно теряют свои позиции. В истории, рассказанной Маркандеей, Рудра, а не Индра, играет активную роль, становясь покровителем Сканды в битве с Махишей. Кроме того, возникает инновация в

² Матери мира — женские существа полудемонического характера, вошедшие в постоянную свиту Сканды. Здесь возможно их понимание и как Богинь-матерей, чаще всего семерых, которые в индуизме считаются женскими ипостасями различных богов. Эти богини связаны с аборигенными культурами материнства и плодородия.

³ Аномальность рождения, впрочем, нередко бывает знаком избранности. Как известно, Индра пожелал родиться через бок матери, объясняя это необходимостью свершения великого деяния (Ригведа IV.2).



Сканда-Карттикея

нестерпимого жара семени не смог удержать его и сбросил в Гангу. Ганга тоже не удержала его и бросила на гору Химаван (Гималаи). Этот зародыш, *подобный огню* (так говорится в тексте), увидели шесть Криттик (жены мудрецов-*риши*, ставшие впоследствии созвездием Плеяд) и пожелали иметь его своим сыном. И тот, уже оформившийся в младенца, принял шестью устами к груди каждой из них. Поскольку они вскормили Сканду, исполнив роль его матерей, он получил еще одно имя — Карттикея (до этого он был Гангея от того, что в течение некоторого времени пребывал в лоне Ганги)⁴.

Чтобы увидеть божественного ребенка, все боги и полубоги, небожители и святые, *данавы и ракшасы*, а также змеи, птицы, деревья и прочие собрались на

в интерпретации рождения Сканды: Агни и Сваха совмещаются с Рудрой и Умой. Фактически Сканда покидает линию родства с Брахмой (проходящую через Сваху — дочь Дакши, сына Брахмы) и переходит в поле притяжения Шивы, на котором и закрепляется в качестве сына Шивы. Кстати, в других вариантах мифа о Сканде Девасена, его будущая супруга, изображается как дочь Индры, а не Брахмы. Сам же Индра уступает свое место полководца Сканде, хотя подвиги последнего явно моделируются по поединку Индры с Вритрой (мотив разрушения скалы здесь особенно важен).

Развитие мифа о рождении Сканды происходит в другой части «Махабхараты» — «Шальяпарве» [Махабхарата-IX, 1996, с. 147—150]. В ней отцом Сканды уже определенно называется Шива, а Агни становится как бы промежуточным отцом, поскольку принимает в себя семя, излитое Шивой (отсюда одно из значений имени *Сканда* — «Излитый», «Отпрыск»). Но Агни из-за

⁴ С.Невелева справедливо отмечает непоследовательность эпоса в том, что титул Карттикея употребляется ранее, чем произошло усыновление Сканды женами *риши*. Более того, они сами стали Криттиками, т.е. Плеядами, только на заключительной стадии развития мифа [Невелева, 1975, с. 52].

Химаване. Произошло некое вселенское собрание, во время которого был совершен акт посвящения Сканды в сан верховного военачальника. Затем боги собрали войско для Сканды и вручили ему разного рода атрибуты и оружие. Например, Вишну дал ему гирлянду, предвещающую победу и увеличивающую мощь ее владетеля, Варуна — аркан, Гаруда — павлина [Махабхарата-IX, 1996, с. 199]. Среди спутников Сканды выделялись группа зооморфных существ и несколько групп матерей, представляющих, по сути дела, сонм демониц. Во главе войска, окруженный своей свитой, Сканда выступил против войска *дайтьев, ракшасов и данавов* и в жестокой борьбе разгромил его. Сам он убил нескольких демонов-предводителей, включая Тараку и Махишу.

Дальнейшее усложнение мифа происходит в пуранах. В них появляются новые сюжетные ходы, которые расширяют и усложняют предысторию Сканды, усиливают мотив необходимости его рождения. Из них следует отметить те, что связаны с демоном Таракой и с взаимоотношениями Шивы и Парвати. Завязкой сюжета становится следующее: за подвиги аскезы Тарака получает от Брахмы дар, и по существу это дар бессмертия и непобедимости. Одолеть Тараку, который начал высокомерно притеснять богов, мог бы только шестидневный сын Шивы. Отсюда следует цепь известных событий, ведущих к свадьбе Шивы и Парвати: среди них — подвижничество Шивы, сожжение Камы, аскетические подвиги Парвати. Сюжет несомненно приобретает более четкую драматургию и динамичность. В таком виде он привлекает внимание Калидасы, который создает на его основе знаменитую лирическую поэму⁵. С мифологической точки зрения в этом сюжете значимы парадоксальная роль Брахмы, поощряющего демонов, и громадное разрастание шиваитского материала. Относительно Брахмы следует отметить, что он в конечном счете терпит поражение, хотя и косвенное: принявший его дар демон погибает от руки Сканды.

Наиболее характерной чертой образа Сканды, вероятно, следует считать уже упомянутую устойчивую связь с огнем. Она проявляется прежде всего в мотиве отцовства Агни. В более поздних вариантах мифа этот мотив оказывается потесненным шиваитскими элементами (или, точнее, происходит частичная контаминация образов Агни и Рудры-Шивы), но огненная (солнечная) природа Сканды отнюдь не исчезает и ярко проявляется в красно-золотой тональности его облика и всего антуража: он облачен в пурпурные одежды, украшен гирляндами красных и золотистых цветов, наконечник его копья — красный; его чаще всего сравнивают с восходящим солнцем.

⁵ Сюжет поэмы Калидасы «Рождение Кумарь» («Кумарасамбхава») ближе всего к версии «Шива-пураны». Существует точка зрения, согласно которой автор «Шива-пураны» мог иметь образцом поэму Калидасы [Сурьяканта, 1963, с. 25—26; Эрман, 1976, с. 92]. Однако это представляется маловероятным в силу природы пуранического текста, едва ли создававшегося так же, как авторские произведения Калидасы.

Будучи полководцем армии богов, Сканда понимается и как бог войны, сеюший смерть и разрушение. Поэтому в его описаниях имеются и зловещие тона, а присущий ему красный цвет приобретает кровавый оттенок. Взойдя на колесницу, Сканда «блистает, как кровавое пламя конца света... багряные облака ранней зари, окрашенное кровью обиталище Варуны (океан) — таковы детали картины, сопутствующей уже самой мысли Индры о полководце небесного воинства», отмечает С.Невелева [Невелева, 1975, с. 53—54]. Несомненно, такой Сканда был идеалом кшатриев. Известно, что его культ с I по V в. н.э. поддерживался отдельными царскими династиями и был весьма распространен в некоторых частях Северной Индии. Об этом свидетельствуют находки монет и печатей с изображением Сканды и имена царей, в частности Гуптов, составленные с использованием имени Сканды-Кумары [Клоти, 1977, с. 58—59]⁶.

Царские мотивы в образе Сканды прямо соседствуют с брахманическими. Его связь с огнем интерпретируется и как связь с ведийским ритуалом, подкрепленная к тому же мотивом семерых *риши*, который присутствует в мифе о Сканде вполне ощутимо, хотя и на втором плане. В этом же русле находятся и версия рождения Сканды в «Шатапатха-брахмане» и ряд других эпизодов мифа. Весьма выразителен, например, момент выбора Скандой родителей в версии «Шальяпарвы». Перед ним предстают Рудра, Парвати, Агни и Ганга, претендующие на него как на сына. Силой *йоги* Сканда принимает четыре формы — Шакхи, Вишакхи, Найгамеи и Сканды — и подходит к каждому из родителей, признавая их всех [Махабхарата-IX, 1996, с. 149]. Ранее он назван золотым зародышем (*хиранья-гарбха*), что идентифицирует его с Брахмой и подчеркивает религиозно-брахманический аспект его мифа. К нему же Ф.Клоти относит связанные со Скандой астральные мотивы. Помимо солярной ассоциации это прежде всего его рождение от шести жен *риши*, ставших впоследствии созвездием. Представляется, что этот мотив вообще должен оправдать значимость для мифологии Сканды числа шесть (шесть ликов, дважды шесть рук, особая роль шестого дня его жизни, дня битвы, шестисложная *мантра* и т.д.). Б.Волчок высказала догадку о том, что астральные мотивы мифа, столь искусно вплетенные в основной текст, — реликты очень древнего солнечного мифа о происхождении бога-покровителя года (состоявшего из 12 месяцев и 6 сезонов), с которым можно отождествить Сканду. [Волчок, 1972а, с. 307]. Эта идея, между прочим, находит отклик в «Шатапатха-брахмане», где говорится о том, что *бхуты*-сезоны изливают семя в рассвет, в результате чего рождается год.

Интересно, что некоторые печати из Мохенджо-Даро и Хараппы содержат изображение некой шестилучевой фигуры, которую можно объяснить как сим-

⁶ Не случайно древние греки, побывавшие в Индии, ассоциировали Сканду с Александром Македонским. Причина этого лежала, конечно, не только в уловленном ими сходстве имен — Александр известен на Востоке как Искандер, но и в присущей обоим воинской доблести.

вол года, делящегося на шесть сезонов. Возможно, полагает Б.Волчок, это и есть прототип шестиголового (впоследствии шестиликого) Сканды. С ним же соотносится, как отмечалось ранее, изображение юного воина, убивающего буйвола. Его рога отмечены 12 кольцами, свидетельствующими о том, что он является жертвенным животным, символизировавшим в протоиндийской традиции как год, так и цикл из 12 лет (цикл Юпитера). Таким образом, персонаж с копьем может представлять бога, ответственного за смену одного календарного цикла другим.

Рассмотрение происхождения и становления образа Сканды позволяет отметить, что этот процесс, как и в случае формирования любой другой сколько-нибудь значительной фигуры индусского пантеона, был сложным и многоступенчатым. Ф.Клоти выделяет две генеалогические линии Сканды — от Рудры и от Агни. Первая в общем связана с воинско-героическим аспектом, вторая — с жертвенно-жреческим и астральным [Клоти, 1977, с. 61]. По нашему мнению, можно говорить и о пяти таких линиях, добавив к двум первым линии Брахмы, Индры и календарно-астральную, четко прослеживаемую с протоиндийских времен. С Брахмой (помимо того что Сканды — сын его внучки) связаны представления о золотом зародыше, идея вечной юности (*санаткумара*), которая символизирует творение и начало вселенной и высшее знание (т.е. знание *Брахмана* и *Атмана* — см. отрывок из «Чхандогья-упанишады» [Чхандогья, 1965, с. 131]). С Индрой Сканды состоит в отношениях функциональной преемственности, перенимая у него демоноборческие обязанности и замещая его на посту главнокомандующего армии богов.

Разумеется, в процессе формирования образа бога эти линии взаимопересекаются, накладываются одна на другую, отождествляются (как это произошло, например, с Агни и Рудрой). Даже в древнейшем образе протоиндийского «юного бога» сочетаются, как мы видели, две линии — героическая (Рудра) и календарная. В конце концов, в период создания эпоса происходит сплав всего имевшегося в наличии мифологического материала, добавляющий к пантеону индусских богов еще одного — юного и могучего Сканду. В маурийскую эпоху его культ определенно был широко распространен: Патанджали в «Махабхашье» (II в. до н.э.) упоминает изображения Сканды и Вишакхи [Клоти, 1977, с. 57]. Популярность Сканды продолжает расти и ко временам Гуптов достигает своего апогея.

Муруган

На юге Индии, в Тамилнаде, этот культ получил совершенно особое развитие, поскольку в религиозном комплексе древних тамиллов присутствовал образ Муругана, который совпал со Скандой по крайней мере по трем существенным показателям: возраст, необыкновенная сила и связь с горным ландшафтом. Когда

такое совпадение возникло (о чем можно говорить, разумеется, чисто условно), развитие образа пошло, с одной стороны, по линии усвоения тамильской традицией мифологического антуража Сканды и, с другой стороны, по линии его насыщения местным мифологическим, фольклорным и культовым материалом. О развитии этого процесса на его ранней стадии можно судить только по текстам, относящимся к древнетамильской поэтической традиции. Важнейшими из них являются антология «Парипадаль» (около VI в.) и уже упоминавшаяся поэма «Тирумугаттруппадей». Результаты же процесса запечатлены в поэме «Кандапуранам» («Сканда-пурана»), созданной поэтом Каччияппасивачарьей в XIV в. Она излагает стандартную «биографию» Сканды, но содержит много оригинальных, исключительно тамильских легенд и историй.

Муруган, или Муругу (от тамил. *муругу* — «юность», «красота», «аромат», «мед»), представлен в этих текстах многопланово: как некий дух, обретающийся почти всюду — в рощах, на перекрестках, на речных островах, в озерах и ручьях, в дереве *кадамба*, в местах празднеств и людских собраний, в столбах и во множестве других мест (Тирумугаттруппадей 220—226); как местный бог, покровитель племен охотников-кураваров; как Сканда, сын Шивы [Стихи, 1979, с. 70—78]. Характерно, однако, что в ранних тамильских текстах имя Сканды не встречается. Его, помимо Муругу, Муругана, называют *Вель*, *Велан* (с дентальным *L*; «Копье», «Копьеносный»), *Вель* (с церебральным *!*; «Жар», «Желание»), *Севвель* («Красное желание»), *Недувель* («Долгое желание»), *Сей*, *Сейон* («Сын»).

Говоря о происхождении Муругана, Наккирар демонстрирует знакомство с уже установившейся мифологией Сканды и дает сразу несколько версий его рождения: *В озере с дарбха-травой в высоких горах/Принятый на руки одного из пяти* (т.е. Агни — одного из пяти элементов)/*О рожденный шестью* (т.е. Критиками) *бог в шести естествах!/Бога, сидящего под баньяном* (т.е. Шивы), *сын!/Дочери темных гор* (т.е. Парвати) — *сын! Для врагов — бог смерти!/Коттравей, богини войны победоносной, — дитя!/Древней, украшениями славящейся, — отпрыск!/*

«Древняя» (*Пажсейюль*) — это та же Коттравей, тамильская богиня войны и победы. Ее образ сливается с образом супруги Шивы в грозной ее ипостаси. В «Повести о браслете» (V—VI вв.) она выступает под именами Кали, Гаури, Махишасурамardini («Убивающая демона Махишу») и является высшим божеством племен диких охотников-мараваров. О раннем дошиваитском этапе развития этого образа известно немного, но ясно, что это типичная дравидская богиня — сильная, неистовая, кровожадная. Ее почитание, сопровождающееся кровавыми жертвоприношениями, оргиастическими плясками, воинственными песнопениями, выявляет ее подчеркнuto «энергетический» характер, который она передает Муругану. Он — бог, обладающий *анангу* (энергией); в сборнике из «Восьми антологий» — «Пуранануру» (I—III вв.) его так и называют «обладающий *анангу* Муруган» (299,6); в другом сборнике — «Аханануру» упомина-

ется «редкостная *анангу* Муругана» (86,10)⁷. Энергия Муругана подчеркивается одним из его основных атрибутов — красным цветом, символом огня, жара: красными описываются наконечник его копья, носимые им гирлянды из цветов *кадамбы*, *кандаля* или *ветчи*. Другой цвет, характерный для Муругана (и для Сканды), — золотой. Оба цвета присущи дереву *венгей*, которое в тамильской традиции считается вегетативным символом Муругана, иногда его субститутотом: у него ярко-желтые, золотые цветы и красный подкорный сок.

Энергия Муругана часто проявляет себя в виде гнева, ярости, что особенно характерно для его воинского аспекта, также, вероятно, унаследованного им от матери. В древнетамильской культуре он служил мифологическим образцом воинской силы и доблести, и древнетамильские цари, вступившие на поле битвы, постоянно, как уже отмечалось, сравнивались с ним, а нередко понимались как его воплощение. Сам Муруган прославился многочисленными битвами с демонами-*асурами* (*он — участник многих сражений*, как говорится в поэме Наккирара), но тамильская традиция выделяет одну из них (и именно ее постоянно упоминает древнетамильская поэзия) — его битву с демоном Суром, или Сурападмой. В антологиях и поэмах эта битва только несколько раз упоминается, а полное изложение мифа содержится в упомянутой поэме «Кандапуранам».

Демон Сур, или Сурападма, и его братья вознесли хвалу Шиве и получили от него власть над вселенной. Недовольные этим боги пожаловались тому же Шиве, и тот согласился родить сына, который уничтожит демонов. Рожденный из семени Шивы Муруган вступил с демонами в борьбу и вначале поразил Таракку, расколов копьем гору Краунчу, в которой тот скрывался. Потом он убил еще несколько демонов и вступил в битву с Суром. В течение поединка Сур принимал всевозможные облики и наконец превратился в громадное дерево манго, возвышавшееся посредине океана: его ветви, достигая границ вселенной, погрузили во тьму землю, небо и океан. От их колебания слетали с небес звезды, переворачивались горы. Огненное копьё Муругана сначала осушило океан вокруг дерева, а затем срезало его ствол под корень. Но Сур еще не был побежден — он разделился на две части, и его половинки приняли образы петуха и павлина. Муруган поместил петуха в качестве изображения на своем флаге, а павлина сделал своей *ваханой*.

Рассматривая этот миф, Д.Шульман [Шульман, 1979, с. 31] предлагает считать его реликтом древнего утерянного космогонического мифа тамиллов, аналогичного ведийскому. Манго в этом случае — *axis mundi*, мировое дерево, но в его негативной ипостаси: здесь оно древо смерти и зла. Срезая его, Муруган, по мысли Шульмана, уподобляется Индре, убивающему Вритру. То, что этот эпизод окрашен в тона ведийской космогонии, вполне естественно. В индусской мифологии любая борьба богов с *асурами* могла моделироваться по основному ведий-

⁷ Об *анангу* см., например, [Дубянский, 1985, с. 118—120].

скому мифу или образно соотноситься с ним⁸. Однако основная суть тамильского мифа заключается не в его аналогии ведийской космогонии. Представляется, что дерево манго следует рассматривать не как мировую ось, для чего в тамильской традиции нет никаких оснований, а, скорее, как символ сезона дождей и, шире, темной половины года, а Сура — как персонификацию их негативных свойств: холода, тьмы, зыбкости. Победа Муругана над Суром в этом случае — победа солярного начала над силами хаоса и тьмы. Многозначительна, к примеру, такая деталь: Муруган овладевает петухом и павлином, в которые превратился Сур. Петух, устойчивый символ солнца, оказывается наверху, на флаге Муругана, а павлин, символ сезона дождей и тьмы, занимает позицию внизу, становясь *ваханой* Муругана. Положение Муругана, сидящего на павлине, определенно центральное: он словно объединяет собой два природных явления, или, говоря иначе, две половины года, и в этой функции может быть соотнесен с протоиндийской фигурой, символизировавшей год.

Есть основания полагать, что миф о борьбе Муругана с Суrom есть развитие древнего дравидского мифа о битве богини (в тамильском варианте Коттравей) с демоном-буйволом (Махишей). В этой битве сын богини Муруган выступает ее субститутом, выполняя функцию предельного выражения заложенных в ее образе мужских черт — агрессивности, силы, твердости. Демону также свойственны черты бисексуальности. С одной стороны, облик быка подчеркивает его качества силы, способности оплодотворения. С другой стороны, как демонстрирует эпизод с Суrom, с ним связаны зыбкость, мягкость, влага, присущие женскому началу. В распространенном мифе о борьбе богини с Махишей сексуальные мотивы совершенно очевидны. Убийство демона богиней происходит во время их бракосочетания (фактически соития). В случае поединка Муругана с Суrom эти мотивы завуалированы, но все же несомненно присутствуют. Например, если учесть, что в тамильской культуре дерево манго является символом женского начала, то расщепление его копьём вполне может пониматься в мифологическом контексте как аналог сексуального акта⁹.

Сексуальные мотивы мифологии Муругана выходят на поверхность в истории его брака с Валли. Происхождение Валли необычно: ее родила антилопа

⁸ Это относится не только к индусской, но и к буддийской традиции. Как известно, в описании противостояния Будды и Мары также иногда используются мотивы ведийского демоноборческого мифа (см. коммент. Ю.Алихановой к «Сутте о решимости» [Литература, 1984, с. 102]).

⁹ Более подробно о взаимоотношениях Коттравей, Муругана и Сура, а также о Мале (Тирумале), древнетамильском божестве плодородия, см. [Дубянский, 1989, с. 40—47]. Следует обратить внимание на факт тесной связи Муругана и Маля, на их парный, взаимодополняющий характер, а также специально на образ Маля (ассоциирующегося с Кришной и Вишну), в котором наличествуют демонические и женские черты. Интересно, что в южноиндийской мифологии связь Сканды-Муругана с Вишну выявляется вполне отчетливо: Муруган считается племянником Вишну-Маля (Коттравей — юная сестра Маля) (Силаппадикарам XII.68), а в «Бхагавата-пуране» (X1.4.17) Сканды — инкарнация Вишну [Жюли, 1977, с. 3].

в ямке от выкопанных клубней растения *валли*; отцом же ее считается Маль (см. примеч. 9), брат Коттравей. Таким образом, соединение Валли и Муругана — образец кросскузенного брака, который считается предпочтительным в тамильской культуре. Миф закрепляет древний (но до сих пор актуальный) дравидский обычай, устанавливает мифологический прецедент определенного социального института.

Не вызывает сомнений, что Валли — олицетворение природного, растительного начала в его женской ипостаси, а Муруган — воплощение мужской энергии природы, и его брак с Валли, подразумевающий оплодотворение земли и растительности, обеспечивает процветание не только района лесистых гор (*куруиньджи*), покровителем которого является Муруган, но и природы в целом. *Пусть горы примут облака! Пусть дождь не прекращается в горах, пускай вздымаются на их вершины тучи!* — такие восклицания обращают к богу куравары во время совершения жертвоприношения (Пуранануру 143,1—3). Бог здесь, конечно, Муруган, часто принимающий облик молодого охотника-куравара¹⁰.

В этом образе — с копьем, с гирляндой из красных цветов на груди, с венком на голове — Муруган появляется перед Валли, когда она вместе с подругами сторожит поле горного проса. Их встреча служит началом романа, описанного в «Кандапуранам» (глава «О священном браке Валли»). Но сама история известна в Тамилнаде издавна, поскольку составляет сюжетную основу древнетамильской лирической поэзии. Правда, она разворачивается не линейно, а в виде цикла отдельных эпизодов, и герои, строго говоря, не Муруган и Валли, а безымянные любовники, но они иногда прямо сравниваются с ними и моделируются по их образу и подобию. Точнее будет сказать, что известный миф находит двойное воплощение — в виде поэтических лирических ситуаций древних антологий и, гораздо позже, в виде пуранического рассказа.

Неразрывная связь Муругана со сферой эротики выявляет его функцию древнетамильского бога любви, покровителя любовных связей и женщин. Характерна в этом смысле активная роль женщин в его культе. Тексты упоминают девичьи песни и пляски в честь Муругана (Силаппадикарам XIV), самого Муругана в окружении девушек [Стихи, 1979, с. 70], песнопения и пляску жрицы Муругана из племени кураваров [Стихи, 1979, с. 76]. Чрезвычайно показателен и один из эпизодов поэтического любовного канона: героиня, разлученная с любимым, начинает худеть и чахнуть. Родные, полагая, что она больна или одержима злым духом, приглашают жреца Муругана, которого, как и самого бога, называют *велан* («копьеносец»). Исполнив «танец одержимости» (*вериядаль*), *велан* приводит на место ритуала Муругана (т.е. сам становится им). Пытаясь выяснить причину болезни, он гадает с помощью особых бобов (*кажангу*), ма-

¹⁰ Для Муругана Вель и Велан («Копье», «Копьеносец») стали именами собственными, а применительно к жрецу они обозначают его функцию перевоплощения в бога во время ритуалов и плясок.

жет лоб девушки кровью жертвенного ягненка, прорицает. Парадоксальность этой ситуации (служащей источником поэтической игры) состоит в том, что Муруган, воплотившийся в жреца, ищет причину болезненного состояния девушки и пытается ее лечить, в то время как и причина недуга, и лекарство от него — он сам, возбудитель любовной страсти.

Ритуал призывания Муругана, исполняемый *веланом*, типичен в связанных с этим богом культовых действиях, характерной чертой которых являются кровавые жертвоприношения, экстатические пляски и песнопения, состояние одержимости или транса их исполнителей. В такого рода культовой атмосфере, обладающей чертами местной религиозной традиции, следует искать один из главных источников течения *бхакти*, преданной любви к богу, сопричастности ему, которое, как известно, проповедовалось Кришной в «Бхагавад-гите», но смогло оформиться в более или менее массовое явление, лишь когда идея личного бога совпала с определенной культовой практикой. Это и произошло впервые на юге Индии в культах Муругана и Маля [Звелебил, 1977]. *Достойный удивления Кумара*, — говорится о Муругане в девятой песне антологии «Парипадаль», — *принадлежащий традиции любви*. Разумеется, сопричастность богу на раннем этапе реализовывалась в простых формах: она переживалась как участие в плясках вместе с богом, в совместных с ним трапезах, как установление родства с ним через Валли, девушку из «своего» племени, благодаря чему Муруган оставался близким и доступным, а его покровительство естественным и надежным.

Брак Муругана и Валли — миф, происхождение и бытование которого связано только с югом Индии. Так или иначе вовлекаясь в санскритские источники (впрочем, тоже в основном южноиндийские), этот эпизод никогда не становится частью мифологии собственно Сканды. Тем не менее, поскольку Сканда вбирает в себя Муругана, этот миф приобретает важное значение связующего звена двух традиций — местной, тамильской, и общеиндийской. Через брак с Валли Сканда, небесный бог, соединяется с местным этносом, с определенным регионом, а более привычная для него связь, с небесными сферами, подкрепляется его браком с Девасеной, сначала дочерью Брахмы, а на более позднем этапе — Индры¹¹. Эта фигура, вообще бледная и невыразительная, формально признается первой по рангу женой (и изображается чаще всего по левую руку от Муругана — на месте законной супруги). Иногда она трактуется как символ супружеской любви и преданности [Звелебил, 1977, с. 254], но любимой и более важной женой считается, конечно, Валли, которой уделяется все внимание местных адептов в

¹¹ Двоеженство — довольно типичная черта мифологии некоторых индусских богов, отражающая их синкретический характер. Как правило, одна жена принадлежит «высокой» традиции и обладает статусом законной, официальной супруги. Другая связывает бога с каким-либо этносом или ареалом, олицетворяя племенные, аборигенные корни бога. В качестве характерных примеров назовем (помимо жен Сканды-Муругана) Парвати и Минакши (дочь тамильского царя) у Шивы, Рукмини и пастушку Радху у Кришны.

культурной сфере¹². В средние века образ Муругана в окружении двух жен подвергается различным теологическим интерпретациям (к примеру, считается, что Валли представляет силу желаний, Девасена — силу действия, копьё Муругана — силу знания), но с точки зрения древнего тамильского поэтического канона взаимоотношения троих объясняются проще. Роман Валли и Муругана соответствует древнему обычаю *калаву* («тайное», «тайная любовь»), тогда как Девасена олицетворяет супружескую добродетель — *карбу*. Последняя уже в древности стала воплощением ортодоксальной индусской нормы, зафиксированной в литературе шаштр, тогда как первая была введена в систему так называемых восьми форм брака как брак по обряду *гандхарвов*. Однако причисление *калаву* к данной рубрике практически никакой роли в тамильской культуре не сыграло. Тема тайной добрачной любви, ярко запечатленная в поэзии, была сохранена культурой данного региона как характерный, чисто тамильский феномен, отразивший ее потребность в свободе от навязываемых извне ограничений. В древности эта потребность вряд ли осознавалась и, вероятно, существовала лишь подспудно, но в новое и особенно в новейшее время в связи с развитием тамильского национального самосознания она вполне определенно оформилась и была четко артикулирована как противостояние североиндийской, арийской культуре. В связи с этим Муруган как покровитель тайной любви становится все более и более любим и популярен.

Однако его роль в тамильской культуре отнюдь не ограничивалась сферой эротики. В известной легенде о трех тамильских поэтических академиях, или *сангах*, которая изложена в комментарии Наккирара (около 700 г. н.э.) к трактату Иреиянара «Ахаппоруль» («О поэзии ахам», т.е. о любовной поэзии), Муруган упоминается среди членов первой *санги*. В более поздние времена представление о его непосредственной связи с тамильским языком и культурой получает весьма интенсивное развитие. В пуране, созданной в 1628 г. и посвященной Пажани, одному из культовых мест Муругана, говорится, что ведийский *риши* Агастья, который считается отцом тамильского языка, получил знание языка от Муругана [Звелебил, 1991, с. 23]. О Муругане как учителе тамильского языка упоминает и Арунагиринадар (XV в.), великий поэт, ревностный адепт Муругана, творчество которого способствовало росту культа этого бога в Тамилнаде. В конце XIX в. формулируется теория о том, что Муруган не только знаток тамильского языка, но и его непосредственное воплощение. Как сообщает К.Звелебил [там же] не-

¹² В девятой песне «Парипадаль» содержится любопытное описание ссоры Валли и Девасены, которая заканчивается их дракой, переходящей в противоборство небесных дев и девушек из племени кураваров. Далее следует упоминание о состязаниях на горе Парангундрам (в Мадурай), когда певцы-панары побеждают других панаров, танцоры — танцоров. Из этого следует, что сценка с Валли и Девасеной включалась в состав театрализованных состязаний во время праздников в честь Муругана. Конфликтность взаимоотношений жен Муругана-Сканды, вероятно, отражала процесс притирки друг к другу персонажей этого отдела индусского пантеона и в то время, судя по всему, переживалась еще довольно живо.

кий Муругадасар утверждал, что 12 гласных — это 12 рук Муругана, 18 согласных — его 18 глаз (на каждом из шести лиц, по его мнению, — три глаза), знак *айдам* — наконечник его копья и т.п.

Такого рода подчеркнутая тамилизация Муругана сложным образом переплелась с иной тенденцией — возвеличиванием его роли в брахманистско-индусской традиции. Если на ранней стадии развития образа связь Сканды с этой традицией, равно как и с самим Брахмой, была довольно отчетливой, то потом она явно отошла на второй план. В Тамилнаде же одной из важнейших функций Муругана-Сканды, отраженной в распространенном здесь его имени *Субрахманья* («[Расположенный] к брахманам»), стала охрана религиозного, в том числе ведийского и традиционного индусского, уклада. Этот факт, на первый взгляд парадоксальный, вполне объясним тем обстоятельством, что крайний юг Индии, сравнительно мало затронутый мусульманским влиянием, сыграл в средние века роль консерванта ценностей и институтов индуизма.

Уже в поэме «Тирумугугаттруппадей» Муруган описывается, помимо всего прочего, как брахман, следящий за правилами чтения *мантр* и ищущий скрытый в них смысл; как сокровище брахманов; как бог, почитаемый святыми отшельниками, произносящими шестисложную *мантру*. В средние века в Тамилнаде появляется множество мифологических историй, которые иллюстрируют активность Муругана в качестве защитника индусских духовных традиций. В высшей степени знаменательно, что эта активность чаще всего сопровождается конфликтами с некоторыми индусскими богами. Так, однажды Индра и Тирумаль (Вишну) задумали предотвратить жертвоприношение *муни* Касипа, так как испугались, что оно может навредить им. Они создали двух демонов, которые должны были проглотить и *муни*, и его жертву. Но тот воззвал к Субрахманье, который, явившись на зов, убил демонов копьем [Звелебил, 1991, с. 47].

Существуют легенды и об антагонизме Брахмы и Муругана. В одном случае Муруган спросил у Брахмы, каково значение священного слога *Ом*. Брахма не мог сказать ничего вразумительного, и Муруган, заточив его в темницу, сам становится творцом мира и получает прозвище *Брахмасаста*, т.е. «Учитель Брахмы». Он, впрочем, преподает не только Брахме, но и Шиве, объясняя ему смысл бытия [Клоти, 1977, с. 41]. В другом случае Муруган говорит Брахме, что все величие мира происходит из его копья. Брахма насмехается над ним и заявляет, что и это копьё создано им. Но Муруган проклинает его и велит ему родиться на земле в качестве охотника, несущего смерть всему живому. Охотник бродит по лесам, пока не встречает мудреца, который дает ему шестисложную *мантру* и велит исполнять обряды, связанные с Карттикеей. Тем временем прекращается процесс творения вселенной, и боги обращаются к Муругану с просьбой продолжить его. Он приглашает к себе охотника и возвращает ему первоначальный облик [Звелебил, 1991, с. 41]. Все легенды, подобные этим, содержат два важных момента. Во-первых, вводя тему конфликта Муругана с другими богами, они кос-

венно подтверждают роль юга в поддержании индусской традиции: ее охранителем выступает молодой тамильский бог; во-вторых, они показывают, что Муруган приобрел на юге, по существу, демиургическое значение. Развитие этой идеи, постепенно набиравшей сторонников, привело к формированию средневековой секты каумара, члены которой почитают Кумару-Сканду-Карттикею как верховного бога, как спасителя мира, как воплощение высшего космического начала.

В соответствии с такого рода развитием появляются различные системы символической интерпретации образа бога и его атрибутов. Так, шесть его ликов понимаются как шесть божественных качеств: мудрость, бесстрашие, сила, слава, богатство и мощь, или как шесть божественных функций: творение, охрана, разрушение, сокрытие, откровение и еще одна, столь могущественная, что ее нельзя упоминать. Естественно понимание числа «шесть» как четырех сторон света вместе с верхом и низом, что подразумевает целокупность космоса. Пять элементов мира совместно с их общностью символизируют растворенность бога в мире и одновременно превосходство над ним. Есть йогическая интерпретация шести ликов Сканды-Муругана: они ассоциируются с шестью *чакрами*, или энергетическими центрами, тела *йога* [Звелебил, 1976, с. 10—11]. Такого рода символика придает новое эзотерическое измерение одному из имен Сканды-Муругана — Гуха: «Тайно [родившийся]» становится «Тайно [познаваемым]», или «Исполненным тайны». Для подавляющего большинства адептов, однако, бог совершенно открыт и доступен. В русле сегодняшнего поклонения ему реализуются все характерные черты массовой религии *бхакти* — ощущение близости бога, эмоциональная, переходящая в экстаз, любовь к нему, песнопения и пляски как основная форма богопочитания. Муруган для адептов, разумеется, присутствует повсюду, но существуют особые сакральные места, связанные с наиболее известными событиями в мифологии Муругана и поэтому наиболее любимые и посещаемые. Это шесть храмов, установленных в шести географических пунктах, известных с древности и описанных еще в «Тирумугаттруппадей» [Стихи, 1979, с. 70—78]. С тех пор их названия изменились, вокруг них сформировалось немало новых мифов, и в современном виде список этих мест и этих храмов выглядит так: Тируппарангундрам (около Мадурай) — здесь Муруган женился на Девасене; Тируччандур (на берегу Бенгальского залива) — здесь произошла битва Муругана с Сурападмой; Пажани (посередине между Мадурай и Коимбатором) — здесь бог известен как аскет и лекарь; Свамималей (около Кумбаконама) — тут Муруган прочел наставление Шиве о смысле бытия; Тируттани (около Мадраса) — здесь произошла свадьба Муругана и Валли; холм Ажачара (около Мадурай), где он почитается как горный бог¹³.

¹³ Пятая песня поэмы «Тирумугаттруппадей» называется «Пляски на каждом холме» и не подразумевает конкретного святилища. Видимо, имеются в виду горы вообще — страна *курунджи*, традиционное для тамильской культуры царство Муругана.

Каждое из этих мест обладает богатой мифологической историей, своим культовым циклом и своими обычаями. В качестве примера можно обратиться к Пажани, небольшому городку, расположенному в отрогах Западных Гхатов, неподалеку от Кардамоновых гор. Здешний храм — один из самых популярных и богатых в Южной Индии (считается, что он уступает только храму в Тирупати [Клоти, 1977, с. 118]). С ним связаны два весьма характерных и оригинальных мифа. Первый рассказывает о визите мудреца Нарады к Шиве и Парвати: Нарада принес волшебный плод манго и сказал, что он предназначается самому мудрому. Шива предложил плод своим сыновьям — Ганеше и Муругану и сказал, что отдаст его тому, кто первым обогнет вселенную. Муруган вскочил на своего павлина и умчался в путь. Ганеша же обошел вокруг своих родителей и стал слева от них («Вы и есть вселенная», — объяснил он). Шива был вынужден отдать плод манго Ганеше, а Муруган обиделся и удалился на вершину горы, чтобы предаться аскезе. Шива, утешая Муругана, сказал ему: «Плод — ты (*пажам ни*)», откуда и пошло название этого места — Пажани. Эта история помимо того, что объясняет название местечка, выявляет первенство Муругана: хотя он проиграл мудрому Ганеше, именно он есть истинный плод Шивы, манифестация его божественной сути.

Другой миф призван проиллюстрировать происхождение известнейшего обряда — пляску с ритуальным коромыслом, *кавади*. Однажды Агастья получил от Шивы на Кайласе в дар две горы — Шивагири и Шактигири. Он должен был отнести их на юг и поручил это некому демону Идумбану (искаженное санскр. *Хидимба*). Тот понес их на коромысле, так что они висели на его концах как кринки, в которых пастухи носят молоко, причем коромыслом служил жезл Брахмы, а веревками — змеи. В одном месте Идумбан остановился, чтобы отдохнуть, и опустил горы на землю. Когда он захотел снова поднять их, они не двинулись с места. На одной из них он обнаружил юношу, который сказал, что это его гора. Идумбан вступил с ним в схватку, но был побежден и упал бездыханным. По просьбе Агастья и жены Идумбана Муруган вернул демону жизнь с условием, что тот будет стоять у входа в его храм, а приходящие в храм будут, подобно Идумбану, нести на себе *кавади*.

Содержание этого мифа довольно богато: в нем подчеркивается роль Агастья в распространении шиваизма на юг Индии (считается, что две горы символизируют Шиву и Шакти), содержится типичная история демона, ставшего преданным *бхактом*, а также выражена важнейшая для религиозного сознания тамилгов (а точнее, видимо, для аборигенного слоя религии в целом) идея укорененности бога в конкретном месте, невозможность его перемещения. Ну и, наконец, объясняется происхождение ритуала *кавади*. Как нередко происходит с этимологическими мифами, содержащиеся в них истории объясняют происхождение того или иного явления, так сказать, задним числом, поскольку истинное положение дел оказывается либо забытым, либо неактуальным. Создается впечатление, что и в данном случае произошло то же самое. Коромысло, которое

нес Идумбан, судя по имеющимся изображениям, отличается от той конструкции, которая используется для ритуальных плясок, да и Идумбан не танцевал с ним. *Кавади* — не просто перекладина, кладущаяся на плечи: она снабжена аркой или подобием короба, украшена цветами и павлиньими перьями. По форме и внешнему виду она напоминает полукруг распущенного павлиньего хвоста (описание *кавади* см. [Клоти, 1977, с. 229; Альбедиль, 1981]). Можно высказать предположение, что адепт Муругана, приплясывая с *кавади* около храма (иногда в состоянии транса), может идентифицировать себя с павлином, *ваханой* Муругана, преданным и покорным ему. Подобно тому как пляшет павлин, радуясь началу сезона дождей, радуется близкой встрече с богом преданный ему адепт. Весьма примечательно в связи с этим, что в одном месте поэтической антологии «Парипадаль» наступление сезона дождей, как отмечает Ф.Клоти, по существу приравнивается к приходу Муругана [Клоти, 1977, с. 143].

Существуют и другие формы культового поведения, связанного с поклонением Муругану. Адепты взбираются на одну из гор (которые «принес» Идумбан), где стоит храм Муругана, передвигаясь ползком или перекатываясь по земле; весьма типично их пребывание в состоянии транса или экстатического возбуждения (об элементах самоистязания — прокалывании тела копьями, втыкании крюков в спину и т.п. говорилось ранее). В остальном, однако, поведение адептов Муругана не отличается от поведения посетителей других индусских храмов, где можно наблюдать приношение цветов и фруктов богу, омовение, стрижку наголо в храмовой цирюльне, получение освященной пищи.

В Пажани отмечают три основных праздника: *тай пусам* (январь—февраль), *пангуни уттирам* (март—апрель) и *вайкаси-висахам* (май—июнь). Время их проведения увязано с моментом вхождения полной луны в определенный лунный дом — *накшатру* (санскр. «звезда, созвездие»). Этих домов много, и каждому адепты Муругана приписывают особое значение. *Пусам* (восьмая *накшатра*) связан с идеей наказания (*данда*) и подчинения воле правителя. Ее и воплощает Муруган, изображаемый в Пажани с жезлом-*дандой* в руке (образ Дандаюдапани) — как царь, наказывающий врагов, и как аскет, подавляющий свои чувства. Под знаком *уттирам* (или *уттарам* — двенадцатая *накшатра*) проходят свадьбы, а значит, заключается и брак между Муруганом и Валли. В это время обычно цветут деревья *венгей* и манго, что символизирует в тамильской культуре соединение мужского и женского начал природы. *Висахам* (шестнадцатая *накшатра*) знаменует вступление бога в пору зрелости, расцвет его мощи как повелителя космоса, и в этом смысле празднику иногда придается значение дня рождения Сканды-Муругана.

Этими тремя праздниками культовый цикл Муругана ни в Пажани, ни в каком-либо другом храме не ограничивается. Он включает множество других событий, в совокупности образующих — в течение солярного года — мифический день бога со своим рассветом, полднем и вечером. Учитываются важнейшие по-

ложения солнца и луны, а также определенное время суток (подробнее об этом см. [Клоги, 1977, с. 131—148]). Из крупных праздников, посвященных Муругану, необходимо упомянуть и *карттикей*, связанный с созвездием Криттика, о котором идет речь в мифе о рождении Сканды. Этот миф составляет содержание праздника, отмечаемого ежемесячно, но особенно торжественно — в одноименном месяце (ноябрь—декабрь). Основным образом этого праздника — огонь, представленный тысячами зажженных светильников (как во время кришнаитского аналога праздника *карттикей* — *дивали*). Широко отмечаются в храмах Муругана шесть дней после новолуния в месяце *айнпаци* (октябрь—ноябрь), называемые Сканды-*шастхи*, в течение которых бог-дитя превратился в могучего воина, одолевшего *асуров*, силы хаоса и тьмы. В Тируччендуре, расположенном на берегу моря, это главный храмовой праздник, знаменующий победу Муругана над Сурападмой, одержанную когда-то, как верят тамилы, именно в это время и именно в этом месте.

И теперь праздники Муругана собирают многотысячные толпы паломников из окружающих селений, а многие приходят издалека. Паломники, как правило, идут группами, постоянно выкрикивая имена Муругана, иногда приплясывая; во время шествия разыгрываются сценки из мифов — борьба с Суром, свидание с Валли; кто-то несет *кавади*. В Пажани, например, пляски с *кавади* сопровождают подъем паломников по длинной лестнице, ведущей на самую вершину горы (с другой стороны которой есть фуникулер для старых и немощных). Каждый должен совершить («получить») *даршан* — созерцание бога в его алтаре — и *пуджу* — подношение богу. Большинство паломников в знак покорности богу оставляют в храме свои волосы. Бритые головы мужчин, женщин и детей помазаны ярко-желтой, словно золото, пастой с порошком *куркумы* — это один из цветов Муругана, который доминирует во время праздника. Порошок *куркумы* считается охлаждающим (а потому оберегающим) средством [Бек, 1969, с. 568], и люди, лишенные волос (с которыми всегда ассоциируется представление о силе), нуждаются в его защитных свойствах.

Иконографическая традиция Сканды-Муругана довольно стара: до нашего времени дошли скульптуры эпохи Гуптов и Паллавов, изображающие молодого воина с копьем в руке. Копье, пожалуй, наиболее важный диагностический атрибут бога. Такие характерные внешние черты, как шестиликость и двенадцатирюкость этого бога, воспроизводятся далеко не всегда (вероятно, из-за технической сложности исполнения). Обычно его изображают в одной из двух поз: он стоит (иногда подбоченившись левой рукой) либо сидит на павлине. Особо следует упомянуть очень популярную в средние века на юге Индии скульптурную группу под названием «Сомасканда» («Шива с Умой и Скандой»): Шива и его супруга сидят, поместив между собой сына.

В храмах, посвященных Муругану, бог может быть представлен по-разному, но *муламурти* (основной образ) в каждом храме свой. Так, в храме Пажани это

Дандаюдапани — Муруган «с жезлом в руке». Однако представлен он здесь двумя фигурами — Муруган-аскет и Муруган-царь. Оба держат в правой руке жезл и копье, но слева от бога-царя помещен еще царский штандарт. Поза обеих фигур фактически одна и та же, характерная именно для Пажани. Бог стоит прямо, подбоченившись левой рукой, ступни ног параллельны.

Муругана в Пажани изображают без павлина, его основной *ваханы* (в южной традиции он, кроме того, иногда представляется едущим на слоне). Тем не менее павлин — один из самых устойчивых и древних атрибутов Сканды-Муругана. В «Махабхарате» эту птицу называют сыном Гаруды и через него павлин связан с солнцем и небесными сферами; ему присущи и характерные для Гаруды черты боевой птицы [Клоти, 1977, с. 182]. Возможна связь павлина и с древними охотничьими племенами, для которых он был одним из видов дичи [там же]. *Ваханой* Муругана павлин, видимо, стал не сразу. Ранние тамильские тексты антологий называют в качестве *ваханы* слона по кличке Пинимухам. Позже это имя перешло к павлину, равно как и ездовая функция. В средние века в образе павлина нередко подчеркивались бойцовские качества, его изображали со змеей в клюве или когтях, что символизировало его победу над темными, хтоническими силами (а опосредованно — и победу Муругана). Вместе с тем и сам павлин, возможно, олицетворяет хтоническую стихию и земные силы плодородия, о чем свидетельствуют и его темно-синий цвет, подобный цвету горных лесов и дождевых туч (излюбленный образ древнетамильской поэзии), и его известная связь с началом сезона дождей. Таким образом, имея отношение и к небу, и к земле, он вполне мог стать символом космической всеобщности, а его подчинение Муругану могло означать власть бога над космосом.

Ранние тамильские антологии и поэмы демонстрируют активный этап развития мифологии и культа Муругана, характеризующийся, во-первых, его вполне отчетливым слиянием со Скандой (при сохранении многих оригинальных черт) и, во-вторых, наличием в его культе явных признаков течения *бхакти*. Во второй половине I тыс., однако, фигура Муругана оттесняется на задний план. Бурный расцвет шиваизма и шиваитского *бхакти* сделал культ Муругана вторичным на индийском юге. Резко усилился мотив отцовства Шивы, что закрепило подчиненную роль этого культа в системе шиваизма, зафиксированную включением поэмы «Тирумугаттруппадей» в состав одного из сборников шиваитского канона — «Тирумурей».

Однако в XV в. творчество выдающегося тамильского поэта Арунагиринадара дало новый импульс несколько заглошему культу. Его основное произведение — «Тируппухаж» («Священная хвала») представляет собой цикл ярких, эмоциональных, виртуозных гимнов, по форме приближающихся к киртанам — песнопениям в честь бога, характерным для *бхакти*; эти гимны воспевают Муругана и описывают разнообразные чувства его адепта. Арунагиринадар, как и ве-

ликий поэт XVII в. Кумарагурупарар, вполне признавали связь Муругана с Шивой и его место в шиваизме, но в их произведениях определенно наметилась автономизация фигуры Муругана. В новое время эта тенденция, подкрепленная становлением национального самосознания тамиллов, привела к колоссальному росту культа Муругана и сделала его любимым богом тамиллов.

Поклонение Муругану в Тамилнаде неотъемлемо связано с сильными национальными чувствами. Он здесь — свой бог, царствующий не только в стране *курунджи*, но и по всей стране тамиллов, которую он любит, опекает и защищает. Однако в XIX — начале XX в. образ Муругана-Сканды в Тамилнаде был связан и с весьма широкими, даже универсальными идеями. Религиозный реформатор и поэт Рамалинга Свами (1823—1874), например, использовал его в качестве одного из символов проповедуемого им всеобщего братства людей; великий поэт-патриот Субраманья Баради (1882—1921) соединял его с борьбой Индии за независимость, изображая (как в стихотворении «Исступленная мать») Индию в виде жрицы Муругана, танцующей с «копьем истины» в руке и купающейся в жертвенной крови своих врагов. В дальнейшем, по мере роста тамильского национализма, сфера действия Муругана сужается, оставаясь только в границах Тамилнада. Эта тенденция стала особенно явной после того, как в 1949 г. возникла националистическая партия «Дравида муннетра кажагам» (ДМК) — Дравидский прогрессивный союз, в основе деятельности которого лежит, в частности, представление об этнической и культурной обособленности дравидского юга Индии. В 1967 г. ДМК пришла в Тамилнаде к власти, и одним из каналов ее влияния на массы стала религия. «Муруган — это бог ДМК», — заявил лидер партии и главный министр штата Аннадурай, и с этого момента кривая популярности Муругана, и так бывшая на подъеме, пошла вверх еще круче [Клоти, 1977, с. 116]. Резко увеличился приток его поклонников в храмы, доходы которых заметно возросли; так, ежегодный бюджет храма в Пажани, например, в 60-е годы превысил 4 млн. рупий. Храмы успешно реконструировались и расширялись. Во время храмовых праздников, собирающих и сегодня огромные толпы народа, мифологические мотивы, связанные с деяниями Муругана, вполне органично переплетаются с реальными политическими событиями современного Тамилнада. Однако роль древнего бога в сегодняшней политической и социальной жизни — это проблема, требующая отдельного и специального исследования.

МАХАРАШТРА: ВИТТХАЛ

(И.П.Глушкова)

Средневековье вносит свои коррективы в далекую от идеальной упорядоченности структуру древнеиндийского пантеона. Религиозная мысль и практика средневековья складываются под значительным воздействием пуран — обширных компендиумов мифологической, исторической, географической и прочей информации, в определенной степени привязанных к конкретным локусам и богам. Впрочем, и сами пураны создаются в результате потребности в объяснении изменяющегося духовно-мировоззренческого пространства вокруг средневекового человека. В результате формирования новых индоарийских языков, заложивших основу будущего национального самосознания отдельных индийских этносов, и вхождения этих языков в религиозную обрядность, а также становления местных правящих династий на гребень религиозного почитания вознеслись ранее неизвестные боги — боги простонародных и повседневных культов.

Человек, впервые ступивший на землю Махараштры, обнаружит, что наиболее часто упоминаемое здесь божество — Виттхал, или Витхоба, или Пандуранга. Попытки уточнить характер взаимосвязи между Виттхалом и известными общеиндийскими богами приведут к ответу: «Это Кришна, т.е. Вишну». Храмы в честь Виттхала, небольшие и неказистые, существуют почти в любом городе или деревне маратхиязычного региона; немало их и в соседних Андхра Прадеше и Карнатаке. Статуи этого бога можно найти и в храмах, связанных с другими небожителями¹. Однако главное скульптурное изображение Виттхала находится в священном городе Пандхарпур, расположенном на правом берегу реки Бхимы, в юго-восточной части Махараштры, неподалеку от границы с Карнатаком. Именно туда в любое время дня и года с котомкой за спиной и шафранового цвета треугольным полотнищем устремляются путники-одиночки, проводящие в скитаниях между Пандхарпуром и связанными с ним святыми местами отпущенный им жизненный срок. Именно туда в месяце *ашадх* (июнь—июль) из всех уголков Махараштры направляются организованные в процессии-колонны сотни тысяч паломников, и грандиозный размах этого шествия заставил Иравати Карве, известного индийского социолога и историка культуры, воскликнуть: «Я нашла новое определение для Махараштры — это земля, люди которой совершают паломничество в Пандхарпур!» [Карве, 1988, с. 158].

¹ Среди наиболее известных храмов других богов, располагающих изображениями Виттхала, храм Вирулакши в Хампи и Ченнакешавы в Харанхалли (Карнатак); храм Ранганатха в Шрирангаме и Вишну в Танджавуре (Тамилнад) и др.

Изображение бога

Индийскую религиозную скульптуру можно условно разделить на две категории: сотворенную руками человека из камня, дерева, металла, глины и прочих материалов и «самовозникшую» (*svayambhū*), т.е. обнаруженную или узнанную в изгибе дерева, скальном наплыве, придорожном камне и других предметах естественного происхождения, а также хотя и отвечающую представлениям о рукотворном изготовлении, но найденную «чудесным образом» — под землей, на дне водоема или в других неожиданных местах. Причисление того или иного изваяния к первой из двух категорий влечет за собой определенные правила «эксплуатации» идола: некоторые из изображений подлежат периодическому обновлению²; другие должны заменяться на новые только в случае их повреждения или обветшания, и тогда испорченная скульптура опускается в ближайшую реку или водоем, а новоизготовленная подвергается ритуалу «призыва дыхания» (*prāṇapraṭiṣṭhā*). Причисленная ко второй категории скульптура естественного происхождения должна сохраняться в первозданном виде. Изображение Виттхала, явно выполненное руками человека, тем не менее воспринимается как «самовозникшее»: бог сам появился («обнаружился») в Пандхарпуре и с удовольствием занял позицию на камне. Такое восприятие пандхарпурского изваяния, зафиксированное в различных источниках, подразумевает, что оно изначально, нерукотворное, а ряд ученых датируют скульптуру VI в., т.е. соотносят ее с эпохой Гуптов [Санскрутикош, 1982, т. VIII, с. 679].

Индийская религиозная скульптура создается по строгому канону, предусматривающему наделение того или иного божества определенными иконографическими характеристиками и атрибутами. Вне зависимости от исходного материала визуальный эффект предопределяется рекомендациями, изложенными в *мурти*-шастрах, трактатах по ваянию и пластике. Однако признаки высеченного из черного камня пандхарпурского изваяния не соответствуют нормативным требованиям, предъявляемым к вишнуитской скульптуре [Дхере, 1984, с. 50]. Здесь, в Пандхарпуре, невысокий и коренастый Виттхал стоит на камне, оперев руки в бока (поза *akimbo*). Лик у бога вытянутый с высоким лбом, крупным носом, припухлыми щеками, полными губами и маленьким подбородком; выражение лица спокойное. Он увенчан многоярусной тиарой и одет в пышные одежды, украшен драгоценностями и цветочными гирляндами. Во время ритуальных омовений бог предстает в обнаженном виде, и тогда легче разглядеть, что с точки зрения нормативной индусской иконографии он выглядит весьма необычно: фигура Виттхала лишена характерного для классического изваяния «троичного

² Например, раз в 12 лет с соответствующим церемониалом обновляется деревянное изваяние Джганнатха из Пури; ежегодно заменяется Дзогешвари-Ганапати из Пуны.

излома» (*tribhāṅga*), т.е. последовательного изгиба в трех плоскостях³. Пандхарпурское изваяние выполнено в одной плоскости, выпрямленные ноги расположены на одном уровне, стопы параллельны друг другу (*samacaraṇa*). Естественным (т.е. составляющим единое целое) продолжением фигуры бога по вертикали является высокий головной убор цилиндрической формы (и когда поверх него водружают и тиару, то изначально несоразмерные пропорции фигуры еще больше нарушаются — тиара вместе с каменным головным убором и собственно головой уравнивается по высоте с торсом). Удлиненные уши украшают серьги рыбообразной формы (*makarakuṇḍale*): они свисают так низко, что падают на плечи и производят впечатление наплечных украшений; на шее — драгоценность (*kaustubhamānī*, драгоценность Кришны), на груди слева — небольшая вмятина (*śrīvatsalāñchan*, знак Вишну), справа — очертания круга (*śrīniketan*), на предплечьях и запястьях двойные браслеты (*bājūband* и *mañibandh*). Левая рука божества, сжимающая раковину, покоится на бедре, как и правая, ладонь которой вывернута наружу, а большой палец нацелен вниз; между пальцами — лотос на небольшом стебле, также соприкасающийся с бедром. Бедра под пупком перевязаны тройным шнуром (возможно, поддерживающим невидимую набедренную повязку), под свисающими концами которого угадываются гениталии. Ноги не соприкасаются друг с другом, но соединены неотсеченной частью камня с вертикальным выступом по центру, напоминающим посох. Под камнем прямоугольной формы, на котором стоит бог, — перевернутый лотос.

Традиция варкари (*vārkarī*, «совершающий *vārī*» — регулярное паломничество в Пандхарпур) — махараштранская разновидность *бхакти*, возникшая в XIII в. вокруг фигуры Виттхала, вознесла смуглолицего бога с крепкими местными корнями на пьедестал Бога-Абсолюта и Верховной Души (*paramātma*) и восприняла его как Кришну, самую популярную *аватару* Вишну; поэты традиции варкари — создатели богатейшей литературы во славу пандхарпурского Виттхала — утвердили его в качестве непревзойденного эталона красоты — и внешней, и внутренней, тем самым провозгласив единство эстетического и этического: *Прекрасно изваяние это, на камне стоящее / С руками, упертыми в боки* (Тукарам 3 [Шри II, 1967]).

Г.Х.Кхаре, один из немногих исследователей, оставивший записи о двукратном — по 30 и 15 минут — созерцании (вернее, рассматривании) Виттхала (хотя и в обычной суете ритуалов омовения и одевания), отметил, что «изображение Виттхала не обнаруживает ни симметричных линий, характерных для древней скульптуры, ни утонченности средневековой, но и не страдает грубостью и бесформенностью скульптуры современной» [Кхаре, 1938, с. 18–19]. В этом высказывании, относящемся, безусловно, к религиозным образцам, Г.Х.Кхаре, житель

³ Классические примеры скульптурных изображений, выполненных в соответствии с правилом «троичного излома», — Натараджа (танцующий Шива), Кришна, играющий на свирели.

Махараштры, позволил себе определенную смелость, не признавая за изваянием той красоты, которую воспевали поэты-варкари. «Уродливым» назвала образ Виттхала и индийская фольклористка Дурга Бхагават [Бхагават, 1973, с. 43]. Не менее определенно высказался и французский религиовед Г.Д.Делери, автор внушительной монографии «Культ Витхобы»: «Эта скульптура — не произведение искусства» [Делери, 1960, с. 152].

Наряду с необычностью, почти что уникальностью положения рук и ног Виттхала особое внимание исследователей привлекают его головной убор (традиционно отождествляемый по форме с *лингамом* — фаллическим символом бога Шивы) и разногласия относительно того, прикрыты ли тканью бедра скульптуры или бог предстает в обнаженном виде. Описание внешности «ненормативного» Виттхала, важное само по себе, необходимо и для того, чтобы попытаться определить, что это за бог, каково его происхождение, чем вызвано его восхождение, какое место он занимает в индусском пантеоне и что влечет к нему сотни тысяч паломников.

Слагаемые культа

Теогонические свидетельства, связанные с Виттхалом, рассыпаны по разным традициям, каждая из которых внесла свой вклад в формирование образа пандхарпурского небожителя. Среди них наиболее существенными, а может быть более проявленными, считаются самая ранняя по времени, но сохранившаяся до сих пор фольклорная традиция, рожденная в среде пастушеских и кочевых племен-общин (дхангары, гавли и др.); брахманская, или пандитская, традиция, возвращенная в кругах пандхарпурского ортодоксального брахманства⁴, и существовавшая параллельно ей традиция варкари, к XIII в. ставшая фактом религиозной жизни Махараштры.

Фольклорная традиция. Предположение о том, что генетически Виттхал связан с пастушескими, вероятно доарийскими, автохтонными группами Деканского плоскогорья, которые обобщенно называют «ядавы» [Дхере, 1984, с. 306], было впервые высказано в 50-х годах нашего века Д.Бхагват, и впоследствии с помощью свидетельств из устных и письменных жанров, иконографии, архаических ритуальных практик и лингвистического анализа формо- и словоизменения получило солидное обоснование в трудах Г.Д.Делери, Г.-Д.Зонтхаймера и

⁴ Эта традиция иногда называется *śrīdharī* по имени Шридхара-свами Надзхрекара (1655–1729), чья «Пандуранга-махатмья» на маратхи была введена в научный обиход раньше, чем обнаруженные позднее, но созданные ранее санскритские махатмьи. Возможно, однако, что слагающих культа Виттхала больше. Например, Э.Сэнд, пристально изучающий историю и мифологию Пандхарпура, предполагает, что «своя традиция» относительно этого места есть и у рыбаков-коли, шивайтов, которые традиционно исполняют жреческие функции в ряде пандхарпурских храмов [Сэнд, 1990, с. 35].

Р.Ч.Дхере. Дхангарские легенды, как правило, связывают Виттхала с богом Биробой (Бираппа, Бирдев): в божественном тандеме Виттхал (Иттхал)—Бираппа Виттхал занимает место младшего брата и играет подчиненную роль. Практически каждая из легенд повествует о том, что Виттхал по той или иной причине пускается на розыски Биробы, заслуживает его расположение — иногда в результате двенадцатилетней аскезы и ежедневного почитания Биробы, — в то время как Бироба, существовавший изначально в форме *лингама*, приняв облик змеи, прячется в норе [Зонтхаймер, 1981]. После этого пара отправляется в Паттан-Кодоли (Колхапурский округ) или в Сиддхешвар-Куроли (Сатарский округ), где ее появление становится толчком к последующему возведению храма. Жрецы из этих храмов в качестве характерного знака покрывают себя трехцветной шерстяной накидкой-одеялом рыхлой вязки: такая якобы была у Виттобы во время их совместных с Биробой странствий⁵. И Бирдев, и Виттоба представлены в храме в Паттан-Кодоли аниконическими образами — *лингамами*; антропоморфный облик придан только их изваяниям из бронзы, которые используют во время календарных праздников для внехрамовых ритуалов: Виттоба изображен на мифической птице Гаруде (пернатая *вахана* бога Вишну), а Бирдев — на лошади. В храме в Сиддхешвар-Куроли оба бога также представлены *лингамами*, прикрытыми бронзовыми масками. Третий *лингам* воспринимается верующими как Бхагубаи, дочь Виттобы. Символика *лингама*, змеиной норы и подчиненное положение Виттхала явно указывают на шиваитские корни этих легенд, хотя современное общее восприятие Виттхала как Вишну/Кришны проявилось при изготовлении вторичных, праздничных, изваяний.

Неканонический по классическим стандартам индусской иконографии облик Виттхала отмечен сходством с шиваитскими «героическими камнями» (*virgaḥ*) — стелами, которые устанавливались пастушескими народами Декана в честь героев, павших во время защиты скота и впоследствии деифицированных [Зонтхаймер, 1981]. По свидетельству из «Лилачаритры» Чакрадхара⁶, литературного памятника конкурировавшей и, вероятно, враждовавшей с приверженцами Виттхала секты маханубхавов, некто Виттхал-вир, сын старой брахманки, Немдевколи и Мхайя-гурав, все родом из Мангалведхи (селение недалеко от Пандхарпура), промышляли кражей скота. Во время одного из набегов Виттхал-вир и Немдев-коли были убиты. На месте их гибели, в Паидхарпуре, впоследствии сыновьями Виттхал-вира были установлены «героический камень» и *лингам* [Делери, 1960, с. 181–183; Тулпуле, 1977]. Вероятно, Чакрадхар, основатель секты ма-

⁵ Похоже, «любовь к одеялам» унаследовал и пандхарпурский Виттхал: в храме до сих пор хранится подаренное когда-то адептами и уже потерявшее вид одеяло из нитей жемчужных бус; дхангары недавно принесли в дар богу толстое одеяло, специально заказанное для него в Сурате [Дхере, 1984, с. 81]. Подробно о символике одеяла в связи с Виттобой см. [Глушкова, 2000].

⁶ «Лилачаритра», один из основных текстов маханубхавов, сложенный не позднее XIII в., содержит биографию основателя секты Чакрадхара и запись его бесед с учениками.

ханубхавов, «переместил» элементы некоей легенды в апологетических целях, намекая на сомнительное происхождение главного бога традиции варкари⁷. И хотя «Лилачаритра» продолжает оставаться единственным источником подобной информации, не стоит упускать из виду, что один из «героических камней» был обнаружен непосредственно на территории храмового комплекса в Пандхарпуре и что пандхарпурский бог также стоит на камне⁸. И все же значимыми представляются два момента: связь Виттхала с пастушескими племенами, и прежде всего занятыми разведением крупного рогатого скота, в первую очередь коров, и позиция *акимбо*, характерная для изображенных на стелах пастушеских героев⁹. Однажды, возвращаясь из Пандхарпура, еще под свежим впечатлением от лицезрения Виттхала, Д.Бхагават встретила современного дхангара, «крепкого и совершенно черного, будто высеченного из черного камня, плотного сложения, с широкой грудью и плечами, маленькими, но блестящими и цепкими глазами. Ноги у него были крепкие, словно два столба, но наполненные живой, а не безжизненной, силой. Казалось, где он встанет, там и вроснет в землю, а где вроснет, там пустит всходы» [Бхагават, 1973, с. 43]. Тогда же исследовательнице показалось, что восклицание восторга, вырвавшееся из уст поэта-варкари по отношению к «уродливому» облику божества (*Прекрасно изваяние это!*), полностью адекватно: то, что наполнено жизнью, находится в гармонии с природой, то, что гармонично окружающей среде, прекрасно.

Брахманская традиция. Брахманская линия зафиксирована в традиционных жанрах индусской религиозной литературы, и прежде всего в санскритских махатмьях, точнее, в *sihala-māhātmya*, т.е. привязанных к конкретному священному месту («величальных»), воспевающих благодатные свойства данного локуса

⁷ Подробнее этот сюжет разбирает Г.-Д.Зонтхаймер. Он, в частности, пишет: «Одним из великих достижений религии в Индии является ее способность превращать грубые и даже отталкивающие культы в сдержанные и миролюбивые, и наиболее часто это достигается за счет постепенного смещения акцентов в первоначальных верованиях и практиках. Культ Витхобы развился в то время, когда набеги на скот не связывались напрямую с социально отрицательной репутацией. Они считались формальным приглашением к междоусобице или войне, а также актом отваги...» [Зонтхаймер, 1982, с. 265].

⁸ Сходство иконографии Виттхала и «героических камней» может объясняться и «обратным образом»: «Мнение Делери, что Витхоба является героем, погибшим во время набега на скот, выглядит подтвержденным. Тем не менее „героический камень“, обнаруженный в Пандхарпуре, не объясняет особенностей скульптуры Витхобы... такие „героические камни“ относятся к значительно более позднему периоду (называемому *Marāṣṭhā*), ведут свое происхождение от культа поклонения Витхобе, создаются по подобию Витхобы и Ракхумаи и фактически представляют собой памятники предкам» [Зонтхаймер, 1982, с. 267, сноски 13].

⁹ По двум параметрам — грубость стиля и позиция *акимбо* — изображения Виттхала напоминают примитивные изображения Бир Куара из Бихара, который был родовым божеством скотоводческих племен ахиров, отождествляющих своего бога с Кришной [Делери, 1960, с. 165]. В песнопениях в честь Бир Куара рассказывается о том, что он погиб, сражаясь с похитителем скота [Делери, 1960, с. 182].

и объясняющих, почему именно здесь поселился бог. Для придания этим источникам более высокого статуса составители «величальных» (как правило, местные брахманы, радеющие за распространение данного культа и экономическое благополучие брахманов-жрецов и отстаивающие свои интересы в соперничестве с другими брахманскими группами) увязывают их с теми или иными пуранами. Со временем некоторые из «величальных» могут оказаться включенными в тексты соответствующих пуран, а могут существовать (на санскрите и местных языках) самостоятельно, только формально увязываясь с какой-нибудь из авторитетных пуран. Считавшиеся еще не так давно второсортными по сравнению с получившими общеиндийское признание пуранами, махатмьи священных мест и конкретных богов теперь признаются важнейшими источниками по региональной истории, местной топографии, формированию и трансформации локальных культов [Гонда, 1977, с. 277–281; Роше, 1986, с. 70–71].

С именем пандхарпурского бога связаны шесть¹⁰ обнаруженных к настоящему времени «величальных»: две «Пандуранга-махатмьи» из «Сканда-пураны», «Пандуранга-махатмья» из «Падма-пураны», глава о Пандхарпуре из «Бхима-махатмьи» и две авторские махатмьи пандхарпурских брахманов на маратхи; эти брахманы — Прахлад-махарадж (умер в 1718 г.) и Шридхар-свами (1658–1729).

Одним из основных персонажей этих «величальных» является некто Пундалика (в санскритизированном варианте Пундарика), с именем которого устойчиво соединяется пришествие Виттхала в Пандхарпур¹¹. Связанные с Пундаликой версии отличаются по степени насыщенности деталями и обнаруживают ряд смысловых разночтений, но единодушны в одном: пришедший в Пандхарпур Виттхал остался навсегда в этих местах, восхищенный силой и искренностью сыновней преданности Пундалики своим престарелым родителям (разновидность *бхакти*, называемая санскритским термином *māṭṛpitṛbhakti*). Занятый обслуживанием родителей, Пундалика не смог оказать соответствующих почестей Виттхалу и, бросив ему под ноги камень, попросил подождать. Так и стоит бог на камне до сих пор... В соответствии с первой из «величальных» из «Сканда-пураны», приблизительно датируемой XII в. [Дхере, 1984, с. 25–40; Сэнд, 1990, с. 41], Пундалика был мудрецом с аскетическими наклонностями, и, обрадованный его подвижничеством, бог Пандуранга явился в пастушеской одежде прямо с горы Говардхан, где пас стада (упоминание известного кришнаитского топонима подразумевает отождествление Виттхала с Кришной). Согласно эпизоду из «Бхима-махатмьи», датируемой концом XVII в. [Сэнд, 1992, с. 87], бог является

¹⁰ Р.Ч.Дхере сообщает еще об одной, приписываемой «Вишну-пуране», рукописи санскритской «Пандуранга-махатмьи», которая находится в его личной коллекции и, по его словам, не содержит новой информации по сравнению с уже известной [Дхере, 1984, с. 26, 41].

¹¹ Характеристику этих источников и обзор связанных с ними проблем см. [Госвами, 1981; Дхере, 1984; Сэнд, 1990, 1992,]. Сопоставление различных мнений относительно степени историчности Пундарики и его роли в генезисе Виттхала см. [Сэнд, 1990].

в Пандхарпур в образе пятилетнего ребенка — Балакришны (эта же деталь присутствует и во второй «величальной» из «Сканда-пураны», в маратхской махатмье Прахлада-махараджа и абхангах *сантов*). В этой же версии сообщается, что, помогая родителям на берегу реки Чандрабхаги (т.е. Бхимы), Пундалика был мыслями сосредоточен на Кришне-Гопале, т.е. продемонстрировал преданность и богу (*devabhakti*), а не только родителям, и, следовательно, версия дополняется таким важным элементом, как логическое обоснование: бог пришел, потому что откликнулся на мысленное обращение к нему верного адепта. Во второй «величальной» из «Сканда-пураны», превышающей первую по размеру и, вероятно, инкорпорированной в текст пураны позднее, еще до появления Кришны бог Брахма обещает Пундалике встречу с Хари, а сам Пундалика с восторгом славословит все *аватары* Вишну, проявляя себя сознательным вишнуитом, и составитель махатмьи прямо называет его *бхактом*. В «Пандуранга-махатмье» из «Падма-пураны», датируемой XVI в. [Дхере, 1984, с. 41], жизнь Пундалики обретает дополнительные подробности и вводится рассказ о грехах его буйной молодости и духовном прозрении, которое наступило по дороге в Варанаси, когда прославленный мудрец Куккута порекомендовал ему относиться к родителям, как к Гаури и Харе (Парвати / Шиве).

Пришествие бога как реакция на самоотверженное поклонение является одним из ключевых мотивов в этиологических легендах, связь между Пундаликой и Виттхалом описывается в источниках с убежденностью, и значение Пундалики именно в этом. В Пандхарпуре, в том месте, где, по преданию, находилась обитель Пундалики и которое считается *тиртхой*, т.е. преисполненным сакральной мощи местом около воды, стоит небольшой храм, посвященный Пундалике. Храм расположен в непосредственной близости от храмового комплекса Виттхала, практически в русле реки Бхимы, и недосыгаем в период муссонных дождей, когда река разливается. Центральным объектом почитания в храме, воспринимаемом как *самадхи* (место завершения жизненного пути) Пундалики, является *лингам*, покрытый бронзовой маской Пундалики. Традиционно считается, что первоначальный храм был построен Чангдевом, знаменитым *йогом*, принадлежавшим к традиции натхов и впоследствии признавшим духовное превосходство великого Днянешвара (XIII в.), который ныне почитается как основатель традиции варкари¹². Храм обслуживается низкокастовыми жрецами махадев-коли, шиваитами [Делери, 1960, с. 52–53].

Наряду с «величальными», вокруг фигуры Виттхала сложились и продолжают складываться традиционные жанры высокой религиозной литературы, создаваемые в основном пандхарпурским брахманством. Это эзотерические словесные формулы (*kavac*); песнопения, исполняемые во время ритуалов богослужения (*ārtī*); восьмистишия (*aṣṭak*); списки божественных имен (*sahasranāmāvalī*);

дифирамбы (*stavārāj*) и др. Одним из наиболее знаменательных произведений является «Виттхал-гита», созданная в подражание «Бхагавад-гите» и также состоящая из 18 глав и 700 шлок¹³. В вводной части автор «Виттхал-гиты» выражает убежденность в том, что персонажи «Бхагавад-гиты» — квинтэссенции божественных наставлений — в зависимости от эпохи и внемлющего воплощаются в различных *аватарах*, и если в *двапалу* (предшествующая нынешней мифологической эпохе) Кришна просвещает Арджуну, то в *калиюгу* (нынешняя эпоха) Виттхал учит разуму Тульендру, т.е. Тукарама, прославленного поэта — подвижника традиции варкари, жившего в первой половине XVII в.

И, пожалуй, самым наглядным и исторически документированным примером «облагораживания» Виттхала служит попытка его «ведизации», т.е. включения в ведийский пантеон. Известно имя автора этой попытки. Это был поселившийся в Пандхарпуре брахман Кашинатх Анант Упадхьяйя (умер в 1805/06 г.; титул-фамилию *upādhyāya* в Махараштре присваивали представителям *варны* жрецов, отправлявшим ритуал в соответствии с нормами *дхарма-шастра*) или, как его чаще называют в соответствии с маратхской языковой нормой «приближения» путем использования термина родства, Баба Падхье (*bābā* — «отец», уважительное обращение к старшему). Будучи признанным знатоком санскритских философско-правовых трактатов и автором нескольких трудов, регламентирующих религиозно-духовную жизнь современного ему общества (его сочинение «Дхармасиндху», «Океан дхармы», до сих пор считается непререкаемым авторитетом при решении спорных вопросов религиозной теории и практики), Баба Падхье предпринял решительную попытку «усилить» духовный престиж Виттхала за счет соотносимых, по его мнению, с Виттхалом ведийских *мантр*, о чем он поведал в поэтическом произведении на санскрите «Виттхаларинмантрасарабхашья», и подверг соответствующей интерпретации пять стихов 95-го гимна из I мандалы «Ригведы»¹⁴. Мотивацией использования именно этого гимна послужило то, что он начинается со слов *dve virūpe*, которые объяснялись как «[обладающий] двумя разными обликами», а подтверждением правильности толкования служили глухие упоминания в махатмьях о существовании двух (а то и трех)

¹³ Автор «Виттхал-гиты» неизвестен, однако Р.Ч.Дхере на основе ряда данных предполагает, что ее создателем был некто Рангбодх, ученик Сахадзбодха из традиции натхов (шиваитская секта *йогов*), и определяет промежуток между 1649 и 1659 гг. как вероятное время создания этого произведения [Дхере, 1984, с. 284–289].

¹⁴ Санскритский оригинал первого стиха этого гимна: *Dve virūpe carata: svarthe anyānya vatsamupadhāpayete // Hariranyasyaṁ bhavati svadhāvāncchukro anyasyaṁ dadṛṣe suvarcā*. В переводе Т.Я.Елизаренковой это звучит так:

*Две (коровы) разного вида бродят с прекрасной целью:
Одна за другой они кормят теленка.
У одной он бывает золотистым, следуя своему обычаю,
У другой он кажется ясным, с прекрасным блеском*

[Ригведа I.95].

изваяний Виттхала в Пандхарपुरе — лицом на запад (в самой *тиртхе*) и лицом на восток (в *кшетре*, т.е. населенном пункте, практически на месте нынешнего храма Виттхала) [Резайд, 1965, с. 98–99; Сэнд, 1990, с. 42–43]. В качестве подтверждения могла привлекаться и божественная пара фольклорной традиции — Виттхал—Бираппа: кроме свойственной этой паре «двуликости» фонетическое созвучие других вариантов имен Бираппы (Вируппа и Вирупанна) с начальными словами гимна не могло остаться незамеченным [Дхере, 1984, с. 277].

В храме Виттхала и соседнем с ним храме его жены Рукмини/Ракхумаи, а также в большинстве пандхарпурских храмов (в которых изображения находятся в вертикальном положении¹⁵) ритуал отправляют брахманы, являющиеся «хозяевами» или «слугами» бога. Брахманский Виттхал — это просто Виттхал, никак не соотношенная с Верховным Богом фигура, центральный объект храмового комплекса, обслуживание которого является кастовой обязанностью жрецов-брахманов и источником их существования.

Традиция варкари. Для масс варкари, представителей в основном низких каст шудр, считающих совершение ежегодного паломничества в Пандхарпур своим жизненным долгом и известных по крайней мере с XIII в. (а значит, сложившихся как определенная общность ранее этой даты, к которой Виттхал уже был полностью воспринят вишнуитской догматикой), Виттхал — это Верховный Бог, Бог-Абсолют, Бог-покровитель, преисполненная милосердия «матушка» (*māulī*). Основное, что связывает варкари с богом, это *bhāva* — обостренное чувство, или истовая, не подлежащая сомнению, безусловная вера. Виттхал — единственный бог, которого признают варкари: *Виттхал наш всеобъемлющий / На лики других не взгляну // Кроме Виттхала, / Другим не исполню бхаджан // Наше чувство единоустремленное / Другим ни за что не скажу — бог* (Намдев 370 [Шри I, 1967]).

Деятельная манифестация *бхавы* и есть путь *бхакти*, подразумевающий возможность личного постижения Бога и предлагающий четыре способа, каждый из которых или все вместе ведут к конечному освобождению (*mokṣa*) из круга перевоплощений. Эти способы — *вару* (паломничество в Пандхарпур), рецитация имени/имен бога (*nāmasmāraṇ*), исполнение киртанов (дидактических религиозных песнопений с прозаическими вставками) и пребывание в обществе *сантов*, наиболее авторитетных, одаренных сверхчувственными способностями к установлению мистического контакта с Богом, учителей традиции. Любой из способов сопровождается ритмической музыкой (с помощью *вiны* — струнного инструмента, маленьких цимбал, трещоток и барабанчиков) и танцами, к кото-

¹⁵ В начале XX в., пытаясь разрешить многочисленные конфликты между жрецами-брахманами и жрецами-махадев-коли, пандхарпурские власти приняли решение, по которому брахманы признаются «хозяевами» всех вертикально стоящих (*ubhūā*) антропоморфных изваяний, а за махадев-коли закреплялись «горизонтальные» (*aḍvūā*) лингамы, часто едва выступающие над поверхностью основания-йони, обычно называемого *śāṅkā* [Бхате].

рым, по представлениям варкари, весьма предрасположен Виттхал; именно эти средства в значительной степени стимулируют и поддерживают экстатическое погружение *бхактов* в мир, приближенный к Богу, и способствуют постижению ими *ананды*, ниспосланной Виттхалом «благодати», подтверждающей акт духовного единения адепта с богом [Глушкова, 1994]. Будучи убежденными в собственных ограниченных способностях к подобному контакту даже при строгом следовании этим способам, варкари рассчитывают на Божье милосердие, проявляемое им по отношению к верным *бхактам*. Такой взгляд обосновывается примером Пундалики — самого образцового, с точки зрения варкари, *бхакта*, «обеспечившего» своим обостренным чувством *бхакти* пришествие Верховного Бога в зримом облике в Пандхарпур. Легенду, связывающую имена Виттхала и Пундалики, единодушно и неоднократно воспроизводят в своих произведениях все знаменитые поэты традиции варкари — Днянешвар, Намдев (XIII–XIV вв.), Эканатх (XVI в.), Тукарам и др., и в местах, приобретших в рамках традиции варкари сакральный статус, возводятся храмы, посвященные Пундалике. Такие храмы существуют, например, в местечке Аланди, где находится *самадхи* Днянешвара, и в деревушке Деху, на родине Тукарама, и Пундалике поклоняются как *санту*, не сомневаясь в историчности этой фигуры.

Приход Виттхала в Пандхарпур, таким образом, рассматривается как следствие его милости и милосердия, и тем самым земное пребывание Виттхала существенно отличается от других — архаических (по отношению к средневековью) *аватар* Вишну, обусловленных кризисными ситуациями, требующими вмешательства Бога-Спасителя. В абхангах (религиозных песнопениях) поэтов традиции варкари подчеркивается, что *Виттхал отличный от двадцати четырех, отличный от тысячи* (Намдев 322 [Шри I, 1967]), т.е. не входит в число известных 10 и других, менее популярных, 14 *аватар* Вишну и его имя не фигурирует в устоявшемся перечне тысячи имен Вишну (этим объяснением заодно преодолеваются и некоторые сомнения по поводу того, что Виттхал не присутствует в канонических текстах).

Несмотря на признание заслуг Пундалики: *Благословен Пандхарпур, благословен берег Бхимы, /Смыслом наполнил Пундалика эти места* (Тукарам 1753 [Шри II, 1967]), слава основателя традиции устойчиво сопровождает имя Днянешвара (Дняндева), автора «Днянешвари» — обширного поэтического комментария к «Бхагавад-гите», первого в истории философско-религиозной мысли Индии опыта толкования этого сакрального текста не на санскрите, а на разговорном языке — старом маратхи. Этот блистательный комментарий¹⁶, создан-

¹⁶ В наши дни «Днянешвари» превратился в национальную святыню маратхиязычного региона; 1990 год был объявлен Литературной академией Индии «годом „Днянешвари“» в связи с 700-летием памятника; в 1996 г. состоялись всендийские торжества, посвященные 700-летней годовщине добровольного отречения Днянешвара от земного существования.

ный с позиций йогической секты натхов¹⁷ в духе адвайтистских представлений одного из крупнейших религиозных учителей Индии — Шанкары, посвящен мистической интерпретации эклектического учения «Бхагавад-гиты» и не содержит упоминаний ни о Витхале, ни о Пандхарпуре. Основанием для соединения имен Витхала и Днянешвара служат приписываемые последнему абханги¹⁸, славословящие пандхарпурского владыку, и жизнеописание Днянешвара, содержащееся прежде всего в произведениях Намдева и растиражированное впоследствии всеми поэтами — проповедниками традиции варкари¹⁹. Поэтесса XVII в. Бахинабаи окончательно утвердила это представление в поэтическом образе, уподобив преемственность в становлении и развитии традиции варкари поэтапному возведению архитектурного сооружения, которое поднялось ввысь благодаря усилиям сменяющихся во времени зодчих. По ее мысли, Днянешвар заложил фундамент, Намдев и Экнатх возвели стены и перекрытия, а Тукарам стал куполом постройки. «Днянешвари», впрочем, вероятно, сыграл определенную роль в том, какой тип *бхакти* стал определяющим в маратхиязычном регионе: хотя отношения Кришны и Арджуны из «Бхагавад-гиты» характеризуются как дружеские, Арджуна Днянешвара, обращаясь к Кришне, называет его *маули* («матушка»). «Матушкой» для Днянешвара является и сама «Бхагавад-гита», и священные тексты из категории *шрути*, и внеявляющие этим текстам. «Матушкой» в первую очередь (*Матушка Виттал — тень милосердная*) (Намдев 478 [Шри I, 1967])²⁰, а также «родителями», «братом» и «сестрой» становится бог-мужчина в произведениях Намдева, Экнатха, Тукарама и других поэтов традиции. Пандхарпур превращается в *махер* — родительский дом, а *бхакты* — то в маленького ребенка (*Наша мать — прохладная тень, / Бьет поток любви из ее груди, // Прикоснусь к груди, припаду к струе, / Вылью столько, сколько осилю, // ... Никаких забот я не знаю, / Я малютка-любимчик Витхи-матушки*) (Тукарам 677 [Шри II, 1967]), то в тоскующую в разлуке с матерью и родным домом и страдающую в доме мужа женщину (*Не спущу глаз с дороги к родному дому, / Пусть сколько угодно кричат, что работа стоит*) (Тукарам 3544 [Шри II, 1967]).

¹⁷ Прямое воздействие и явные следы традиции натхов, малоизученной (в пределах Махараштры) секты, практиковавшей неортодоксальную форму тантрической *йоги*, отчетливо узнаются и в традиции варкари, и в традиции маханубхавов [Водвиль, 1987]. Самые ранние тексты на маратхи — «Вивек-дарпан» и «Горакх-гита» — созданы именно в русле традиции натхов.

¹⁸ Однако авторство абхангов, приписываемых Днянешвару, вызывает большие сомнения ученых как с содержательной точки зрения, так и в формальном плане (см., например, [Кинле, 1992]).

¹⁹ Предполагают, что было два Намдева — современник Днянешвара и создатель «жизнеописания» Днянешвара, живший на несколько веков позднее [Дхере, 1990, с. 171–181].

²⁰ «Тень» как метафора в условиях жаркого индийского климата наполнена исключительно благостным содержанием.

Так же единодушны маратхские *санты* в том, что их бог — пришелец из Карнатака и его родной язык не маратхи, а каннада: *Виттхал может говорить на каннада, / Не знает Пундалика его языка, / Двадцать восемь юг прошло, / Нет между ними слов* (Намдев 374 [Шри I, 1967]). Признавая дравидское происхождение Виттхала, сами *санты* не чувствуют, однако, лингвистического барьера в общении с любимым богом.

Отмеченные религиозной эмоциональностью в значительно большей степени, чем заинтересованностью в создании непротиворечивой доктрины, варкари не углубляются в теологические лабиринты и не могут претендовать на создание оригинальной философской системы. Их «тройной основой» (*prasthān traya*) являются «Днянешвари», «Бхагавата» (перевод XI части «Бхагавата-пураны») Экнатха и «Гатха» (песнопения) Тукарама, весьма отличные друг от друга по философской сути и изощренности, и, не возражая в принципе против *мокши* как заветной для каждого индуса цели, варкари готовы с легкостью от нее отказаться в пользу *бхавы* и ее манифестации: они не хотят расставаться со зримым воплощением Абсолюта: *Освобождение, что ты [даешь], о Боже, / Не нужно [мне], оставь его себе. / В нем нет той сладости, / Мне нравится любовь [к тебе]* (Тукарам 352 [Шри II, 1967]). Таким образом, *бхакти* для варкари из «пути», ведущего к цели, становится собственно целью, а *адвайта* Шанкары, подразумевающая тождество Абсолюта и человеческой души и постулирующая превосходство безатрибутного бога, провозглашенная в «Днянешвари», оборачивается *двайтой* Рамануджи, отделяющей человеческую душу от божественной и признающей: *Пусть польхает огнем [такое] мое понимание, [которое] меня растворяет в тебе* (Тукарам 631 [Шри II, 1967]). По принципу «каждому свое», не отказываясь полностью от идеи безатрибутного бога-*ниргуна* и даже воспринимая такового как наивысшую ступень в богочитании, варкари делают окончательный выбор в пользу *сагуна* — воплощения бога в камне в пандхарпурском храме, притягательного для них возможностью поклонения осязаемому, материализованному божеству (*Ниргун достигается посредством сагуна, / Но в теле должно быть прочное чувство любви* (Экнатх 1867 [Шри II, 1967]); *Стоит на камне изображение сагуна-ниргуна*) (Экнатх 554 [Шри II, 1967]). Выбор этот тем более закономерен, что природа *бхакти* как мистического направления внутри индуизма зиждется на явно выраженной оппозиции бог—человек: *Без бога нет бхакта, без бхакта нет бога*. Варкари верят в вездесущность и всемогущество Бога, его трансцендентальность и имманентность; они теисты и пантеисты одновременно. Будучи убежденными в единстве Вишну и Шивы и воспринимая Виттхала как Кришну-ребенка, они узнают его под самыми разными — и вишнуйскими, и шиваитскими — именами. Варкари поклоняются Виттхалу бескорыстно (*niṣkāṁ bhakti*), не рассчитывая на конкретные приобретения или решение житейских проблем [Стэнли, 1987]. По дороге в Пандхарпур, однако, мало кто из варкари-монотеистов упустит случай посетить храм Кхандобы в Джедзу-

ри²¹ и даже, несмотря на усталость, пройти еще несколько километров в сторону, подняться в гору и навестить Шамбху-Махадева в Шикхар-Шингнапуре²². Кхандоба славится, в частности тем, что откликается на обеты (*navas pāvto*) и поклонение ему связано с надеждой на приобретение определенных выгод (*sakām bhakti*). И сама многодневная дорога в Пандхарпур с выпадающими на долю паломников физическими тяготами, бесконечно звучащими песнопениями, практически непрерывными ритуальными действиями и осязаемым единением ради общей цели становится для варкари, может быть, более важной, чем краткая встреча с самим богом по прибытии в Пандхарпур [Глушкова, 1992]. Авторитетная исследовательница *бхакти* Шарлотта Водвиль считает традицию варкари уникальной [Водвиль, 1973, с. 137], т.е. не похожей на другие разновидности индийского *бхакти*. Эластичное мировоззрение приверженцев этой традиции еще раз подтверждает меткое наблюдение Л.Рену относительно небольшого числа действительно «непримиримых идей», сосуществующих в религии [Рену, 1953, с. 56].

И все же именно традиция варкари сыграла решающую роль в возвышении Виттхала и наделении его статусом Верховного Бога, в распространении его культа среди разных слоев маратхиязычного населения и в разных частях Махараштры; в создании блистательной литературы, воспевающей Виттхала и счастливую целесообразность *бхакти*, и в превращении пандхарпурского бога в национальный символ Махараштры. «Многослойность» Виттхала обеспечила его устойчивое приятие всеми — от правящих династий до пастушеских племен; его концептуальная многозначность определила благоприятную реакцию со стороны не только вишнуитов, но и сторонников Харихары — Вишну и Шивы в едином облике, шиваитов и даже буддистов и джайнов²³ — возможно, благодаря этой внесектантской и интегрирующей особенности Виттхала Махараштра избежала жестокого противостояния между адептами различных богов; преемственность харизматических фигур традиции на протяжении XIII–XVII вв., их поэтапное обожествление и сакрализация связанных с ними локусов, а также преобразование индивидуально-группового паломничества в коллективную демонстрацию любви к богу превратили Махараштру в «вотчину» Виттхала.

²¹ Кхандоба — протобожество горных лесов и пастбищ, включен в систему нормативного индуизма в качестве регионального воплощения Рудры-Шивы-Сканды-Бхайрава. Главный храм стоит на вершине холма в деревне Дждзури (Пунский округ), находящейся на дороге Пуна—Пандхарпур.

²² Шамбху-Махадев — Шива в форме «самовозникшего» *лингама* в храме, расположенном на вершине горы в Шикхар-Шингнапуре (Сатарский округ), популярное божество низких каст Махараштры.

²³ О буддийских и джайнских связях Виттхала см. далее.

* * *

От обожествленного смельчака, погибшего при защите скота, и родового божества пастушеских племен Виттхал, через последовательные этапы шиваизации и вишнуизации, приобрел статус Бога-Абсолюта. Этот генезис интересен как с точки зрения истории религии, так и тем, что Махараштра и прилегающие к этому штату районы до сих пор сохраняют отдельные срезы слагающих культура Виттхала, воспроизводящие процессы санскритизации (т.е. подключения местного культа к высоким нормам) в современных условиях. Так, в храмах Виттхала-Бираппы в Паттан-Кодоли и Сиддхешвар-Куроли — главных дхангарских центрах поклонения Виттхалу, обладающих многочисленными атрибутами пастушеского быта (пастушескими посохами, одеялами, специфической едой, в том числе и невегетарианской, в качестве *найведъи* — ритуального подношения богу), Виттхал манифестируется шиваитским символом *лингама*. В Паттан-Кодоли в дни религиозных празднеств бог представлен антропоморфной фигурой, восседающей на мифической птице Гаруде, *вахане* Вишну²⁴, а в Сиддхешвар-Куроли, неподалеку от основного храма, построен еще один храм, где сосуществуют *лингам*, антропоморфные Бираппа и Виттхал и супруга последнего — Рукмини/Ракхумаи. Главное празднество храма в Паттан-Кодоли, на который собираются многотысячные толпы дхангаров и гавли, происходит в месяце *ашвин*. Начиная с 1957 г. четвертый день темной половины месяца *вайшакх* отмечается как день рождения Бирдева — Бирдев-*джаянти* (наподобие широко празднуемых дней рождения Рамы и Кришны, главных *аватар* Вишну). Теперь, наряду с выделением воскресенья (дня Шивы) как специального дня Бираппы, стали отмечать и *экадаши* — одиннадцатый день любой половины каждого месяца — как любимый день Вишну. А с 1979 г. к Бирдев-*джаянти* стали приурочивать непрерывное недельное чтение «Днянешвари» — излюбленное ритуальное мероприятие варкари. В такие дни налагается полный запрет на невегетарианскую *найведью* и закрываются все винные магазины в округе (варкари известны как строгие вегетарианцы, не употребляющие спиртного).

Аналогичные процессы не прекращаются и в отношении главного — пандхарпурского — Виттхала, «собственности» брахманов. Продолжается процесс санскритизации бога, давно уже чутко реагирующего на основополагающие индусские категории ритуальной чистоты и оскверненности. Пандхарпурский бог относится к разряду тех исключительно редких в индусских культурах антропоморфных изображений, в отношении которых допускается прямой физический контакт: до 1784 г. Виттхала можно было прижать к груди [Кхаре, 1938, с. 18]; до 1873 г., пока некий странствующий аскет не повредил ногу изваяния, разре-

²⁴ Восседающий на Гаруде двурукий Виттхал с мечом в одной руке иконографически не соответствует Вишну в той же позиции.

шалось обнимать ноги божества [Дхере, 1984, с. 273]; до сих пор верующие совершают *надаспаршу*, т.е. прижимаются лбом к стопам Виттхала. Подвергающийся осквернению от таких контактов, Виттхал очищается не только регулярными омовениями, но и (особенно после того, как в 1947 г. храм открылся для неприкасаемых) экстраординарными способами: раз в год, в месяце *магх*, из известного своей «чистотой» храма Ведонараяна в Валавале (Конкан) для очищения «оскверненного» Виттхала отправляется одна из гирлянд *тулси* с шеи валавалского Вишну [Дхере, 1984, с. 273–274]. В том же 1947 г. часть пандхарпурских пандитов, посчитав Виттхала «нечистым», отказалась от посещения храма и лицезрения бога. Удивительным стало то, что в бойкоте Виттхала к ним присоединились и ведущие духовные лидеры современных варкари, и среди них, например, потомки Тукарама, поэта-шудры, утверждавшего, наряду с другими идеологами *бхакти*, равенство всех перед Богом.

Видоизменяется и традиция варкари, созидательный этап которой в общих чертах завершился в XVII в., когда из жизни ушли последние творческие личности традиции, например, Бахинабаи и Нилоба, оба считавшие себя учениками Тукарама. Начиная с XVII в. до того принципиально отрицавшие ритуальность как не связанный с собственно богопочитанием декор варкари, никогда не располагавшие властью над пандхарпурским богом, стали формировать свой собственный ритуал, вылившийся в почитание святых, связанных с жизнедеятельностью великих личностей традиции [Глушкова, 1997]; в формализованное поклонение созданной *сантами* литературе и в изобретение достигшего к нашему времени апогея помпезности «придорожного» ритуала, разворачивающегося под открытым небом во время коллективного шествия в Пандхарпур колонн паломников [Глушкова, 1992].

Возвышение владыки Пандхарпура

Паломничеству варкари в Пандхарпур, в глубь континента, начинающемуся в месяце *ашадх* одновременно с сезоном дождей, предшествовали доисторические сезонные миграции поселенцев из низменных районов (предпринимаемые в том же направлении и в те же сезоны), которые по завершении муссонов в месяце *картик* вместе со своими стадами возвращались обратно [Косамби, 1992, с. 130]. Этот маршрут реконструируется по микролитическим остаткам, сохранившимся поныне обычаям пастушеских групп, прежде всего дхангаров, и обязательным ритуальным церемониям, которые совершаются на пустынном плато в Вакхри, не доходя 4 км до Пандхарпура, где собираются вместе все колонны паломников [Косамби, 1992, с. 130–131]. К 11-му дню светлой половины месяца *ашадх* оседлое население еще не свободно от посевных работ, и, значит, паломничество к месту общей встречи (*мела*) должно восходить к эпохе собиратель-

ской экономики [Эббот, 1988, т. 1, с. XXXI]. Период между *ашадхом* и *картиком* (*cāturmās* — «четырёхмесячье») впоследствии закрепился в брахманских предписаниях как религиозно значимый отрезок времени, на протяжении которого действовал запрет на передвижения. Д.Д.Косамби считает, что и Днянешвар, не упоминающий в своих основных произведениях имени Виттхала, последовал в сторону Пандхарпура, заинтересованный *мелой* пастушеских племен [Косамби, 1992, с. 130].

Пандхарпур расположен приблизительно в центре бассейнов рек Бхимы и Кришны, важных водных артерий засушливого Деканского плато, и на перекрестке торговых путей с юга на север и запада на восток. С незапамятных времен жители окрестных возвышенностей, еще менее плодородных, чем собирающие мало дождей земли Пандхарпура, совершали набеги на это более благополучное поселение, а сменяющиеся династии деканских правителей неизменно старались присоединить пандхарпурский кусок к своим владениям. Географическое и стратегическое расположение города, а также его близость к таким политическим центрам деканского средневековья (XII–XVII вв.), как Малкхед, Кальяни, Гулбарга, Бидар, Биджапур и Бадами, способствовали вовлечению города во все происходившие политические катаклизмы [Делери, 1960, с. 24] и превращали его в эпицентр деструктивной деятельности.

Передел владений и противостояние сменяющихся династий предусматривали и поиск божественного покровительства, необходимого для легитимизации политической власти и ее стабилизации. И когда правившая на Декане династия Чалукьев потерпела поражение от Раштракутов, а на арену политической борьбы выдвинулась маратхиязычная династия Ядавов (годом ее основания предположительно считается 754-й [Бхандаркар, 1975, с. 114], однако укрепились она у власти не ранее X в.) и каннадаязычная династия Хойсалов (с этого времени Махараштра и Карнатак начали оформляться как различные этнические регионы), то Виттхал остался во владениях Ядавов, хотя и на самой границе, и они обратили на него свое августейшее внимание, подкрепленное щедрыми дарами и финансовой поддержкой (о чем свидетельствуют надписи на каменных плитах и медных пластинках), и статус бога стал расти. Известно, что в 1191 г. между Ядавами и Хойсалами (которые также осыпали пандхарпурского бога дарами, что явствует из ряда надписей, обнаруженных на территориях современных Махараштры и Карнатака) состоялось сражение при Соратуре [Сэнд, 1997, с. 5]. То, что Ядавы (столица которых при Бхилламе [1185–1193] была перенесена в Девагири, на расстояние почти 150 км от Пандхарпура, и правление которых, не без влияния на определенном этапе образованного и талантливого Хемадри Панта, ведущего министра при дворах Махадевы — одного из поздних правителей Ядавской династии [1260–1271], оказалось весьма благоприятным для развития собственно маратхской культуры) обратили внимание на Виттхала, говорит о многом, но прежде всего о трех фактах. Во-первых, Виттхала к тому времени

уже нельзя было не заметить, т.е. он был популярен; наряду с важностью местоположения Пандхарпура Ядавов интересовали симпатии именно его приверженцев. Во-вторых, если корни Ядавов уходили в Матхуру и Дварку [Бхандаркар, 1975, с. 109] (с безусловным преобладанием в тех местах культа Кришны, а значит, и их родовым божеством, возможно, был Кришна), то их благосклонность к Виттхалу не могла не придать дополнительный импульс процессу отождествления пандхарпурского бога с Кришной. В-третьих, трудно игнорировать тот факт, что слово «ядавы» бытует и как этноним, охватывая своим значением и дхангаров, разводящих мелкий рогатый скот, и гавли, занятых крупным рогатым скотом²⁵; а также то, что притязания на принадлежность к роду Ядавов, в котором был рожден великий герой Яду, представляли своего рода обычный для раннесредневековой Индии способ, с помощью которого пришедшая к власти династия низкого происхождения могла повысить свой статус [Мурти, 1971, с. 25]²⁶. Сеунские (по названию района между современными Насиком и Ахмаднагаром, откуда они происходили) ядавы в своей первоначальной вотчине, Синнаре, среди прочих шиваитских и вишнуитских богов располагали и Виттхалешваром, т.е. *лингамом*, установленным человеком по имени Виттхал [Дхере, 1984, с. 319]. Если учесть распространенную практику имянаречения в честь божества и принадлежность ядавов/Ядавов к пастушеским племенам, то нельзя исключить возможности и того, что именно Виттхал в своем «первородном» обличи и был родовым божеством Ядавов из Девагири.

Выбор Виттхала (а например, не Кхандобы или Тулдзы-Бхавани либо других популярных богов маратхиязычного региона) в качестве если не государственного, то доминирующего и обласканного правителями божества был предопределен, по-видимому, и некоторыми другими обстоятельствами. Оказавшись в силу своего генезиса наделенным некоей синкретичностью, преодолевающей сектантские, общинные и языковые границы, Виттхал явно превосходил других богов диапазоном религиозного воздействия, а это, в свою очередь, вело к признанию его особой божественной мощи и превращало в супрарегиональное божество и бога-интегратора. Последнее обстоятельство, кстати, неоднократно «выручало» Виттхала во времена политических баталий: Пандхарпур, например, периодически оказывался под юрисдикцией разных властей, но Виттхала при этом

²⁵ Генеалогия Ядавов содержится в сочинении под названием «Вратакханда», приписываемом Хемачандре (Хемадри Панту), и в основной части подкрепляется эпиграфикой [Бхандаркар, 1975, с. 108–131]. По последним данным, однако, корни маратхиязычных сеунских ядавов уходят в Карнатак; из ядавов, т.е. из пастушеских племен, происходит и династия Хойсалов; из пастушеского племени куруб вышли правители Виджаянагарской империи, которые, вероятно, поклонялись паре Виттхал-Бираппа как единому родовому божеству [Дхере, 1984, с. 314–319].

²⁶ Яду — старший сын легендарного царя Яяти, прародитель ядавов. В этой связи упомянем, например, правителей Виджаянагарской империи на индийском юге (XV–XVI вв.), которые тоже считали себя потомками племени ядавов.



Храм Виттхала в Пандхарпуре

(если правитель был индусом) не лишали царских милостей; пандхарпурский храм разрушали то правоверный мусульманин Мухаммад Туглак, то некий мусульманский властитель Бидара, но пандхарпурское изваяние тогда спасали, до поры укрывая в разных местах и разными способами, как это было, например, в Виджаянагарской империи. Когда опасность миновала, бидарский правитель помогал восстановить храм. К тому же Виттхал, как никакое другое находящееся в том же регионе божество, отличала созидательная «поливалентность»: на него притязали брахманы, изобретательно увязывая его с санскритским теологическим наследием; небрахманы в лице варкари считали его безусловно своим и преисполненным милости именно к ним, его бескорыстным приверженцам; не был Виттхал чужеродным и в среде племенных групп²⁷.

²⁷ Типология генезиса Виттхала и его возвышения, безусловно, обнаруживает параллели с историей других индийских богов, ср., например, составляющие культа Айянара (Айяппана) с Шаб-

Храмовой ритуал

Самая ранняя надпись на маратхи, содержащая упоминание о боге Виттхале, была обнаружена в Пандхарпуре и датируется 1189/90 г. [Тулпуле, 1963, с. 85]; она, вероятно, составлена в ознаменование возведения храма божества на его нынешнем месте.

Храмовой комплекс Виттхала не отличается архитектурными достоинствами и представляет собой конгломерат святилищ и внутренних храмов, организованных вокруг фигуры главного бога и сооруженных в разное время и разными людьми. Наиболее древние элементы постройки выполнены в стиле «Хемадпанти», названном так по имени влиятельного министра Ядавов Хемадри Панта, и относятся ко второй половине XIII в. [Делери, 1960, с. 62]. С 1325 г. до начала XVII в., когда Пандхарпур находился под властью мусульман, храм разрушали и снова восстанавливали. Его нынешний эклектический вид является результатом строительств работ с XVII в. по настоящее время.

Хозяевами (*mālak*), или держателями прав (*hakkdār*) на Виттхала является клан брахманов Бадве, переселившихся в Пандхарпур предположительно из Карнатака в начале XVI в. [Бхате]. Бадве вплоть до 1985 г. регулировали всю жизнедеятельность храма, были хранителями ключей и распоряжались всеми денежными поступлениями. Под непосредственным контролем Бадве храмовой ритуал отправляют семь кланов жрецов-служителей, чьи функции отразились в их должностных названиях: *pujārī* — жрец, *paricārak* — служитель, *divte* — [держатель] светильник и т.д., впоследствии превратившихся в имена собственные: Пуджари, Паричараки, Бенаре, Харидасы, Дингре, Дивте и Данге, сферы деятельности которых строго разграничены. Пуджари играют основную роль в ритуале: только они имеют полномочия на омовение бога, облачение его в одежды, украшение гирляндами, проведение церемонии *артти* (круговые движения зажженным светильником перед ликом бога и сопровождающие эту церемонию песнопения) и воскурение благовоний. Их ближайшими помощниками являются Паричараки, обязанные приносить воду для омовения и аксессуары для *артти*. Бенаре исполняют соответствующие случаю санскритские *мантры*. Харидасы, находясь за порогом алтарного помещения, исполняют гимны на маратхи, сочиненные преимущественно поэтами традиции варкари. Дингре подносят богу зеркало, чтобы он полюбовался на себя, и расстилают ковер между алтарем и спальней бога. Дивте исполняют функции факельщиков, Данге — жезлоносцы.

рималаи, Керала [Клоти, 1978]. Дж.В.Шпенгер, автор статьи о внутренних, но вызванных, в том числе, и внешними причинами, проблемах знаменитого южноиндийского храма Ранганатхсвами в Шрирангаме в период средневековья, рассказывая о щедрых дарах телугуязычных правителей Виджаянагарской империи тамильскому храму и о ритуальном признании храмом власти дарителей, подытоживает: «Только широкий спектр подобных взаимополезных отношений между двором и ведущими храмами мог обеспечить крепкие идеологические связи с удаленной империей, которые в противном случае носили бы исключительно военный характер» [Шпенгер, 1978, с. 25].

Ритуал в храме Виттхала в его окончательном виде²⁸ отрегулировал еще Баба Падхье. День бога насыщен до предела и состоит из пяти обязательных ритуалов: *какад-арти* на рассвете, *панчамрутаснан* утром, *мадхьянха-пуджа* в полдень, *апаранха-пуджа* вечером и *шедз-арти* ночью. Каждый из ритуалов включает в себя полное или частичное омовение бога, рецитацию ведийских, санскритских и пуранических *мантр*, исполнение гимнов поэтов традиции варкари, смену одежд и украшений на статуе, возжигание светильников и раскуривание камфары и подношение богу угощения. В промежутках между церемониями храм открыт для общего потока верующих. Некоторые избранные присутствуют во время того или иного ритуала, а также обладают правом заказать (с предварительной оплатой за четыре месяца) проведение *маха-пуджи* («великой службы») от своего имени.

В 4 часа утра в храме появляются Бадве и возносят молитву от имени всего клана Бадве. Исполнением ведийских и пуранических *мантр* Бенаре пробуждают Виттхала от сна, звучат словословия: *Несравненный город Пандхарпур, / За-чаровывающая душу Бхима, / Материнский дом святых, / Неописуемое перво-зданное изваяние, / Обретший форму Парабрахма, / Ровнехонько стоит на камне, / Руки в боки оперев, / Руки в боки оперев*²⁹. Богу преподносят *найведью* (*naivedya*, «ритуальная пища богов») из сладких шариков (*pedhā*) и леденцов из жженого сахара (*kaḍisākhar*), возжигают сначала фитиль, а потом камфару в металлическом сосуде и совершают сосудом круговые движения вокруг лица бога; это и есть *какад-арти* (*kakaḍ* — «фитиль», *artī* — «светильник» и «гимн-восхваление»). Пепел от сгоревшего фитиля распределяют среди собравшихся на *какад-арти* верующих, и каждый благоговейно втирает его себе в кожу на лбу. Затем переходят к *надья-пудже* (*padyarājā* — «поклонение стопам»)³⁰, когда на ноги Виттхала сначала выливают чистое молоко, а потом молоко, смешанное с водой. Лоб бога украшают особым знаком, *гандхом*, сделанным из пасты, замешанной на благовониях (*gandh* — «благовоние»), к ногам возлагают цветы, произносят *мантры* и исполняют *арти*.

Панчамрутаснан представляет собой омовение бога в пяти нектарах — молоке, простокваше, топленом масле, меде и сахаре с последующим омовением в воде — *абхишеком*³¹. Затем бога умащают благовониями, одевают и украшают

²⁸ Это общендийская модель, сформировавшаяся в большинстве индусских храмов с позиций нормативного (брахманского) индуизма.

²⁹ Это *арти* — авторское, сочиненное некогда Канхайей Харидасом, одним из членов клана Харидасов, исполнителей ритуальных песнопений [Бхате].

³⁰ Известен автор этой детали ритуала, некто Кадекар, ученик известного в Пандхарпуре Брахмананды Свами, поэтому ее называют «кадекаровский ножной молебен» [Бхате].

³¹ Например, при купании бога в «пяти нектарах» расходуется плошка топленого масла, 0,5 кг сливочного масла, 0,4 кг меда, 1,5 кг сахарной пудры, 4 л молока, 4 л простокваши и несколько ведер горячей воды [Бхате].

драгоценностями, после чего он любуется на себя в зеркало, подносимое Дингре. Вслед за этим верующие допускаются на *даршан* и *падаспаши*.

Во время *мадхьянха-пуджи*, «полуденной службы», статуя снова подвергается полному или частичному омовению, освежаются цветочные гирлянды и бога угощают *маха-найведьей*, представляющей наиболее распространенные блюда махараштранской кухни в количестве, достаточном для пяти человек. Предложенная Виттхалу еда передается после ритуала в дом *диваскара* — дежурящего в этот день жреца из клана Бадве.

С заходом солнца совершается *апаранха-пуджа*, «служба второй половины дня», во время которой богу снова омывают ноги и эта вода в качестве *прасада* — божественного дара — раздается верующим.

Последний ритуал, завершающий трудный день бога, *шедз-артти* (*sej* — «спальное ложе»), начинается после 10 часов вечера, когда бога готовят ко сну. Бадве отпирают дверь спальни и ставят зажженный светильник возле изголовья божественного ложа. Дингре вычищают дорогу: из алтаря к спальне и устилают ее ковром. Богу снова омывают ноги (*радуарпйя*) и меняют одежды: только на завязывание длинного тюрбана уходит 20–25 минут. Бенаре читают *мантры* и провожают бога на покой. Вообще, после того как «бог пошел спать», полагалось бы соблюдать тишину, но церемониал продолжается: на лоб статуи наносятся свежие ритуально-ароматические вещества, шею и тюрбан Виттхала украшают новыми гирляндами, перед ликом раскачивают светильник, курят благовония, подносят сладкую *найведью* и свернутый бетель для очищения рта, звучат *артти*. Бенаре и Пуджари снова возлагают цветы, Дивте раскачивают светильники во внешних залах, Данге не выпускают из рук серебряного жезла. К полуночи храм затихает.

Рутинный порядок нарушается в дни календарных праздников, которые вносят определенные модификации в ритуалы, совершаемые вокруг Виттхала: большую их часть отменяют в связи с колоссальным наплывом верующих и многочасовыми очередями перед входом в храм или, наоборот, усложняют ритуальный механизм в связи с особыми обстоятельствами. Так, во время основного *вари* в месяце *ашадх*, Виттхал, подтверждая свою доброжелательность по отношению к *бхактам*, бодрствует в течение нескольких суток, чтобы подарить *даршан* как можно большему числу паломников. После этого «уставший» (и несколько «оскверненный») бог нуждается в *накшал-пудже* — особой церемонии гигиенического и ритуального очищения, и на него в течение суток изливается множество ведер горячей воды. В этот же день богу преподносят 150–200 подносов *найведьи* от храмовых жрецов и жителей города, выражающих Виттхалу свою бесконечную благодарность за то, что бог в качестве места земного пребывания выбрал их город; на ночь богу предлагают чай из лекарственных трав. Во время *экадаши* (одиннадцатые дни каждой половины месяца), которое считается особенно важным для варкари, бог вместе со своими приверженцами соблюдает

пост. В жаркий сезон Виттхал «страдает» от жары, и сочувствующие *бхакты* заказывают за свой счет «сандаловую *пуджу*», во время которой на руки, шею, грудь и живот бога наносится толстый слой смешанной с благовониями сандаловой пасты, которая остужает разгоряченное тело бога. В холодное время года на бога надевают вязаную шапочку, закрывающую уши.

Начиная с XVI в. и вплоть до наших дней вся история пандхарпурского храма (т.е. оформление ритуала, установление праздничных дат и распределение внутрихрамовых функций) неразрывно связана с ссорами и тяжбами окружающих Виттхала брахманов; документальные свидетельства этих конфликтов хранятся в различных государственных и частных архивах. Ни для одного из окружающих Виттхала жреческих кланов пандхарпурской бог не является ни родовым (*kuldevatā*), ни избранным (*iṣṭadevatā*, *upāsya-devatā*). Все они когда-то пришли или были призваны в Пандхарпур для совершения предначертанного их кастой и квалификацией ритуального обслуживания бога, но при этом не превратились в приверженцев Виттхала, а остались верны своим собственным богам, как правило, шиваитского толка, «проживающим» в покинутых родных местах. В соответствии с родовой традицией Бадве поклоняются богине Экавире из Махургада; Пуджари — богине Шакамбхари и Кхандобе из Бале; Бенаре и Харидасы — карнатакской Ренуке; Паричараки чтут Шакамбхари и бога Марути и т.д. На протяжении веков каждый из этих кланов пытался не только отстоять свои обязанности, но и добиться увеличения дохода, получаемого от верующих, за счет расширения сферы своих полномочий. Не отправляющие никаких ритуальных действий, Бадве считают себя хозяевами Виттхала и обладателями права «сидеть рядом с богом» (*devājavaḥ baṣṇyācā hakk*), т.е. права полного контроля над всем, что происходит в храме, и в первую очередь над денежными пожертвованиями.

Вследствие роста семейств внутри кланов и столкновения финансовых интересов уже не только представителей различных кланов, но и разных семейств внутри одного клана, приходилось изыскивать новые источники доходов. Так в храмовом комплексе стали появляться изображения других богов с охраняющим их брахманом, собирающим пожертвования от прихожан, а в городе стали подниматься новые храмы, так или иначе увязанные с культом Виттхала, как, например, храм Такпитхла Виттхала, «вкушающего *так* (простокваша с водой) и *питхлу* (поджаренная мучная смесь)». В руках предприимчивых и активных Бадве (в 1510 г. клан Бадве был представлен четырьмя братьями, в 1881 г. в Пандхарпуре насчитывалось 80 семейств Бадве, теперь — 200–250 [Бхате]) сосредоточилось общее руководство пандхарпурским храмом, и они же стали «хозяевами» в большинстве храмов в городе и его окрестностях. В 1750 г., например, Бадве силой отобрали ключи от храма у прежних «ключедержателей» Данге [Бхате], а в 1780 г. Бадве были признаны «ключедержателями» в судебном порядке [Кхаре, 1938, с. 17]. *Самадхи* Намдева, *санта* из касты портных, располо-

женная на первой ступеньке лестницы, ведущей к главному входу в храм Виттхала, которая традиционно находилась под юрисдикцией касты шимпи и потомков Намдева, в конце концов тоже перешла в ведение Бадве.

Основными соперниками Бадве, однако, на протяжении веков были не подчиненные им в значительной степени «слуги» Виттхала, а обслуживающий храм Рукмини независимый клан Утпатов, с членами которого постепенно стали объединяться по различным вопросам и прочие группы служителей (по переписи 1881 г. в Пандхарпуре было 50 семейств Утпатов, сейчас — около 100 [Бхате]). Чтобы «оттянуть» на себе денежные поступления, Бадве, заручившись свидетельством из абханга Намдева³², в 1750 г. укрепили по левую руку от изображения бога символизирующий Рукмини *кхан* — отрез традиционной махараштранской ткани на блузку. Тогда представитель Утпатов стал садиться по левую руку от Виттхала и забирать денежные подношения, даваемые «Рукмини» [Бхате]. Словесные перепалки переросли в драки, Утпаты подали в суд, и на подобную манифестацию Рукмини был наложен запрет. После официального запрещения «заключать бога в объятия» (1873 г.) Бадве объявили, что равноценную благодать приносит подобная акция в отношении к одной из колонн шестнадцатиколонного зала, предвещающего вход в алтарное помещение, что, в свою очередь, привело к созданию новой «точки» для собирания пожертвований. С целью увеличения своих доходов Бадве ввели и празднование общеиндийских религиозных фестивалей, не связанных напрямую с Виттхалом (*Гананатитсав, гокул-аштами-утсав, шраван-гаур, ранпанчами-утсав* и др.).

В 1967 г. между потомками Тукарама, поддержанными массами варкари, с одной стороны, и предполагаемым редактором нового издания песнопений Тукарама, с другой стороны, возникли разногласия относительно толкования на современном маратхи ряда абхангов великого поэта-проповедника. Для обсуждения спорных вопросов потомки Тукарама создали собрание *бхактов* в храме Тукарама в Пандхарпуре, на котором неожиданно зазвучала жесткая критика в адрес Бадве. Для расследования жалоб в отношении Бадве была назначена правительственная комиссия, опросившая 253 свидетеля и поднявшая всю документацию в связи с храмом и судебными процессами вокруг него. Комиссия уличила Бадве во множестве финансовых махинаций, ранящих чувства верующих, и официально установила, что, несмотря на давние связи с храмом, Бадве не являются его основателями и, следовательно, не могут считаться «хозяевами» Виттхала. После длительных судебных разбирательств и петиций в Верховный суд Бадве утратили бразды правления, и с 1985 г. храм Виттхала перешел в ведение правительства штата Махараштра. Финансово-административными делами храма теперь управляет попечительский комитет, утверждаемый окружными вла-

³² В одном-единственном абханге Намдева говорится о «стоящей по левую руку от Витхобы» Рукмини, что, однако, не находит подтверждения в других источниках.

стями и правительством штата, а в компетенции Бадве остались вопросы ритуала и неумное желание отстоять свои «права» на пандхарпурского владыку. Касаясь абхангов Намдева, посвященных взаимоотношениям между Виттхалом и Цокхой Мелой (XIII–XIV вв.), неприкасаемым поэтом традиции варкари, английский исследователь *бхакти* Фридрих Харди, не знакомый с положением дел в пандхарпурском храме, с удивлением отмечает, что «Виттхал буквально изображается как пленник брахманского эголизма» [Харди, 1991, с. 147]. И в наши дни Бадве не позволяют никому остаться наедине с богом, а при выдаче попечительским комитетом разрешения на фотосъемку изваяния обязательно встанут рядом с Виттхалом и положат на плечо бога руку, акцентируя право своей собственности.



Витхоба и Ракхумай

Супруга бога

В Пандхарпуре одинаково почитают два храма Рукмини — один из них расположен на территории храмового комплекса Виттхала, в отдельно стоящем помещении на расстоянии нескольких метров от главного алтаря, другой находится на окраине Пандхарпура, в районе, известном под названием Диндираван.

Рукмини из первого, основного, храма представлена антропоморфным изваянием в симметричной Виттхалу позиции *акимбо*. «Хозяевами» храма является брахманский клан Утпатов, сведения о которых попадают в архивных документах с конца XV в. Ритуал богослужения в храме совпадает со схемой, сложившейся в храме Виттхала. Родовой богиней Утпатов является Тулдза-Бхавани из Тулдзапура.

В Диндираване возле Лакшми-*тиртхи* находится древний храм богини Лакхубаи. Изначально представленная грубым камнем (*tāndlā*), покрытым красной краской, нынешняя Лакхубаи одновременно манифестируется и антропоморфной фигуркой Гаджалакшми, стоящей на постаменте позади камня. Считается, что это и есть «обиженная Рукмини», обслуживание которой находится в руках Бадве.

Д.Бхагават приводит следующую дхангарскую легенду: *Когда-то Витхоба находился на службе у царя Малхари из города Малишираса, расположенного неподалеку от Пандхарпура, и присматривал за некоторыми областями из владений Малхари. Узнав, что на встречу с ним направляется правитель Кхандеша — Малирая, в сопровождении 500 человек, Витхоба отдал приказание своей жене Падубаи подготовиться к приему гостей. Усталая от дневных хлопот, Падубаи раздраженно ответила: «Пусть польхают синим пламенем все Ваши гости!» Витхоба был возмущен таким ответом и проклял жену. В соответствии с этим на следующий день она утопила в реке золотой кувшин, сошла с ума и умерла в густом лесу под деревом тамаринд. Ее труп сглодали дикие звери, а останки смыл в океан проливной дождь. Узнав об этом, Малирая почувствовал себя виновным в смерти Падубаи и предался аскезе на берегу океана. Через 12 лет океан вернул останки Падубаи и приказал сбросить их в Чандрабхагу (т.е. Бхиму), и на том месте в воде вырос прекрасный лотос. Витхоба, также страдавший без Падубаи, забросил все свои дела и отправился в странствия. Увидев в Чандрабхаге лотос, он сорвал его, и лотос превратился в Падубаи под именем Рукмини. Витхоба обрадовался, но, верный своему слову, сказал: «И все равно жить мы будем врозь». Вот почему храмы Витхобы и его жены находятся в разных местах [Бхагават, 1973]. Дочь Витхобы и Падубаи, Бхагубаи, манифестируется лингамом в храме Витхобы-Бираппы в Сиддхешвар-Куроли. «Пандуранга-махатмья» из «Падма-пураны», параллельно с историей о Пундалике, также сообщает дополнительные данные о прибытии бога в Пандхарпур. Согласно этой версии, Кришна в Дварке забавлялся с пастушкой Радхой, и увидевшая эту сцену его жена Рукмини в гневе покинула мужа и оказалась в Диндираване, где предалась жесточайшей аскезе. Раскаявшийся Кришна отправился на ее поиски и в конце концов обнаружил ее в Диндираване. Рукмини отказалась прервать свое подвижничество, и тогда Кришна встал перед ней, уперев руки в боки, и покинул это место только потому, что должен был отправиться на встречу с Пундаликой.*

Легенда о Рукмини, появившаяся в более поздней махатмье из «Падма-пураны» и навеянная дхангарской легендой, поскольку приводит Рукмини не непосредственно в Пандхарпур, а в Диндираван, возникла, вероятно, не только для «экономического» обоснования существования отдельных культов, поддерживающих дополнительное число жрецов [Косамби, 1992, с. 86], но как звено в постепенной вишнуизации сакрального пространства вокруг Пандхарпура и для придания независимо существовавшему древнему культу первородной Матери-богини (Лакхубаи) мужского сопровождения. Создав альтернативный объект поклонения, предприимчивые Утпаты приблизили Рукмини к Витхалу и положили начало непрекращающимся дебатам о том, какая из двух Рукмини истинная.

Загадки и предположения

Нынешний Пандхарпур на протяжении веков был известен под разными именами. Г.Х.Кхаре в своей работе о Пандхарпуре указывает восемь таких имен, среди них — Пандхари, Пандурангапура, Пандариге и др. [Кхаре, 1938, с. 1–9]. Э.Р.Сэнд добавляет к этому списку еще четырнадцать — Пандаранге, Пандарикшетра, Лохаданда и др. [Сэнд, 1997, с. 1]. Сопоставление всех доступных источников позволило Э.Р.Сэнду сделать вывод, что большая деревня или маленький город Пандараге или Пандаранге, название которого этимологически восходит к языку каннада, безусловно существовал к 1237 г., когда каннадаязычные варианты стали вытесняться санскритизированными Паундарикшетра и Пандурангапура [Сэнд, 1997, с. 5]. Прежнее упоминание о месте как «большой деревне» (*mahāgrāma*) стало вытесняться религиозно значимым термином *кшетра*, подразумевающим наделение Пандхарпура особым сакральным статусом. Топоним «Паундарика» явно увязывается с именем Пундалики (Пундарики) и связан прежде всего с *тиртхой* с последующим приложением и к *кшетре*. По предположению Э.Р.Сэнда, теоним «Пандуранга» также является санскритизированным дериватом от топонимов «Пандараге» или «Пандаранге», превратившимся впоследствии в эпитет, а затем и в имя собственное Виттхала, ставшего к тому моменту божественным лидером Пандхарпура [Сэнд, 1997, с. 8]. Возможно, однако, что бог Пандариге/Пандуранга по времени предшествовал Виттхалу, поскольку, по мысли Ш.Водвиль, усиленное сочинение легенд о прибытии Виттхала в Пандхарпур свидетельствует о том, что его культ вытеснял культы других богов, преимущественно шиваитского толка, а также культ Богини [Водвиль, 1973, с. 149]. Народная этимология (видимо, под влиянием маратхских «величальных», считающих, что Кришна появился в городе покрытым пылью из-под копыт сопровождавших его коров, и поэтому он — «бледноцветный», т.е. Пандуранга), наоборот, выводит название «Пандхарпура» из имени бога, поясняя, что здесь живет бог, который, оказав милость Пундалике, превратился из «черного» (*kṛṣṇa*) в «белого» (*pāṇḍhṛā*).

То, что храм Пундалики — «вишнуита наивысшей пробы», обязательный *даршан* которого предшествует посещению храма Виттхала, представляет собой совершенно «невишнуитское» явление, осторожно отмечали и индийские исследователи [Мате, 1970, с. 200], но решительную определенность внесла французженка Ш.Водвиль, заявившая: «*Самадхи* Пундалики есть не что иное, как шиваитская святыня» [Водвиль, 1973, с. 145]. И действительно, под бронзовой маской, выполненной в типично шиваитской манере — с усами, горизонтальными ритуальными линиями на лбу и увенчанной пятью капюшонами кобры, скрывается не вишнуитская *самадхи* — каменная плита (как, например, в храме *самадхи* Днянешвара в Аланди), а *лингам*; Пундалике, наряду с цветами, подносят листья типичного для шиваитского культа растения (*bel*, *Aegle marmelos* или

Cratoeva religiosa); возле храма располагается фигура Нанди — *ваханы* Шивы; храм обслуживают жрецы низкой касты махадев-коли; в месяце *магх* в течение пяти дней здесь отмечается главное шиваитское празднество *маха-шивратри*. Р.Ч.Дхере считает, что пониженный в статусе местный бог шиваитского толка Пундарикешвар оказался принятым в вишнуитскую семью как *бхакт* Виттхала [Дхере, 1984, с. 194], что вообще согласуется с общей устремленностью вишнуитской доктрины представить Шиву как почитателя Вишну: именно в этом плане, как знак наивысшей преданности, трактуется удлинённый предмет на голове Виттхала теми, кто отождествляет его с *лингамом*, символом Шивы. Паломники варкари же, посещая Пандхарпур, демонстрируют удивительную религиозную детерминацию: видя перед глазами шиваитский храм, осознают его как вишнуитский памятник, что, впрочем, вполне вписывается в общий шиваитский фон махараштранского *бхакти* [Водвиль, 1987а, 1987б] и в само восприятие традицией варкари Виттхала как Харихары (синтеза Вишну и Шивы), если возникает теологическая необходимость. Дополнительный нюанс о Вишну в образе Шивы вносит и легенда о Малликарджуне, чей храм расположен в Диндираване, недалеко от храма «обиженной Рукмини». Именно в этих местах обитал демон Диндира, пораженный Вишну в облике Малликарджуны, т.е. Шивы. По совершении этого подвига Вишну-Виттхал появился в Пандхарпуре.

Неотъемлемое присутствие фигуры Пундалики во множестве легенд и его храма в качестве компонента архитектурного облика сакральных мест традиции варкари превращает его не только в заметную величину культа Виттхала, но и в объект неутихающих научных дискуссий. В диапазоне мнений о Пундалике как об исторической личности и автохтонном божестве промежуточное место занимает гипотеза Э.Р.Сэнда, предлагающего трактовать Пундалику как мифического *муни* или *риши* наподобие тех, что связываются с историями сотен других индусских *тирх* и *кшетр*: под воздействием различных пуранических традиций вишнуитского толка эта мифическая фигура была использована вишнуитскими брахманами Пандхарпура для придания легитимности отождествлению бога Пандуранги с пастушеским богом Кришной [Сэнд, 1990].

Имя «Виттхал» народная этимология делит на две части — *vīḥ* («кирпич») и *thal* (санскр. *ṣṭhala*, «место») и выводит общее значение: «тот, чье место на кирпиче» (так со временем стал восприниматься камень под ногами бога). Если иметь в виду, что кирпич, брошенный Пундаликой, на который опираются ноги Виттхала, приобрел почти мистическое значение и стал символом безоговорочного подчинения *бхакта* своему богу, то такая интерпретация вполне соответствует духу традиции варкари. Брахманская традиция, а вместе с ней и ряд ученых, придерживается мнения, что имя «Виттхал» есть производное от имени «Вишну». Г.Д.Делери убедительно доказал невозможность такой фонетической деривации в цепочке санскрит—пали/праkrit—маратхи [Делери, 1960, с. 133, 143]

и в цепочке санскрит—каннада—маратхи [там же, с. 138]³³. Он также отверг предложенный В.К.Радзваде вариант деривации от санскритского *viṣṭhala*, т.е. «отдаленный», «находящийся в лесу», на основании того, что, уже по данным самых ранних обнаруженных надписей (516 г.), Пандхарпур тех времен находился в окружении деревень. Последние исследования, впрочем, показали, что эту позицию, возможно, придется пересмотреть в связи с сомнительным толкованием надписи, на которую опирался В.К.Радзваде, а также в связи с данными «Пандуранга-махатмьи» из «Сканда-пураны», неизвестной Г.Д.Делери, согласно которой Пандхарпур назывался и Диндиравана, т.е. «Лес Диндирь», и именно там, еще до встречи с Пундаликой, появился Виттхал [Дандекар А., 1993, с. 182]. И все же наиболее убедительным выглядит анализ Г.Д.Делери, возведшего имя «Виттхал» к слову каннада *bitti* со значением «холм, связанный с добрахманским (т.е. местным, автохтонным. — И.Г.) божеством и само это божество», а также проследившего степень распространенности и вариативности имен «Битти» и «Виттхал» на протяжении X–XVI вв. по ряду округов в Карнатаке [Делери, 1960, с. 170–178]. Устные жанры племенных групп гавли содержат упоминания о том, что пандхарпурский Виттхал — это не Кришна из Дварки, а пришедший из Карнатака гавли [Зонтхаймер, 1989, с. 47]. Многократно употребляют определения «каннада» и «карнатакский» поэты-*санты*. Если учесть, что наряду с данными о двух независимых изображениях Виттхала — из *киетры* (нынешнего Виттхала) и из *тиртхи* (находившегося непосредственно возле обители Пундалики) существуют некоторые указания относительно еще более раннего пребывания Виттхала на холме в Диндираване (*vattigāvarī viṣṭhal*) и строчки из «Пандуранга-махатмьи» Шридхары-свами рассказывают, что «к храму основного Пандуранги следовало взбираться» [Бхате], а также то, что и нынешний храм когда-то находился на возвышенности, то такое толкование представляется весьма вероятным и этимологически и эпиграфически созвучным представлениям о дравидском происхождении Виттхала.

Наиболее обиходное имя бога — Витхоба — образовалось путем соединения усеченной формы полного имени с суффиксом *-ba* (от *bābā* — «отец», любовно-почтительное обращение). Таким же способом (иногда с утратой первоначального самостоятельного имени) произошли имена Кхандобы, Биробы, Мхасобы и других богов Махараштры, а также «одомашненные» имена Днянобы (Днянешвар), Тукобы (Тукарам) и других *сантов*.

Мысль о том, что находящаяся ныне в пандхарпурском храме фигура бога не подлинная, высказывалась, хотя и несмело, и раньше. Г.Х.Кхаре обратил внимание на то, что описания Виттхала, сделанные различными *сантами*, не

³³ Наиболее подробный обзор различных точек зрения см. у Г.Д.Делери (главы «Этимология»; «Эпиграфика» [Делери, 1960]).

совпадают по части упоминаемых деталей друг с другом. Впрочем, он признавал, что и современный верующий, начиная описывать физический облик конкретного изваяния, непременно переносится в область метафизики и завершает описание некими идеальными признаками Бога вообще [Ххаре, 1938, с. 19]. Факты частого отсутствия скульптуры в храме и случаи полного разрушения храма упоминали и другие исследователи [Мате, 1970, с. 193; Делери, 1960, с. 39–40]. Однако в начале 80-х годов общественное согласие и сопричастность различных традиций к фигуре Виттхала были нарушены сенсационными заявлениями, сделанными Р.Ч.Дхере в индийских газетных и журнальных публикациях и суммированными в труде «Бог Виттхал: великий синтез». Ученый твердо заявил, что в пандхарпурском храме находится не изначальное изваяние бога. Основанием для такого вывода стали сопоставления описаний скульптуры бога из «Пандуранга-махатми» «Сканда-пураны», «Пандуранга-махатми» «Падма-пураны», «Пандуранга-махатми» Шридхара-свами и недавно обнаруженного рукописного труда Бабы Падхье «Виттхаладхьянаманаса-пуджа». В каждом из перечисленных источников присутствуют следующие признаки, характеризующие пандхарпурское изваяние: вырезанная в области сердца шестизначная *мантра*, безусловная обнаженность и третий глаз во лбу³⁴. Обнаженность скульптуры неоднократно подтверждалась в абхангах *сантов* и стала одной из причин, закрепившей в их сознании образ Виттхала как «Кришны-ребенка»; о *мантре* на сердце сообщает в одном из абхангов и поэт-проповедник Савта Мали [Дхере, 1984, с. 141]. Нынешняя скульптура не содержит ни одной из этих примет, но все три обнаруживаются в изображении Виттхала из храма в местечке Мадхе Солапурского округа, к которому принадлежит и Пандхарпур. По сведениям, зафиксированным известным маратхским историком В.К.Радзваде³⁵, в 1659 г. при приближении к Пандхарпуру биджапурской конницы Афзал-хана скульптура Виттхала была вывезена из храма и упрятана в местечке Мадхе. На протяжении позднего индийского средневековья, когда один за другим происходили набеги мусульман, подобные спасательные акции в отношении божественных скульптур совершались регулярно³⁶. Известно, например (хотя и нуждается в дополнительном исследо-

³⁴ В современном храмовом ритуале лоб Виттхала густо разукрашивают ритуальными знаками. Возможно, за этой практикой стоит желание скрыть отсутствующий элемент — третий глаз — у нынешнего изваяния.

³⁵ В.К.Радзваде (1863–1926) — крупный региональный историк, однако его скрупулезные исследования, к сожалению, практически не стали достоянием мировой индологии, поскольку из патристических побуждений он писал только на маратхи. Собранные им уникальные архивы хранятся в музее его имени в г. Дхуле, Махараштра.

³⁶ Похожие истории происходили и с другими центральными объектами поклонения, извлеченными из многих индуских храмов в период мусульманского завоевания Индии. Например, достоверно неизвестно, подлинному ли изображению поклоняются приверженцы Перумала (выносной скульптуры Ранганатха) в храмовом комплексе Шрирангам [Шпенгер, 1978, с. 22–23].

вании), о длительном пребывании Виттхала в Виджаянагарской империи и о его огромной популярности там [Делери, 1960, с. 42–43]; слава его возвращения обратно приписывается прадеду Экнатха Бханудасу [Эббот, 1988, т. 11, с. 109–121]. Известно, что активную роль в сокрытии Виттхала играли его «праводержатели» Бадве, и однажды один из них «умыкнул» бога из корыстных целей, чтобы заполучить письменную петицию от горожан, подтверждающую «наследственные права» Бадве на Виттхала и даже выкуп [Мате, 1970, с. 196; Дхере, 1984, с. 134]. То, что впоследствии, видимо, незадолго до своей смерти в 1805 г. те же три признака описал Баба Падхье, дало Р.Ч.Дхере основания предположить, что в то время в Пандхарпуре еще имелась оригинальная скульптура, которая была подменена только в 1873 г., когда странствующий аскет увесистой клюкой переломил Виттхалу ногу [Дхере, 1984, с. 149–150]. В Мадхе же в свое время в знак вечной памяти о пребывании здесь бога была сделана копия, почти точно отражающая детали оригинальной скульптуры. Более того, изваяние из Мадхе, хорошо отполированное, выполнено с большим художественным мастерством, нежели скульптура из пандхарпурского храма, и никто никогда не назвал бы его «уродливым».

В принципе, периодическая или вызванная необходимостью практика обновления религиозной скульптуры не возбраняется, и церемония *прана-пратиштха* вселяет божественную эманацию в изваяние-новодел. Так, в 50-х годах нашего века была повреждена и открыто заменена на новую скульптура Рукмини из храмового комплекса. Однако фигура владыки Пандхарпура, вопреки своей очевидной антропоморфности, считается «самовозникшей», а значит, не подлежит обновлению, поэтому предположение Р.Ч.Дхере вызвало резкую реакцию со стороны жреческих кругов (категорически отрицавших факт подмены) и недовольство верующих. Несмотря на многочисленные угрозы, Р.Ч.Дхере остался при убеждении, что истинное положение может проявиться только при условии чистосердечных признаний клана Бадве [Дхере, 1984, с. 152].

Странно, что никто из ученых, принимающих горячее участие в обсуждении вопроса об аутентичности пандхарпурского изваяния, не обратил внимания на свидетельство Эдварда Мура — возможно, первого европейца, оставившего записи о внешнем виде Виттхала. Мур посетил Пандхарпур в 1791 г. и впоследствии, когда принялся за составление «Индусского пантеона», освежив свои воспоминания с помощью пандхарпурского брахмана, наряду с остальными характерными приметами (позиция *akimbo*, параллельность стоп) особо отметил такую особенность, как «отверстие на ноге» божества [Мур, 1968, с. 281]. Мур был весьма заинтригован иконографическим смыслом, вложенным в эту деталь, но какие-то дела помешали ему получить дополнительные разъяснения, о чем он весьма сожалел. Далее Мур рассказывает, как ему принесли две небольшие статуэтки: по характерной «продырявленности» ноги у каждой из них он определил,

что перед ним изображения Виттхала [там же, с. 283]³⁷. Эта особая примета могла бы найти свое место в дискуссиях о подлинности изваяния.

Трудно объяснить и то, почему все без исключения *санты* традиции варкари, воспевая Виттхала, называли его *погрузившимся в молчание (maunstha)* и *буддистом (bauddha)*, что дало основание ранним исследователям традиции варкари называть ее «буддистско-вишнуитской сектой» [Делери, 1960, с. 1] и отождествлять пандхарпурского бога с изваяниями Будды [там же, с. 163–165]. Вслед или одновременно с *сантами* подобное восприятие было зафиксировано и в храмовой скульптуре на территории Махараштры, где девятая *аватара* Вишну традиционно именовалась Буддой, но представляла в облике Виттхала, как, например, в храмах Ганеши в Тасгаве (округ Сангли) и Лакшмикешава в Радзапуре (округ Ратнагири) [Дхере, 1984, с. 231]. Появились и литературные произведения, так или иначе трактующие этот феномен, например, эпизод из «Сванубхавадинкара» поэта Динкар-свами Тасгавкара (1628–1703), в котором как образец выдающегося *бхакти*, нацеленного на родителей (*mātrpitṛbhakti*), приводится история с Пундаликой и рассказывается о том, как Пундалика потребовал особой, «неоскверненной» *аватары*, каковой и стал Виттхал-Будда. Достаточно сложно совместить это и с устоявшимся восприятием Виттхала как Кришны, т.е. восьмой *аватары* Вишну. Р.Ч.Дхере считает это реминисценциями буддизма, покинувшего землю Махараштры еще до консолидации традиции варкари, но процветавшего здесь целое тысячелетие и оставившего следы в виде пещер и скальных храмов практически в каждой горе этого региона [Дхере, 1984, с. 233–235].

Если связь между Виттхалом и Буддой подтверждали сами *санты*, то попытки поставить знак равенства между Виттхалом и Неминатхом, 22-м *тиртханкаром* — «вероучителем» джайнизма, предпринимали джайны, до конца XVIII в. претендовавшие на пандхарпурского бога. В литературе о Пандхарпуре (без указания источников) встречаются упоминания о царе Джаятпале (XIV–XV вв.?), исповедовавшем джайнизм и «угадавшем» в обнаженной фигуре Виттхала *дигамбара-тиртханкара*. За этим последовала передача всех храмовых дел в ведение некоего Виттхалдаса, джайна и жителя Пандхарпура. Какое-то время храм находился в руках джайнов, пока горожане-индусы не обратились с петицией к мусульманскому правителю Бидара, рассудившему спор в пользу индугов. Здесь появился некто Кунт из местечка Маудзе Пулундз, и при «особых обстоятельствах» (?) право обслуживания Виттхала перешло к Бадве [Дхере, 1984, с. 245]. Даже если «джайнский этап» из жизни храма и не может быть подтвер-

³⁷ Далее Мур предпринял попытку провести параллель между Виттхалом и распятым Христом. Это явствует из сноски на с. 283, но поскольку первоначальный вариант «Индусского пантеона», изданный в 1810 г., подвергся значительному сокращению (более чем на 100 страниц) при переиздании в 1864 г. редактором В.О.Симпсоном, эти аналогии Мура «по очевидным причинам» (выражение Симпсона) не вошли ни в издание 1864 г., ни в последующие, выполненные на его основе.

жден с абсолютной достоверностью, то, безусловно, гнев поэта Говинданатха (1721–1811) возник не на пустом месте: *Бессмысленно рождение осла, / который утверждает, что бог Пандхарпура — джайнский* (цит. по [Дхере, 1984, с. 236]). Г.Д.Делери замечает, что имя Виттхала было популярно среди джайнов, а имя Пундалики — среди джайнских аскетов и что существуют джайнские храмы, посвященные Пундалике — главному ученику Ришабхи, первого джайнского *тиртханкара* [Делери, 1960, с. 188]. По рассказам пандхарпурских стариков, вплоть до недавнего времени в Пандхарпуре действительно проживал джайнский клан Виттхалдасов, располагавший какими-то документами на право владения (*sanad*) пандхарпурским храмом. И все же изображения Виттхала и *тиртханкаров* разительно отличаются друг от друга и по стилю, и по существу: поза *акимбо* не характерна для джайнской скульптуры; обнаженность джайнских изваяний откровенно натуралистическая, а не условная, как у Виттхала; джайнские изваяния лишены украшений и головного убора. Исследователь индуизма (в первую очередь тамильского) К.Дж.Фуллер, как бы глядя с позиций своего региона, находит, что «Витхоба славится отсутствием отличительных признаков» [Фуллер, 1992, с. 210], безусловно подразумевая не только внешнюю сторону, но и функциональную деятельность бога. Это мнение интересно как раз тем, что произвольно объясняет, почему немаркированный, т.е. не обладающей четко выраженными функциями, отличающими его от других небожителей, или слабо маркированный бог востребован не только разными направлениями внутри одной религии, но воспринимался как Будда и был объектом притязаний джайнов.

Г.Д.Делери в завершение своего первопроходческого труда «Культ Витхобы» признается: «Исследование происхождения Витхобы представляет особую трудность, поскольку в этом вопросе существуют три различные проблемы, которые неразрывно связаны между собой. Это — происхождение и этимология имени, происхождение и датировка бога Пандхарпура и происхождение и становление бога варкари» [Делери, 1960, с. 189]. На самом деле трудноразрешимых проблем больше, и степень их органической переплетенности столь высока, что не все они поддаются бесспорному вычленению. Диахронический анализ позволяет предположить, из каких корней выросло мощное дерево по имени Виттхал, и наметить его связи со множеством богов — от ведийского пастушеского божества Пушана [Дандекар, 1942, с. 91–117] до Венкатеша, владыки Тирупати, самого «богатого» бога современной Индии [Дхере, 1984]. Синхронный взгляд на Виттхала показывает, что «великий синтез», сложившись, не застыл, но остается вовлеченным в процесс синтезирования, определяемый уже новой, современной эпохой и людьми этой эпохи. Литература *сантов*, выросшая вокруг фигуры Виттхала, превратилась в самостоятельный источник поклонения как среди ортодоксальных индусов, отвергших «оскверненного» бога, так и среди творческой интеллигенции, рассматривающей ее как исключительную эстетиче-

скую ценность и воспринимающей *сантов* не только и не столько как *бхактов*, но как поэтов. Получавший дары от правящих индусских династий и время от времени пользовавшийся поддержкой и мусульманских правителей, Виттхал продолжает привлекать к себе самое пристальное внимание региональных властей, рассчитывающих на политическую поддержку многочисленных приверженцев пандхарпурского бога, и пробивается на общеиндийский уровень, привлекая не только верующих-индусов, но и политических деятелей по всей Индии³⁸.

³⁸ Газета «Кесри» 19 января 1994 г. с возмущением писала, что с 1987 по 1994 г. президент Индии Шанкардаял Шарма девять раз посетил с визитом Пандхарпур для *даршана* и *надастарши* Витхобы, хотя целью его официальных поездок было посещение близлежащих районов, пострадавших от различных стихийных бедствий. Учитывая, что президента сопровождает большая свита из центра и местное начальство, а также необходимость принятия мер безопасности при передвижении высшего лица государства, газета отмечает, что каждая поездка обходилась государственной казне в немалую сумму (последний визит стоил 20 млн. рупий); еще раньше — 5 августа 1994 г. — по этому вопросу высказалась газета «Локсатта», подсчитавшая, в какую сумму обошлись предыдущие поездки, и выразившая сожаление, что эти деньги не были направлены на помощь пострадавшим.

ОРИССА: ДЖАГАННАТХ

(Г.Кулке*)

Этот региональный культ, распространенный в восточноиндийском штате Орисса и связанный с прославленным храмом в Пури, за пределами Индии приобрел недобрую славу. Праздник колесниц *ратха-ятра*, проводимый храмом ежегодно в июне—июле, сопровождался ритуальным самоубийством паломников, добровольно гибнувших под колесами. В европейской литературе «Джаггернаут» (искаженное «Джаганнатх») стал символом страшной силы, безжалостно пожирающей человеческие жизни: даже современную цивилизацию с ее жестокостью и войнами сравнивали с Джаггернаутом. И сам культ, и его главный храм окутаны ореолом мрачной тайны, тем более что запрет на посещение храма иноверцами и неприкасаемыми фактически действует по сей день, хотя статья в Конституции Индии (1950 г.) и положения «Закона о гражданских правах» (1955, 1975 гг.) упразднили институт неприкасаемости и объявили любую кастовую дискриминацию уголовно наказуемой. Многие ритуалы, связанные с культом Джаганнатха, закрыты даже для индусов, имеющих доступ в храм: только жрецы имеют право присутствовать при этих обрядах. Но те, кто сподобится увидеть изображение бога в знаменитом храме, не могут не отметить его отличие от того, чему поклоняются в других храмах Индии.

Джаганнатх считается воплощением (ипостасью) бога Кришны, но это положение, над которым обычные верующие не слишком задумываются, порождает у исследователя множество вопросов. Если Джаганнатх — это Кришна, то почему в алтаре храма в Пури рядом с ним стоит не любимая пастушка Радха, как во множестве кришнаитских храмов Индии, а брат Балабhadра и сестра Субhadра (в классическом каноне эти персонажи считаются второстепенными)? Почему, в отличие от всех храмовых и домашних изображений Кришны, Джаганнатх представлен не в образе прелестного младенца или красав-



Балабhadра, Субhadра и Джаганнатх

* Глава написана Е.Ю.Ваниной на основе материалов, предоставленных немецким исследователем Г.Кулке. В ходе работы привлекались и другие данные.

ца юноши с флейтой, а в виде грубо сделанного и небрежно раскрашенного деревянного идола высотой 1,8 м, у которого имеются только голова, туловище да обрубки, которые условно могут быть приняты за руки? Так же выглядит Балабхадра, а у Субхадры нет и рук. Наконец, почему вишнуиты считают Джаганнатха Кришной, шиваиты — Шивой в ипостаси Бхайравы, а джайны — Джинанатхом, одним из своих первоучителей — *тирханкаров*? [Рукавишников, 1983, с. 5, 24].

Многочисленные загадки Джаганнатха — и уже раскрытые учеными, и те, что еще ждут своего решения, — свидетельствуют о сложных исторических и этнокультурных процессах, развивавшихся в регионе на протяжении столетий, позволяют нам понять, как происходили становление и эволюция индуизма в отдаленном лесном краю, периферийном по отношению к основным районам распространения индусской традиции.

Из истории государственного культа Ориссы

Одним из наиболее интересных аспектов культа Джаганнатха является его государственный характер, прямая взаимосвязь с политической властью в Ориссе. Хотя развитие культа началось в Пури, относительно удаленном от таких средневековых политических центров, как Джаджпур и Каттак, с течением времени царская власть стала частью культа, а культ — частью государственной власти и основным источником ее легитимности. Последнее было непосредственно связано с созданием в начале XII в. на земле Ориссы крупной империи, объединившей северные и восточные районы с южной частью (Калингой). Кульминацией этого процесса стали постройка в середине XII в. храма Джаганнатха в Пури и последующее ритуальное посвящение всей империи богу Джаганнатху. В начале XIII в. Джаганнатх был провозглашен «владыкой империи Орисса», а реальные правители страны стали его заместителями (*раута*) и сыновьями (*нутра*).

Согласно легенде, на месте нынешнего храма Джаганнатха в Пури в незапамятные времена находился храм Пурушоттамы¹. Его построил царь Яяти Кесари на месте еще более раннего храма, из которого за 144 года до описываемых событий жрецы вынесли изображения богов и спрятали в тайном месте, опасаясь, что напавшие на Ориссу войска царя Рактабаху² могут их похитить. Яяти Кесари разыскал изображения, закопанные под деревом в одной из деревень Западной Ориссы. Но идолы были настолько повреждены временем, что царь решил изготовить новые, такие же деревянные, как и те, которые были найдены.

¹ Пурушоттама, букв. «Совершенный человек», «Всевышний», эпитет, применяемый в вишнуизме к Богу-Абсолюту. Встречается и в тантризме.

² Рактабаху — имя царя, не идентифицированное историками, букв. «[Проливший] много крови».

Однако для этой цели были нужны люди, обладавшие знаниями и правами, освященными традицией. Поэтому царю Яяти Кесари пришлось отправиться на поиски *дайтьев* — жрецов, потомков Бисабасу, вождя племени савара, который некогда первым стал поклоняться Джаганнатху-Пурушоттаме (подробнее см. далее). Угроза иноземного нашествия заставила *дайтьев* покинуть Пури и укрыться в местности Бирибандха на западе Ориссы. Именно там и обнаружил их Яяти Кесари, который с их помощью впоследствии построил новый храм и возродил культ Джаганнатха. Этот рассказ, сохранившийся в храмовых анналах, не может быть признан, по мнению исследователей, исторически абсолютно достоверным, тем более что археологические и эпиграфические данные не подтверждают существование каких-либо древних храмов на месте нынешнего. Важным в изложенной легенде является четкая привязка культа Джаганнатха к западным районам Ориссы, где издавна существовал вишнуйский культ Пурушоттамы-Нарасимхи³. Именно из этих мест происходила и династия Сомавамши, к которой принадлежал, согласно легенде, Яяти Кесари, но о нем достоверных сведений пока нет.

Завоевав прибрежные районы Ориссы, цари из этой династии, как это бывало в средневековой Индии, должны были выбрать в качестве главного, государственного, один из известных им и существовавших на подвластных землях культов. Предпочтение обычно диктовалось политическими соображениями, а также собственными религиозными чувствами и династическими традициями. Просто навязать покоренному населению новую веру было политически опасно и противоречило индусской традиции. Распространяя на новые территории культ, которому следовала династия завоевателей, царь-победитель обычно делал это наиболее приемлемым для его религиозных и политических целей образом. Новшества, вносимые в ритуал или состав жречества, интерпретировались как обретение утерянных богов, как восстановление некогда забытого, но исконного культа. В этой связи особенно важно было привести жрецов с родины царя: они были для него «своими людьми на новом месте», могли влиять на местное население в интересах монарха и информировать его о возможных опасностях. Культ Джаганнатха-Пурушоттамы в Пури, видимо, вполне устраивал царей из династии Сомавамши, ощущавших близость этого культа к тому, который был распространен на их родине, т.е. в Западной Ориссе. Дабы консолидировать и узаконить свою власть над Пури и его окрестностями (впоследствии эпиграфика назовет этот регион «Пурушоттама-кшетра», т.е. район Пурушоттамы), а также для того, чтобы ритуально объединить завоеванный регион со своей родиной в Западной Ориссе, Яяти Кесари построил первый храм Пурушоттамы в Пури и

³ Нарасимха (букв. «Человеколев») — одна из *аватар* Вишну. Согласно легенде, Нарасимха вышел из колонны (на это обстоятельство стоит обратить особое внимание в свете происхождения культа); см. также [Рукавишникова, 1983, с. 187].

привез для него «вновь обнаруженные» деревянные изображения бога; жрецов для храма он привел из своих родных мест. Все эти события и отразила храмовая летопись в Пури.

Не менее важна и легенда из Джаджпура о том, что царь Яяти Кесари после своей победы и установления власти в Пури пригласил 10 тыс. брахманов из Северной Индии для обряда *ашвамедхи*⁴. Эта легенда может опираться на реальные исторические свидетельства о систематической миграции в Ориссу больших групп североиндийских брахманов во время правления царей из династии Сомавамши, что должно было укрепить позиции местного брахманства в противостоянии местным тантрическим культам, которым покровительствовали правители из предшествовавших династий, и образовать в противовес местным феодалам сильную жреческую группу, ориентированную на центральную власть [Кулке, 1978, с. 133—137].

Какими бы могучими ни были прославленные в легендах цари из рода Сомавамши, все же Пурушоттама из Пури не стал при них ни родовым божеством (*kula-devatā*), ни богом-покровителем государства (*rāṣṭra-devatā*). Все правители этой династии оставались убежденными шиваитами, о чем свидетельствует предпринятое ими грандиозное строительство шиваитских храмов в Бхубанешваре, которые принадлежат к архитектурным шедеврам мирового значения.

Правление династии Сомавамши было блестящим, но недолгим. В конце XI — начале XII в. они столкнулись с сильной угрозой со стороны соседей, династии Ганга, правившей в Калинге, и Палов, владевших Бенгалией. Борьба завершилась победой династии Ганга, когда царь Анантаварман Чодаганга (1077—1147), наиболее могущественный из всех восточноиндийских правителей той эпохи, завоевал центральные районы Ориссы и заложил основу «империи Ганга», которая существовала более трех столетий.

Чодаганга принадлежал к шиваитской семье, и все же именно он построил в Пури тот самый знаменитый храм Вишну-Джаганнатха, который и поныне привлекает сотни тысяч паломников со всей Индии. Некоторое время существовала версия, согласно которой Чодаганга, отринув родовой культ, стал вишнуитом после встречи с выдающимся проповедником вишнуитского *бхакти* Рамануджей (около 1056—1136). Однако новые исследования, проведенные на основе эпиграфического материала, показали, что Чодаганга оставался шиваитом до конца жизни [фон Штитенкрон, 1978, с. 22—23]. Видимо, главную роль здесь сыграли не религиозные воззрения царя, а политические обстоятельства.

Чодаганга устанавливал свою власть в Ориссе в долгой борьбе против мощного южноиндийского государства Чола, с правителями которого он состоял в кровном родстве, а также в битвах с местными феодальными владетелями и бен-

⁴ *Ашвамедха* (*aśvamedha*) — обряд жертвоприношения коня, упоминаемый еще в «Ригведе» и символизирующий обретение царем статуса «владыки всей земли».

гальским государством Палов. Попытка Чодаганги укрепиться южнее, в дельте реки Годавари, была отбита Чолами, и тогда он решил сделать основой своей империи Центральную Ориссу, и прежде всего плодородную дельту реки Маханади. Лишь к 1134 г. Чодаганга укрепился в Пури, и вскоре здесь началось строительство великого храма Джаганнатха. Таким образом он стремился узаконить свой суверенитет над завоеванными районами, следуя при этом примеру легендарного Яяти Кесари. Подобно своему полулегендарному предшественнику, Чодаганга избрал в качестве государственного культа не собственного родового покровителя Шиву, а местное божество, уже в XI в. воспринимавшееся как покровитель Ориссы и особенно Уткалы — ее прибрежной области.

В отличие от царей из рода Сомавамши, которые сохранили Шиву в качестве бога-покровителя своей державы и поклонялись Пурушоттаме «во вторую очередь», Чодаганга сделал Джаганнатха главным богом своей империи. Высота построенного им храма в Пури в точности соответствовала высоте храма Шивы в Танджоре, главного святилища империи Чолов, соперников Чодаганги. Новый владыка Ориссы принял титул *чакравартина* (императора), который в Южной Индии был привилегией только правителей из династии Чолов.

В этой связи стоит напомнить еще об одном событии. Именно в 1135 г., когда царь Кулоттунга из династии Чолов (1133—1150), фанатичный шиваит, насильственным путем извлек знаменитое изображение Вишну из шиваитского храма в Чидамбараме и повелел сбросить идола в море, Чодаганга начал строительство крупнейшего в Индии вишнуитского храма. Хотя без достаточных доказательств нельзя утверждать, что оба эти события были взаимосвязаны, трудно предположить, что они совпали случайно.

Возведение храма в Пури сделало Джаганнатха главным божеством Ориссы. Но произошло это не сразу: на протяжении всего XII в. Шива сохранял свое значение в качестве покровителя правящей династии Ганга. Это объяснялось как стойкой приверженностью самих государей шиваизму, так и их нежеланием оскорбить чувства верующих на своей родине, в Калинге. Лишь при Анангабхиме III (1211—1238) Джаганнатх окончательно укрепил свое владычество в Ориссе.

Еще в XI в. царя Яяти II из династии Сомавамши называли «наместником Вишну». Чодагангу также прославляли как монарха, в котором «воплотилась слава Вишну в *аватаре* Нарасимхи». Но во всех подобных случаях речь шла об умерших царях, которых восхваляли потомки. И лишь Анангабхима III в надписи от 1216 г. называет себя наместником и сыном трех богов: Пурушоттамы, Рудры и богини Дурги. Последнее представляет особую важность в контексте эволюции культа Джаганнатха и трех главных объектов поклонения в его храме в Пури, о чем речь пойдет далее. Сейчас только отметим, что Анангабхима III, по сути, объявил о своей ритуальной связи с тремя главными божествами Ориссы, каждое из которых находилось под особым патронажем феодальных династий, предшествовавших династии Ганга во владении Ориссой: Дургой, которой по-

клонялись правители Ориссы из рода Бхаума-Кара (VIII—X вв.), Шивой, оставшимся главным божеством при династии Сомавамши (XI в.), и Пурушоттамой-Джаганнатхом династии Ганга, к которой принадлежал сам Анангабхима III, объявивший себя, таким образом, наследником и преемником своих предшественников как в политическом, так и в религиозном смысле.

Дальнейшие события, отраженные в эпиграфике, позволяют прочертить эволюцию новой государственно-религиозной идеологии. В надписи от 9 января 1230 г. Анангабхима III впервые назвал себя сыном и наместником Пурушоттамы без упоминаний о Шиве и Дурге. 23 февраля того же года он совершил омовение в реке Маханади и пожаловал земли Пурушоттаме и брахманам. В надписи от 20 марта того же года сообщается, что супруга Анангабхимы III сделала щедрые пожалования богу Вишну-Аллаланатху в Канчипураме, одной из столиц государства Чола, как специально отмечалось, *по велению бога Пурушоттамы, в правление победоносного Анангабхимы [III], наместника Вишну и сына Пурушоттамы*. 14 мая 1230 г. Анангабхима III снова пожаловал земли брахманам после паломничества в храм Джаганнатха в Пури, и в этом же году освятили храм Пурушоттамы в Каттаке, новой столице империи; этот город получил название «Новый Бенарес».

Наконец, надписи от 1237—1238 и 1238—1239 гг. впервые начинаются не с прославления *благополучного и победоносного царствования Анангабхимы*, а с восхваления *благополучного и победоносного царствования Пурушоттамы*, и царь упоминается только как *наместник Анангабхимы Дева*.

Храмовая летопись в Пури повествует о том, что *Анангабхима объявил: «[Отныне] имя наше — Пурушоттама»*. *Находясь в городе Каттаке, он посвятил все господу Шри Джаганнатху и сам стал его наместником*. Таким образом, Анангабхима III официально объявил Джаганнатха верховным правителем Ориссы и, сложив с себя корону, стал наместником бога.

Это важное событие в религиозной истории Ориссы последовало за серьезными изменениями политической ситуации как в Северной Индии, так и на Юге. После знаменитой второй битвы при Тараине (1192 г.) Мухаммад Гури основал на Севере мусульманское государство Делийский султанат. В 1205 г. мусульмане впервые вторглись на территорию Ориссы. Вскоре после воцарения Анангабхимы III в 1211 г. мусульманский правитель Бенгалии вновь напал на Ориссу, но был отбит войсками Анангабхимы под командованием знаменитого полководца по имени Вишну, который затем присоединил к империи районы, составляющие запад Ориссы и восток современного Мадхья Прадеша, т.е. те самые, где легендарный Яйти Кесари обнаружил спрятанные изображения Джаганнатха, Балабахдры и Субхадры. Тем временем на Юге держава Чолов распалась, феодальные династии Пандьев, Хойсалов, Ядавов и Какатьев повели между собой войны за раздел ее наследства. В условиях растущей угрозы мусульманских вторжений, с одной стороны, и гибели империи Чолов — с другой, Анангабхима III, по-

видимому, и решил для укрепления своей лидирующей позиции среди индусских правителей Востока и Юга заручиться «санкцией» самого Джаганнатха. Назвав свою новую столицу Каттак «Новым Бенаресом», Анангабхима тем самым предъявил права на ритуальное наследие священного города индуизма, который к тому времени уже был завоеван и осквернен мусульманами.

В так называемый мусульманский период истории Индии храм Джаганнатха в Пури неоднократно осквернялся, особенно в 1568 г., когда войска афганского военачальника по прозвищу Кала Пахар («Черная Гора») разграбили храм, а спрятанные жрецами изображения богов были обнаружены с помощью предателя из местных жителей и сожжены. Лишь при могольском падишахе Акбаре (1556—1605), известном уважительным отношением ко всем религиям, храм и прилегающие к нему земли вошли в императорский домен и культ Джаганнатха осуществлялся беспрепятственно под защитой государства. После Акбара храм грабили еще несколько раз, причем именно феодалы-индусы, стремившиеся разбогатеть за счет его легендарных сокровищ. Постепенно (и окончательно при Шах Джахане, 1628—1657) могольские правители осознали, что знаменитый храм, посещаемый тысячами паломников со всей Индии, может стать прекрасным источником дохода для казны и поэтому надлежит его впредь охранять. Даже при фанатичном падишахе Аурангзебе (1658—1707), издавшем указ о разрушении индусских храмов, храм Джаганнатха был закрыт только формально, служба в нем продолжалась. Более того, когда приказ падишаха разрушить храм был получен могольским наместником в Каттаке, этот мусульманский вельможа договорился с местным раджей о том, чтобы отправить Аурангзебу поддельный идол Джаганнатха, для вида разрушить несколько незначительных сооружений храма и запереть главные ворота, что не помешало бы жрецам свободно входить через боковые. Могольский чиновник, приехавший по распоряжению Аурангзеба проинспектировать выполнение указа, получил от раджи взятку в 30 тыс. рупий и, вернувшись, доложил фанатичному падишаху о разрушении храма.

Экономическое, политическое и религиозное значение культа Джаганнатха и храма в Пури для Ориссы и всей Индии, безусловно, оценили англичане. Захватив Пури в 1803 г., они позаботились о том, чтобы гарантировать храму полную неприкосновенность и защиту, заручиться лояльностью жрецов и местных феодалов, прежде всего раджей Кхурды, которые еще при Моголах были наиболее влиятельным индусским феодальным кланом. На первых порах такая политика принесла ощутимые результаты, но появление на территории Индии в 1813 г. христианских миссионеров, наводнивших Европу душераздирающими, во многом преувеличенными историями о «языческом Молохе — Джаггернауте», осложнило ситуацию, что приводило к открытым выступлениям против англичан⁵.

⁵ Подробнее об антианглийских движениях в Ориссе см. [Кулке, 1978, с. 345—357].

Култ Джаганнатха был не только государственным в средневековой Ориссе, не только основным в Ориссе колониальной. Он сыграл важнейшую роль в формировании этнической общности народа ория. Этот процесс начался еще в позднее средневековье и обозначился особенно после того, как Орисса была завоевана англичанами. Отчасти это было также связано с засильем на колониальной службе в Ориссе бенгальцев, которых англичане предпочитали местным уроженцам, с преобладанием в «туземных школах» бенгальского языка, в то время как ория самостоятельным языком не считался, несмотря на свою длительную литературную историю. Кульминационными событиями в борьбе народа ория за национальную культуру и самоопределение были антианглийское восстание 1817 г. и так называемое дело храма в Пури, рассматривавшееся судом в 1886—1887 гг. Попытка английской колониальной администрации передать управление храмом Джаганнатха из рук княжеской семьи, обладавшей этим правом в течение многих поколений, в руки специально назначенного комитета провалилась⁶. Адвокатом княжеской семьи и защитником традиции выступил известный социальный реформатор Мадхусудан Дас, несмотря на то, что сам он был христианином. Таким образом, Джаганнатх и его храм в Пури воспринимались не просто как индусские, но как национальные символы и святыни народа ория. И впоследствии, уже в XX в., культ Джаганнатха продолжал играть ключевую роль в этнокультурной консолидации Ориссы. Сидя в английской тюрьме, крупнейший поэт ория Гопалабандху Дас писал: «Если бы мир был озером, а Индия лотосом в нем, то священный Пури стал бы в этом лотосе волокном» (цит. по [Даш, 1978, с. 364—373]).

Навакалевара — новое воплощение

Как уже отмечалось выше, культ Джаганнатха и его изображение как главный предмет поклонения в храме Пури отличаются от других индусских культов рядом специфических черт. Среди этих последних особого внимания заслуживает обряд *навакалевара* (*navakalevara*, букв. «обретение нового тела»), непосредственно связанный с самыми глубокими корнями культа и его эволюцией. Обряд *навакалевара* — один из самых закрытых в храме Пури: в деталях он известен только тем, кто допущен к непосредственному участию в нем⁷.

⁶ Эта попытка увенчалась успехом уже в независимой Индии, когда специальным правительственным актом (1954 г.) управление храмом Джаганнатха в Пури было передано комитету, в который вошли представители жрецов и правительственных чиновников, видные религиозные деятели. Сопредседателями комитета являются коллектор (главный налоговый чиновник округа) и раджа Пури, потомок династии, правившей в средневековой Ориссе.

⁷ Обряд *навакалевара* описан по работе Г. Трипатхи [1978].

Суть обряда состоит в регулярной (каждые 12 или 19 лет) ритуальной замене деревянных изображений Джаганнатха, его брата Балабхадры и сестры Субхадры на новые. Необходимость такого обновления диктуется самим материалом, который, в отличие от камня, быстро разрушается, тем более во влажном климате Ориссы. Напомним, что изображения богов, которым поклоняются в храме Джаганнатха в Пури, ни по своей грубо антропоморфной форме, ни по материалу (дерево, а не камень) не похожи на другие объекты индусского культа.

Навакалевара проводится только в тот год, который имеет дополнительный месяц *ашарх*⁸; обычно же устраивается регулярное подновление и подкрашивание идолов. На это время святилище закрывается, а боги объявляются «больными». Главный обряд проводят при изнашивании деревянных изображений, но исключительно в соответствии с указанным циклом.

Основную роль в церемонии играют *дайтьи* (*daitya*), особый класс жрецов; само это название на санскрите означает «демоны» — так в древности называли неарийское население, прежде всего лесные племена. *Дайтьи*, как отмечалось, считаются потомками Бисвабасу, вождя лесного племени савара (шабара), который первым поклонялся Джаганнатху в образе камня Ниламадхавы⁹. Брахман Видьяпати, посланный, согласно легенде, царем области Малва Индрадьумной на поиски бога Вишну-Джаганнатха, увидел Бисвабасу, поклонявшегося камню, и, дабы получить доступ к Ниламадхаве, женился на дочери Бисвабасу, несмотря на ее низкое происхождение¹⁰. В церемонии *навакалевара* принимают участие *дайтьи*, другая жреческая группа, глава которой носит титул Видьяпати Махапатра (эта группа ведет свое происхождение от брахмана Видьяпати и дочери вождя шабаров), а также брахманы, включая царского наставника.

Обряд *навакалевара* начинается на десятый день светлой половины месяца *чайт* (март—апрель). На поиски деревьев, необходимых для изготовления изображений Джаганнатха, Балабхадры и Субхадры, после совершения определенных церемоний, отправляются три группы *дайтьев* по семь человек в каждой (еще семеро остаются в Пури «в резерве»). Перед выходом Видьяпати Махапатра вручает главному в каждой группе гирлянду, которая ранее была поднесена каждому из трех богов. Кроме того, руководители групп получают по шесть метров ткани, а остальные участники — по два метра. Особый служитель накладывает на лбы *дайтьев* сандаловую пасту. Затем все группы, к каждой из которых присоединяются разные храмовые служители, включая плотников, а также брахма-

⁸ *Ашарх* — месяц индусского календаря, соответствующий июню—июлю. Поскольку лунный месяц короче солнечного, через каждые 12 лет прибавляют дополнительный месяц *ашарх*.

⁹ *Ниламадхава* — камень, окрашенный в синий цвет, которому поклонялись шабары. В святилище храма Джаганнатха Ниламадхаву символизирует деревянный столбик, помещенный рядом с изображениями богов.

¹⁰ Лесные племена считаются в индуизме неприкасаемыми. Людей из племени савара (шабара), которое сыграло столь важную роль в развитии культа Джаганнатха, в храм не пускают.

ны и полицейские, отправляются ко дворцу раджей Пури под аккомпанемент раковин, труб, гонгов и барабанов. Раджа приветствует их и дарит священные предметы (кокосовые орехи, *супари* — орешки арековой пальмы, золото, рис, цветные нити и т.п.). Затем все группы в сопровождении царского наставника отправляются в знаменитый вишнуйский монастырь Джаганнатха-валлабха, связанный с именами таких знаменитых в индуизме людей, как Рамананда и Чайтанья (Чойтонно), где проводят день или два и где к ним присоединяются еще четыре ученых брахмана.

Наконец, все отправляются в Какатпур (около 50 км от Пури), где находится храм местной богини Мангалы, а рядом — густой лес, состоящий в основном из деревьев *ним* (*Melia Azadirachta*). Именно это дерево, сок которого издревле известен своими антисептическими свойствами, вследствие чего в древесине не заводятся черви и муравьи, служит материалом для изготовления идолов храма Пури: его предпочитают дорогому и более красивому тикку, хотя и он в изобилии растет в Ориссе.

Вся процессия останавливается в полуразрушенном монастыре Деули, затем отправляется в храм богини Мангалы, преподносит богине и ее жрецам *прасада* от Джаганнатха и одежды. Рядовые участники процессии проводят ночи в монастырском саду, а брахманы и главный жрец храма (*ачарья*) — в самом храме Мангалы. Перед сном они 108 раз произносят особую *мантру*, дабы богиня явилась им во сне и указала место, где искать нужные деревья. Дело в том, что деревья, используемые для «нового тела» Джаганнатха, Балабхадры, Субхадры и Сударшаны¹¹, должны обладать особыми свойствами. Особенно тщательно надлежит выбирать дерево для Джаганнатха: его кора должна быть темной или красноватой, ствол — прямым и красивым, высотой от 3 м 15 см до 5 м 40 см, без птичьих гнезд; дерево должно расти около реки, пруда, трех холмов или перекрестка трех дорог, быть вблизи места кремации, жилища отшельника и храма Шивы (!), иметь четыре главные ветки, муравейник и змеиные норы у корней, оно должно быть далеко от селения, но не на болоте; на коре следует отыскать «изображения» по меньшей мере двух связанных с Вишну предметов — раковины (*шанкха*) и диска (*чакра*) и т.д. К другим деревьям предъявляются не столь обширные требования: для Балабхадры нужно дерево со светлой корой, для Субхадры — с желтоватым оттенком, для Сударшаны — с красноватым.

Когда нужное дерево находят (иногда на поиски уходит около двух недель), под ним совершают обряды очищения водой, глиной и навозом, устраивают жертвоприношение огню. Затем два дня следуют другие обряды: дерево кропят святой водой, а ствол украшают гирляндой, снятой со старого изображения и

¹¹ Сударшана — букв. «миловидный», эпитет *чакры* (диска), главного оружия бога Вишну. В храме Пури на алтаре рядом с тремя основными божествами установлен деревянный столбик — Сударшана. Видимо, в ранний период истории культа это был «заместитель» Джаганнатха, который выносили из храма во время праздников.

взятой с собой в дорогу в храме Джаяганнатха еще в начале церемонии, возле дерева строят жертвенник и павильон, высевают проросшие семена риса, сорго, проса, пшеницы, фасоли и др. Во время этих лесных обрядов участники *навакалевары* живут в тут же построенных хижинах, которые называются *шабараналли*, т.е. «поселок шабаров». Перед отходом ко сну они молятся Вишну и Лакшми, просят явить им знамение, указывающее на благоприятный или неблагоприятный характер всего предприятия.

На второй день у северо-восточного угла павильона брахманы рисуют *мандалу*¹², ставят туда кувшин с водой, который посвящается Нарасимхе; у западного угла то же самое делается в честь Дурги, у южного — в честь Варуны, еще 32 кувшина устанавливают в честь других индусских божеств — Ганеши, Кали, Сарасвати, Шивы-Бхайравы и др. Особые обряды совершают для топоров из золота, серебра и железа, которыми будет срублено дерево. После церемонии поклонения всем богам, после жертвоприношений и раздачи священной пищи участникам обряда происходит заклинание находящихся в дереве духов, которых просят покинуть дерево. И только на третий день, после новых ритуалов поклонения дереву, нового заклинания духов, дереву жертвуют белую тыкву, символизирующую жертвенное животное, и срубают его золотым, серебряным и железным топорами. Оно должно упасть вершиной на восток, любое другое направление считается неблагоприятным знамением. Часть ствола, около 2,5 м длиной, отделяют от дерева, очищают от коры и заворачивают в шелк, а ветки и листья здесь же зарывают в землю¹³. Между тем отдельно готовят повозку и торжественно доставляют заготовки в храм.

Далее следует полуторамесячный период, в течение которых храм закрыт. Первые две недели уходят на вырезание статуй и их освящение. Освящение происходит не над самими изображениями богов (они еще окончательно не готовы), а над куском дерева, отрезанным от одного из четырех стволов. Кульминацией обрядов освящения является церемония перенесения «жизненной субстанции» (*brahma-padārtha*) из старых изображений в новые, которые к этому времени принимают окончательную форму.

Это наиболее таинственная часть обряда *навакалевары*. Новые изображения богов вносят в храм и устанавливают напротив старых. Затем в полной темноте с завязанными глазами *дайтхи* и Видьяпати Махапатра (для Джаяганнатха) извлекают из старых идолов некую коробочку; при этом даже кисти рук выполняющих обряд забинтованы, так что они не могут определить на ощупь, что именно

¹² Здесь *мандала* — диаграмма, символизирующая присутствие бога.

¹³ Согласно другой версии [Трипатхи, 1978, с. 249—250], наиболее толстые ветки не «хоронят», а, разрубив на небольшие поленья, используют для изготовления «рук» идолов. Оставшийся материал отсылают в другие храмы Джаяганнатха, которых всего в Ориссе 931, и они независимы от храма в Пури, хотя он и считается главным.

извлекают из «живота» старого идола и переносят в новый; затем отверстие на последнем закрывается освященным кусочком дерева.

И по сей день неизвестно, что представляет собой «жизненная субстанция». По одним предположениям, это — зуб Будды (такая святыня, согласно легенде, на самом деле хранилась некогда в Ориссе, где в древности и в раннем средневековье буддизм был весьма широко распространен), по другим — металлическая пластинка с тантрическими диаграммами-*янтрами*, по третьим — остатки изображения Джаганнатха, который сжег в 1568 г. мусульманский полководец Кала Пахар. Существует и еще одна версия, согласно которой «жизненная субстанция» представляет собой *шалаграм*¹⁴. Как бы то ни было, после перенесения таинственной *брахма-надартхи* в новые изображения старые считаются «умершими», их выносят из храма и хоронят в земле в особом месте, в саду у северной стороны храма, что является отступлением от общеиндийской традиции, которая предписывает вышедшие из употребления изображения богов погружать в реку. *Дайтхи* сопровождают этот обряд плачем и траурными церемониями. Они оплакивают Джаганнатха как скончавшегося члена своего клана и соблюдают все, что надлежит делать родичам умершего¹⁵. Лишь на десятый день они бреются, стригут ногти и волосы, совершают омовение в храмовом пруду и вновь обретают ритуальную чистоту. На двенадцатый день *дайтхи* устраивают поминальную трапезу (*мритьюбходжа*) для всех служителей храма за свой собственный счет.

Как официальные «наследники умершего», *дайтхи* имеют право на имущество «покойного». Они получают определенную сумму денег от храма, а также лоскутки ткани, сандаловую пасту и прочее; все эти принадлежности «умершей» статуи они распродают паломникам.

В течение всего периода «траура» новые идолы скрыты от глаз верующих бамбуковой занавеской, на которой все они нарисованы. Сами же изображения еще необходимо натереть благовонными маслами, камфарой, мускусом и сандаловой пастой, укрепить цветные нити, символизирующие вены и артерии живого тела, завернуть в накрахмаленную ткань, изображающую «кожу», а потом раскрасить. Затем брахманы омывают бронзовые зеркала, в которых отражаются идола, *панчамритой* (*pañcamṛta* — смесь молока, простокваши, топленого масла, меда и сахара), а потом — самих богов, очищая их от скверны — следов прикосновений рук изготовлявших их мастеров. На следующий день происходит знаменитый праздник колесниц.

¹⁴ *Шалаграм* (*śālagrām*) — черный камень (амонит, речная галька и др.), прожилки которого напоминают *чакру* (*cakra*) — диск Вишну, лотос или другие атрибуты этого бога; предмет поклонения вишнуитов.

¹⁵ Согласно традиции, в течение девяти дней после смерти человека его родственники считаются ритуально нечистыми: они не могут брать воду из общего колодца, не должны зажигать очаг, стричься и бриться. Только после омовения и очистительных обрядов на десятый день они обретают ритуальную чистоту.

Обряд *навакалевара* представляет собой яркий пример наложения брахманического индуизма на исключительно племенной культ. Об этом свидетельствует та ведущая роль, которая отводится в нем *дайтьям* с их подчеркнуто племенным происхождением. Именно *дайтьи* играют в нем главную роль: они срубают дерево и придают ему требуемый образ; брахманов используют только на вторых ролях, им не позволяют ни видеть, ни касаться новых изображений, а освящение кусочков дерева, которыми потом закрывают отверстия в статуях, — всего лишь незначительная компенсация и прямо указывает на второстепенное значение брахманов в этом важнейшем обряде культа, племенного и доарийского по своему происхождению.

Джаганнатх, Балабхадра, Субхадра: происхождение и эволюция

Орисса — лесной край, населенный многочисленными племенами, у которых были и сохраняются собственные культы. История свидетельствует, что вишнуизм, частью которого официально признан культ Джаганнатха, пришел в Ориссу последним из всех направлений индуизма. Для раннесредневековой Ориссы было характерно преобладание шиваизма и шактизма; довольно сильные позиции сохраняли буддизм и джайнизм. Распространение вишнуизма с запада (южная часть современного штата Мадхья Прадеш) и с юга (с территории современной Андхры) было длительным процессом, невозможным без достижения определенных компромиссов с уже укоренившимися религиозными традициями и племенными культами [фон Штитенкрон, 1978, с. 1—16].

Включение племенных верований в лоно индуизма имеет давнюю традицию и основывается на догмате единства и всесущности Брахмана-Абсолюта, который присутствует и в племенном божестве. Примеров индуизации аборигенных культов можно привести много; так, культ богини Дурги, получивший свое развитие только в раннее средневековье, сохранил множество автохтонных черт, да и храм Джаганнатха в Пури, считающийся одной из важнейших индусских святынь и всегда находившийся под государственным патронажем, содержит в себе исключительно племенные божества.

Чтобы рассмотреть процесс индуизации племенных культов, следует учесть, что между индуизмом как сложившейся религиозной системой и племенными культами существует важное функциональное различие. В индуизме изображение бога не идентично самому богу, но именно в своем изображении (антропоморфной статуе), в священном месте (храме), в определенное время (праздники, момент совершения обряда и т.д.) бог нисходит к верующим, позволяет людям приблизиться к себе; именно с этим связаны все церемонии, известные под собирательным названием *пуджа*: бога приглашают, взывая к нему, приветству-

ют, подают воду, омывают ноги, подносят угощение, устраивают омовение, одевают, украшают сандаловой пастой и цветами — иными словами, делают все, что положено при встрече почетного гостя. Ритуал детально разработан и четко отрегулирован во времени, он развивается в сторону усложнения, вовлекает все большее количество участников, требует разделения труда и иерархии служителей.

В отличие от этого в племенных культурах антропоморфные изображения бога редки; святилища аборигенов могут быть пустыми, а могут содержать неиконографические символы: деревянный столб, камень, дерево. Божество вступает в общение с верующим не через эти символы, а напрямую, вселяясь в человека; это происходит спонтанно или по необходимости; жертвоприношения совершаются по мере нужды, время от времени, нерегулярно.

Индуизация — это континуум, который сохраняется и действует в обоих направлениях между двумя полюсами: племенным культом и «высоким» индуизмом¹⁶. Этот процесс происходит с достаточной интенсивностью там, где племенные группы живут вблизи кастовых индусов. Сперва на уровне местном, деревенском, племенное божество инкорпорируется в индусский культ, затем индуизированное божество становится храмовым; новый этап наступает с его признанием всеми кастами данной местности, проведением в храме регулярных *пудж* и выходом культа за рамки одной деревни. Это еще не означает уровня признаваемого на всей территории Индии стандарта с его высокими критериями, однако субрегиональная культовая единица налицо.

Последующее развитие, если процесс не останавливается на отмеченной стадии, все более и более подходит под определение «брахманизация». Местный храмовый культ, например, под государственным патронажем, может развиваться до уровня регионального, а затем стать частью общепандусской традиции. Если представить последнюю как круг, то он будет состоять из сегментов региональных традиций, каждый из которых, в свою очередь, состоит из субрегиональных сегментов, а те — из местных, племенных и т.д. [Эшманн, 1978, с. 82—87].

Как показывают исследования, все части триады из Пури прошли долгую и сложную эволюцию, прежде чем заняли свое место в святилище знаменитого храма. Что касается главного из трех божеств — Джаяганнатха, то, как уже отмечалось, его идентифицируют с Кришной, а также, что гораздо важнее в данном случае, — с Пурушоттамой и Нарасимхой. Последнее играет особенно важную роль: во время *навакалевары* все участники ритуала взывают именно к Нарасимхе; четыре полена, из которых надлежит выточить новые изображения богов, почитаются как Нарасимха; при перенесении «жизненной субстанции» произно-

¹⁶ А.Ш.Эшманн выделяет три типа индуизации: шиваитский, вишнунитский и шактистский. Первый предполагает инкорпорацию племенных божеств в культ Шивы в его ипостаси Бхайрава (Ужасный) и связан с почитанием нерукотворных (*сваямбху*) каменных *лингамов*. Второй включает в себя единение племенных богов с Вишну путем долгой эволюции, в том числе и через шиваитский этап. Третий тип — это слияние женских божеств с Дургой [Эшманн, 1978; 1978а, с. 79—117].

сят *мантру* Нарасимхи. Таким образом, Джаганнатх прежде, чем стать Кришной, был Нарасимхой; Пурушоттама, видимо, стал связующим звеном между этими двумя вишнуйскими интерпретациями.

Истоки культа Джаганнатха, однако, восходят к племенным божествам, подвергшимся уже упомянутой индуизации. Причем процесс этот прошел в своем развитии несколько стадий. Первая представляла собой идентификацию племенного божка с Нарасимхой. Культ этого воплощения Вишну был издревле распространен в граничащих с Ориссой прибрежных районах Андхры и представлял это божество в териоморфной форме как «горного», опасного Нарасимху. В таком виде этот культ, видимо, стал распространяться на земле Ориссы. Нарасимха, которого изображали в виде головы с руками, мог легко ассоциироваться с божком шабаров, которому поклонялись в «образе» деревянного столбика.

Шиваизм, распространенный в Ориссе задолго до появления там вишнуизма, также принял культ Нарасимхи и ассоциировал его с Шивой, особенно в ипостасях Бхайравы и Экапады¹⁷. Изображения последнего, обнаруженные в Ориссе, считаются весьма древними и в значительной степени напоминают иконографический образ Джаганнатха.

Слияние племенного божества с Нарасимхой означало, что в процессе индуизации культ уже достиг примитивно-храмового уровня. Таким его, видимо, застал полупоупендарный Яяти Кесари и, как уже отмечалось ранее, использовал для укоренения своей власти в завоеванном регионе и для того, чтобы прочнее соединить новые земли со своим старым доменом в Западной Ориссе, где господствовали аналогичные верования. Возможно, что он же и способствовал соединению Джаганнатха-Нарасимхи с Пурушоттамой, чтобы сделать культ более престижным.

Храм, построенный Чодагангой, был изначально предназначен для двух божеств — Джаганнатха и Субхадры. Эволюция последнего связана с индуизацией племенного культа, который на начальной стадии этого процесса принял вид культа местной богини Стамбхешвари (в произношении ория Кхамбхешвари), т.е. Богини Столба. Стамбхешвари была изначально божеством шактистского типа, и до сих пор, поклоняясь ей, произносят одну из шактистских *мантр*. Дальнейшая эволюция привела к ассоциации Стамбхешвари с женскими божествами шиваитского цикла (Дургой-Бхуванешвари) и вишнуйского цикла (Лакшми-Камалой), подобно тому как образ самого Джаганнатха стал продуктом синтеза шиваитского и вишнуйского начал¹⁸. Однако здесь возникает вопрос: если Джаганнатх — это Кришна («Бхагавад-гита» также называет его Пурушоттамой), то почему его женская ипостась в храме Пури воспринимается не как супруга Лакшми или возлюбленная Радха, а как сестра Субхадра?

¹⁷ Бхайрава (букв. «Ужасный») и Экапада (букв. «Одноногий») — ипостаси Шивы.

¹⁸ Подробнее см. [Эшманн, 1978, с. 85—94].

Когда, согласно «Харивамше», кришнаитскому канону, злодей царь Канса бросил малютку Субхадру головой на камень, девочка не погибла, а обратилась в богиню, державшую в четырех руках трезубец, меч, лотос и чашу. Она предсказала гибель Кансе и вознеслась на небо, а затем вернулась, дабы стать богиней лесов, холмов, гор и пещер, которой поклоняются лесные племена, в том числе и шабары, принося ей в жертву петухов, коз и кроликов. При этом тело богини черное, как у Кришны, а лицо сходно с Баларамой¹⁹. И в храме Пури это сходство полностью сохранено. Богиня, в которую обратилась Субхадра, известна также как Эканамша или Йогмайя.

Когда после правления Чодаганги культ Джаганнатха стал развиваться как государственный и доминирующий в Ориссе, вишнуизм испытал на себе сильное влияние проповеднической деятельности Рамануджи. Этот выдающийся мыслитель был противником эротического элемента в культе Кришны. В учении секты панча-ратра²⁰, также оказавшей огромное воздействие на распространение вишнуизма в Ориссе, особое место занимало поклонение Кришне, его сестре Субхадре (которую также ассоциировали с богиней шиваитского цикла Дургой) и брату Балараме (Балабхадре), переосмысленному как Шива. Поэтому в отличие от большинства вишнуитских храмов Индии, храм Пури посвящен Джаганнатху-Кришне, сопровождаемому не возлюбленной Радхой, а сестрой Субхадрой. Что же касается Балабхадры, то, подобно Джаганнатху и Субхадре, этот образ также прошел длительную эволюцию, впитал в себя ряд шиваитских черт, но окончательно оформился и занял свое место в священной триаде только на позднем этапе «кришнаизации» культа.

Теперь остается выяснить, почему храм Джаганнатха в Пури отличается от прочих храмов материалом, из которого сделаны идола. Для этого снова придется вернуться к легенде о царе Индрадьумне, который послал своего брахмана на поиски Вишну, обнаруженного в образе синего камня Ниламадхавы — божества племени шабара.

Когда царь построил храм каменного Вишну-Ниламадхавы, камень таинственным образом исчез. Царю пришлось пережить много приключений, побывать на небе у Брахмы²¹, прежде чем Вишну, явившись во сне, указал Индрадьумне на плавающее у морского берега бревно и повелел сделать из него изображение бога. Ни воины, ни слоны не смогли вытащить бревно из воды: только брахману и человеку из племени шабаров удалось это сделать.

¹⁹ Баларама, Баладева или Балабхадра — старший брат Кришны, воспитанный, наряду с последним, в семье пастуха Нанды. Иногда рассматривается как воплощение мирового змея Шешы. Эпитеты Баларамы — Халадхадра («Плугоносец») и Халаюддха («Воин с плугом») указывают на связь этого образа с древними божествами плодородия.

²⁰ Панча-ратра (*pāñcarātra*, букв. «пять ночей») — древняя вишнуитская секта, ее члены поклонялись верховному богу Васудеве-Нараяне.

²¹ Подробнее эта легенда изложена у Н.Ф.Рукавишниковой [Рукавишникова, 1983, с. 132—135].

Существует предположение, что храм планировался для каменного изображения бога, которое впоследствии было заменено деревянным [фон Штитен-крон, 1978а, с. 61—78]. Как уже отмечалось, одной из причин, побудивших Чодагангу придать официальный характер культу Джаганнатха, был автохтонный характер последнего, его укорененность в верованиях местных племен. Легенда об утерянном каменном изображении бога и обретенном деревянном должна оправдать непривычный для индуизма иконографический образ и материал, из которого изготовлен идол, связать деревянного Джаганнатха с «настоящими», «правильными» изображениями богов (*мурти*). Подобные легенды характерны и для других храмов, посвященных индуизированным местным божествам.

Основные обряды и церемонии храма Джаганнатха в Пури

Храм Джаганнатха в Пури представляет собой огромный комплекс, внутри которого расположено, помимо главного святилища, 30 храмов различных божеств, включая Ганешу, Лакшми, Сурью, Шиву, а также Вималу-Дургу, для которой совершаются шактистские обряды. В храме есть специальные залы: *бхог-мандир* для хранения *маха-прасада* (*mahāprasād*) — храмовой пищи, *нат-мандир* для выступлений танцовщиц-*девадаси*, *джагамохана* для сундука с пожертвованиями, а также главное святилище, сокровищница и т.д. В главном святилище на монолитной платформе (*ратнаведи*, букв. «драгоценный алтарь») справа налево стоят Джаганнатх, Субхадра, Балабхадра, а кроме них — деревянный столбик, изображающий Сударшану, металлические статуэтки Лакшми и Вишвадхарты — жен Джаганнатха, а также чурбачок, символизирующий Ниламадхаву [Трипатхи, 1978а, с. 285—286; Рукавишникова, 1983, с. 17—25].

Ежедневный «ритуальный день» в храме начинается около пяти часов утра с пения гимнов, которые должны «разбудить» спящих богов еще до открытия дверей главного святилища. Обряды, составляющие «утренний туалет» богов, т.е. чистка зубов и омовение, характерны практически для всех индусских храмов с той лишь разницей, что, поскольку Джаганнатх и его спутники сделаны из дерева, омовение самой статуи невозможно, поэтому перед идолами ставят зеркала из полированной бронзы и омывают отражения смесью воды, простокваши, сандаловой пасты и камфары. Затем богов наряжают, украшают гирляндами и сандаловой пастой, после чего наступает пора трапезы. «Кормят» богов несколько раз: подношение пищи (*naivedya*) является неотъемлемой частью *пуджи*. Джаганнатху и его родственникам подносят ту же пищу, что и богам в других храмах — рис, овощи, кокосовые орехи, но некоторые овощи при этом называют «мясом» или «рыбой», а кокосовый сок — «вином», что говорит о сильном тантристском влиянии на культ Джаганнатха в прошлом. С этим же влиянием связано исполнение эротических песен во время праздников и участие в храмовых

службах танцовщиц — *девадаси* (*devadāsī*, букв. «рабыня бога»). Храм Джаганнатха один из немногих в Индии, где сохранились танцовщицы, играющие важную роль во время богослужений. Это занятие, известное еще по раннесредневековым текстам и надписям первых веков нашей эры [Моти Чандра, 1973, с. 45, 208—211], традиционно было кастовым, наследственным, а кроме того, ряды *девадаси* пополнялись за счет девочек, которых по сохранившейся кое-где и поныне традиции посвящали богу или богине: такой обет давали родители в благодарность за какую-нибудь милость божества. Социальный статус *девадаси* низок, как у проституток, а ритуальный — высок, поскольку, считаясь женами бога, они воспринимаются как благословенные женщины, муж которых никогда не умрет, и, значит, они не познают вдовства. Именно поэтому *девадаси* воплощают удачу и благоденствие: обычай предписывает их участие в ряде церемоний, таких, как свадьба или коронация. В настоящее время институт *девадаси* официально запрещен законом и сохраняется только в ряде храмов Южной Индии, а также в Ориссе [Рукавишникова, 1983, с. 80; Марглин, 1988, с. 159—171].

Пуджу в храме совершает особый класс брахманов — *пуджапанды*²². Готовиться к церемонии они начинают с самого утра, когда служители низшего ранга (*севаки*) занимаются «туалетом» богов. Очистительный ритуал, которым *пуджапанды* начинают свой день, включает произнесение *мантр*, омовение в озере, реке или море, причем прежде, чем погрузиться в воду, *пуджапанда* обязан нарисовать на поверхности воды восьмилепестковый лотос, вписать в него буквы Кришна-*мантры*, призвать особым жестом (*анкуша-мудра*) воды всех священных рек и водоемов (*тирпх*), произнести целый ряд *мантр* и т.д. Омывшись, надев чистые одежды, поставив *тилак*, украсив себя четками из дерева *тулси* и лotosовых семян, *пуджапанда* совершает ряд йогических процедур по контролю над дыханием (*пранаяма*) и после этого, около 9 часов утра, идет в храм.

Пуджи в храме Джаганнатха проводятся пять раз в день, и никто, кроме непосредственно участвующих в них *пуджапанд*, не может присутствовать во время этих обрядов. В каждой *пудже* участвуют трое жрецов: один — для Джаганнатха, Сударшаны, Лакшми и Вишвадхатри, по одному для Балабхадры и Субхадры.

Во время *пуджи* жрецы усаживаются на платформу *ратнаведи*. Обряд включает в себя произнесение *мантр*, соответствующих каждому из божеств, например, Джаганнатху — десятислоговая *мантра gopījanavallabhāya svāhā* и восемнадцатислоговая *klīm Kṛṣṇāya govindāya gopījanavallabhāya svāhā*²³. Обряду

²² Панда на языке ория то же, что *пандит*. Аналогичный класс жречества в Северной Индии называется *пуджари*.

²³ Первая из приведенных *мантр* переводится примерно так: *Возлюбленному пастушек — сваха!* («сваха!» — ритуальное восклицание); вторая: *Кришне-Говинду, возлюбленному пастушек — сваха!* На самом деле для *мантры* (ритуальной словесной формулы) значение имеет не смысл слов, а сочетание звуков, приводящее к определенным результатам (призыв к богу, единение с ним) и оказывающее соответствующее психофизическое воздействие.

предшествует ритуальное очищение места *пуджи*, изгнание злых духов и выражение почтения пяти поколениям гуру, а также богам Ганеше, Дурге и Кшетрапалу — божеству, охраняющему данное место. Суть *пуджи*, неизменная для всех индусских культов, состоит в следующем: жрец путем медитации и йогических упражнений очищает свое тело, «растворяет» его и создает новое, ритуально чистое, в которое переселяется сущность бога. Затем, медитируя и произнося *мантру* бога, жрец будто переносит последнего из своего тела в деревянную статую, после чего бог, теперь уже «присутствующий» в своем рукотворном изображении, становится почетным гостем, жрец подносит ему воду для омовения, гирлянды, пищу, сладости, украшает сандаловой пастой, обмахивает, т.е. выполняет все, что древние правила гостеприимства предписывают в отношении почетного гостя. В конце *пуджи* жрец «возвращает» бога в свое тело (точнее — в сердце), принимает оставшиеся от «гостя» гирлянды, сандаловую пасту и особенно пищу в качестве *прасада* (букв. «милости») бога (подробнее о *пудже* см. [Трипатхи, 1978а, с. 285—301]). *Пуджа* в храме Джаганнатха, при всем своем сходстве с аналогичными обрядами в других вишнуитских храмах, несет на себе черты тантризма, как и сама церемония жертвоприношений, и особенно медитативная практика. Еще одна специфическая черта связана с государственным характером культа. Во время *пуджи* Джаганнатха почитают не только как бога, но и как владыку Ориссы, и с этой целью ему подносят предметы, символизирующие царскую власть: зонт, опахало, зеркало, сандалии и т.д., а также развлекают песнями и танцами *девадаси*, как это было принято в отношении настоящих царей [Трипатхи, 1978а, с. 301].

Некоторые упрощенные обряды поклонения богу совершают (самостоятельно или с помощью *пуджапанды*) многочисленные паломники, ежедневно посещающие храм. Наибольшее стечение верующих вызывают храмовые праздники, которых в течение года бывает 62, но только 24 из них считаются главными. Деревянные изображения богов участвуют в наиболее важных из них, а для остальных у Джаганнатха есть два металлических «заместителя» — метровые фигурки, носящие имена Маданмохан и Долговинд²⁴.

Как уже отмечалось, обычная для индусского храмового культа церемония омовения статуи бога в храме Джаганнатха изменена: поскольку изображения сделаны из дерева, служители омывают их отражения в зеркале. Но раз в году, за 17 дней до главного праздника колесниц, деревянные изображения Джаганнатха, Балабхадры и Субхадры выносят из святилища и выливают на них 108 кувшинов воды из священного храмового колодца. После этого обряда идола, с которых, разумеется, сходит вся краска, объявляются «заболевшими» и на 15 дней скрываются от глаз паломников для нового окрашивания. В день, име-

²⁴ Маданмохан, букв. «Очаровывающий красотой», и Долговинд, букв. «Говинд [Пастух] в паланкине», — эпитеты Кришны.

нуемый *навадджавана* (букв. «новая молодость»), их снова торжественно показывают верующим.

Среди праздников, ежегодно отмечаемых в храме Джаганнатха в Пури, особо следует отметить праздник сандала, приходящийся на месяцы *байсака* и *джьешитх* (с апреля по июнь): В это самое жаркое время года богов умащают охлаждающей пастой из сандала. Но главные события происходят в храмовом водоеме, куда в течение трех недель ежедневно доставляют в паланкинах Маданмохана — «заместителя» Джаганнатха, фигурки его жен, «заместителя» Балабхадры и статуи бога Шивы из пяти храмов города. Фигурки Маданмохана и его жен устанавливают на одной лодке, Балабхадры и пяти Шив — на другой и катают по водоему под звуки музыки, причем Маданмохана развлекают по очереди танцующие прямо в лодках *девадаси*, а Балабхадру и Шив — переодетые женщинами мальчики. На следующие три недели металлические фигурки богов помещают для охлаждения в медные сосуды с водой, смешанной с сандаловой пастой.

Во время этого же праздника происходит обряд «тайной службы» (*gupta sebā*), когда *девадаси* танцуют перед Балабхадрой (обычно такие почести оказываются только Джаганнатху как супругу и царю). Этот обряд осуществляется ночью, в полной темноте, в присутствии трех жрецов, а также музыкантов. Готовясь к церемонии, танцовщица не ставит на лоб знак замужества, как она это делает, когда танцует перед своим божественным супругом Джаганнатхом. Дело в том, что Балабхадра — холостяк, аскет, да к тому же еще и старший деверь, которого женщине, как повелевает традиция, следует избегать. Во время «тайной службы» *девадаси* танцует обнаженной до пояса: этот танец, отмеченный особой эротической символикой, воплощает довольно распространенный в индийской мифологии сюжет оболъщения аскета гетерой. Аскеза традиционно связывалась с жаром, огнем, зноем, не случайно санскритские слова *tapa* («зной») и *tapasya* («аскеза») происходят от одного корня, а плодородие ассоциировалось с влагой и водой. Под воздействием чар куртизанки огонь аскетического воздержания гаснет, пробужденная танцем сексуальная энергия превращается в живительную силу плодородия, с древними культами которого описанный обряд, несомненно, имеет прямую связь [Марглин, 1988, с. 162—168].

Главный в храме Джаганнатха праздник колесниц в июне—июле собирает в Пури тысячи паломников со всей Индии. На огромных колесницах (11 м высотой для Джаганнатха и по 10 м для Балабхадры и Субхадры) богов при огромном скоплении народа везут из храма по Бара Данда, главной улице города, в храм, построенный, согласно легенде, царицей Гундичи, супругой царя Индрадьюмны. До начала движения процессии раджа Пури поднимается на каждую из трех колесниц, трижды обходит изображение бога и подметает платформы метлой, превращаясь на этот момент в храмового слугу.

Подобное «унижение» царя связывается не только с его служением богу, но и с той ритуальной ролью, которая отводится богине Лакшми, супруге Вишну-

Джаганнатха и олицетворению царской власти. Покинув храм, Джаганнатх расстаётся с Лакшми и теряет свой царственный статус, то же самое происходит и с раджей — его заместителем на земле. «Лакшми-пурана» Баларама Даса, известного проповедника *бхакти* и ученика Чойтонно (XVI в.), даёт свою интерпретацию этого обряда: некогда Лакшми в свой праздник *дивали* вышла из храма, посетила дома горожан и отведала ритуальной пищи в доме неприкасаемого. Из страха перед осквернением Джаганнатх и Балабхадра отказались впустить богиню обратно в храм. Разгневанная Лакшми прокляла мужа и деверя, лишив их пищи на 12 лет, так что Джаганнатху и Балабхадре пришлось жить подаваемым, но им почти никто не подавал, принимая их за неприкасаемых. Так сюжет из «Лакшми-пураны» через много веков воплотился в ритуальном превращении царя в метельщика [Марглин, 1988, с. 160—161].

После окончания описанной церемонии идола получают «руки» и «ноги» из золота, а также талисманы из листьев и священных растений. Помимо этого на колесницах устанавливают изображения деревянных лошадок и возничих.

Движение колесниц, влекомых людьми, сопровождается пением эротических песен. В храме Гундичи идола проводят семь дней, а возвращение их в храм Джаганнатха сопровождается мистериальным представлением перед дверью храма, якобы закрытой по приказу Лакшми, обиженной на мужа за то, что он не взял её на прогулку. Играющий роль Джаганнатха жрец просит супругу открыть, сулит подарки; *девадаси* в роли Лакшми отказывается, раджа Пури, также принимающий участие в мистерии, пытается примирить божественных супругов, и, наконец, гнев Лакшми смягчается... Боги вновь занимают свои места в святилище (подробнее см. [Рукавишникова, 1983, с. 131—120]).

Культе Джаганнатха из Пури, ставший основой государственности и этнической консолидации Ориссы, на протяжении своей длительной эволюции инкорпорирует частицы самых разных религиозных традиций — от племенных верований до «высокого» индуизма, синтезировал элементы вишнуизма, шиваизма и шактизма. Он стал своего рода зеркалом, отразившим весь сложный путь развития индуизма как религиозного комплекса, в котором нашлось место и племенным верованиям, и региональным культам, и общеиндийской канонизированной традиции.

НЕПАЛ: ТАЛЕДЖУ

(А.А.Ледков)

Таледжу (Тулджа-Бхавани, Тула) — одна из главных богинь Долины Катманду¹. Культ Таледжу, несмотря на свою религиозную и социальную значимость, все еще слабо изучен, в первую очередь из-за закрытого, почти секретного характера и некоторой отстраненности от повседневной религиозной практики неваров.

Таледжу — традиционное божество неварского пантеона, одно из воплощений богини Дурги. Это таинственная, в чем-то опасная богиня, обращение с которой требует деликатности и даже интимности со стороны правителя страны — ее основного адепта, поскольку Таледжу выступает как покровительница государства и государя. Культ Таледжу имеет черты городского, даже столичного политического культа. На территории Непала Таледжу является объектом поклонения только в Долине Катманду; по свидетельству династических хроник *вамшавали* (*vamśāvalī*), в средние века этой богине поклонялись в районах современной непало-индийской границы. В настоящее время за пределами Непала культ Тулдзы (так звучит это имя на языке маратхи), имеющий некоторые аналогии с культом Таледжу, известен только в Махараштре. Среди бхиллов, населяющих западные районы Индии, существует культ Великой Матери Туяси (Тула-си)-Бховани [Пертольд, 1969, с. 93]. Однако пока неясно, связана ли бхильская богиня с Тулдзой или Таледжу либо частичное совпадение имен является результатом заимствования.

Определить место Таледжу в непальском пантеоне, и прежде всего среди божеств Долины Катманду, и показать социальную значимость этого культа весьма сложно. Факты, имеющиеся в распоряжении исследователя, не всегда поддаются систематизации и часто не складываются в законченную схему. Все, что связано с этой богиней, относится к самому таинственному в индуизме.

Специфика непальского индуизма

Непал в культурном отношении принадлежит Южной Азии. На протяжении всей своей истории эта страна находилась под влиянием индийской цивилизации и, в частности, религии. Действительно, почти все культы непальских индусов

¹ Долина Катманду (неп. — Непалкхалдо, Непал), Долина или Большая долина — политический и культурный центр Непала. Здесь расположены древние города страны — Катманду, Бхадгаон и Патан, некогда бывшие столицами княжеств. Коренное население долины Катманду — невары, говорящие на языке тибето-бирманской группы. Древнее имя долины — Непал — дало название современному непальскому государству.

являются индийскими заимствованиями, в разной степени адаптированными к местным социокультурным условиям. Однако и сама земля Непала с глубокой древности играла активную роль в развитии представлений и мировоззрения народов Южной Азии. Индусы считают расположенные в Непале Гималаи священными горами. На территории Непала находятся почитаемые всеми индусами места паломничества: Пашупатинатх, Горакхнатх, Муктинатх и ряд других. Буддисты также имеют в Непале несколько святынь: это Лумбини, место рождения Будды, и древние ступы в Долине Катманду. Через Западный Непал пролегает путь паломников к священному тибетскому озеру Ман-Саробар и горе Кайлаш. По Южному Непалу проходил древний сухопутный путь, связывавший Северную Индию с Юго-Восточной Азией, которым пользовались паломники и проповедники буддизма и индуизма. На этом пути находится Джанакпур — столица легендарного царя Джанаки, отца Ситы, супруги Рамы. Через Долину Катманду проходили пути из Индии в Тибет, которым также пользовались паломники и проповедники.

Непал, и прежде всего Долина Катманду, сыграл важную роль и в распространении буддизма в Тибете. Самые древние памятники буддизма датируются первыми веками до н.э. Первые памятники индуизма относятся к середине I тыс. н.э., они связаны с правившей в Долине Катманду династией Личчхави (V—IX вв.), претендовавшей на индийское происхождение. В этот период основным официальным религиозным направлением был вишнуизм. Это направление сосуществовало с шиваизмом, буддизмом и местными культами киратов, предков современных тибето-бирманских народов Гималаев, в том числе и неваров. К концу эпохи Личчхави усилилось влияние шиваитских культов.

«На протяжении примерно пятнадцати веков Непальская долина была районом, где существовали и взаимодействовали различные религиозные течения, возникшие в соседних странах. Именно этим обстоятельством обусловлен синкретический характер неварских верований и как их проявление — запутанный, эклектический пантеон индуизма» [Празаускас, 1974, с. 78]. В эпиграфике периода Личчхави упоминаются Вишну (Нараян), Лакшми, Гаруда, Бхагавати, Индра, Харихара, Сурья. Сохранились скульптурные изображения этих божеств. Большое распространение получило поклонение Шиве в виде *лингама* — символического изображения фаллоса [Дева, 1984, с. 9]. Самые ранние скульптурные изображения божеств обоих направлений индуизма датируются 60-ми годами V в. н.э. [там же, с. 5—6]. Это можно рассматривать как признак синхронности их появления в Долине Катманду.

Несмотря на то что Долина Катманду была объектом влияния различных религиозных течений Индии, большинство исследователей допускают, что местное население во времена Личчхави и в более поздние периоды было слабо затронуто влиянием индуизма. Можно предположить, что большую роль в формировании религиозного облика Непала сыграл тантризм, религиозное направление,

связанное с доарийскими верованиями коренного населения Восточной Индии, включая пригималайский регион. Первое упоминание о тантрической секте в Долине Катманду относится к VII в. н.э.

Вполне обоснованным можно считать предположение, что тантризм и связанный с ним культ *шакти* — божественной энергии женского начала, предшествовали в Долине Катманду как буддизму, так и индуизму [Тоффен, 1997, с. 1]. Он и сейчас продолжает оставаться важным компонентом индуизма и буддизма в Долине. Тантризму присущи следующие черты: культ *шакти*, инициация (санскр. *dīkṣā*, невар. *dekhā*), организация сакрального пространства в ритуале и архитектуре в виде *мандалы*, заметная роль алкоголя и мяса во время ритуальных торжеств, сексуальный и пищевой символизм, использование тантрических текстов на санскрите. Элементы тантризма сближают две основные религии Непальской долины и придают уникальный характер неварской культуре.

Взаимоотношения двух религий можно охарактеризовать термином «соперничающий синкретизм» [Тоффен, 1997, с. 2]. Как пример можно привести культ «живой богини» Кумари. Девочка-претендентка избирается в среде буддийской касты баре буддийскими священнослужителями. Поклоняются ей как буддисты, так и индусы, в том числе и король Непала — воплощение Вишну. Для буддистов Кумари — воплощение богини Ваджрадеви, для индусов — Дурги, Кали и Таледжу. Тантризм оказал влияние на характер всех заимствованных культов, как шиваитских, близких по духу тантризму, так и вишнуитских. Исследователи отмечают значительное воздействие тантризма на культ Таледжу [Леви Р., 1990, с. 236].

Князья, правившие в Долине Катманду с начала XIII в. по 1769 г. (династия Малла), использовали тантризм для унификации религиозных направлений и усиления идеологической связи с основной частью населения. При помощи тантрических ритуалов князья стремились укрепить свою силу — *siddhu* (*siddhi*). Ж.Тоффен отмечает, что тантрические жрецы, получившие официальный статус брахманов, подчинялись непосредственно князьям [Тоффен, 1997, с. 2].

Весьма интересные сведения, характеризующие взаимоотношения между буддизмом и индуизмом в эпоху Малла, а также роль князей в этих взаимоотношениях, приводятся в книге Г.Баджрачарья «Дворец Ханумандхока». Хроники свидетельствуют, что каждые 12 лет в Ханумандхоке — княжеском дворце Катманду устраивалась церемония *самьяк* (*samyak*), посвященная постройке ступы Сваямбхунатх — одной из основных буддийских святынь Непала. На церемонию бывали «приглашены» все божества княжества Катманду. Большая роль в церемонии отводилась буддийским священнослужителям *баджрачарья*. В хрониках сохранилось подробное описание церемонии *самьяк*, устроенной князем Бхаскарой Маллой и его матерью Бхуваналакшми в 1716 г. [Баджрачарья, 1976, с. 41—42].

В средние века в Долине сложилось специфическое религиозное направление — *ваджраяна*, которое исповедовалось большинством населения вплоть до XIII—XIV вв. Непальскую *ваджраяну* кратко можно охарактеризовать как син-

тез шактистского тантризма восточноиндийского направления [Ефименко, 1994, с. 54] и *махаяны* — буддизма тибетского толка. *Ваджраяна* слабо отражена в эпиграфике и произведениях искусства средневекового Непала, что можно объяснить тем, что *ваджраяна* носила неофициальный, народный характер. Князья и их приближенные, имевшие индийское происхождение, исповедовали шиваизм и вишнуизм [Тхапа, 1973, с. 61].

Взаимовлияние и взаимопроникновение двух религий проявляются в архитектуре и искусстве. Например, пьедестал скульптуры Махакалы в Патане имеет объединенные черты буддийской ступы и *шива-лингама* [Дева, 1984, с. X].

Княжеская власть стимулировала единство индуССко-буддийского религиозного комплекса с сильными тантрическими традициями в обеих религиях. Если в среде неварских каст с высоким и средним статусом можно провести разграничительную линию между этими религиями, то представителей основной земледельческой касты джяпу и более низких каст сложно отнести к числу адептов какой-то определенной религии. Их верования представляют собой некую смесь тантризма с элементами индуизма и буддизма. Общая численность «тантристов» в Долине Катманду составляет, видимо, от трети до половины населения. Они принимают участие практически во всех общих религиозных церемониях и праздниках и пользуются ритуальными услугами жрецов обеих религий.

Эпоха правления династии Малла характеризовалась проникновением в Долину Катманду новых индуССких культов или их вариантов, во многом это было связано с переселением в Непал высококастовых индуССов, спасавшихся от мусульманских завоевателей. Большие изменения произошли в пантеоне неваров в XIV в. Возросло значение культов Бхимсена, Ганеши, Бхайрава, к этому же времени относится начало поклонения Таледжу. Активную роль в процессах индуизации и кастеизации, осуществлявшихся при поддержке князей, играли близкие к власти переселенцы из различных районов Индии, прежде всего из Митхилы и Бенгалии [Рэгми, 1952, с. 172].

Процессы, аналогичные вышеописанным, в этот период происходили и в других районах Непала. В Западном Непале в государстве Кхасараджья (государство «западных Малла») в XIII—XIV вв. шел процесс постепенной индуизации кхасов. Буддизм вытеснялся на север, в тибетские районы, культ божеств Мошто, бывший основной религией кхасов, опускался в разряд местных народных верований. Здесь также активную роль играли переселенцы из Индии.

Приблизительно к XIV в. можно отнести возникновение святилища Горакхнатха вблизи современной Горкхи (Центральный Непал), населенной тогда племенами магаров и гурунгов. Проникновение индийского культа, видимо, отражало процесс если не индуизации, то усиления влияния индуизма в магарских княжествах.

Однако именно в Долине Катманду процесс религиозной трансформации обладал наибольшей полнотой и динамизмом. Это было обусловлено более вы-

соким уровнем социального развития и давними религиозными и культурными связями с Индией.

1769 год стал переломным в истории Непала. После захвата гуркхами во главе с Притхвинараяном Шахом (1723—1775) трех княжеств Долины парбатии² стали доминирующей группой Непала. Притхвинараян и его последователи стремились создать единый религиозно-идеологический комплекс, который служил бы обоснованием территориальных захватов и соответствовал бы политике «индуизации» племенного мира. В распоряжении исследователей имеются документы XVIII—XIX вв., подтверждающие вмешательство центральных и местных властей в дела храмов и общин индусов, буддистов, мусульман, христиан и представителей традиционных культов.

В условиях полиэтничности и многобожия власти нового государства стремились, по возможности без конфликтов, ввести все верования в сферу контроля двора. Общенепальский официальный индуизм был не только государственно-политическим, но и во многом поверхностным и имитационным. Династия Шах, заняв место князей Малла, стремилась использовать ряд культов, например культы Кумари и Таледжу, для укрепления своих позиций в Долине Катманду.

Элементы тантризма в культах неварских индусов стали источником скрытого конфликта между властями и неварями. Тантризм отвергает кастовую иерархию в храме и храмовой общине *guthu* (*gūṭhī*), заменяя ее делением на *thakali* (*thakāli*) и *kvakali* (*kvakāli*) — «старших» и «младших». Эти традиции вступили в противоречие с политикой укрепления (часто только внешнего) традиций ортодоксального индуизма, что особенно ярко проявилось после прихода к власти семейства Рана в 1846 г. Отношения между неварскими жрецами *раддхбхандари*, *кармачарья* и *джоши* и парбатийскими брахманами также были конфликтными. Несмотря на активную религиозную политику государства, сложный и эклектичный религиозный комплекс Долины Катманду сохранил свою автономию.

Эклектика и сложность неварского индуизма не позволяют выделить внутри него устойчивые группы и направления. Большинство неваров не придают значения принадлежности определенного божества какому-либо направлению. Невары именуют индуизм *шива-марга*, противопоставляя его *буддха-марга* — буддизму. Только небольшое число образованных непальцев знают о существовании двух основных направлений индуизма, но это обычно воспринимается ими как некая индийская национальная особенность.

² Парбатии — досл. «горный», «горец». Этим термином обозначалась группа каст и этнических групп, преимущественно кхасов, объединившихся под руководством Притхвинараяна Шаха в военно-политический союз в ходе создания единого непальского государства. Эту общность по традиции именуют «гуркхи», по названию княжества Горкха, родины Притхвинараяна Шаха. В качестве самоназвания этноним «кхас» вышел из употребления в начале XIX в. Однако невары до сих пор именуют непалоязычных парбатиюв «кхасами».

Характерной чертой неварского индуизма является почитание множества женских божеств, вероятно потому, что богини сохранили то место в пантеоне Долины Катманду, которое они занимали некогда еще в древних верованиях доарийского населения Южной Азии [Сайми, 1968, с. 24]. Центральное место среди женских божеств занимает культ богини-матери, который рассматривается исследователями как древнейший культ в истории человечества [Сайми, 1968, с. 25; Рыбаков Б., 1981, с. 598—599]. Он возник как культ плодородия и получил развитие прежде всего у земледельческих народов. В современном Непале культ богини-матери наиболее развит у тех народов, основным занятием которых является земледелие, и прежде всего рисоводство. Культ энергии женского начала и культ плодородия считаются связанными или взаимозависимыми. Основным элементом воспроизводства жизни стал осмысливаться в виде *ама-шакти* (*āmā-śakti*) — жизненной силы божественной матери, которая воплощается, по мнению верующих, в различных ипостасях.

В Непале все боги мужского ряда имеют женских партнеров, которые воспринимаются как их энергетическое дополнение — *шакти*. Даже Будда в представлении непальских буддистов имеет супругу Тару. По мнению непальцев, сила бога может быть оживлена и реализована лишь в комбинации с *шакти*, подобно тому, как только соединение мужского и женского могло дать начало мирозданию, бог без женской половины есть всего лишь некое тело, в котором отсутствует божественная одухотворенность. Даже мудрость не может стать настоящим разумом без оживления жизненной силой *шакти*. Иллюстрацией подобных представлений служит сюжет в священной книге неваров «Свастхани»: там говорится о Шиве, который, не помня себя от горя после смерти своей супруги Сатидеви (Шакти), долго брел куда глаза глядят, неся на плечах ее мертвое тело. Утративший все божественные атрибуты, Шива в этом эпизоде вызывает сострадание других божеств [Сайми, 1968, с. 26; Шрештха, 1996, с. 32—34]. Определенное сходство с вышеприведенным сюжетом прослеживается в повествовании о Махамайе (Свастхани), которая пробуждает Вишну, находившегося в состоянии мирового сна, и помогает Брахме в сотворении мира [Шрештха, 1996, с. 4].

Множество женских божеств Долины Катманду в представлении неваров часто концентрируется в едином образе Деви (санскр. «богиня») или Махадеви («великая богиня»). Первоначально она считалась супругой Шивы, затем стала восприниматься как сотворившее его божество более высокого уровня. Постепенно ее стали почитать как Великую Мать, создавшую, охраняющую и разрушающую Вселенную.

На практике поклонение Деви носит характер поклонения ее многочисленным ипостасям. Большой популярностью пользуется Аджима — «праматерь» или «богиня-бабушка». Кумари («девственница») почитается в образе живой девочки, она считается покровительницей королевской власти и непальского

государства. Рожденная в Гималаях, Парвати (Парвати) почитается как покровительница непальских женщин. Традиционным поклонением пользуются Гухешвари и Свастхани. Наиболее почитаемые ипостаси Девы входят в состав нескольких групп богинь, сложившихся в ходе развития пантеона. Каждая из богинь группы именуется *матрика* — «мать». Известны группы в три, шесть, семь, восемь, девять «матерей», возможно, в прошлом существовали и другие группы. В настоящее время в Долине Катманду особо почитаемой считается группа «восьми матерей» или «восьми Дург». К.П.Шрештха приводит список их санскритских имен с неварскими эквивалентами: Брахмаяни (Пасико), Махешвари (Лумари), Вайшнави (Накиджу), Индрани (Лути или Манамайджу), Варахи (Канга или Тахти), Чамунда (Тхабахи), Махалакшми (Шинпхидье или Васико), Кумари (Пхичемайджу или Дьемайджу) [Шрештха, 1996, с. 5]. В непаловедческой литературе можно найти имена богинь, отличающиеся от приведенных К.П.Шрештхой (см., например, [Гутшов, 1977, с. 10]).

Сакральные связи между богинями в графическом осмыслении образуют каркас тантрической *мандалы*. Восемь богинь этой группы воспринимаются как олицетворение восьми сторон света. Во временном аспекте они символизируют годовой календарный цикл. Иногда к группе восьми добавляется девятая богиня, которая помещается в центре графической конструкции, часто эту роль играет Трипурасундари. Группа из девяти богинь именуется «девять матерей» или «девять Дург», поскольку все богини, включая женские начала Брахмы, Вишну и Индры, почитаются как воплощение Дурги.

Некоторые ипостаси Девы обладают ярко выраженным агрессивным, жестоким характером. Это — Кали, Дурга, Чамунда-Тхабахи (невар. «Страшная»). Они могут рассматриваться в качестве богинь смерти. Изначально они олицетворяли разрушительные силы природы, которые следует задобрить и, если возможно, использовать. Часто эти опасные и агрессивные богини воспринимаются как защитницы и покровительницы. Например, Дурга почитается в Непале как хранительница городов и крепостей [Шрештха, 1996, с. 6]. Кали считается главной покровительницей войска. Не случайно боевым кличем гуркхов стал возглас *Джай Кали!* — «Да здравствует Кали!». Неварские легенды повествуют о том, что первоначально «восемь матерей» были подобны диким ведьмам и назывались *ванаматрика* — «лесные матери». Они обитали в лесной чаще и нападали в основном на мужчин — путников и аскетов. Шива (по одной из версий — Индра), приняв образ аскета, сумел укротить их и направил их *шакти* на охрану *мандалы* — сферу цивилизации [Гутшов, 1977, с. 8].

Следует отметить, что Таледжу — предмет исследования данной главы — остается за рамками какой-то определенной группы богинь. Это, видимо, можно объяснить относительно поздним появлением этой богини в непальском пантеоне (XIV в.); не исключено, что ей, как покровительнице правящего семейства, специально была отведена главенствующая роль среди богинь пантеона Долины

Катманду. Как увидим далее, в ходе ежегодной церемонии Таледжу возобновляется контроль над «девятью матерями».

Девы выступают не только в виде богини-матери или богини-воительницы, но и как непорочная дева (пример — Кумари). К этой же категории можно отнести и Таледжу. Она, в отличие от других богинь, не рассматривается как женское начало какого-либо бога, поэтому не имеет партнера. Таледжу отличается от Кумари тем, что не имеет антропоморфного или иного визуального воплощения. Ее изображения фактически неизвестны. «Непорочность» Таледжу отличается от «непорочности» девочки-Кумари, поскольку первой свойствен возвышенный, неземной характер и отстраненность от повседневной жизни. Не имея признаков богини-матери, Таледжу выступает тем не менее в качестве божества аграрного культа. Одно из имен Таледжу, встречающееся в эпиграфике позднего средневековья, — Тула — связано с зерном и урожаем (*тула, tulā*, металлический сосуд, служивший мерой объема зерна). Возможно, в прошлом в культе богини более четко проявлялись аграрные черты. В образе Таледжу сочетаются девичья невинность и идея плодородия, и истории мировых религий известен подобный феномен. Так, отмечает Б.А.Рыбаков, «древние богини плодородия и христианская богородица именовались девами» [Рыбаков Б., 1981, с. 286].

Как подчеркивалось, культ Таледжу носит закрытый, даже секретный характер. Сведения, которые имеются в распоряжении исследователей, отрывочны и противоречивы. Составить представление о характере культа Таледжу можно на основе трех блоков источников; это памятники архитектуры и искусства, этнологические наблюдения современных ритуалов и праздников и сведения письменных источников.

Храмы Таледжу

В настоящее время в Долине Катманду функционирует приблизительно шесть храмов Таледжу, почти все они находятся в дворцовых комплексах Катманду, Бхадгаона и Патана. Есть храм Таледжу в городе Долакха, расположенном к востоку от Долины Катманду (населенный неварами Долакха входил во владения Бхадгаона). Самым известным, величественным и красивым считается храм в дворцовом комплексе Ханумандхока в Катманду. Он был построен в 1564 г. князем Махендрой Маллой, но на месте этого храма уже в XIV в. существовал храм Таледжу. Построенный в виде пагоды (невар. *тадевал*, букв. «высокий храм»), храм имеет три яруса, его общая высота 36 м. Князья Малла запрещали строить здания выше этого храма, поскольку он был посвящен их родовой богине. Крышу, покрытую листами позолоченной меди, венчает шпиль — *гаджур (gajūr)*. По сведениям Маджупурия [Маджупурия, 1979—1980, с. 94], под основным храмом на глубине 15 м находится небольшой храм Хану-

мана, который, как и Таледжу, считается покровителем Долины Катманду. По преданию, в подземельях храма хранились казна князей Катманду и медные таблички с текстами договоров с другими княжествами [Рэгми, 1965—1966, т. II, с. 823]. У входа в храм установлены металлические знамена, которые считаются знаменами Таледжу, по виду они напоминают национальный флаг Непала — два треугольника с изображением солнца и луны.

На площади вблизи храма находится большой колокол, отлитый в честь Таледжу в 1786 г. Колокол закреплен между двумя каменными столбами, воздвигнутыми на каменном помосте. Все сооружение накрыто позолоченной крышей. Недалеко от колокола в небольшом каменном павильоне установлена пара больших барабанов (1800 г.). Колокол и барабаны используют во время праздников, а по будням их звуки созывают жителей окрестных кварталов на собрания [Маджуपुरия, 1979—1980, с. 81].

Сведения о внутренних помещениях храма крайне скудны; по сведениям К.П.Шрештхи, они похожи на все индусские храмы, там есть алтарь и несколько сидений (*асан*, *āsan*). В целом внутреннее убранство просто до аскетизма. В центре основного помещения находится *гарбха* (*garbha*) — подземное помещение, где хранится *янтра* (*yantra*)³ — главная святыня храма, символ богини. Большинство исследователей считают, что *янтра* Таледжу — это металлический (видимо, серебряный) сосуд *калаш* (*kalaś*), на который нанесена диаграмма богини. Характер диаграммы неизвестен, возможно, ее сюжет соответствует флагу Таледжу, где изображены солнце и луна. Эти светила можно видеть на воротах храмов Таледжу и в Катманду, и в Бхадгаоне.

Внешние деревянные конструкции храма украшены резными изображениями, которые покрыты тонкими позолоченными медными пластинами. В декоре доминируют эротические мотивы. На 20 подкосах (нижняя часть консолей крыши) первого и второго ярусов и 12 подкосах третьего яруса изображены полуобнаженные богини шактистской группы. На деревянных конструкциях, расположенных ниже подкосов первого яруса, вырезаны изображения любовных пар, занятых сексуальными играми. Женские персонажи этих сцен лишены божественных атрибутов и, возможно, символизируют отвлеченное, абстрактное понятие — *шакти*. В пользу этого говорят и расположение парных групп непосредственно под фигурами шактистских богинь, и художественное решение женских фигур, напоминающее образы, связанные с *шакти* на других храмах Долины Катманду, например храма в Панатуи [Дева, 1984, с. 133]. Мужские персонажи изображены в княжеских тюрбанах, из тех, что носили князя Малла, известных по старинным миниатюрам; другие предметы одежды или атрибуты у изображений отсутствуют. Если допустить, что мужчина является символом правителя, то

³ По определению Р.Леви, *янтра* — это «комплекс диаграмм мистического значения и силы» [Леви Р., 1990, с. 774].

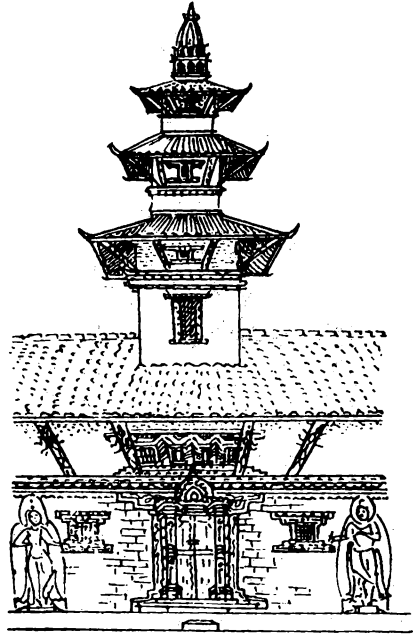
в целом каждую эротическую композицию можно рассматривать как символическое изображение обретения правителем *шакти* в процессе тантрического ритуала.

Г.Баджрачарья замечает, что изображение любовных игр на деревянных конструкциях храма Таледжу в Катманду не носят столь откровенного характера, как на храмах других индусских божеств Долины Катманду и только северо-западный угловой подкос решен в виде «обнаженной *апсары* (*apsarā* — «небесная дева»), сжимающей в объятиях *лингам*» [Баджрачарья, 1976, с. 120]. Следует отметить, что изображения на угловых подкосах непальских пагод в смысловом плане часто выпадают из общего декора храма и не всегда поддаются интерпретации.

Относительная сдержанность эротических сцен храма Таледжу может быть объяснена неземной отстраненностью богини; недаром неварская народная этимология трактует ее имя как «высокая» или «возвышенная богиня» (информация К.П.Шрештхи).

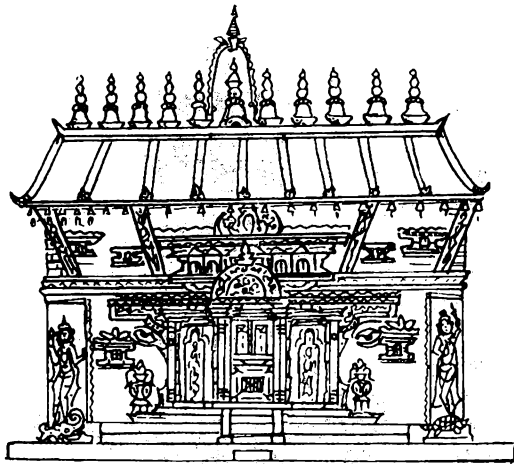
В целом композицию храма Таледжу в Катманду можно рассматривать как символическое восхождение прихожанина через приобщение к *шакти* (изображения эротических сцен) и общение с богинями, которые суть проявления главной богини (изображения на подкосах), к божественному Абсолюту — позолоченному *гаджжуру*, венчающему храм. На углах крыши верхнего яруса подвешены амфорообразные *калаши*, которые, видимо, должны символизировать местопребывание богини. По краям крыши висят бронзовые колокольчики с язычками в виде листьев. Даже при небольшом ветре они издают мелодичный звон. Храм бывает открыт для посещения индусами один день в году, во время праздника *мохани* (*mohani*) — местного варианта *дасаина*⁴.

Храм Таледжу в Катманду, несмотря на утерю части декора, сохранился лучше, чем храмы в Бхадгаоне и Патане [Баджрачарья, 1976, с. 120]. По традиции храм Таледжу в Бхадгаоне считается самым древним (точная дата его постройки не установлена), видимо, он был построен в начале XVI в. и затем неод-



Храм Таледжу в Патане

⁴ *Мохани*, искаженная форма санскр. *маханавами*, — «великий девятый день». Именно на девятый день праздника совершаются самые важные *пуджи*.



Храм Таледжу в Бхадгаоне

нократно перестраивался и сильно пострадал во время землетрясения 1934 г. Предполагают, что бхадгаонский храм послужил прототипом других храмов Таледжу, однако одноэтажный храм с двухскатной крышей сильно отличается от храмов-пагод Катманду и Патана, хотя декор везде имеет общие сюжеты. Крышу, покрытую позолоченной медью, венчают одиннадцать *гаджуров*. Храм украшен резьбой по дереву, на подкосах крыши помещены изображения богинь шактистской группы, подобные изображениям на храме в Катманду. Изображения эротических сцен отсутствуют. Размеры храма невелики. По традиции он считается самым почитаемым храмом Бхадгаона [Маджупурия, 1979—1980, с. 250]. Для индусов, не прошедших инициацию *дикиа*, храм бывает открыт один день в году, во время праздника *мохани*. При храме есть конюшня, в которой содержится белый конь, участвующий в ежегодной *джатре* — шествии Таледжу во время *мохани*. Конь считается ездовым животным — *ваханой* (санскр. *vāhana*) Таледжу. Вблизи храма, на дворцовой площади Бхадгаона, находится большой колокол Таледжу, отлитый в 1737 г.

В Патане сохранилось три храма Таледжу. Самым крупным считается семиэтажный Большой храм, построенный в 1736 г. Во время землетрясения 1934 г. храм был полностью разрушен, но позже восстановлен. Храм бывает открыт для посетителей-индусов один день в году во время *мохани*. Подкосы крыш всех трех храмов Патана решены в традиционном для храмов Таледжу стиле, на них изображены богини шактистской группы. Малый храм Таледжу в Патане считается более древним, чем Большой. В декоре храма есть несколько «не слишком выразительных изображений эротического характера» [Маджупурия, 1979—1980, с. 195]. По краям крыши висят бронзовые колокольчики. Крышу венчает продолговатая башенка — *шикхара* (*śikhara*), ее форма напоминает форму храма Вишварупы в Катманду. Третий патанский храм богини именуется «Квадратным», имеет пять этажей и в целом напоминает Малый храм. Его крышу также венчает *шикхара*. Крыши патанских храмов покрыты черепицей. Все три храма находятся в дворцовом комплексе и соединены переходами между собой и с другими помещениями дворца.

Внутри храмов Таледжу и во дворах есть множество каменных изваяний божеств индусского пантеона. Какие-либо достоверные сведения о существовании изображений Таледжу отсутствуют, поскольку, по традиции, никто, кроме

узкого круга посвященных, не должен видеть богиню. По преданию, в старину в храме Таледжу в Катманду находилось древнее изваяние богини, но оно было уничтожено обезумевшим от горя после смерти любимой жены королем Ранабхадуром Шахом в конце XVIII в. [Маджупурия, 1979—1980, с. 94—95].

Некоторые исследователи считают, что богиня, изображенная в центре *тораны* (*torana*, верхняя часть портала) южного входа храма в Катманду, — сама Таледжу [Баджрачарья, 1976, с. 119]. Пятиголовая десятирукая богиня держит в руках атрибуты Дурги. Ее головы увенчаны коронами, одной из рук она держит за волосы антропоморфное изображение демона Махиши, за ее левым плечом — солнце, за правым — луна [Дева, 1984, с. VIII, 137]. Это изображение аналогично изображению богини на *торане* Золотых Ворот в Бхадгаоне, фотографии которых часто встречаются в путеводителях и книгах по искусству Непала. Исследователи Ф. и Л.Флеминги трактуют это изображение как Таледжу [Флеминг, 1978, рис. 85]. Однако Р.Леви [Леви Р., 1990, с. 91] и К.Дева [Дева, 1984, с. VIII, 137] считают, что на обеих *торанах* изображена богиня Деви. Это согласуется с информацией К.П.Шрештхи о том, что невары Катманду ассоциируют эти изображения именно с Деви. На *торанах* восточного и западного входов храма в Бхадгаоне есть изображения Дурги в виде Махишамардани Бхавани, поражающей копьем демона Махишу в облике буйвола [Баджрачарья, 1976, с. 119]. По композиции и стилю эти изображения близки изображению на южной *торане* храма в Катманду.

Следует отметить, что некоторые тантрические неварские богини, как и Таледжу, не имеют изображений. Объектом поклонения служат символизирующие их камни [Рэгми, 1965—1966, т. II, с. 815].

По представлениям неваров, демонстрация изображения богини, если бы оно существовало, противоречила бы характеру ее таинственного, неподдающегося осмыслению культа. Среди неваров бытует такая легенда: *один из королей династии Шах захотел узнать, есть ли в храме Таледжу ее изображение, и по возможности увидеть его. Король не имел права входить в потаенные комнаты храма, потому что короли династии Шах не проходят инициацию дикша. Однажды он все же пробрался в храм, но был замечен служителем — кармачарья, совершившим в это время пуджу. Узнав о причине тайного появления короля в храме, кармачарья, желая избежать гнева владыки и не нарушить обычай, показал ему нечто, что удовлетворило монарха. Однако что именно видел король, осталось тайной, известной лишь двоим: король никому не сказал, что же он видел.* Больше непальские короли, как говорится в предании, не пытались увидеть Таледжу. Эта легенда, видимо, отражает отношение неваров к проблеме существования изображений Таледжу, а также специфику взаимоотношений между королями (королевской властью) и жрецами храмов Таледжу после установления власти династии Шах в Долине Катманду в 1769 г.

Отношения между властями и служителями культа Таледжу были непростыми. Официально власти не вмешивались в дела храмов и храмовых общин —

гутхи. Короли патронировали храмы Таледжу, соблюдая традиции князей Малла. Однако часть земель *гутхи*, экономической основы храмового хозяйства, была конфискована [Тоффен, 1997, с. 4]. Неварские брахманы зависели от придворного брахмана; неугодные могли быть смещены. Но короли и их брахманы по-прежнему не могли войти в потаенные комнаты храма, поскольку не проходили инициации *дикши*.

В наше время тантрические жрецы *кармачарья* (*ачаджью*, *ачарья*) — главные служители в храмах Таледжу, считаются парбатийскими брахманами почти шудрами потому, что употребляют мясо и спиртное, хотя по своду законов 1854 г. они получили статус, почти равный кшатрийскому. Примерно такой же статус получили и другие служители. Претендующие на ортодоксальность неварские брахманы *раджопадхья* (*дьебрахму*) также участвуют в некоторых *пуджах* в храмах Таледжу. В обслуживании храмов занята основная земледельческая каста Долины Катманду — *джяпу*; они не только работают на полях *гутхи*, но и выполняют функции музыкантов и танцоров во время церемоний [Пэриш, 1994, с. 46, 56], а также оказывают храму другие услуги. Даже мясники, забивающие жертвенных животных, и неприкасаемые уборщики тоже числятся среди обслуживающих и являются членами *гутхи*. Взаимоотношения внутри *гутхи* регулируются неписаными правилами.

Большая роль в ритуалах принадлежит двору храма: здесь проводятся открытые церемонии, в частности, кровавые жертвоприношения в честь Дурги во время праздника *мохани*. Поскольку большинство непальских богинь «не принимает» кровавых жертв, эта церемония, если все же совершается, бывает только вне храма, во дворе. Жертвы посвящаются не самой богине, а ее кровожадной ипостаси (например, Дурге); иногда жертва посвящается божественному партнеру богини, причем всегда забивают домашних животных или птиц только мужского пола [Шрештха, 1993, с. 40—41].

Характер закрытых церемоний в храмах Таледжу все еще остается неизвестным исследователям. Даже в своем капитальном труде «Мезокосм» [Леви Р., 1990], посвященном культуре и религии неваров, Р.Леви смог описать только публичные церемонии. Единственный известный факт упоминает Ж.Тоффен: в некоторых церемониях в храмах Таледжу принимают участие жены жрецов [Тоффен, 1997, с. 4].

В настоящее время в Непале происходит постепенное упрощение ритуальных действий различных культов, причем в первую очередь этот процесс затрагивает Долину Катманду. Поэтому изучение архаичных элементов культовых действий, посвященных Таледжу, представляет большую научную ценность. В некоторых районах ритуал подвергся сильной модернизации и упрощению (Катманду), в других (Бхадгаон) сохранил свои основные элементы и социальное значение.

Праздники

Наиболее ярко характер культа проявляется в период праздников, и в первую очередь — во время *мохани* (*дасаин* или *Дурга-пуджа*). Праздник в честь победы богини Дурги над демоном Махисасурой проводится в светлую половину месяца *ашвин* в течение пятнадцати дней (конец сентября — начало октября). В дни и ночи праздника в жертву приносят множество животных. Основной объект праздничных церемоний — богиня Дурга во всех своих ипостасях. По представлениям неваров, этот праздник связан с победой Рамы над демоном Раваной. По одному из вариантов легенды, бытующих в Долине Катманду, Рама одержал победу благодаря *шакти*, полученной от Таледжу. Позже он воздвиг в своей столице Айодхье храм в ее честь и сделал ее своей родовой богиней [Андерсон, 1974, с. 143], став в некотором смысле предшественником князей Малла.

Все церемонии и *джатры* на празднике *мохани* проводятся в строгом соответствии с временем, указанным королевским астрологом в Катманду; эти периоды называются *саит* (*sāit*). За всеми этапами наблюдают правительственные чиновники. В этом проявляется традиционное для властей стремление к контролю за социально значимым культом Таледжу. Праздник *мохани* изначально имел государственное и политическое значение. Его церемонии укрепляют связи между традиционными социальными ячейками (квартал, община-*гутхи*, клан) и властями города, страны и в конечном счете с сакральной сферой. Кроме того, укрепляются сакральные связи между различными районами города, большое значение придается ритуальной интеграции божеств-покровителей с жителями кварталов и районов, с представителями каст и других объединений.

Первые девять суток праздника именуется *наваратри* — «девять ночей». В это время проводятся тантрические церемонии, в основном эзотерического характера. В основе праздника лежит древний аграрный культ Матери-Земли, который проявляется в почитании *шакти* каждой из эманаций Дурги, при этом любая из них именуется Девы — «богиня». Каждый день *наваратри* посвящен одной из девяти богинь — воплощению Дурги. В каждом из трех городов Долины *мохани* имеет свои особенности. В Бхадгаоне он отмечается особенно пышно и носит ярко выраженный характер праздника урожая. В Патане основную роль играют «восемь матерей» — группа божеств, близкая «девяти Дургам».

Во всех трех городах кульминационные моменты праздника связаны с храмом Таледжу. На седьмой день праздника в Катманду из Горкхи, родины династии Шах, доставляется священный сосуд *калаш*, олицетворяющий Дургу. Сосуд наполнен священными цветами, листьями, стеблями банана и сахарного тростника, завернутыми в красную матерью. Содержимое *калаша* символизирует дары, посылаемые королю богиней Таледжу, «изображение» или символ которой хранится в старом княжеском дворце Горкха-дарбар. *Калаш* со всем содержи-

мым именуется *фултати* (*phūlpātī*), так же называется и весь ритуал седьмого дня. Прибывший в Катманду *фултати* торжественно встречает королевская чета в районе Джамала. Затем бывают парад, салют и вручение королевских наград. В жертву богине приносят козленка. Доставкой *фултати* из Горкхи в Катманду руководит королевский брахман, что подчеркивает важность церемонии. По окончании церемонии *фултати* помещают в *дасаин гхар* («дом дасаина»), специальное помещение во дворце Ханумандхока. Перемещение *фултати* из дворца в Горкхе во дворец, принадлежавший в прошлом князьям Малла, должно, по-видимому, символизировать сакральную преемственность и законность власти правящей династии.

В ночь с восьмого на девятый день (*каларатри*) проводится большое жертвоприношение в честь Дурги-Кали, убивают сотни буйволов и другой живности мужского пола [Андерсон, 1974, с. 148]. Двор храма Таледжу становится центром *каларатри*, что подтверждает мнение исследователей: эта богиня воспринимается в Непале как основная ипостась Дурги-Кали. Во время жертвоприношения буйволы олицетворяют и принявшего образ буйвола побежденного демона Махишасуру. Однако Таледжу связана с буйволом не только через Кали, но и непосредственно. Есть легенда: *Таледжу, явившись во сне князю Наньядеве, приказала принести ей в жертву первое животное, которое встретится Наньядеве и его спутникам во время их странствования по джунглям Южного Непала*. Этим животным оказался дикий буйвол — *арна* (*arnā*), и с тех пор невары, потомки наяров, сопровождавших Наньядеву, ежегодно приносят в дар Таледжу убитых буйволов [Адхикари, 1966, с. 29—30].

За процессом жертвоприношения в храме Таледжу наблюдают государственные чиновники. Церемония проводится в строгом соответствии с тантрическим ритуалом, изложенным в древних текстах [Андерсон, 1974, с. 148]⁵. Животным, судя по материалам исследовательницы, перерезают горло или отрубают голову ударом большого ножа *ххукуру* (*khukurī*). По поверью, чем больше крови, тем удачнее жертвоприношение, поэтому представители касты касайн, обычно убивающие животных, умеют нанести удар так, чтобы вырвавшаяся из раны струя крови ударила вверх и достигла верхнего яруса крыши храма Таледжу; кровь должна омыть и *калаш*, олицетворяющий Дургу и Таледжу [Андерсон, 1974, с. 149]. Отрезанные головы животных, как правило, остаются в распоряжении служителей храма, туши возвращают хозяевам скота в качестве *прасада* (*prasād*) — дара удовлетворенной богини.

М.М.Андерсон располагает сведениями о человеческих жертвоприношениях, совершавшихся несколько десятилетий назад во время *каларатри*. Она ссылается на слухи о продолжении этой практики и в наше время, упоминая храм

⁵ Автор, к сожалению, не уточняет характер или название текста. Возможно, имеется в виду почти не изученный непальский вариант «Тантра-пураны».

одной из тайных сект в деревне Хари Сиддхи к югу от Патана [Андерсон, 1974, с. 148].

Почитание Таледжу в Бхадгаоне имеет некоторые особенности. В первую очередь следует отметить, что Таледжу остается доминирующим божеством города, здесь сохранились древние элементы культа, исчезнувшие или искаженные в Катманду и Патане. Таледжу в Бхадгаоне, в отличие от Катманду, органично вписывается в многослойный и пестрый пантеон города. Здесь культ богини носит прежде всего аграрный характер, и, судя по имеющемуся в нашем распоряжении материалу, истоки культа лежат в древних доиндусских верованиях коренного населения Долины.

В Бхадгаоне Таледжу выступает не только как аграрное божество или родовая богиня правителя, она является организующим центром системы традиционных представлений неваров об окружающем мире и действиях, необходимых для сохранения структуры общества. Во время *мохани* в Бхадгаоне проявляются связи Таледжу с такими женскими божествами, как Дурга, Кумари, Бхагавати; она воспринимается как опасная богиня Уграчанди. Основное содержание праздника составляет почитание Таледжу в качестве Кали-Махишасурамардани — победительницы демона Махишасуры, одновременно она выступает как наиболее сильная и полная форма женского божества, которую обычно именуют Девы. На время праздника Таледжу становится центральным элементом «целой системы символов и символических действий» [Леви Р., 1990, с. 242]. *Мохани* — самая важная, определяющая часть годового праздничного цикла. Таким образом, культ Таледжу задает сакральный ритм всему ритуальному году.

Каждый день праздника совершается шествие-*джатра* к храму одной из девяти Дург — защитниц города. Ежедневная *джатра* завершается у храма Таледжу, который служит ритуальным центром праздника. Ежедневно в храме Таледжу читается определенный отрывок священной книги «Девы-махатмья». В первый день праздника, после чтения первой части книги, в специальном помещении храмов высевают ячмень, что должно означать начало цикла рождения новой жизни. В тот же день ячмень высеивается в домах жителей города, для этой церемонии существует специальная комната *Nā:lā swā(n)* [Леви Р., 1990, с. 527].

Глубинный политический, по существу монархический, характер культа Таледжу проявляется в перевоплощении на время праздника главного брахмана храма в «короля» (по выражению Р.Леви), другой брахман играет роль «придворного брахмана» — *пуохита (purohit)*, остальные служители храма становятся «свитой». В этой «игре» явственно проступает реминисценция былой независимости княжества. Не случайно «король» и его «приближенные» облачаются в костюмы эпохи Малла [Леви Р., 1990, с. 469]. «Король» принимает участие в церемонии седьмого дня, которая, по мнению Р.Леви, сходна с церемониями *мохани* в Катманду с участием настоящего монарха. В этот день бхадгаонский «король» переносит некий предмет, завернутый в красную ткань, из храма

в специальную комнату старого княжеского дворца [Леви Р., 1990, с. 533]⁶. Распространено мнение, что под тканью находится изображение богини.

Апогеем *мохани* в Бхадгаоне считается ночь с восьмого на девятый день, когда в храме Таледжу в жертву приносят 24 буйвола (по числу кварталов города) и другие мужские особи скота и птицы. В эту ночь богиня Таледжу-Бхагавати-Девы, «король», его «брахманы» и «свита» объединяются в мистической кровавой битве Девы против разрушителей мира — демонов-*асуров*, причем горожане тоже активно участвуют в «битве»: в каждом доме в эту ночь приносят посильные жертвы.

Десятый, заключительный день праздника знаменуется переходом божественной силы от Таледжу к девяти Дургам, защитницам города в течение годового цикла. В этот день практически все население города принимает участие в шествиях и обрядах и тем самым утверждается ритуальное единство всех жителей города [Ачарья, 1986].

Утром десятого дня объектом поклонения служит одна из девяти Дург — Брахмани. После совершения *пуджи* на *питхе*⁷ Брахмани участники праздника направляются к храму Таледжу; здесь, на дороге, объектом поклонения становится девочка, выбранная горожанами в качестве живого воплощения богини — Эканта Кумари, восседающая на «троне» в окружении «свиты» прямо по пути шествия.

В храме Таледжу люди собираются на главном дворе храма, перед закрытыми внутренними Золотыми воротами. Во дворе на земле лежат 15 голов буйволов, принесенных в жертву. В соответствии с *саит* брахман читает «Девимахатмья» и совершает последнюю *пуджу* в честь Таледжу-Бхавани в посвященном Кумари помещении храма. В это время сотни собравшихся во дворе храма поклоняются трезубцу Таледжу [Непали, 1965, с. 411]. «Король» ставит *тику* на изображение Таледжу в образе Дурги и преподносит ей ростки ячменя, выращенные в домах служителей храма. Возвратясь домой, прихожане совершают последнюю *пуджу* в честь Девы в виде *калаша* или изображения Бхагавати [Леви Р., 1990, с. 551].

Вечером десятого дня проводится Таледжу-*джатра*, которая состоит из двух частей — внутренней эзотерической и внешней, за стенами храма, с множеством зрителей и участников. Порядок шествия определяется астрологами в соответствии с *саит*. Луна должна находиться впереди или справа от процессии; таким образом, *саит* определяет не только время, но и маршрут, т.е. место проведения действия.

⁶ Храм Таледжу в Бхадгаоне, как и в других городах Долины, находится в дворцовом комплексе князей Малла.

⁷ *Питха* (*piṭha*) — место поклонения божеству, обычно под открытым небом. В Бхадгаоне каждая из девяти богинь-покровительниц города имеет свою *питху*. Священные места, по представлениям неваров, обрамляют пространство города, находящегося под божественным покровительством.

Достоверное описание внутренней *джатры* отсутствует. Материал, имеющийся в распоряжении исследователей, свидетельствует, что *джатра* проводится в пределах храма и дворцового комплекса [Леви Р., 1990, с. 552]. В шествии участвуют семь человек с мечами. Три человека во главе с «королем» несут реликвии, завернутые в материю и покрытые цветами, драгоценностями и ростками ячменя. Считается, что сам «король» несет изображение Таледжу, которое не должны видеть посторонние.

Внешняя *джатра* представляет собой буквальное и символическое движение богини по городу и по новому годовому циклу. Участники процессии собираются на главном дворе храма. Здесь разыгрывается драма на тему появления Таледжу в Бхадгаоне. Главный брахман, он же «король», играет роль князя Харисинхадевы, принесшего культ Таледжу в Бхадгаон. Основой сюжета служит диалог между Харисинхадевой и «торговцем из Сирмоун Гарха», прибывшим в Бхадгаон по поручению Наньядевы, предка Харисинхи, с наилучшими пожеланиями правителю и богине. Роль торговца исполняет представитель касты джьяпу. Шутливый диалог практически не связан с мифом о происхождении Таледжу, а драма в целом носит характер народного, уличного представления [Леви Р., 1990, с. 552].

Во время представления участники *джатры* собираются перед храмом. Появляются три представителя высоких каст (панчтария, *pāṭharyā*), несущие мечи. Каждый из них представляет «эзотерическую воинственную форму Деви» [там же, с. 553], они идут во главе процессии. За ними следует «король», несущий завернутое в материю «изображение» Таледжу, специально изготовленное для *джатры*. За ним ведут белого коня⁸. Далее следуют представители клана Гатха в масках, изображающие «девять Дург», за ними «боги и богини», почтаемые в Бхадгаоне. Луна в это время должна быть впереди или с правой стороны от процессии.

На площади Гахити процессия останавливается, ее участники окружают каменное изображение Бхайравы (*Swatuṅa Bhairava* [Леви Р., 1990, с. 554]). «Король» занимает свое традиционное место — с правой стороны от находящегося здесь храма Шивы. «Девять Дург» начинают прощаться с Таледжу. В соответствии с порядком, в котором шло шествие, богини-маски подходят к изображению Таледжу и дважды обнимают его. Это толкуется как ритуал перехода божественной энергии Таледжу к Дургам. На этом ритуал завершается. «Изображение» Таледжу, изготовленное специально для *джатры*, и белый конь возвращаются в храм.

Во время церемонии *мохани* в Бхадгаоне все население, «невзирая на варги и касты» [Ачарья, 1986], вместе с жрецами и «королем» принимает участие в

⁸ Ассоциация Таледжу с конем не случайна. В индийской мифологии конь почитался как царское животное, символ земной власти. Известно, что конь играл центральную роль в одном из основных царских ритуалов древней Индии — *ашвамедхе* [Эрман, 1980, с. 134; Сахаров, 1991, с. 78].

почитании Деви, люди приносят жертвы и «создают новую жизнь» (ростки ячменя), «они сливаются с Деви» [Леви Р., 1990, с. 556].

Главным местом действия является храм Таледжу. Самые важные церемонии проходят во внутренних покоях, причем круг участников строго ограничен. Исследователям пока не известен характер закрытых церемоний. Р.Леви считает, что центральное место в них отводится «королю», он старается добиться от богини благосклонности, которую когда-то имел, но позднее утратил. Он выступает как тантрический деятель, как основной участник магического обряда.

Центральное место на сакральном уровне принадлежит Деви, все манифестации и эманации которой весьма активны, борются с *асуром*, заставляют расти рис на полях и ячмень в ритуальных помещениях храмов и жилищ. Таледжу выступает как центр собирания природных и социальных сил, которыми обладает Деви. Во время *мохани* Таледжу — это «сгусток потенциальной энергии праздника... передаваемой девяти Дургам» [Леви Р., 1990, с. 558].

«Девять Дург» выступают не только как дикие силы джунглей, обитающие за стенами города-мандалы, но и как некий символ асоциальных страстей и намерений жителей Бхадгаона, которые Таледжу и опекаемый ею «король» умело обуздывают.

Во время *мохани* Таледжу проявляет себя и как родовое божество династии Малла, ее дом — единый комплекс королевского дворца и храма. Праздник собирания жизненных сил во время сбора урожая перерастает в ритуал укрепления и обновления сил монарха. «Король» и Таледжу вместе с другими божествами объединяются в придании сакрального импульса власти правителя. Возникший как аграрный, праздник *мохани* переплетается и срастается с символами власти, силы и государства. Не случайно в эпоху Малла в рамках *дасаина* — *мохани* проводилась церемония *лоухабхисар* (*louhābhisār*) — освящение символов княжеской власти: знамени, зонта, опахала, меча и княжеского арсенала [Ачарья, 1986].

Действие *мохани* развивается постепенно, словно повторяет тонкие, незаметные для человеческого глаза процессы прорастания зерна и развития растения. Но апогеем праздника, как уже говорилось, становится *каларатри*, когда все божественные и мирские силы объединяются на стороне Деви в борьбе против *асуров*.

В результате праздника в городе устанавливается гегемония Таледжу, но осуществляется она в союзе с широким кругом божественных и мирских сил. Последние представлены различными кастами, включая неприкасаемых. Р.Леви считает, что участие в *мохани* божеств, монарха, жрецов, домохозяев напоминает древнеиндийские жертвоприношения, через посредство которых восстанавливался космический порядок. Люди «действовали активно и эффективно вместе с богами, даже уподоблялись им» [Леви Р., 1990, с. 562—563].

Другим праздником Бхадгаона, в котором большая роль отводится Таледжу, является *бискет* (*bisKet*) — непальский новый год, приходящийся на середину

апреля. В столице проводятся различные обряды и *джатры* с участием монарха. В первый день праздника проходит Бхайрава-*джатра* в честь одного из воплощений Шивы. В этот день из Катманду приезжает представитель государственной организации по делам *гутхи* — «Гутхи Санстхан». Он привозит из столицы меч правящего монарха и вручает его главному жрецу храма Таледжу, который на время праздника делается «королем», как и на время *мохани*. Один из брахманов храма становится «придворным брахманом». В процессе Бхайрава-*джатры* «король» и его «свита» объезжают на колеснице несколько храмов и *питх* и возвращаются к храму Таледжу. На третий день праздника в храме проводится эзотерическая *пуджа*, подробности которой не известны, за исключением одной: в жертву приносят несколько козлов и буйвола. В *пудже* принимает участие ограниченный круг посвященных.

Для праздников *мохани* и *бискет* характерно сочетание секретных эзотерических *пудж* и массовых общегородских шествий. Такая схема проведения этих (изначально аграрных) праздников, видимо, отражает древние представления неваров о процессе развития высеянного зерна и росте растения вплоть до созревания нового урожая; весь процесс состоит из двух этапов: первый связан с пребыванием семени вне видимости, под землей, под властью «темных», неведомых сил, второй этап развития ростка происходит на виду, под солнцем, под покровительством божеств высшего порядка и завершается полным созреванием зерна, готового к воспроизводству нового жизненного цикла. Таледжу играет роль связующего звена при переходе жизни из «темного» царства в «светлое», она сама выступает как некая сила, обуздывающая изначально «темные» силы («девать Дург») и направляющая их злую энергию на добро и созидание.

На социальном уровне праздники повторяют аграрную схему. Эзотерические *пуджи* должны означать интимное, деликатное общение государя с богиней, в процессе которого он получает божественную силу и благословение на управление городом (страной). Массовые шествия должны отражать признание подданными божественной сущности власти правителя и, следовательно, ее легитимности.

Во время многочисленных праздников проявляется связь Таледжу с другими божествами Долины Катманду. В качестве примера можно привести почитание «живой богини» Раджкия Кумари или Кумари-Девы в Катманду во время проводимого в месяце *бхадра* (начало сентября) праздника Индра-*джатра*. Его составная часть — Кумари-*джатра* — ряд шествий и церемоний, посвященных Кумари. Центром праздника является дворец Ханумандхока в Катманду. Легенды связывают появление Кумари-*джатры* с именем Джаяпракаша Маллы, последнего правителя Катманду из династии Малла (правил в 1740—1760-х годах) [Андерсон, 1974, с. 132]. К этому времени относится первое упоминание Кумари-*джатры* в источниках. Придание культу Кумари официального государственного характера было вызвано стремлением Джаяпракаша укрепить свое по-

ложение в среде неваров в условиях растущей угрозы со стороны гуркхов. Исследователи считают, что культ Кумари и Индра-джатры имеют древнюю историю [Непали, 1965, с. 365]⁹. Живая Кумари почитается как воплощение Дурги и Кали, ее отождествление с Таледжу, видимо, можно отнести к XIV в., когда складывался современный неварский индуcский пантеон.

Существует легенда: *во времена правления Джаяпракаша девочка из буддийской касты баре, жившая в Катманду, была одержима духом Таледжу. Князь заподозрил ее в притворстве или в сглазе и приказал изгнать вместе с родителями из города. Имущество семьи было конфисковано. В первую же ночь после этого у одной из жен князя был припадок, она объяснила его тем, что в ее тело вселился дух богини. Встревоженный князь распорядился вернуть девочку, извинился и приказал почитать ее как богиню Кумари. Для нее был построен дворец, в ее честь стали устраивать ежегодные джатры, на которых Кумари провозят на колеснице в сопровождении двух мальчиков: один из них представляет Бхайраву, другой — Ганешу.*

Существует и другой вариант легенды, объясняющий происхождение культа Кумари: *Джаяпракаш Малла часто играл с богиней Таледжу в кости и другие игры. На время игры богиня принимала облик прекрасной женщины. Однажды князь, сраженный ее красотой, попытался обнять ее. Обиженная Таледжу скрылась и ночью явилась ему во сне. Она предупредила незадачливого князя, что больше не придет, а также предсказала его близкий конец и скорую гибель его государства. Богиня приказала почитать неварскую девочку из касты баре (по другой версии — из касты неприкасаемых) как свое воплощение.*

В вышеприведенном варианте легенды князь подвергается наказанию за сексуальные домогательства, поскольку оскорбил не просто божество, а богиню рода, в некотором смысле прародительницу, Мать-богиню, культ которой в различных вариантах чрезвычайно популярен в среде неваров [Андерсон, 1974, с. 133].

Культ Кумари в Катманду носит ярко выраженный государственный, даже политический характер. Королевская чета посещает «живую богиню» в ее дворце¹⁰ для того, чтобы посоветоваться с ней по случаю важных событий в течение всего года. Во время Индра-джатры «живая богиня» символически благословляет короля Непала на правление в течение года, ставя ему на лоб красную тилку. Король по традиции благодарит ее, преподносит золотую монету и прикасается лбом к ее ногам. Во время Индра-джатры Кумари выступает прежде всего как воплощение Таледжу — покровительницы столичного города, королевской вла-

⁹ Самое раннее упоминание Индра-джатры в Долине Катманду (Патан) относится к 1380 г. [Баджрачарья, 1976, с. 172].

¹⁰ Дворец Кумари находится рядом с дворцовым комплексом Ханумандхока. Строительство дворца было завершено в 1757 г., в период правления Джаяпракаша из династии Малла [Маджупурия, 1979—1980, с. 52].

сти и всего государства. Не будучи официально родовой богиней династии Шах, Таледжу считается одной из ее покровительниц.

Существует легенда, которую многие исследователи считают реальным историческим фактом. По этой легенде, в 1768 г., *после длительной осады, гуркхи под предводительством Притхвинараяна ворвались в Катманду. В день падения города на его улицах проходила Кумари-джатра. Колесница Кумари приближалась к дворцу Ханумандхока, где ее ожидал Джаяпракаш. Войска Катманду из-за праздника потеряли бдительность и не смогли оказать сопротивление стремительно наступавшим гуркхам. Джаяпракашу пришлось бежать в Патан, бросив трон, как и предсказывала Таледжу. Великодушный победитель приказал продолжать праздник и сам возглавил процессию. Затем под грохот салюта и приветствия толпы он сел на трон Джаяпракаша, а «живая богиня» поставила тикку на лоб Притхвинараяна, тем самым благословив переход власти в руки нового правителя — основателя династии Шах¹¹.*

Притхвинараян и его наследники способствовали превращению «живой богини» Кумари в национальное божество. Знамя Кумари, на котором изображены солнце и луна, стало прообразом национального флага, алый цвет ее одежд — национальным цветом Непала.

В Бхадгаоне объектами почитания в качестве «живых богинь» являются, по разным данным, две или три девочки, но поклонение им носит полуофициальный локальный характер.

Накануне *каларатри* местный храм Таледжу посещают одиннадцать детей — девять девочек, олицетворяющих девять матерей-защитниц города — *мандалик матрика* (*maṅḍalik mātrkā*), и два мальчика — «Бхайрава» и «Ганеша». Одна из девочек именуется Гана Кумари¹²; она условно возглавляет группу. «Король» и его «приближенные» оказывают почести детям, и прежде всего Гана Кумари, они просят ее победить *асуров* — врагов города и правителя. Во время церемонии жрецы внимательно следят за поведением Кумари и остальных детей

¹¹ В 1955 г., незадолго до смерти, король Трибхуван, в сопровождении сына — принца Махендры посетил Кумари для получения благословения по случаю *Индра-джатры*. По ошибке девочка поставила тикку на лоб принца. Это было воспринято как плохое предзнаменование, и, действительно, через восемь месяцев король Трибхуван скончался и Махендра стал королем [Андерсон, 1974, с. 135].

¹² Условно *Гана Кумари* можно перевести как «народная Кумари» или «обычная Кумари». Наряду с ней в Бхадгаоне почитается Эканта Кумари — «единственная» или «истинная Кумари», ее статус несколько выше статуса первой. Кроме этих двух «живых богинь» в районе Даттатрейя местные жители имеют свою Кумари. Одновременно в Бхадгаоне почитаются две-три Кумари, а в целом в Долине Катманду — пять-семь «живых богинь». В отличие от Кумари Катманду (Раджкия Кумари) бхадгаонские Кумари выбираются на год или два, их почитание не носит государственного характера. Га́на и Эканта Кумари выбираются из девочек буддийской касты *баре*. Принципы выбора Кумари в Катманду и Бхадгаоне сходны, однако в Бхадгаоне кандидаткам предъявляют менее строгие требования.

(в отличие от поведения Раджкия Кумари, которое строго регламентировано, поведение детей в Бхадгаоне остается естественным). Их поступки, манеры и слова понимаются как послания богини, по которым можно определить судьбу города, его жителей и самого монарха. Основным толкователем выступает астролог-*джоши* [Леви Р., 1990, с. 542].

В один из дней праздника Эканта Кумари посещает «короля» в храме Таледжу. «Король» оmyвает ей ноги и просит о поддержке. Кумари вручает королю символический дар — *прасад*. Во время пребывания Кумари в храме за ней внимательно наблюдают. *Джоши* истолковывает самые тонкие нюансы ее поведения, в которых проявляется божественная сущность. Если поведение Кумари кажется странным, информация об этом поступает к придворному брахману в Катманду [Леви Р., 1990, с. 546]. Священнодействие совершается в специальном помещении храма, предназначенном для почитания Кумари. После окончания церемонии Эканта Кумари в сопровождении буддийских священнослужителей *баджрачарья* возвращается в свою резиденцию Чачукхель.

Таледжу и другие женские культы Долины Катманду

В различные периоды истории Долины Таледжу ассоциировалась с различными божествами или их проявлениями. Например, в XVI—XVII вв. Таледжу ассоциировалась с Дегумайджу [Баджрачарья, 1976, с. 73]. Видимо, обе богини рассматривались как два проявления одного божества¹³. Как результат симбиоза появилась упоминаемая в эпиграфике Дегуталеджу, имя которой наряду с Таледжу часто встречается в документах рубежа XVII и XVIII вв. Общим компонентом обоих культов служила тантрическая основа идеологии и ритуала. Обе богини были самыми почитаемыми при дворах князей Малла. Храм Дегуталеджу существует в каждом дворцовом комплексе трех столиц Малла. Однако от храмов Таледжу они отличаются более скромными размерами и убранством. В эпиграфике XVII в. обе богини ассоциировались с Чандикой, Бхавани, Каликой и считались родовыми божествами Малла [Баджрачарья, 1976, с. 199—202, 220—226].

В третий день светлой половины месяца *вайшах*, в начале непальского нового года, отмечается праздник рождения Дегуталеджу — *акшайтрития*.

¹³ Несмотря на близость, культы Таледжу и Дегумайджу (Дегуталеджу) имеют разное происхождение. Таледжу, как уже отмечалось, имеет южное, условно «индийское» происхождение. Дегуталеджу связана с Шаштхидеви — покровительницей династии Личчхави. День почитания обеих богинь приходится на шестой день светлой половины месяца *джйештх* (конец мая). Термин *ситхи* (невар. *sithi*) восходит к санскр. *шаштхи* (*śaṣṭhī*) — шестой день месяца [Баджрачарья, 1976, с. 74—75].

В этот день в храме Таледжу в Катманду совершается большая *пуджа*; начиная с этого дня в конце апреля и до праздника *ситхи* в конце мая (неварского аналога *дивали*) невары почитают предков и божеств рода. Перед праздником после посадки риса жители Долины приводят в порядок жилища, дороги, колодцы, источники, водопровод, храмы. Каждая семья или группа семей отвечает за сохранность и ремонт участка городской стены, крепостного рва и других городских объектов [Баджрачарья, 1963, с. 6]. Можно предположить, что мероприятия по обеспечению защиты города и поддержанию в нем порядка были не случайно приурочены к празднику богини-покровительницы города и династии. Сначала ею была личчхавская Шаштхи, потом Дегумайджу (Дегуталеджу), позже — Таледжу.

Определенная связь просматривается между Таледжу и малоизвестной богиней Таной (Тарини). По сведениям хроник, правители Катманду из династии Тхакуров (X—XIII вв.) считали ее родовой богиней [Гьявали, 1962, с. 21]. Они запрещали строить здания выше храма Таны. Практика запрещения строительства зданий выше храма родового божества была воспринята князьями Малла [Баджрачарья, 1963, с. 21—22].

В настоящее время Тана считается второстепенной тантрической богиней. В комплексе Ханумандхока сохранился посвященный ей храм небольших размеров, находящийся рядом с храмом Таледжу. Существует легенда, в которой прослеживается связь Таны и Таледжу. Легенда рассказывает: *строителям храма Таледжу в Катманду никак не удавалось завершить стройку, потому что каждое утро часть недостроенного храма разваливалась. Однажды, когда один из тантристов молился Тане, богиня явилась ему и приказала перенести гаджур с крыши ее храма на храм Таледжу. Как только это было сделано, храм Таледжу удалось достроить* [Маджупурия, 1979—1980, с. 99—100]. Тана воспринимается неварями как предшественница Таледжу и в какой-то мере старшая если не по статусу, то по возрасту. По традиции перед началом жертвоприношения во дворе храма Таледжу следует принести жертву Тане (информация К.П.Шрештхи).

Култ Таледжу тесно связан с культом Гухешвари¹⁴. Возможно, в период формирования культа Таледжу многое было заимствовано из культа Гухешвари — одного из древнейших в Долине Катманду. Гухешвари считается одной из самых загадочных богинь Непала, повелевающей грозными силами. Традиционно она почиталась как одно из основных божеств-покровителей Долины. В соответствии с мифическими представлениями, богиня обладала властью над Долиной еще тогда, когда эта земля была покрыта водами священного озера. Гухешвари считается спутницей Адибудды — «Самосущего» (*Сваямбху*), который явился в огне, вспыхнувшем на лотосе, расцветшем на поверхности озера. По традиции Гухешвари почитается как покровительница женщин.

¹⁴ Гухешвари — «таинственная богиня», букв. «богиня пещеры».

Храм Гухешвари расположен на берегу священной реки Багмати. В храме находится священный водоем — вместилище богини и ее *шакти*. Существует легенда, по которой князь *Джаяпракаш Малла* однажды был свергнут своими приближенными. Он укрылся в храме Гухешвари и четыре дня усердно молился и предавался медитации. В ответ на усердие князя Гухешвари, возникнув из водоема, вручила правителю священный меч. С помощью этого меча и собравшихся у храма сторонников князь разгромил мятежников и вернул себе трон [Гьявали, 1962, с. 171; Андерсон, 1974, с. 191]. В этой легенде просматривается сюжетная связь с легендой о Таледжу, вручившей священный меч князю Наньядеве, которому она покровительствовала. Исследователи относят культ Гухешвари к тантрическому направлению. Этому культу не свойственны кровавые жертвоприношения, однако ее супруг Бхайрава (статуя которого установлена во дворе храма Гухешвари) относится к жертвам одобрительно.

Легенда связывает происхождение Гухешвари с супругой Шивы Сатидеви, мертвое тело которой обезумевший от горя бог долго носил на плечах. Тело Сатидеви начало разлагаться, и его части падали на огромном пространстве Гималаев — от Кашмира до Ассама. Там, где они упали, возникали священные места — *питхи*. Священная книга неваров «Свастхани» повествует о том, что последняя часть тела Сатидеви, ее женское лоно (*йони*), упала на то место, где позже в ее честь был возведен храм [Шрештха, 1996, с. 33].

Олицетворением Гухешвари, как и Таледжу, является священный сосуд — *калаш*. Он постоянно хранится в храме Таледжу и выносится только во время праздника Гухешвари-*джатра* (конец ноября — начало декабря) [Андерсон, 1974, с. 193]. Судя по описанию, *калаш* Гухешвари идентичен четырем амфороподобным *калашам*, подвешенным по углам крыши верхнего яруса храма Таледжу в Катманду. Это можно рассматривать как один из признаков близости или идентичности обеих богинь. Жрецами в храмах богинь служат *ачарья* [Непали, 1965, с. 180]; обе они являются эманациями Кали и Дурги, обе вручили силу и власть правителям Долины и защищали ее обитателей. На основании вышеизложенных фактов можно выдвинуть предположение о том, что в прошлом происходило поглощение культа Гухешвари культом Таледжу.

Происхождение и распространение культа

Вопрос о причинах и процессе возникновении общих черт у Таледжу и ряда женских божеств Долины Катманду остается малоизученным. Проблему происхождения самого культа Таледжу можно считать еще менее решенной.

Культом Таледжу в Непале, как и многие другие культы, которые непальцы считают местными, имеет смешанное происхождение. Ряд фактов указывает на то, что он формировался под индийским воздействием. Культом богини Тулдызы

популярен в Махараштре, с ее именем связано название города Тулдзапур, где находится ее наиболее почитаемый храм. Имена и некоторые особенности культов обеих богинь весьма близки.

Кроме этого, известные исследователям средневековые источники, прежде всего «Бхаша-вамшавали», прямо указывают на индийское происхождение культа Таледжу. «Бхаша-вамшавали» упоминает имена тех правителей, которые насаждали этот культ в Непале. Прежде всего это полулегендарный правитель Карнатака Наньядева, который, по свидетельству хроник, в 1079 г. основал свое княжество в непальских тераях, в долине Ганга, граничащей с южными отрогами Гималаев. Столицей княжества стал Симроун Гарх (недалеко от современного города Биргандж) [Гьявали, 1962, с. 54]. Начиная с Джаястхити Малла (правил в 1380—1395 гг.) князья из династии Малла официально считали себя его потомками¹⁵.

Исследователи расходятся в датировке основания и гибели исторического Симроун Гарха. Некоторые относят его основание и деятельность Наньядевы к первой половине XII в. [Бэллингер, 1973, с. 181]. В ходе предварительных археологических исследований в Симроун Гархе были обнаружены скульптуры Ханумана, Шивы, Парвати (в облике Умы-Махешвари), Сурьи, Уши, Сандхьи, Гаруды. Были обнаружены части барельефа, изображавшего восьмирукую Махисасурамардани [Бэллингер, 1973, с. 182—183]. Все изображения несут на себе следы умышленного повреждения. В ходе исследований не было обнаружено каких-либо памятников эпиграфики, которые могли бы помочь в датировке объектов. Стиль архитектуры и скульптуры позволяет отнести объекты к художественной школе Ориссы и Бенгалии эпохи Пала и Сена (VIII—XIII вв.) [там же, с. 184]. Искусствовед П.К.Двиведи отмечает, что орнамент на некоторых скульптурах Симроун Гарха близок орнаменту скульптур Карнатака [Двиведи, 1975, с. 25], но, к сожалению, не приводит датировки объектов. Никаких свидетельств существования культа Таледжу в Симроун Гархе не обнаружено, хотя, несомненно, следует учесть, что скульптурные и иные изображения не характерны для культа Таледжу. Нельзя исключать, что Таледжу принадлежала к числу народных, «неофициальных» божеств и поэтому ее культ не нашел отражения в храмовом искусстве.

В настоящее время культ Таледжу неизвестен в районе Симроун Гарха, равно как и в других районах тераев. Большинство современного населения тераев

¹⁵ Князья Малла именовали свой род *Карнатакавамша* — «род[ом] [из] Карнатака» [Шарма П., 1982—1983, с. 8], подчеркивая этим родство с Наньядевой. Большинство неваров по традиции считают себя потомками воинов наяров, выходцев из Южной Индии, пришедших в Непал вместе с Наньядевой [Непали, 1965, с. 28]. Некоторые обычаи неваров имеют аналоги в Южной Индии, что пока не нашло научного объяснения [там же, с. 29, 70, 106]. Однако никаких исторических доказательств существования реальных этнических или генеологических связей наяров и неваров до сих пор не обнаружено. Основой для сближения этих народов, видимо, послужило сходство этнонимов: наяр — невар.

составляют недавние выходцы из Индии [Хатт, 1986, с. 4], поэтому пантеон здесь преимущественно североиндийский. Основным женским божеством считается Дурга. Однако сообщения «Бхаша-вамшавали» о существовании в прошлом культа Таледжу в тераях могут иметь под собой реальную почву. Для этого региона характерны периодическое прерывание культурной традиции и изменение этнического состава населения. Это явление во многом можно объяснить тяжелыми природно-климатическими условиями и разрушительными нашествиями [Бэллингер, 1973, с. 181].

Согласно непальским мифам, частично отраженным в «Бхаша-вамшавали», первоначально Таледжу была главным божеством Амарануры — столицы богов. Однажды демон Равана, победив царя богов Индру, похитил Таледжу и в виде янтры унес ее на остров Ланку. Рама после победы над Раваной тайно доставил янтру богини в свою столицу Айодхью и спрятал золотой ларец с янтрой в водах реки Сараю. Здесь потомок Рама Наньядева нашел ларец и обнаружил в нем янтру богини и священную книгу, посвященную Таледжу; позже он перенес реликвию в Симроун Гарх [Адхикари, 1966, с. 30—31; Праздаускас, 1974, с. 84].

В «Бхаша-вамшавали» приводятся две версии легенды о появлении Наньядевы и наяров в Непале: по одной Наньядева во главе многоязычного войска завоевал Долину Катманду [Адхикари, 1966, с. 26]; в этом варианте Таледжу не упоминается, в качестве родовой богини Наньядевы говорится о Двимайджу. По другой версии Наньядева, спасаясь от опасности, грозившей ему на родине, прибыл в дикие терайские джунгли и с помощью некоего *ракшаса* — ланкийского демона — основал Симроун Гарх, ставший столицей княжества [Адхикари, 1966, с. 29]. Создавая город, он действовал по указанию Таледжу, явившейся ему во сне. Его потомок в пятом поколении Харисинхадева, также по наставлению Таледжу, вместе с приближенными переселился в Долину Катманду. В вамшавали есть точная дата этого события — день *шанишчарвар*, 9-е число светлой половины месяца *поуш* 1245 года эры Шака или 444 год непальской эры, что соответствует примерно декабрю 1323 г. [Адхикари, 1966, с. 30]¹⁶. Источники расходятся в описании дальнейших действий Харисинхадевы. По одному из них, он силой захватил Бхадгаон [Рэгми, 1952, с. 150—151], по другому — обосновался в Долине, в частности в Бхадгаоне, используя мирные методы [Гьявали, 1962, с. 58]. Есть и версия, по которой Харисинхадева стал править в Долакхе, столице небольшого княжества за пределами Долины. Позже его потомки стали правителями Бхадгаона [Адхикари, 1966, с. 30].

Существует митхильское предание, описывающее исход Харисинхадевы в Непал: *потерпев поражение в битве с яванами [мусульманами], Харисинхаде-*

¹⁶ Среди спутников Харисинхадевы упомянуты брахманы, а также представители каст ачарья, невар (наяр), вейдья, кхарги, тели, раджик и сувар джьяпу [Адхикари, 1966, с. 30].

ва обратился к своему наставнику — раджгуру пандиту Камешвару Тхакуру с вопросом о дальнейших действиях. В то время Камешвар жил в деревне Сугоуна. На прямой вопрос Харисинхадевы: «Где во время нынешних бедствий можно сохранить санатана дхарму [„вечную религию“], где найти убежище для священных коров и брахманов?» — пандит молча указал рукой на север. В соответствии с молчаливым указанием раджгуру Харисинхадева вместе с приближенными отправился в Непал [Гьявали, 1962, с. 58—59].

В отличие от Наньядевы имя Харисинхадевы встречается в эпиграфике [там же, с. 56—57], а также в индийских и непальских хрониках. Поэтому у исследователей есть основания рассматривать его как реальное историческое лицо. Его уход в Гималаи, видимо, был связан с разгромом в 1324 г. войсками делийского султана Гиясуддина Туглака Симроун Гарха — последнего независимого индусского княжества Индии.

Харисинхадева, вероятно, выступал в Долине в качестве знатного беженца, которые в период мусульманских завоеваний в Северной Индии во множестве прибывали в непальские Гималаи, и прежде всего в Долину Катманду. Предположение о том, что он или его приближенный (*мантри*) Чандешвар Кригьячинтамани овладел всей Долиной, лишено основания [Гьявали, 1962, с. 60]¹⁷. Харисинхадеву или Чандешвара, а также переселившихся в этот период в Долину Катманду митхильцев нельзя рассматривать как захватчиков или завоевателей. В 1326 г. Харисинхадева, используя распри среди князей Малла, стал правителем или соправителем Бхадгаона.

По традиции строительство храма Таледжу в Бхадгаоне приписывается Харисинхадеве. Это самый древний храм богини в Долине Катманду [Рэгми, 1952, с. 151]; он построен на территории княжеского дворцового комплекса. Его появление вызвало наплыв паломников, среди которых упоминаются тибетцы, оставшиеся жить здесь в особом квартале, рядом с храмом [Адхикари, 1966, с. 30]¹⁸.

В 1337 г. Арималла объединил под своей властью всю Долину; имя Харисинхадевы к этому времени в источниках уже не упоминается.

«Бхаша-вамшавали» прямо указывает, что появление культа Таледжу в Непале связано именно с переселением Харисинхадевы. Можно предположить, что в этом сюжете нашел отражение реальный факт привнесения в Долину Катманду ряда индусских культов переселенцами из Индии, в частности из Митхили, занявших высокое кастовое и политическое положение в элите княжеств Долины. На основании ряда источников, и прежде всего «Бхаша-вамшавали», исследователи делают вывод, что культ Таледжу получил распространение в Долине Кат-

¹⁷ В одной из надписей Чандешвар Кригьячинтамани, совершивший церемонию *тулапуруш* (*tulāpuruṣ*) на берегу реки Багмати, на санскрите именуется *nepālākhila bhūtipāljayinā* (так в тексте) — «победитель владык всего Непала» [Гьявали, 1962, с. 60].

¹⁸ По одной из версий, правитель Бхадгаона из династии Вайшьев по имени Джайбхим с почетом встретил Харисинхадеву и отдал приказ о строительстве храма Таледжу [Адхикари, 1966, с. 34].

манду в XIV в. [Леви С., 1905, т. I, с. 379; Тхапа, 1973, с. 55—56; Баджрачарья, 1976, с. 116—117]. Впоследствии Таледжу стала *иштадеви* — «богиней-покровительницей» князей Малла. Вплоть до завоевания Долины Катманду гуркхами в 1769 г. Таледжу почиталась как покровительница и защитница всех неварских княжеств, несмотря на политическую раздробленность.

Среди социальных причин адаптации культа Таледжу можно выделить потребность общества Долины Катманду XIV в. в новых религиозных и политических представлениях. Современный уровень изученности непальского средневековья позволяет предположить, что в XIV в. процесс разделения труда и связанный с ним процесс кастеизации требовали пересмотра или дополнения традиционных по своей сути буддийских и тантрических понятий об окружающем мире. Формировавшаяся в тот период «социальная организация... с довольно развитыми связями типа *дждаджмани*» [Иванов, 1982, с. 183] позволяла использовать для своего оформления богатый идеологический и ритуальный материал Индии.

Глубокие социальные сдвиги стали основной причиной кризиса, который переживали княжества Долины Катманду в XIV в., он проявлялся в борьбе за власть внутри правящих семейств, а также в неспособности власти обеспечить оборону княжеств от набегов кхасов (в союзе с магарам) и нашествия бенгальского султана Шамсуддина (1349 г.) [Тхапа, 1973, с. 52]. В этих условиях к власти в Бхадгаоне в 1366 г. пришел Джаястхити Малла. По свидетельству хроник, он был представителем династии западных Малла [там же, с. 53] и, видимо, предводителем кхасской военной дружины. Позже его власть распространилась на Патап, а к 1380 г. на всю Долину Катманду. Можно с большой долей уверенности предположить, что культ Таледжу, ставший благодаря Харисинхадеве официальным культом Бхадгаона, оформился как официальный культ всей Долины именно при Джаястхити Малла.

Вместе с изменениями в пантеоне в этот период происходило оформление неварской кастовой системы. Кастовые статусы были закреплены в законодательном кодексе Джаястхити Малла — первом своде законов Непала. Распространению нового культа способствовало изменение этнического состава господствующего класса. Он пополнялся выходцами из Индии, Западного и Центрального Непала и, возможно, выходцами из Восточного Непала. Всем им были чужды местные верования. Можно предположить, что авторитет местных божеств сильно упал в глазах всех слоев общества, поскольку они не смогли защитить свои храмы от уничтожения во время нашествия Шамсуддина.

Появление в Долине новой индусской богини-защитницы в условиях внешней угрозы и своеобразного индусского ренессанса могло идеологически сплотить княжества Долины, что, видимо, было достигнуто в период правления Джаястхити Малла. Культ Таледжу стал играть роль идеологического обоснования усиления роли государства и государя в процессе проводимых князем реформ. Кроме этого новая, «нейтральная» богиня могла сплотить вокруг личности монарха полиэтнический господствующий класс.

Култ Таледжу, видимо, изначально имел некие качества, которые впоследствии способствовали его превращению в официальный государственный культ. В пользу этого свидетельствуют некоторые сюжеты «Бхаша-вамшавали». На непальской почве эти качества были, возможно сознательно, развиты и усилены.

Сюжеты о князьях Наньядеве и Харисинхадеве, судя по изложению в «Бхаша-вамшавали», имеют много общего, в частности, в описании появлений Таледжу перед человеком. Оба героя общались с Таледжу во сне; оба они, имея знатное, даже божественное, происхождение, утратили свой статус и связь со своим сословием, переживали трудности и лишения, которые в целом выглядят как божественное испытание. Таледжу выступает в роли их спасительницы и наставницы. С помощью богини они вновь обретают царственный статус, создают новое государство. Видимо, содержащиеся в вамшавали версии являются отражением устных преданий¹⁹.

В «Бхаша-вамшавали» просматривается определенная параллель с маратхской легендой, по которой Тулдза вручила Шиваджи меч «Бхавани» и дала ему *шакти* для исполнения *дхармы* [Штайнер, 1995, с. 264]. Ф.Штайнер отмечает, что Рамдас связал три понятия-символа в своеобразную триаду: Шиваджи—Махараштра—Тулдза, т.е. государь—государство—божество [там же]. Меч в качестве связки между божеством и государем фигурирует и в сказании о Наньядеве. Богиня является к нему в образе прекрасной женщины и указывает священный камень, под которым хранится меч, коим он должен победить змея — владыку определенной местности. В этой местности должен быть основан новый город и создано новое государство [Адхикари, 1966, с. 32—33]. Отметим, что для обозначения меча используется термин *кхадга* (*khadga*), что на старом непали означало меч с прямым лезвием индийского производства или индийского образца [Шарма Б.Ч., 1962, с. 213]²⁰

Для обозначения слова «камень» в «Бхаша-вамшавали» используются два термина: *паттхара* (*patthara*) и *дхунго* (*dhuṅgo*), если первый имеет санскритскую этимологию [Шарма Б.Ч., 1962, с. 604], то второй — скорее всего гималайскую, точнее тибето-бирманскую. Кроме обычного значения, в прошлом этот термин имел следующие смыслы: «пограничный знак», «оплот», «власть», «сила», «государство», «родина» и ряд других [там же, с. 450]. В этих значениях *дхунго* встречается в документах XVIII в. и в «Дибья Упадеш» — завещании

¹⁹ Существующие в написанной на кхас-кура (старый непали) «Бхаша-вамшавали» версии сюжета о Таледжу можно сгруппировать в две линии различного культурного и, вероятно, языкового происхождения. Это находит отражение в терминах. Одну из них условно можно назвать «непальской», точнее, «неварской», вторую — «индийской», своим происхождением она, видимо, связана с Митхилой.

²⁰ Сюжет о вручении богиней меча правителю или военачальнику был широко распространен в разных районах Индии; в роли богини чаще всего выступала Дурга или ее воплощения [Кинсли, 1986, с. 109—110].

Притхвинараяна Шаха (см. [Нархаринатх, 1965, с. 311—315]; а также [Ледков, 1994, с. 93—96]).

Концепция *джунго*, видимо, развилась из представлений гималайских народов о божественной связи священного камня с сохранением жизни и благополучия человека, рода или племени. В легендах магаров, гурунгов и тамангов существует сюжет о соревновании в метании камней, победитель которого становится правителем определенной местности. По другой версии, претендент на роль вождя должен был разрубить камень или скалу своим *кхукуру* [Тоффен, 1976, с. 45]. В доиндусских верованиях кхасов Западного Непала камень считалсяместилищем божеств семейства Мошто. По представлениям племени рауте (Юго-Западный Непал) крупные камни ассоциируются с богиней Мошто — матерью всего сущего.

На основании вышеизложенного можно предположить, что в эпизодах явления Таледжу переплелись мифологические элементы индийского и гималайского (непальского) происхождения.

Существует определенная параллель между сюжетом в «Бхаша-вамшавали» и описанием явления богини Притхвинараяну, изложенным в его завещании «Дибья Упадеш»: *...Однажды ночью я увидел сон. Девочка семи или восьми лет пришла ко мне, неся в каждой руке по мечу. Она покрыла голову тонкой материей алого цвета... Я спросил ее: «Кто твой отец?» Она ответила, что она дочь жреца храма из клана Рана²¹. Сказав это, она вручила мне мечи. Затем она сняла со своей груди маленький предмет, похожий на араси²², и прижала его к моим губам, говоря: «А это ты должен проглотить. Потом ты обретешь все, что захочешь. У меня есть одна просьба — возьми это и уходи... С этими словами она отступила назад и исчезла. Я проснулся... (цит. по [Нархаринатх, 1965, с. 312—313]; см. также [Стиллер, 1968, с. 40—41]).* Астрологи и жрецы объяснили Притхвинараяну, что его посетила богиня Деви. Видение было истолковано как хорошее предзнаменование для начала военной кампании. Вероятно, сюжет посещения богиней Наньядевы, Харисинхадевы, Шиваджи и Притхвинараяна восходит к единому архетипу. В трех из четырех описанных случаев нам известно имя богини — Тулдза-Таледжу²³.

Ф.Штайнер предполагает, что возникновение шествий со статуей маратхской Тулдзы было связано со стремлением переместить богиню в безопасное место в связи с возникновением некоей опасности со стороны завоевателей или «чужих» [Штайнер, 1995, с. 262]. В легендах о Наньядеве и Харисинхадеве так-

²¹ Рана — один из знатных кланов магаров.

²² *Араси* (*ārasī*) — медное зеркало с начертанным на нем священным знаком *ОУМ*.

²³ Сюжет воплощения богини в девочке из низкой касты, мусульманского [Кинсли, 1986, с. 124], буддийского или иноэтнического (магарского) происхождения — общий для восточноиндийского и непальского направлений индуизма. Можно предположить, что он восходит к древней тантрической традиции.

же присутствует элемент угрозы со стороны *млеччхов* (варваров), *яванов* (в данном контексте — мусульман), «змея» или «делийского бадшаха».

Получив *янтру* богини, герои перемещают ее ритуальным путем в более безопасное место, строят новый храм. Следует отметить, что в непальских источниках нет свидетельств о скульптурном или ином изображении богини, она фигурирует в виде *янтры* или видения. Будущие цари спасают богиню, богиня, в свою очередь, становится защитницей и хранительницей нового государства и власти государя, что стало самой важной чертой в религиозном облике непальской Таледжу.

Определенный научный интерес представляет сравнение культов маратхской Тулдзы и непальской Таледжу. В обоих культах можно найти близкие черты. Можно согласиться с Г.-Д.Зонтхаймером в том, что «доисторические идеи и образы сохраняются в некоторых группах, несмотря на санскритизацию и кшатризацию» [Зонтхаймер, 1989, с. VI]; это положение справедливо для культов обеих богинь. Среди общих черт следует отметить, что Тулдза и Таледжу имеют черты богинь плодородия и урожая. Обе считаются покровительницами и защитницами населенных пунктов (Тулдза — деревни, Таледжу — города и страны). Г.-Д.Зонтхаймер отмечает, что Тулдза почитается «жителями постоянных поселений рисоводческих областей» [там же, с. 56], это замечание полностью соответствует культу Таледжу. Обе богини считаются родовыми божествами правителей [Зонтхаймер, 1989, с. 222; Штайнер, 1995, с. 262]. Уже говорилось о мифическом сюжете вручения богинями правителю *шакти* вместе с мечом (символом власти) для исполнения его долга. Обе богини в какой-то степени ассоциируются с правителями и государственной властью. Если у Тулдзы преобладают черты родовой богини, а черты государственной лишь намечены [Штайнер, 1995, с. 264], то культ Таледжу имеет черты ярко выраженного государственного, царского культа. Обе богини прямо связываются с Дургой-Махишасурамардани, в этом образе они почитаются во время ритуалов *наваратри* [Штайнер, 1995, с. 264; Андерсон, 1974, с. 149]. Обе богини нуждались в защите от приверженцев чужой веры и перемещались в более безопасное место.

Имеются и отличия, что вполне естественно. Тулдза входит в состав группы семи и шестидесяти четырех матерей (сестер) [Зонтхаймер, 1989, с. 40, 52, 99], Таледжу не входит в какие-либо группы. Ф.Штайнер отмечает, что в культе Тулдзы «нет следов тантрической практики» [Штайнер, 1995, с. 265]. При характеристике культа Таледжу все исследователи отмечают его тантрический характер. Исследователям известны скульптурные изображения Тулдзы. Какие-либо достоверные свидетельства существования изображений Таледжу отсутствуют.

Дальнейшее изучение материала по Индии и Непалу, возможно, даст ответ на вопрос о месте и времени возникновения культов обеих богинь, а также о происхождении их общих черт и возможных связях.

Таледжу остается одним из основных божеств современного пантеона Непала, и прежде всего — Долины Катманду. Как и большинство непальских куль-

тов, культ Таледжу имеет индийское происхождение. Подобно другим заимствованиям, в процессе адаптации к новой социокультурной среде этот культ абсорбировал местные культы, верования или их элементы, например, культы Таны, Гухешвари, Кумари, Дегумайджу. Некоторые черты сближают Таледжу с рядом женских божеств Индии и их эманациями — Кали, Дургой, Тулдой, Махешамардани Бхавани. В процессе адаптации культ Таледжу приобрел черты тантрического шактистского культа. Нельзя исключать возможность того, что процесс *тантризации* культа происходил еще в период его предположительного существования на территории современной Индии или Южного Непала (Симроун Гарх). Следует отметить, что вопрос о происхождении культа Таледжу все еще далек от своего решения.

На непальской почве в культе Таледжу развились государственные, царские черты. Для княжеств Долины Катманду и князей Малла Таледжу была политически значимой богиней, поддерживавшей систему легитимности власти в глазах подданных.

Таледжу играла роль связующего звена в пестром и мозаичном пантеоне Долины Катманду. Посредством культа Таледжу власти пытались контролировать социальную среду, не имевшую четкой религиозной организации и идеологического центра. Ритуальным путем власти стремились привнести в общество фактор идеологического единства, который смог бы объединить различные социальные и территориальные группы. Не случайно в качестве государственного божества была выбрана богиня индийского происхождения, новая для Непала. Новая мифическая биография богини связала ее с местными божествами, а также с основными божествами традиционного индусского пантеона.

Не случайно именно женское божество стало (или было выбрано) покровительницей государства, поскольку в Долине Катманду традиционно преобладало почитание женских божеств.

Культе Таледжу не стал народным, почитание политически ангажированной богини ограничивалось стенами дворца, поэтому все известные храмы Таледжу находятся на территории дворцовых комплексов Катманду, Бхадгаона и Патана. Абстрактный, отстраненный характер богини, а также эзотерические тайные церемонии не способствовали популярности Таледжу. Таким образом, культу Таледжу в прошлом и в наше время свойственна некоторая двойственность. С одной стороны, этот культ играл важную роль в идеологии государственности, сакрализации власти, объединении народа вокруг правителя. С другой стороны, культу Таледжу свойственна узость и ограниченность распространения и активности. Во времена поклонение богини ограничено крупными праздниками, храмы открыты для посетителей один день в году. Территориально Таледжу почитается только в трех городах Долины. Культу Таледжу свойственна и социальная узость круга его адептов: это, как правило, представители княжеских домов Малла (теперь — их потомки) и члены храмовых *гумхи* общей численностью в

несколько сот человек. Надо отметить, что многие рядовые члены *гупхи* не считают Таледжу родовым божеством. Важные для неваров ритуалы на уровне квартала, клана и семьи посвящаются местным божествам.

Однако, несмотря на ограниченность, культ Таледжу помогает понять ту роль, которую играет непальское государство не только в развитии этого культа, но и в религиозной сфере в целом. Как правило, активность непальского государства в делах религии ассоциируется с практикой *хукуми шасан* (букв. «командное правление»), сложившейся в конце XVIII в. Однако некоторые факты, в частности «введение» культа Таледжу, позволяют предполагать, что истоки активной политики государства в области религии следует искать во времена правления династии Малла, а возможно, и в более ранние периоды.

Индуизм в Долине Катманду отличается рыхлостью и отсутствием религиозных организаций с четкими идеологическими позициями. Без прямой или косвенной поддержки государства он мог бы быть размыт тантрическими и буддийскими верованиями, популярными в среде неваров. Активность государства на практике оформляется в политику «индуизации», которая проводится мягкими скрытыми методами таким образом, что внутри культов веками мирно уживаются (хоть и соперничая) различные традиции и тенденции.

Культ Таледжу в Непале можно рассматривать как пример политики индуизации, которая исподволь ведется в этой стране в различных формах уже много сотен лет.

IV. ПЛОДЫ

СОЦИАЛЬНЫЙ ИНДУИЗМ

(А.А.Куценков)

Индуизм, как и всякая религиозная система, социален, и если он чем-то отличается от других, то только претензией на еще большую всеохватность. Ни христианство, ни ислам не содержат столько табу, правил и предписаний, которыми должен руководствоваться человек в своей повседневной жизни. Например, ни одна религия, кроме индуизма, не регламентирует выбор профессии, не диктует человеку, какие материалы и орудия он должен использовать в процессе труда, какой посудой пользоваться, какую пищу готовить, какие одежды и украшения носить, с какими людьми и как именно общаться и т.д. Трудно назвать самую ничтожную деталь в личной и общественной жизни человека, которая осталась бы вне внимания этой религиозной системы (см. [Хаттон, 1963; Манделбаум, 1989]).

Индуизм — это система взглядов, ценностей, ритуальной практики и образа жизни, которых придерживается большая часть населения Индии. Индуизм не имеет единого канонического текста вроде Библии или Корана, централизованной организации. Он состоит из множества направлений и культов, о которых уже рассказывалось в предыдущих главах этой книги. Его мировоззренческий уровень тесно связан с идеалистическими школами традиционной индийской философии; при этом «ни одна система индийской философии и религии не допускает изолированного толкования» [Бхаттачарья Н., 1990, с. XVII—XVIII].

Большую роль в идейном фундаменте индуизма играет обширная религиозно-нормативная литература, возникшая к началу IV в. до н.э., — шастры, *смрити*, сутры, комментарии к ведам, упанишадам и другим священным текстам. Она концентрирует свое внимание на социальных аспектах жизни индийского общества. Однако эту литературу не следует воспринимать как своды законов. Заложенная в ней информация не только отражает реалии того времени, когда составлялся тот или иной текст, но и рисует идеальное общество с точки зрения составителя или составителей текста. Поскольку таковыми были, как правило, брахманы, то в этих произведениях отразились их мировосприятие, профессиональные и сословные интересы.

Индуизм, практикуемый народом (так называемый простонародный индуизм), отличается от ортодоксального варианта еще большим разнообразием культовой практики. «Примечательной особенностью индуизма является бесконечная открытость, которая проявляется в его необыкновенной способности абсорбировать и включать в себя местные культурные воззрения и практику» [Джаярам, 1997, с. 72]. Многие верования и культы «простонародного индуизма» пришли из глубокой древности и являются пережитками анимизма и тотемизма.

Вместе с тем эта пестрая смесь верований и культов представляет собой единую систему, которую объединяет признание основополагающих мировоззренческих начал, вроде *кармы*, *дхармы*, *мокши* и т.д.¹. В этом смысле индуизм можно сравнить с большим симфоническим оркестром, где каждый инструмент не похож на другие, где каждый имеет свою партию, но все они составляют единое целое, поскольку все настроены на определенную тональность и подчиняются единому замыслу композитора.

Социальное поведение — брахманский идеал

Согласно концепциям, разработанным многими религиозно-философскими школами индуизма, все сущее — космос, природа, общество — представляет собой единое целое. Все одушевлено, все пронизано духом, божественной субстанцией, и каждое звено этой системы играет свою специфическую роль. Космос — вместилище богов, место пребывания душ (временное — для обыкновенных и постоянное — для достигших освобождения). Природа и общество — это, как полагали многие представители ортодоксальной индусской мысли, «чистилище», место искупления самых тяжких грехов.

Несмотря на значение, которое придает индуизм духовному, божественному началу, именно социум выступает едва ли не главным элементом мироздания. В триаде «космос—природа—общество» именно общество — единственное звено, где накапливается или теряется *карма*. Понятие *кармы* в индуизме многозначно. Для проблемы, которая рассматривается далее, важно понять, что *карма* — это нравственный субстрат деяний людей. В упрощенной форме, которую усваивает любой индеец с детства, *карма* — это воздаяние за действия и поступки, совершенные в предыдущих рождениях.

Но в индуизме нет просто действий или поступков. Все имеет свой морально-нравственный смысл и свою морально-нравственную оценку. «Примечатель-

¹ С тем, что индуизм представляет собой единую мировоззренческую систему, согласны не все современные исследователи. Подробнее см. главу «О природе индуизма» (*примеч. ред.*).

ной чертой индийского менталитета всегда было то, что он пытался найти духовный смысл и религиозные санкции во всем, даже в очень далеких от реальной жизни обстоятельствах» [Ауробиндо, 1975, с. 326].

Возможно, именно это определяет огромное значение ритуальной стороны культа, да и не только его. В представлении ортодоксального индуса вся жизнь — это ритуал. Отсюда пристальное внимание к табу, правилам, предписаниям, которым должен следовать каждый. При этом важно, что нарушать правила поведения, быта, труда человек должен тоже по правилам и никак иначе.

Вместе с тем *карма* — это и высший, абсолютный закон, который управляет мирозданием. Согласно некоторым религиозно-философским системам индуизма, *карма* неподвластна даже Богу и может самостоятельно выступать в роли творца всего сущего.

Доктрина *кармы* тесно связана с доктринами перевоплощения и *дхармы*. Индуизм исходит из того, что душа человека вечна. Она не умирает со смертью человека, потому что тело всего лишь ее временное пристанище. Покинув одну материальную оболочку, она переселяется в другую. А вот какую форму обретет душа покойного в следующем перевоплощении — именно это и определяет его *карма*, в данном случае — тот морально-нравственный потенциал, который накопила душа в процессе предыдущих перевоплощений. *Карма* же предписывает человеку и его *дхарму*, т.е. жизненный путь, положение в обществе, образ жизни, права и обязанности. Душа человека, который нарушал свою *дхарму*, может вселиться в человека более низкого социального положения, в животное и даже в неживой предмет, например в дерево. Если человек вел праведную жизнь, следовал своей *дхарме*, он может рассчитывать на то, что его душа воплотится в человеческую форму, и мало того, этот человек будет занимать более высокое общественное положение, чем его кармический предшественник. Так путем праведности, т.е. неукоснительного следования *дхарме*, через цепь перевоплощений, накопив достаточный потенциал *кармы*, душа может достичь *мокши*, освобождения от необходимости дальнейших перевоплощений. Обращает на себя внимание отношение индуизма к жизни. Казалось бы, коль скоро душа вечна, то она, с точки зрения человеческого рассудка, должна стремиться вернуться к человеческому облику. Но для некоторых направлений индуизма жизнь — это физические и нравственные страдания, лишения, болезни, смерть. Поэтому высшим блаженством для души является разрыв с земными формами существования, вечное пребывание в космосе, рядом с богами.

Строго говоря, *дхарма* не несет в себе конкретного нравственного содержания в обычном смысле этого слова. Имеет значение не только то, как действия человека укладываются в рамки представлений людей о хорошем и плохом. Важно, чтобы каждый строго следовал тому пути, который предначертан ему свыше.

Духовный идеал индуизма часто ассоциируется с аскетизмом. Но это неверно. Ставя перед человеком определенные цели и задачи, *дхарма* обещает ему всю полноту жизни. Таких задач-целей четыре: *дхарма*, *артха*, *кама* и *мокша*. Эти термины приблизительно можно перевести так: «мораль», «богатство», «желания» и «освобождение». *Дхарма* происходит от санскритского *dhar* (букв. «держаться вместе, сохранять»), таким образом, социальный смысл *дхармы* заключается в поддержании стабильности общества. *Артха* понимается как средства, необходимые для достижения процветания, включая власть и богатство. *Кама* обнимает чувственный мир, желания и страсти человека. Все эти элементы находятся в иерархическом соподчинении. Большинство религиозно-философских школ индуизма на первое по значению место ставят *дхарму*, но при этом подчеркивается, что только правильное, сбалансированное сочетание всех трех элементов ведет к окончательной и самой высокой цели — *мокше*, освобождению.

Касаясь мировоззренческих основ религиозно-философской мысли Индии, следует отметить, что «они не только определяли развитие индийского общества в прошлом, но продолжают управлять жизнью индуса и сегодня» [Прабху, 1963, с. 4—5]. *Карма*, *дхарма* и *мокша* являются каркасом, на котором зиждется брахманская теория личности и социума.

Индийская религиозно-философская мысль рассматривает человека в двух ипостасях — как продукт природы и как продукт общества. Первая ипостась выводит нас на понятие *ашрамы* или *ашрамадхармы*. Термин *ашрама* происходит от санскритского слова *śrāma* и буквально означает передышку, отдых, подготовку к преодолению следующего этапа жизненного пути. В религиозно-философской литературе *ашрама* означает стадию человеческой жизни, в течение которой индивид выполняет определенные функции, достигает соответствующих целей и возвращает свои долги обществу и богам.

Индуизм признает четыре *ашрамы*: *брахмачарья* — период обучения, *грихастха* — жизнь в браке, в семье; *ванастхитха* — отшельничество, *санньяса* — жизнь вне общества, социальная смерть. Впрочем, в некоторых системах указываются только три первые *ашрамы*, поскольку *санньясин* не социализирован и находится вне *ашрамы*².

Согласно индийской традиции, учеба — один из самых главных элементов жизненного цикла человека. Образование должно не только дать положительные знания, но и подготовить индивида к последующим этапам жизни, до минимума свести его устремления и желания, которые могут прийти в противоречие с интересами его группы или общества, развить в нем те качества, которые станут основой его гармоничной жизни в социуме.

² О четырех целях человеческой жизни и *ашрамах* подробнее см. в главе «Дидактика классического индуизма» (примеч. ред.).

Брахмачарья-ашрама начиналась с церемонии *упанаяна*³, включавшей множество ритуалов, варьировавшихся от местности к местности. Однако ее смысл везде был один и тот же — она означала второе, духовное рождение. Ученик переселялся в дом своего учителя (*гуру*), и с этого момента и до конца обучения его жизнь находилась под пристальным контролем духовного наставника, которого называли духовным отцом. Высок был и общественный статус этой профессии, которую по традиции надлежало практиковать брахманам. *Гуру* должен был относиться к ученику как к собственному сыну, учить его честно, передавать ему свою мудрость, не утаивая ничего. Плату брать не полагалось; только после обучения ученик мог преподнести своему учителю подарок (*гуру-дакшина*). Этот дар ни в коем случае не следовало понимать как вознаграждение, это только знак уважения и благодарности, ибо знания не имеют цены. В свою очередь, ученик должен был выказывать учителю сыновнюю преданность и послушание. Если в его присутствии об учителе отзывались дурно, ему надлежало заткнуть уши или удалиться.

Ученика с самого начала приучали к простому и скромному образу жизни. Ему, вне зависимости от материального или социального положения его семьи, предписывалось собирать милостыню для учителя. Ученику не следовало есть мясо, мед и жевать листья бетеля. Он должен был вставать до восхода солнца, молиться, совершать необходимые ритуалы, не спать днем, носить скромную, простую одежду и не носить сандалии, не умащать тело благовониями, не танцевать, не слушать музыку, не играть на музыкальных инструментах, не прятаться от солнца под зонтом. Ученику предписывалось как можно меньше общаться с женщинами, быть правдивым, управлять своими эмоциями.

В работах индийских религиозных авторов о *брахмачарья-ашраме* подчеркивается необходимость воздержания от плотских желаний и секса. Ведь именно благодаря воздержанию властитель может успешно управлять своим царством. С помощью воздержания боги достигли бессмертия, а Индра стал главным над богами [Прабху, 1963, с. 130—131].

Традиционная программа брахманского обучения предписывала изучение вед — «Ригведы», «Яджурведы», «Самаведы» и «Атхарваведы», а также других дисциплин: фонетики (*шикша*), правил жертвоприношений (*кальпа*), грамматики (*вьякарана*), этимологии (*нирукта*), стихосложения (*чханда*), астрономии (*джьотиша*) и т.д. Кроме этого, традиционное образование должно было включать 14 наук (*видья*) и 62 искусства и ремесла (*кала*). Среди наук — история и

³ *Упанаяна* (*упанаяна*) — торжественная церемония, во время которой мальчику из семьи брахманов, кшатриев или вайшьев повязывали через левое плечо священный шнур (*уайпоровит*), что символизировало посвящение в члены данной *варны* и начало обучения. *Упанаяна* считалась «вторым рождением» человека, именно поэтому члены трех высших *варн* назывались «дважды-рожденными» (*двija*).

священное предание (итихаса, пурана), демонология (*бхута видья*), наука диспута или диалектика (*ваковакья*), медицина (*аюрведа*).

После того как мальчик заканчивал обучение, он возвращался в родительский дом, где должен был совершить омовение, символизирующее конец его состояния в *брамачарья-ашраме* и вступление в следующую стадию — *грихастха*. Важнейшим моментом этого этапа жизни, религиозно-философская литература считает женитьбу. Брак — обязательное условие полноценной жизни индуса, поскольку рождение сына считается одним из необходимых условий достижения *мокши*.

Религиозно-правовые трактаты скрупулезно оговаривали требования к жениху и к невесте. Для жениха было важно, чтобы он окончил обучение, знал веды (лучше три, можно две и как минимум — одну). Авторы *смрити* особенно строго подходили к браку девушек. Девушка, которая «засиделась» в доме родителей более трех лет после достижения половой зрелости, считалась шудрой («низкой»). Безусловное требование к невесте — отсутствие предыдущего брака и невинность. Традиция предписывала не брать невест из семей, которые не исполняли *дхарму*, в которых не изучались веды, в которых не рождались мальчики или хотя бы один член семьи был болен или имел физические недостатки (сюда включались, например, эпилепсия, проказа, слепота, хромота, рыжий цвет волос и т.д.).

Правила семейных богослужений и ритуалов в память предков или по поводу различных событий в жизни семьи и рода (рождение детей, инициация, свадьба, смерть), правила строительства жилища и его обустройства, нормы отношений в семье (между мужем и женой, с родителями, с детьми, их роли и функции) также детально прописаны в различных сутрах и шастрах. Пожалуй, стоит подчеркнуть, что *грихастха-ашрама* с социальной точки зрения являлась наиболее наполненным этапом жизни человека. Именно в этой *ашраме* он реализовался как гражданин, семьянин, родитель, достигал целей *артхи* и *камы*, именно в этот период на человеке лежала особая ответственность перед Богом, перед *кармой* и *дхармой*.

Ванапрастха — отход от общественной жизни, подготовка к последней *ашраме*. На этой стадии человек был должен уйти из семьи, поселиться в лесу и посвятить себя укрощению своих чувств и желаний; ему надлежало питаться только овощами и фруктами (причем частью пищи, добытой для себя, следовало делиться с другими), он не мог даже прикасаться к мясу и сладостям, одеждой ему служила трава или кора деревьев. Он должен был спать на земле под деревом, подвергая свое тело аскетическим испытаниям и укрепляя дух. Время, которого теперь было достаточно, следовало использовать для медитации и изучения упанишад и *шрути*. Считалось, что даже смерть отныне не страшна ему, ибо если человек, исполняющий все эти свои обязанности должным образом, умирал, не успев стать *саньяси*, он все равно достигал *мокши*.

За стадией *ванапратха* следовала четвертая *ашрама* (впрочем, в нее человек мог вступить и непосредственно из *грихастха-ашрамы*). *Санньясину* не полагалось владеть имуществом, собственностью, жилищем. Он должен был умертвить свои чувства и желания, подавить любовь и ненависть, разорвать связи с обществом (на практике такой разрыв часто оказывался символическим, ибо само общество нуждалось в *санньясине* как источнике мудрости и духовной силы, и потому люди часто обращались к нему за советом и поддержкой, а некоторые аскеты сами становились объектами поклонения). Избавившись от всех грехов, *санньясин* достигал *мокши*, главной цели земного бытия.

Помимо четырех (или трех) *ашрам*, через которые индивид обязан был пройти в процессе своей жизни, ему надлежало совершить ряд важнейших ритуалов — *самскар*. Большая часть этих ритуалов приходится на *грихастха-ашраму*, и по сей день они сопровождают важнейшие этапы семейной жизни, начиная от свадьбы и закончивая погребальным костром (подробнее см. [Куценков, 1983, с. 82—84]).

Проходя последовательно или непоследовательно (индуизм допускает такие вольности) через *ашрамы* и *самсары*, человек будто бы «возвращал» свои долги (*рина*): это долг святым — *риши-рина*, долг предкам — *питри-рина* и долг богам — *дева-рина*. Долг святым следовало «вернуть», изучая веды в период *брахмачарья*. Долг предкам подразумевает рождение и воспитание сыновей и внуков в период *грихастха*. Долг богам «возвращался» путем исполнения правил *ашрам* и *самскар* на протяжении всей жизни человека.

Теория и практика *ашрамы* позволяет внести некоторые поправки в представления о положении личности в традиционном индийском обществе. Некоторые исследователи, в том числе и автор этой главы, придерживались мнения, что докапиталистическое индийское общество не знало понятия «личность», поскольку индивидуум был «растворен» в коллективе [Куценков, 1983, с. 71—73]. Однако положение верно только отчасти. Религиозно-нормативная литература индуизма показывает, что авторы *дхарма-шастр* «замечали» личность и уделяли ее воспитанию большое внимание. Ибо только от подготовленной соответствующим воспитанием личности, понимающей свой долг перед коллективом и обществом, можно ожидать осознанного обуздания своих инстинктов и желаний.

Краеугольным камнем социальной системы индуизма служит теория *варнадхармы*. Если *ашрамадхарма* концентрирует внимание на личности, на человеке, на его мировоззрении, воспитании и поведении, то *варнадхарма* нацелена на социум, в котором живет индивид, устройство общества и функции составляющих его единиц. Эти две концепции взаимосвязаны и образуют понятие *варнашрама-вьявастха*, что обозначает «организация *варны* и *ашрам*». Как и все социальные институты в индуизме, *варна* имеет сакральный смысл. В «Ригведе» (X.90) говорится, что *варны* произошли из частей тела первочеловека —

Пуруши: брахманы — из уст, кшатрии — из рук, вайшьи — из бедер и шудры — из ступней. Другой миф еще выше поднимает сакральный статус *варны*. Согласно этому мифу, *варны* сначала существовали на небесах, среди богов. Но поскольку этот «небесный социум» не мог удовлетворить нужд Брахмана, он создал человека и перенес на землю варновое устройство.

Некоторые моменты в концепции *варнадхармы* обращают на себя особое внимание. Первое: общество и его устройство имеют божественное происхождение и потому неподвластны людям. Второе: люди и *варны* созданы не для самих себя, а для служения высшему началу. Исполняя свою *дхарму*, каждая из *варн* совершенствует свою *карму* и приближает достижение коллективной *мокши*, т.е. освобождения общества в целом. Третье: в основу социального членения общества положен принцип разделения труда. Таким образом, *варнадхарма* обеспечивает идеальное общественное устройство, удовлетворяя духовные и материальные потребности людей. Четвертое: *варнадхарма* отрицает равенство и утверждает иерархический принцип общественного устройства. Иерархия заложена уже в самом происхождении *варн* (выше—ниже). При этом авторы религиозно-правовых трактатов скрупулезно расписали права и обязанности каждой *варны*. Прежде всего, они разделили общество на *варны* дваждырожденных и единождырожденных, между которыми пролегает глубокая пропасть с точки зрения прав, положения в обществе и ритуальной чистоты. Дваждырожденные, т.е. три первые *варны*, были обязаны и имели право изучать веды, совершать жертвоприношения и подавать милостыню, но по своему статусу они не были равны.

Брахманы приравнивались к богам. При всем уважении к возрасту и старости, которое характерно для всех традиционных обществ, в том числе и для индийского, для брахманов существовало исключение. Считалось, что десятилетний брахман по статусу выше столетнего кшатрия. Брахманы могли обучать других, совершать ритуалы жертвоприношений для других и принимать жертвы. Именно брахманы должны были занимать высшие посты в государстве — советников правителя, министров, судей. Ученого брахмана освобождали от всех налогов. Брахманам, совершающим религиозные обряды, шастры предписывали дарить земельные наделы, достаточные для прокорма и свободные от налогов. Кшатрии имели право делать все то же, что и брахманы, за исключением преподавания, отправления некоторых ритуалов и получения подаяния. Главные функции кшатрия — управление и военное дело, вайшьев — земледелие, разведение скота и торговля. Вайшьи, наряду с шудрами, могли жить наемным трудом.

Самый низкий статус отводился шудрам. Некоторые трактаты отказывали им в праве владеть собственностью (хотя в реальной жизни это, конечно, не соблюдалось и бывали весьма зажиточные шудры), их обязывали пользоваться только тем, что даст им дваждырожденный, питаться остатками его пищи,

носить ношенную им обувь и одежду (Законы Ману X.122—129 [Законы Ману, 1960, с. 226]). Если же брахман впадал в бедность, шудре предписывалось содержать его, используя для этого свои накопления, если таковые у него окажутся. Смыслом жизни шудр, установленным самим Богом, их *дхармой* объявлялось «служение (*śuśrūṣā*) этим [высшим] *варнам* со смирением» (Законы Ману I.91 [Законы Ману, 1960, с. 28])⁴.

Особенность религиозно-правовой литературы индуизма состоит в том, что она детально разрабатывала проблемы социального устройства, давая исчерпывающие рекомендации относительно того, какими должны быть государство, структура власти, ее функции, роль правителя, отношения между властями и подданными, причем в зависимости от варнового статуса последних.

В полном соответствии с главным принципом индуизма *смрити* и *шастры* рассматривали государство как сакральный институт, а правителя наделяли божественными чертами [Синха, 1982, с. 3]. Главной задачей правителя считалась защита *дхармы* каждого подданного, семьи, *джати*, *варны*, общины, деревни, района, страны и государства, а также контроль за соблюдением этого принципа всеми социальными институтами, группами населения и отдельными индивидами. Даже издавая законы, правитель не мог вторгаться в высшее право *дхармы* общества и его составляющих. Он был обязан защищать суверенитет и целостность государства, ограждать его от внешней угрозы, поддерживать мир и спокойствие в стране, т.е. создавать максимально благоприятные условия для реализации каждым индивидом, каждой группой, каждым институтом своей собственной *дхармы*. Защита собственности граждан была неотъемлемой частью *дхармы* правителя, которому рекомендовалось также брать под защиту вдов, женщин, у которых нет сыновей, больных и калек. В периоды стихийных бедствий надлежало снижать налоги и поборы. Под защитой правителя должны были находиться храмы, источники, леса, старые сады, публичные и игорные дома и др. Разбойников, грабителей, обманщиков, продавцов некачественного товара (особенно пищевых продуктов) полагалось сурово наказывать.

Во многих трактатах приводится перечень высших государственных чиновников, которые помогают правителю осуществлять его властные функции. Важнейшими из них были царские жрецы, далее шли министры, члены совета министров, правители регионов, послы, шпионы, государственные служащие.

Большое место в *дхарма-шастрах* занимали правосудие и судопроизводство. Высшей судебной инстанцией был государев суд — *вьяхара*. *Дхарма-шастры* называли разное число коллизий, которые могли быть рассмотрены судом правителя. Среди них — споры по поводу границ владений, невыплата долга, вклада или обязательства, продажа не принадлежащего продавцу имущества, споры

⁴ Подробнее о положении шудр в древней Индии см. [Бонгард-Левин и Ильин, 1985, с. 305—330].

между партнерами, наследование имущества, воровство, клевета, супружеская неверность и т.д. Далее следовали суды низших инстанций — вплоть до судов общин и отдельных каст. *Дхарма-шастры* предусматривали даже «выездные» суды.

Поздняя нормативно-правовая литература индуизма различала право религиозное (*праяшчита*) и светское (*раджадхарма*). Если первое в основном имело дело с понятиями греха и искупления и относилось в основном к сфере ритуала, ритуальной чистоты, брака и наследования, то прерогативой второго были преступления против жизни, собственности, социального строя и государства [Самозванцев, 1991, с. 180]. Во главе судов рекомендовалось ставить просвещенных брахманов, знающих веды и шастры. За одно и то же преступление наказание назначалось по-разному, в зависимости от *варны* преступника и *варны* потерпевшего.

Как уже отмечалось, специфический характер религиозно-нормативных текстов как средства обоснования исключительных прав и привилегий брахманов, а также разнообразие местных условий, разная степень индуизации конкретных социальных и этнических общностей, аморфность и неустойчивость государственных образований древней и средневековой Индии едва ли позволяли *дхарма-шастрам* выступать в роли действенных правовых норм. Но они безусловно представляют большой интерес для исследователя, поскольку характеризуют направленность социальной мысли индуизма, созданный им образ идеального гражданина и общества.

Касты и их взаимоотношения

Реальная жизнь людей и общества отличалась от этих представлений и норм. Так, религиозно-нормативная литература индуизма в основном оперировала понятием *варны*, хотя реальными социальными институтами в древней и средневековой Индии были *кула* (семья), *готра* (экзогамный клан), *джати* (каста) и сельская кастовая община (см. [Куценков, 1983]). Согласно ведийской литературе, принадлежность к той или иной *варне* определялась не рождением, а личными достоинствами индивида. Это положение противоречит наследственному принципу членства в касте. Не случайно Мохандас Карамчанд Ганди много столетий спустя предлагал использовать именно ведийский подход для преодоления крайностей кастовой системы — неприкасаемости. Ведийская литература не настаивала на эндогамии *варн*. Первые три *варны*, считающиеся арийскими, могли свободно вступать в браки между собой. Правда, шудры, потомки местного автохтонного населения, *дасью*, не могли смешиваться с первыми тремя *варнами*. Однако основанием для этого ограничения служило их приниженное

положение в обществе. Не существовало и ограничений в общении представителей различных (по крайней мере первых трех) *варн* между собой. Не было регламентации диеты — все *варны* могли употреблять одну и ту же пищу. В *дхарма-шастрах*, при всей склонности их авторов к детализации, отсутствует описание системы общинного межкастового взаимодействия — *джаджмани*, станового хребта и основы социального устройства традиционного индийского общества.

Как показал американский социолог Мортон Класс, социально ранжированная система производства и обмена, основанная на разделении труда и натуральном обмене между коллективами родственников, могла сформироваться и функционировать без «помощи» какой-либо идеологии [Класс, 1980]. Но для того, чтобы эта система превратилась в кастовую, понадобилось соединение брахманского индуизма с реально существовавшими социальными структурами и культурами, включение их в теорию и практику *варнашрамы*.

Индуизм прекрасно справился с этой задачей. Принцип, которым руководствовалась религиозно-философская мысль в этом процессе, можно обозначить формулой: «каждому — свое, но „свое“ каждого — в интересах общего». Иными словами, каждая социокультурная общность (род, семья, община, каста) могла жить в соответствии с собственными традициями, но при этом знать свое место и свято исполнять обязанности, памятуя, что скрупулезное исполнение традиций есть путь благополучия и гармонии с людьми, обществом и Богом.

Со временем брахманская литература (самхиты, брахманы, упанишады, *смрити*) начинает наделять *варны* специфическими и непреодолимыми различиями: по цвету кожи, по природным качествам. В поздних *дхарма-шастрах* большее значение приобретает понятие ритуальной чистоты и осквернения. Оппозиция «чистый—нечистый» — один из основополагающих элементов индусского мировосприятия. По мнению известного исследователя касты Л.Дюмона и Дж.Х.Хаттона [Дюмон, 1970, с. 46—55; Хаттон, 1963, с. 249, 288], он берет свое начало в гигиенических представлениях людей о естественной нечистоте некоторых субстанций и предметов (выделений человека и животных, трупов, некоторых видов пищи), а также в традиционных взглядах на временно «нечистые» состояния человека, связанные с менструацией, родами, некоторыми видами занятий; в тотемических представлениях о *мане*, некоей силе, которой наделен каждый человек и все вещи и предметы, которыми он пользуется (своя *мана* — чистая, она сохраняет человека, оберегает его жизненные силы, чужая — нечистая, она причиняет вред, разрушает здоровье, наводит порчу).

Противопоставление «чистый—нечистый» становится важным структурообразующим элементом формирования и функционирования касты и кастовой системы. Именно это понятие легло в основу эндогамии, главного и самого прочного признака касты, многочисленных бытовых табу, правил межкастового общения. Концепция «чистый—нечистый» лежит в основе неизменности про-

фессии касты и ее образа жизни, объясняет стремление каст к обособлению. Она — важнейший составной элемент структуры статуса касты, кастовой иерархии, неприкасаемости. «Оппозиция „чистый—нечистый“... представляется главным принципом иерархии в такой степени, что она почти совпадает с противопоставлением „господствующий—подчиненный“», — подчеркивал Л.Дюмон [Дюмон, 1970, с. 59]. Без учета этой концепции нельзя понять и важнейшие процессы в кастовом обществе — пути и модели социальной мобильности, характер социальных противоречий и многое другое, что отличает кастовое общество от обществ иного типа.

Наиболее полно социальные аспекты «простонародного» индуизма проявляются в *джаджмани*, системе межкастового взаимодействия в рамках сельской общины. *Джаджмани* — это целостный социальный организм, который объясняет и регулирует все мыслимые сферы жизни общины: производство, распределение, потребление, производственное и бытовое общение, ритуалы, управление, отношения с государством.

В системе *джаджмани* каждая каста живет своей внутренней жизнью в соответствии с ее обычаями и верованиями, занимает строго определенное место в системе внутриобщинной жизни, выполняет четко определенную роль — производственную, ритуальную, социальную — и взаимодействует с другими кастами через зафиксированную обычаями систему взаимных услуг. Одни касты занимаются сельским хозяйством, другие изготавливают орудия труда и домашнюю утварь, третьи стригут и бреют, стирают белье, служат посыльными, метут улицы, четвертые наблюдают за порядком, собирают налоги, учат детей и т.д. В ритуалах по поводу событий в жизни отдельных семей, каст или общины в целом за каждой кастой также закреплена ее определенная роль, которую не может играть никакая другая каста [Уайзер, 1969, с. XXIII].

Джаджмани — это те же *варнашрама* и *варнадхарма*, доведенные до уровня элементарных ячеек общества. Все стороны жизни общины и отношения в ней организованы строго иерархически. Каждая *джати* была включена в определенную *варну*: одни касты принадлежали к брахманским, другие — к кшатрийским и т.д. Община и общество в целом рассматривают место и роль отдельной касты в жизни общины как ее *дхарму*. Органы управления каст и общины (кастовые и деревенские советы — *панчаяты*) и общественное мнение должны были стоять на страже устоявшихся обычаев и порядков. Деревня, т.е. община в целом, тоже имела свою *дхарму*, правильное следование которой подразумевало выполнение отдельными кастами их *джатидхармы*. Преступления против *дхармы* карались штрафами в пользу брахмана или общины в целом, унижительными процедурами очищения, которым подвергался виновный, телесными наказаниями. Самым страшным, равносильным смертному приговору, было изгнание из касты. Изгоя буквально выбрасывали из жизни, он должен был покинуть деревню с тем, чтобы никогда и нигде не найти себе пристанища среди людей;

члены его собственной семьи не имели права общаться с ним, никто не давал ему даже воды и пищи. Ответственность за поступки нарушителя кастовых правил разделяли и его семья, и его каста.

Однако близость кастовой системы к «земле», к повседневной реальности привели к тому, что в понятие статуса, который согласно религиозно-нормативной литературе имеет исключительно сакральную природу, были включены многие другие, сугубо социальные признаки, и в частности общественное и имущественное положение, место в структуре власти и т.д. Если ритуальный ранг соответствовал социальному положению (брахман — землевладелец, шудра или неприкасаемый — наемный работник), то кастовый статус ни у кого не вызывал сомнения, но если между ритуальным и социальным элементами не было соответствия, статус становился величиной относительной и спорной.

Особенно строго и неукоснительно кастовый статус соблюдался в бытовом общении. Его символика, определявшая, кому с кем можно и нельзя есть, из чьих рук разрешено или запрещено принимать воду или хукку (курительный прибор), была для деревенских жителей главным показателем статуса касты. Другими его признаками, как и в *варнашраме*, служили наличие или отсутствие священного шнура, материал, из которого он изготовлен, одежда, предметы обихода, роль при исполнении ритуалов и место на общинных трапезах, расположение жилища, его тип, материал и многое другое. Статус находится во взаимосвязи с такими понятиями, как порядочность, благородство, добродетель⁵, накладывает в связи с этим определенные обязательства, предъявляет требования, которые тем строже, чем выше каста, является источником привилегий, включая и материальные. При распределении *джаджманом*⁶ зерна, основного продукта потребления традиционной общины, именно статус определял качество, количество и очередность получения кастами своей доли: высокие касты получали зерна больше, лучшего качества и в первую очередь, низкие — довольствовались меньшим количеством, худшим качеством злаков и получали их в последнюю очередь. Этот же принцип использовался при оплате домохозяйствами различных ритуальных церемоний [Уайзер, 1969].

В системе кастовой иерархии традиционной индийской общины особое положение занимали касты «пятой» *варны*, или внекастовые индусы, неприкасаемые. Это касты, которым отводилась самая грязная и презираемая работа —

⁵ В «Законах Ману» сказано: *Подлость (anāryatā), грубость, жестокость, неисполнение предписанных обязанностей обличают в этом мире человека, нечистого по происхождению. Низкорожденный (duryoni) получает природу отца или матери или обоих; он ни в коем случае не может скрыть свою истинную природу* (Законы Ману X.59 [Законы Ману, 1960, с. 220]).

⁶ *Джаджман (jajmān)* — представитель высшей (как правило, землевладельческой или земледельческой) касты, имеющий наследственное право на услуги со стороны общинных ремесленников и слуг (*katīn*), за что последние получали от *джаджманов* долю урожая, зафиксированную обычаем. Такая система «обмена услугами» и называлась *джаджмани*.

уборка нечистот и трупов животных. Их *дхарма* состояла в ограждении кастовых индусов от скверны. Они были нечистыми от природы. Физический контакт с ними осквернял кастового индуса, особенно дваждырожденного (Законы Ману IV.79; X.35—56 [Законы Ману, 1960, с. 85, 219—220]); после него были необходимы особые очистительные ритуалы. На юге Индии, где дихотомия «чистый—нечистый» более устойчива, членам определенных каст из ряда неприкасаемых днем нельзя было появляться на улицах: они «оскверняли» взгляд одним своим видом.

Неприкасаемые, или *хариджаны* («божьи люди», как назвал их М.К.Ганди), подвергались, а нередко и продолжают подвергаться унижительной дискриминации. Им не разрешалось селиться в деревне, строить дома, пользоваться деревенскими колодцами, брать воду из рек выше того места, где берут воду жители деревни, пользоваться зонтами, носить обувь и украшения. Питаться они могли только тем, что жители деревни бросали для них на землю (чтобы исключить даже вероятность касания)⁷.

Кастовая система, на первый взгляд жесткая и неподвижная, на самом деле была гибкой и легко адаптировалась. Те же принципы, которые стояли на страже существующего порядка, заключали в себе и механизм перемен. «Рычагами» этого универсального механизма стали дробление и слияние каст, хотя значение каждого из этих процессов на разных этапах развития общества было различным.

Допустим, группа ремесленников-гончаров истощила местные запасы красной глины и вынуждена использовать белую глину. Эта перемена — нарушение *дхармы* касты гончаров. Поэтому гончары-«красноглинники» для сохранения своей *джатидхармы* перестают общаться со своими бывшими собратьями, прекращаются брачные отношения. «Белоглинникам» не остается ничего другого, как создать свою касту. Поводом для расщепления каст могло стать любое событие, которое расценивалось как нарушение *джатидхармы*: изменение образа жизни, занятия, ритуала, культа, перемена места жительства, одежды и т.д. [Куценков, 1983, с. 137—142].

Другой случай, объясняющий слияние каст: две малочисленные касты испытывают трудности при выборе подходящих женихов и невест для своих представителей и поэтому оказываются перед угрозой исчезновения. Но это противоречит одному из принципов *дхармы* — существовать для того, чтобы совершенствовать свою *карму*. Вспомним положение *дхарма*-шастр, разрешающее даже божественным брахманам практиковать более низкие профессии, если возникает угроза их жизни. Поэтому если статусные позиции двух вымирающих каст близки, а тем более если они когда-то были единой кастой (а если и не были, обратное всегда сможет доказать специалист-генеалог), то их представители, заключая брачные отношения друг с другом, постепенно создают новую касту.

⁷ Подробнее о положении неприкасаемых в Индии см. [Юрлова, 1989].

Процесс разделения каст преобладал на докапиталистических и ранних капиталистических этапах развития общества. На более поздних стадиях, особенно с введением демократических процедур, когда большое значение приобрела численность той или иной группы, получает развитие другой процесс — слияние каст. Существовал и механизм перемены статусных позиций каст на шкале кастовой иерархии. Движение касты вверх обычно начиналось с того, что семья или клан в силу сложившихся обстоятельств улучшали свое материальное или общественное положение; это служило поводом для борьбы за признание ее более высокого статуса.

Но появление одной или нескольких благополучных семей в данной кастовой группе в глазах общества еще не могло быть достаточным основанием для того, чтобы шудра стал вайшьей или кшатрием. Нужно, чтобы таких семей стало множество. Поэтому благополучная семья была вынуждена брать на себя заботу о других семьях своей кастовой группы, чтобы «подтянуть» их до своего уровня. Если эти усилия приносили успех, каста начинала менять свой образ жизни, т.е. изучать веды, приглашать «настоящих» брахманов, практиковать ритуалы и образ жизни более высокой *варны* или *джати*, на статус которой она претендовала, создавать новую генеалогию, доказывающую ее высокое происхождение, убеждая общество в правомочности своих притязаний. М.Н.Сринивас назвал этот процесс «санскритизация» [Сринивас, 1967, с. 6].

Примером успешной борьбы за повышение статуса служит история каястхов Северной Индии. Каястхи — писцы, услугами которых пользовались общины, купеческие дома и канцелярии правителей. В традиционном обществе они считались слугами и имели статус шудр. С установлением правления мусульманской династии Великих Моголов (XVI в.) многие каястхи овладели фарси, государственным языком империи, и их стали назначать на ответственные государственные должности. Традиционная образованность и административные способности пригодились им и после установления британского правления. Многие каястхи вошли в состав британской колониальной администрации, получили образование, разбогатели. Сегодня они — одна из наиболее уважаемых каст, занимающая в иерархии место между брахманами и кшатриями [Манделбаум, 1989, с. 433]. Существовал и обратный процесс — утрата кастового статуса, деградация статусных позиций; по аналогии с санскритизацией его можно было бы назвать «десанскритизация». Перемена статусных позиций могла происходить постепенно, эволюционно, или сразу, в результате волевого акта [Куценков, 1983, с. 61—64].

Каста в современном обществе

Социальная организация индуизма идеально соответствовала обществу с медленными темпами развития. Шквал перемен, который обрушился на традиционное общество после английского завоевания, а особенно после обретения Индией политической независимости, оказал и оказывает на эту систему сложное и противоречивое воздействие. Это прежде всего коснулось самой религиозной системы индуизма.

С одной стороны, санскритизация означает приобщение к ортодоксальному индуизму большого числа внекастовых групп населения — неприкасаемых, племен и этносов, формально находившихся вне его рамок. С другой стороны, с самим индуизмом происходят значительные метаморфозы. Модернизация буквально вымывает из сложного комплекса этой религиозной системы целые пласты когда-то важных его элементов. Так, кастовое общество оказалось не в состоянии угнаться за темпами роста разделения труда, появлением множества новых профессий и занятий, поэтому оно просто выбросило профессию из числа дхармических признаков. Никого не удивляет, например, что в деревне Рамкхери (штат Мадхья Прадеш), которую известный антрополог А.Майер исследует на протяжении 40 лет, из 16 плотников, по данным 1992 г., только семеро следовали кастовой профессии, а прочие работали каменщиками, портными, механиками; только один из членов касты горшечников знал, как делать глиняную посуду, в то время как остальные и вовсе не имели представления об этом ремесле, предписанном им кастовой *дхармой*. Около 20% мужчин из сельскохозяйственных каст работали в близлежащем городе рабочими, учителями, служащими [Майер, 1996, с. 48—49].

Условия современной городской жизни, работа на заводе или в ином большом коллективе, состоящем из представителей самых разных каст и религий, исключают возможность соблюдения правил межкастового общения, основанных на дихотомии «чистый—нечистый». Даже в деревне, где эти правила до сих пор соблюдаются, происходят важные перемены. Появляются новые профессии, не вписывающиеся в традиционную иерархию занятий (например, электрик, механик, шофер). В многочисленных чайных и ресторанчиках вблизи шоссе дорог, ставших приметой современной деревенской жизни, люди разных каст, от высших до неприкасаемых, едят в присутствии друг друга, что категорически запрещалось правилами кастовой чистоты. В той же деревне Рамкхери хозяевами таких заведений являются низкокастовый цирюльник и мусульманин — чесальщик хлопка, что нимало не смущает членов «чистых» каст. Один из дваждырожденных, правда, заметил как-то А.Майеру, что дома у этого же цирюльника он не стал бы пить чай, но в чайной — другое дело: «Здесь можно быть уверенным в чистоте посуды» [Майер, 1996, с. 45]. Характерны и сама «гигиеническая мотивация», к которой современные индийцы прибегают гораздо чаще, чем

к религиозной доктрине, обосновывая дихотомию «чистый—нечистый» [Куценков, 1983, с. 201—202] (тем самым как бы возвращая концепцию к ее истокам), и своего рода «двойной стандарт», допускающий нарушение законов ритуальной чистоты в общественных местах, на службе, вне деревни, в то время как дома эти законы продолжают соблюдаться, хотя далеко не в прежнем объеме.

Распространение современного образования, уменьшение значения семьи и общины, повышение роли школы, колледжа, университета, рабочего коллектива в процессе социализации личности перестраивают мышление людей, хотя разные слои населения реагируют на этот процесс по-разному.

Рациональный ум современного образованного индуса вряд ли принимает буквально миф о первом богочеловеке Пуруше или вкладывает какой-то смысл в заучивание тысячи имен инкарнаций Шивы или Вишну. Его сознание отходит от восприятия религии как механистического воспроизведения ритуалов, смысл которых часто не понятен даже священникам-брахманам. Социологическая литература констатирует, что даже свадебный ритуал, один из самых важных с сакральной точки зрения, часто приобретает исключительно зрелищный характер, сокращается во времени, из него выпадают целые обряды, что является грубым нарушением *ашрамадхармы*. Вместе с тем возрастает интерес к философскому содержанию индуизма. Понятия *карма* и *дхарма*, оппозиция «чистый—нечистый» и другие основополагающие категории получают более глубокое, личностное, морально-нравственное толкование. Признаки, которые прежде считались дхармическими (определенные качества посуды, дома, одежды, украшений), также теряют свой сакральный смысл и становятся делом выбора каждого. До XIX в., констатирует известный социолог А.Бетейль, «образованные индусы могли страстно и убежденно отстаивать значение и ценность касты. Современная интеллигенция, также в основном состоящая из представителей высших каст, потеряла способность не только оправдывать касту, но даже внятно объяснить, что это такое» [Бетейль, 1996, с. 162].

Для большей и менее образованной части индийского общества этот процесс принимает иные формы. Обособление сфер семейного быта, труда и досуга в пространстве и времени дает возможность человеку хотя бы временно «расслабиться», выйти из-под контроля семьи, касты, соседей и вести себя не так, как предписывает *куладхарма* или *джатидхарма*, а как подсказывают ему собственные чувства. Еще большей свободой пользуются мигранты, которые в поисках работы вынуждены покидать родные места. Для некоторых этот процесс означает потерю нравственных ориентиров, отказ от традиционных ценностей, вседозволенность и развитие деструктивных наклонностей. Многие ученые склонны объяснять современный разгул преступности в стране именно этим обстоятельством.

Другая часть общества, выбитая из традиционного окружения и не находящая места в новых рыночных структурах, мечтает о возврате к добрым патриар-

хальным временам. Она судорожно цепляется за все отживающее и стремится возродить индуизм в его фундаменталистских формах. В индийской печати можно встретить утверждения, что индуизм утрачивает свои традиционные (гандистские) черты — терпимость, готовность к диалогу с другими религиями и обретает жесткость, непримиримость, агрессивность.

Последние десятилетия нашего века характеризуются резким обострением межрелигиозных противоречий, особенно между двумя основными религиозными общинами — индусами и мусульманами. В условиях обострения социальных противоречий, которыми сопровождается развитие капитализма, индуизм, как, впрочем, и другие религии, становится важным средством самоидентификации и политической организации индусов. Вспомним, что именно религиозный признак стал основой раздела страны на Пакистан и Индийский Союз в 1947 г. Кровавые столкновения между индусами и мусульманами, миллионы беженцев уже тогда показали страшную разрушительную силу религиозного коммунизма. Вспышки насилия на религиозной почве не раз случались и в независимой Индии, несмотря на усилия, которые предпринимают власти для их предотвращения. От руки индусских экстремистов погиб Махатма Ганди. Кровавые стычки между индусами и мусульманами были связаны с недавними событиями в Айодхье. Они охватили всю страну и сопровождались страшным насилием и разрушениями.

События меньшего масштаба происходят в Индии почти постоянно и повсеместно. Журнал «Экономик энд политикл уикли» от 26 июля 1997 г. привел типичный случай, который произошел в деревне Кукас (район Махесана, штат Гуджарат). В июне 1997 г. в результате сильных дождей весь дистрикт оказался под водой. Были разрушены сотни домов. Правительство выделило по 50 рупий (немногим более 1,5 долл.) на каждого пострадавшего от наводнения. Помощник старосты деревни Кукас начал распределять средства произвольно и по своему усмотрению, ущемляя при этом проживавших в деревне мусульман. Возникла словесная перепалка. Инцидент был бы исчерпан, если бы по окрестным деревням не распространился слух, что вооруженные мусульмане напали на чаудхари (они же анджана-патель, доминирующая в этих местах каста зажиточных крестьян) и убили пятерых. Немедленно собралась толпа из 2—3 тыс. возмущенных чаудхари. Начался погром, в результате которого были зверски убиты несколько мусульман и десятки ранены. Оставшиеся 20 семей мусульман в ужасе покинули деревню с намерением никогда больше не возвращаться домой [Джоши С., 1997, с. 1877—1878].

Глубокую трансформацию переживает и система *дждаджмани*. Владельцы земли и производители зерна предпочитают продавать его на рынке и оплачивать изделия сельских ремесленников и услуги специалистов деньгами. В результате общинное ремесло не выдерживает конкуренции с фабрикой и специализированными учреждениями быта — прачечными, парикмахерскими,

родильными домами. *Джаджману* выгоднее нанимать рабочего на время сезонных работ, чем содержать его круглый год, да и работнику, *камину*, сподручнее продавать свою рабочую силу, поскольку в этом случае размер его вознаграждения определяется не традицией, а конъюнктурой рынка труда. Уходят в прошлое патриархальные отношения между *джаджманом* и *камином*. *Джаджмани* как обмен услугами сохраняет свое значение только в сфере ритуала, хотя сам ритуал, как уже отмечалось, утрачивает свое сакральное начало.

Распад системы межкастового взаимодействия имеет важные социальные последствия. Помимо того что эта система составляла основу организации производства и обмена продуктами и услугами, она была также мощной скрепой, связывала главные структурообразующие ячейки общества — семьи, кланы, касты, общины в единое целое. Стоит напомнить, что *джаджмани* включала в себя на правах специализированных единиц не только индусов, но и группы иного вероисповедания — мусульман, буддистов, христиан и тем самым обеспечивала функциональное единство индийского общества.

Разрушение *джаджмани* в данном смысле означает освобождение и атомизацию этих замкнутых групп, превращение их в самостоятельных участников экономической, социальной, духовной жизни общества. Именно это множество освобождающихся от взаимной привязки и зависимости структур является базой развития многих важных процессов в современном индийском обществе.

Подмечено, что современные производства, кооперативы, банки и другие структуры развитого рыночного хозяйства формируются на общинной или кастовой основе. Общины и касты создают свои школы, колледжи и другие образовательные учреждения. Общинно-кастовый принцип пронизывает все стороны жизни индийского общества, преобразуя до неузнаваемости ее процессы и явления.

Приведем только один пример. Индийцы вправе гордиться своей демократической системой. Но демократия — черта развитого гражданского общества, основанного на «эгоистической», индивидуализированной личности, которую индийское общество еще окончательно не выработало. Личность в Индии именно в силу пережитков патриархального общества, сохранения групповых форм собственности, первичных, родственных и псевдородственных связей остается в значительной мере личностью коллективной.

И тем не менее индийская демократия работает. В стране регулярно происходят выборы в центральные и местные органы власти, действуют тысячи различных партий, ассоциаций, общественных комитетов. И этот факт можно объяснить только тем, что в роли отдельной личности здесь выступает именно это множество атомизированных структур, объединяющих личности коллективного типа. Вместе с тем никто не может отрицать и того факта, что индийская демократия имеет свои специфические черты.

Во всеобщих выборах, как правило, участвуют сотни организаций местного масштаба. При ближайшем рассмотрении все эти *сабхи* и *санхы* (организации, союзы) оказываются не чем иным, как организованными общинами или кастовыми группами. Их социальные программы мало отличаются друг от друга, и всех их объединяет одна общая цель — добиться власти. Даже общенациональные партии, программы которых действительно имеют идеологические и социально-политические различия, вынуждены мириться с общинно-кастовой природой своих отделений на местах.

Другой особенностью индийской демократии является своеобразная политическая культура, которая выражается в отнюдь не демократических отношениях типа «патрон—клиент» между лидерами политических организаций и их рядовой массой, в патриархальной преданности их членов своим политическим вождям, наличии фракций, основанных на родовых или кастовых связях, в легкости, с которой эти группы покидают одни партии и переходят в другие, нередко в стан своих вчерашних политических противников. Эти особенности политической культуры страны скорее всего и есть порождение иерархичного мироздания индийцев, глубоко укоренившегося примата первичных (родственных) связей над вторичными (социальными), кастовой солидарности и межкастового соперничества.

Структурный элемент касты, который пострадал от перемен меньше всего, — кастовая эндогамия, и хотя число межкастовых браков постоянно растет (особенно среди городского населения [Бетейль, 1996, с. 165—166]), они в основном заключаются между *джати* примерно одинакового статуса и по-прежнему воспринимаются обществом негативно. Каста остается закрытой группой реальных или потенциальных родственников, и это обстоятельство служит одной из главных причин ее сохранности, ее внутренней спайки и солидарности [Майер, 1996, с. 59—62].

Но другой, не менее важный элемент кастовой структуры — статус — оказался буквально перед лицом кризиса. Напомним, что в традиционном докапиталистическом обществе главным элементом статуса была позиция на шкале «чистый—нечистый». Остальные элементы: место в системе богатства, власти, образования, престижа вытекали из нее и соответствовали ей. Многократно ускорившаяся социальная мобильность буквально взорвала понятие статуса. Оно рассыпалось на множество значений и признаков, и, как показывают современные исследования, даже в сельской местности и в небольших патриархальных городках монополия каст, занимающих высшие ступени на иерархической лестнице, не абсолютна: ее могут подорвать другие касты, отдельные личности, выдвинувшиеся в условиях социальной мобильности современного общества, а также политическое воздействие извне [Рениш, 1996, с. 147]. Статус сегодня понимается и как позиция в системе ритуального ранга, и как положение в системе богатства, власти, образования, образа жизни. При возросшей динамике

социальных процессов эти элементы, как правило, не согласуются между собой. И более того, различные слои общества, социальные группы придают разное значение этим элементам. Одни считают главным сакральный ранг, степень чистоты, другие отдают предпочтение богатству, третьи — позиции в системе власти, образования, профессий и т.д. Эти предпочтения служат и мотивацией общественного поведения различных социальных групп, причем даже у членов одной и той же касты они часто не совпадают, а больше зависят от имущественного и общественного положения отдельных семей или индивидов, что в конечном счете обуславливает тот или иной выбор сферы общения. Социальный круг, в котором вращается брахман — судья, дипломат, государственный служащий высокого ранга или менеджер, — заметно отличается от сферы общения брахмана — мелкого клерка, школьного учителя или повара; констатирует А.Бетейль, что особенно хорошо заметно на схеме расселения людей в больших городах, где кварталы формируются главным образом в зависимости от доходов и профессии жителей, а кастовые связи в этом процессе участвуют лишь опосредованно [Бетейль, 1996, с. 174]. В результате распада когда-то целостной системы статуса общество утрачивает единую шкалу ценностей, скрытые в статусе противоречия обнажаются, продуцируя социальные противоречия невиданной остроты.

Впервые в массовых масштабах эти противоречия проявили себя в начале XX в., когда английские власти в переписях населения стали фиксировать кастовый статус. Это было воспринято многими кастами, недовольными своим статусным положением, как возможность легализовать свои притязания на более высокий ранг (присвоение ранга кастам было одним из дхармических признаков правителя). М.Н.Сринивас привел десятки примеров того, как вайшьи, шудры и даже *хариджань* осаждали английских чиновников с «обоснованными» требованиями записать их кшатриями или брахманами [Сринивас, 1967, с. 91]. Менталитет и традиция диктовали кастам-соискателям проверенный столетиями способ повышения статуса — санскритизацию. Санскритизация и сегодня является одной из характерных черт индийского общества, только с той разницей, что сегодня это не самоцель, а средство выражения реальных социальных изменений.

Однако санскритизация — не единственный путь и средство выражения социальной мобильности. Часть каст избирает вестернизацию. Их члены стремятся прежде всего повысить образование, освоить престижные современные профессии — инженера, преподавателя высшего учебного заведения, менеджера, продвинуть своих представителей в структуры власти, копировать образ жизни европейцев. Некоторые касты становятся на путь прозелитизма, обращения к другим религиям. Это особенно характерно для низших каст из числа бывших неприкасаемых. Махары (уборщики нечистот) Махараштры, одна из наиболее низких каст *хариджанов*, приняли буддизм (подробнее см. [Юрлова, 1989,

с. 86—87]). Есть немало случаев обращения каст в ислам или в христианство. Между крайними моделями борьбы каст за повышение своего статуса лежит масса переходных и смешанных форм.

Аграрные преобразования, которые прошли в деревне за годы независимости Индии, ускоренные процессы развития современных форм производства, рост образования, индустриализация и урбанизация позволили некоторым наиболее удачливым выходцам из бывших неприкасаемых стать землевладельцами, зажиточными фермерами, пополнить ряды так называемого среднего класса, войти в состав органов законодательной и исполнительной власти. Но по законам кастового общества эти выходцы из низов могут добиться признания своего нового статуса только при условии, если вся каста или по крайней мере значительная ее часть достигнет тех же результатов.

Поэтому «прорыв» отдельных индивидов из низких каст в более высокие слои общества имел два последствия. Одно — расслоение каст, обострение социально-классовых противоречий и ослабление внутрикастовой солидарности. Нежелание, а часто и ограниченные возможности «новых далитов»⁸ для подтягивания массы своих собратьев по касте до своего социального уровня порождают у последних зависть, враждебность и даже ненависть. Например, недавно пресса сообщила о громком убийстве некоего Нараянсвами в поселке Гаутам близ деревни Хоскоте (штат Карнатак) членами своей же касты ади-карнатак (*далиты*). Следствие выявило любопытные обстоятельства. Разбогатец, семья Нараянсвами постепенно прибрала к рукам все важнейшие позиции в поселке. «Вместо того чтобы поделиться своей властью со всей кастовой группой, лидеры использовали большую часть населения деревни для собственного обогащения». Возмущение собратьев Нараянсвами по касте его поведением было настолько велико, что дело дошло до смертельного исхода. Таким образом, «насилие, которому социально однородная группа может подвергнуть „буржуев“ из своей касты, обычно бывает очень жестоким» [Пинто, 1997, с. 1876—1877].

Другим следствием процессов социальной мобильности становится возрастание энергии каст в борьбе за материальное благополучие и власть. Наличие в составе касты семей или личностей более высокого общественного положения воспринимается остальными членами кастовой общины как еще одно, причем очень важное, обоснование претензий всей касты на новый и более высокий статус.

В силу этих и других причин сегодняшняя Индия представляет собой арену непрерывной «холодной» и «горячей» кастовой войны. Непосредственным основанием для этой войны являются социальные противоречия между имущими и

⁸ *Далиты* (*dalit*) — букв. «угнетенные» — так в современной Индии называют бывших неприкасаемых (последнее название теперь официально не употребляется), а также представителей других низших каст.

неимущими, борьба за землю, власть, ресурсы. Богатые, высокие и влиятельные касты стремятся удержать в повиновении касты бедные, ритуально низкие и безвластные, которые, в свою очередь, стремятся освободиться от эксплуатации, бесправия и дискриминации.

В прессе регулярно появляются сообщения о насилии над *хариджанами*, *далитами*, «зарегистрированными кастами», «прочими отсталыми классами»⁹, причем все эти названия суть современные синонимы все тех же низших и неприкасаемых каст. Чтобы «проучить» зарвавшихся, дваждырожденные и другие более благополучные касты нередко проводят карательные экспедиции. Толпы погромщиков врываются в их поселки, сжигают дома, угоняют скот, насилуют женщин, убивают людей, не различая пола и возраста. Не остаются в долгу и *далиты*. Там, где они достаточно многочисленны и организованы, они переходят от обороны к нападению. Их идейными вдохновителями чаще всего выступают экстремисты левацкого толка, так называемые *наксалиты*, проповедующие насилие и классовую войну.

Стороны используют вооруженные отряды — *сена*. «Новое явление в штате Бихар — создание кастовых *сена* и больших наксалитских групп, на руках у которых находятся тысячи единиц оружия всех типов», — отмечал индийский исследователь Анил Патнаик. Некоторые *сена* имеют свои собственные мастерские по производству оружия [Патнаик, 1993, с. 22]. Кальян Чаудхури, автор примечательной статьи в журнале «Фронтлайн», только в Северном и Центральном Бихаре насчитал десяток таких «армий». Это — «Брахмариши сена» (военизированная банда касты бхумихаров), «Лорик сена», «Шрикришна сена» и «Мандал сена» (каста ядавов), «Санлайт сена», «Куер сена» и «Ганга сена» (раджпуты), «Азад сена» (брахманы), а также «Саварна либерейшн форс», «Самаджвади крантикари сена» и другие, чья кастовая принадлежность не указывается. Общественности штата известны «подвиги» этих банд, число жертв их нападений, их местонахождение и даже имена главарей [Чаудхури, 1997, с. 46—47]. Не совсем уверенное в собственной возможности поддержать порядок только своими силами, правительство Бихара накануне выборов 1991 г. запросило у центра 200 военизированных и воинских подразделений общей численностью более 60 тыс. человек [Патнаик, 1993, с. 22].

Не лучше положение и на юге Индии. «Южный Тамилнад находится в состоянии больших социальных потрясений... Атмосфера изменилась настолько, что даже незначительного инцидента достаточно, чтобы вызвать насилие. Сторонами в этих конфликтах являются маравары, доминирующая каста, и пал-

⁹ «Зарегистрированными кастами» называют бывших неприкасаемых, которые вошли в список, утвержденный властями колониальной Индии в 1936 г. «Прочими отсталыми классами» (ПОК) в Индии называют представителей племен и иных низших каст, не вошедших в упомянутый список.

лары или девендракула веллала, постоянно угнетаемая каста *далитов*», — сообщает другой исследователь, К.А.Маникумар, добавляя при этом, что «кастовая идентификация перекрывает все прочие идентификации» [Маникумар, 1991, с. 2242].

Нет ничего удивительного в том, что как неотъемлемый и активный институт современного индийского общества каста не могла остаться вне поля зрения политиков и политических партий. И хотя общественное мнение осуждает использование касты и кастовых предрассудков в политических целях, этот вербальный консенсус служит лишь ширмой для дискриминации политических противников. Политики и политические партии самого различного толка, обвиняя всех и вся в коммунализме и кастеизме, пользовались и пользуются услугами религиозных и кастовых групп в борьбе за власть.

Участники политического процесса тщательно просчитывают соотношение сил религиозно-кастовых групп в регионе, изучают их положение и взаимоотношения, выводят своего рода «формулу успеха». Считается, например, что союз с доминирующей кастой, «меньшинствами» (мусульманами) и так называемыми угнетенными классами, включая *далитов*, обеспечит победу любой партии, рвущейся к власти [Кумар, 1994].

Но религиозные группы и касты — капризные союзники, они весьма чувствительны к малейшим изменениям экономической и политической конъюнктуры. Их альянсы с политическими партиями отличаются непостоянством и неожиданной сменой партнеров. Поэтому от серьезного индийского политика требуются немалые знания и тонкое мастерство политического маневра. Малейшая ошибка здесь нередко ведет к невосполнимым потерям. Профессор Центра политических исследований Университета им. Джавахарлала Неру Судра Паи провела анализ развития политической жизни в штате Уттар Прадеш с 60-х до начала 90-х годов нашего века. Ее информация и выводы могут служить убедительной иллюстрацией к сказанному.

До середины 60-х годов господствующее положение на политической сцене штата занимал Индийский национальный конгресс, опиравшийся на поддержку высших и низших каст и некоторых меньшинств, включая мусульман. Касты среднего статуса — джаты и так называемые «прочие отсталые классы» (ПОК), куда входили касты скотоводов и мелких земледельцев — коери, курми, ахиры, занимавшие на ритуальной шкале промежуточное положение между «чистыми» и «нечистыми» индусами, не проявляли интереса к политике, а их партии, вроде «Бхаратия кранти дал», «Лок дал» и позднее «Джаната дал», не играли существенной роли.

Успехи «зеленой революции» в штате положили начало развитию зажиточного крестьянства из числа каст среднего ритуального ранга (джаты), относимых к «отсталым классам» (ОК) и упомянутым ранее ПОК. На выборах 1989 г. партия «Джаната дал» одержала победу. Национальный конгресс, не оценивший

вовремя новой ситуации, потерпел поражение. Но в середине 80-х годов касты ПОК вступают в соперничество с джатами и другими кастами, относившимися к более высокой статусной категории «отсталых классов». Соперничество джатов и ядавов вскоре приводит к расколу «Джаната дал» на группу Аджитапа Сингха, представлявшего интересы джатов, и группу Мулаяма Сингха, выражавшего интересы ядавов. Ущемленные в своих политических амбициях брахманы и другие высшие касты попытались взять реванш, объединив под своей эгидой касты среднего и низкого статуса — ОК, ПОК, а также «регистрируемые касты» (РК) и «регистрируемые племена» (РП) в рамках партии «Бахуджан самадж парти» (БСП). Однако из-за разных интересов и статусов входящих в БСП кастовых групп эта партия не могла рассчитывать на крупный успех.

Обострением общинно-кастовых противоречий в штате, ростом индуcского фундаментализма поспешила воспользоваться «Бхаратия джаната парти» (БДП), главным программным положением которой является *хиндутва* — объединение всех индусов в рамках индуcского государства¹⁰. Эти лозунги импонируют настроениям каст дваждырожденных, зажиточных каст среднего статуса, но их встречают в штыки мусульмане и *далиты*; для них принципы *варнашрамы*, которые лидеры БДП собираются сделать основой государственной идеологии, означают дискриминацию и ущемление прав [Паи, 1993, с. 3—5]. Но поскольку противники БДП составляют меньшинство населения штата, выборы 1996 г. принесли сокрушительное поражение Национальному конгрессу, партиям «третьего фронта» (куда входили «Джаната дал», коммунисты и некоторые другие партии секуляристского толка) и обеспечили безусловную победу БДП. Из 85 депутатских мест от штата в парламенте Индии БДП получила 53.

Прошедшие в 1996 г. в Индии всеобщие выборы в Народную палату парламента показали, что роль традиционных, религиозно-кастовых факторов в общественной и политической жизни не снижается, а возрастает. «По крайней мере в Северной Индии эти выборы свидетельствуют о более глубокой, хотя и более разнотипной, поляризации общества по линии касты», — писали авторы обзора «Как голосует Индия» в журнале «Индия тудэй» [Ядав и др., 1996, с. 50]. Успехи БДП, «главной партии кастовой системы», по выражению представителя Махараштры Шарада Патила, свидетельствуют о том, что эта партия «больше других понимает первостепенную значимость кастовой проблемы. Безусловно и то, что эта партия поднялась на использовании религиозности индуcской массы населения» [Патил, 1993, с. 20].

В заключение следует подчеркнуть, что вопреки мнению некоторых ортодоксальных сторонников теории социально-экономического детерминизма процесс экономического и социального развития отнюдь не уничтожает идеологию и социальные институты индуизма. Он видоизменяет их, наполняет новым

содержанием и придает новые функции. Это обстоятельство может объяснить естественное сосуществование традиционных и современных структур в экономике и политике страны. Одна из причин живучести индуизма, на наш взгляд, кроется в его мировоззренческих истинах, настолько глубоких, что они претендуют на объяснение всего своеобразия мира, и настолько общих, что они позволяют любому интерпретировать их по-своему, в соответствии с собственными возможностями и склонностями.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИНДУИЗМ

(Б.И.Клюев)

В XX в. у древа индуизма появился новый побег, превратившийся в наше время в довольно мощную и ядовитую ветвь, которую можно назвать «политический индуизм». Внимательный читатель, ознакомившийся с предыдущими главами этой книги, может вполне скептически отнестись к данному утверждению, ибо в предыдущем изложении не было даже намека на возможность существования такого ответвления. Но активная деятельность партий и организаций, выступающих под лозунгами защитников индуизма и создавших соответствующие концепции, — реальный факт, заслуживающий пристального внимания. Без этого рассмотрение древа индуизма было бы явно неполным.

Махатма Ганди, как известно, часто говорил: те, кто утверждает, что религия не имеет ничего общего с политикой, не знают, что такое политика. Эти слова «отца нации» воспринимаются буквально политиками, активно использующими религиозные лозунги в борьбе за власть путем привлечения голосов единоверцев, противопоставляемых людям другой веры.

Парадокс здесь в том, что одна и та же формула применяется в разных, по существу противоположных целях, поскольку понятия «политика» и «религия» сам М.К.Ганди и религиозно-общинные политики трактуют по-разному.

Преданность индуизму и его установлениям М.К.Ганди сочетал с искренним уважением к другим религиям и общинам. Он придерживался принципа мудрецов-*риши* древней Индии: «Бога называют разными именами, но мудрые знают, что бог один». По его мнению, каждая религия содержит истину, хотя ни одна из них не может претендовать на истину универсальную, исключительную и абсолютную. Поскольку, по его убеждению, «истина есть бог», постольку нет оснований для межрелигиозных конфликтов, ибо подлинная религиозность кроется не в фанатичной вере и ритуалах, а в упорном стремлении к истине путем праведного поведения. Соответственно этому Махатма выстраивал свои политические взгляды, в основе которых лежали духовное начало, ненасилие и общее благо (подробнее см. [Мартышин, 1970]).

Общинные политики, представляя свою веру абсолютной (например, принцип непогрешимости вед) и универсальной, противопоставляют ее убеждениям других общин. Они утверждают также, что только индуизм со всеми его ответвлениями соответствует духу и культуре Индии. Конечно, в реальной политике их концепции и лозунги не столь просты и однозначны, у них существуют различные течения, формировавшиеся длительное время, точнее, с последней трети XIX в., т.е. с колониальных времен.

Истоки

Религиозное чувство — это, как правило, эмоциональное переживание и один из действенных факторов формирования не только индивидуального, но и общественного сознания. Общая вера, воплощенная в священных книгах, обрядах и запретах, содействует консолидации единоверцев. При этом уровень внутреннего сплочения тем выше, чем более важное место отводится вере в системе ценностей верующего и его единоверцев. Одновременно и вполне закономерно возникает различие «мы» и «они» (т.е. люди другой веры). В зависимости от уровня религиозности и условий общежития (экономическое положение общества, острота социальных проблем, государственное устройство, формы политической борьбы) дихотомия «мы—они» может переходить в противопоставление, противостояние и, наконец, в конфликты разной остроты и масштабности.

Как в колониальной, так и в независимой Индии у представителей индусской общины (как, впрочем, и у других) вере и обряду отводится одно из первых мест на шкале ценностей. Многие авторы говорят о некоей особой религиозности индусов. Так можно говорить о любой вере, но у индуизма есть специфическая черта, которая действительно создает такое впечатление. В христианстве и исламе выработаны четкие, можно сказать жесткие, догматы и символы веры. Их неприятие, критика или толкование, отличающееся от установок отцов церкви в христианстве или ортодоксальных богословов-улемов в исламе, расцениваются как ересь. Еретиков преследуют, отлучают от церкви. Иными словами, в упомянутых религиях на первое место ставится контроль над мыслью. Обрядовое поведение, по существу, вторично: если согрешил — покайся, смиренно прими наказание и оставайся в лоне веры.

В индуизме иное положение. «В отличие от христианства, ислама и многих других религий мира, — отмечает социолог Дж.П.Суда, — *санатана дхарма*, или индуизм, — это религия, не имеющая догматов веры» [Суда, 1978, с. 49]. Другой автор вторит ему: «Можно верить в Бога либо оставаться атеистом, не верящим ни в какого личного или абстрактного Бога, либо быть просто вольнодумцем и все же иметь право при желании называться индусом» [Мехта, 1974, с. 5]. Поскольку при такой ситуации понятие «ересь» становится бессмысленным, упор делается на контроль за поведением, который, очевидно, более эффективен, чем контроль над мыслью. Контроль за поведением индуса осуществляется через касту. С малолетства индус усваивает нормы кастового поведения и правила общения (или необщения) с другими кастами. «Господство обычая, который определяет повседневное поведение индуса в мельчайших деталях на каждый момент его жизни, от пробуждения до отхода ко сну, в том числе и в наиболее интимные моменты, включило его, подобно пчелам в улье, в жестко установленный круг поведения. По всей вероятности, в истории человечества нет аналогии тем правилам, которые диктуют индусу каждое движение его

жизни от рассвета до заката» [Дасгупта, 1977, с. 162—163]. Нарушение кастовых предписаний грозит индусу не только изгнанием из касты и превращением в презираемого всеми изгоя. Поступая так, он наносит удар по своей *карме* и будет неизбежно наказан в следующем рождении. Таким образом, постоянное следование нормам поведения формирует и строй его мыслей.

Приход англичан и их действия после утверждения у власти Ост-Индской компании, а затем и короны сначала озадачили элитарные группы индусской общины — представителей высших каст — брахманов и кшатриев, земельную аристократию, жреческую верхушку, а впоследствии вызвали недовольство у одних и пристальный интерес у других.

Колониальные власти запретили варварский обряд *сати* (самосожжение вдов). Преследовали за убийство новорожденных младенцев женского пола (для многих семей высших и средних каст непосильным бременем было не только содержание едока, а не работника, но и свадьба девочки), ограничили детские браки, отменили традиционный запрет на вторичное замужество вдов. Унифицированная система судопроизводства лишила представителей высших каст традиционных привилегий, смягчавших наказание или вообще освобождавших от него. Раздражение брахманов и кшатриев вызывал неписанный закон: наравне с низшими кастами они должны были приветствовать белого человека на улицах, причем всадники должны были спешиваться, а более богатые выходить из повозок и карет для такого приветствия.

Как угрозу своим позициям жреческая верхушка восприняла активность христианских миссионеров, их критику многих индусских верований и обычаев, которые представлялись европейскому христианину варварскими и языческими, их проповедь христианского эгалитаризма, по определению враждебного кастовой системе. Тональность такой критики хорошо «слышна» в известной книге аббата Дюбуа [Дюбуа, 1978], впервые изданной во Франции в 1848 г. Успехи миссионеров в обращении в христианство низших каст и неприкасаемых требовали противодействия. Это была уже непосредственная угроза жречеству, ибо известный постулат гласит: «Без неприкасаемого нет брахмана».

Некоторые представители верхних слоев индусской общины проявили интерес к христианству и западным либеральным идеям. Они выступили с призывами к реформированию и индуизма, и устоев индийского общества. Наиболее известным реформаторским обществом в Бенгалии было «Брахмо самадж» и его основатели — Раммохан Рой, Кешав Сен, М.Г.Ранаде и др. [Рыбаков Р., 1981, с. 39—46]. Все же основная масса индусского жречества и земельной аристократии оставалась на консервативных позициях защитников сложившихся верований, обрядов и жизненного уклада.

Противодействие указанным процессам ортодоксальные *пандиты* начали с прославления индуизма, при этом утверждалось, что принесенные англичанами технические новинки — автомобили, железные дороги, самолеты, телеграф

и т.п. — были известны в древней Индии и о них конкретно говорится в священных книгах, особенно в шастрах [Гангадхаран, 1970, с. 30—31]. «В некотором смысле обращение к прошлому — историческому или мифологическому — было не просто путешествием назад во времени, но и сознательной попыткой обнаружить в прошлом нечто, имеющее отношение к настоящему». Но «рост сначала консервативной риторики, а затем утверждение шовинистических взглядов индусов на мир наложили печать на будущее состояние индийской политики» [Сен, 1993, с. 403—404]. Более чем 100 лет индийский автор заметил по этому поводу: «Наблюдать настоящее в зеркале прошлого — значит получить картину, искажающую перспективу» [Мехта, 1974, с. 93].

Вместе с пропагандой славного прошлого начали создаваться организации с целью защиты индуизма от нежелательных внешних воздействий. Прежде всего это произошло в Бенгалии, в центре английского господства. В 1881 г. в Калькутте объявили о создании «Арья дхарма прачарни сабха» — «Общества пропаганды арийской дхармы». Главными задачами общества были: пропаганда *санатана дхармы* (ортодоксального индуизма) «ради спасения простых людей» и сбор средств на изучение и разъяснение арийской религии и культуры. В 1891 г. опять в Калькутте формируется «Дхарма мандали» — «Общество дхармы» с целью содействия воспитанию молодых индусов в духе шастр, публикации соответствующих книг и изучению священного языка индуизма — санскрита [Сен, 1993, с. 403, 427]. Эти организации не были воинствующими. Их руководители были лояльны колониальной администрации и не призывали к конфронтации с другими общинами. Они создавали общественное мнение, чему немало способствовало появление прессы, в том числе на местных языках.

Первая боевитая организация индусской общины — «Арья самадж» («Общество ариев») возникла на другом конце Индии, на северо-западе страны в провинции Пенджаб. Ее создал в 1877 г. Свами Даянанда Сарасвати (1824—1883). «„Арья самадж“, будучи ведийской церковью (*church*) и индусской организацией, взяла на себя обязательство вернуть заблудших овец, отвернувшихся от индуизма и готовых принять снова его учение» [Рай, 1967, с. 120]. Основным лозунгом организации был призыв «Назад к ведам!». Под этим лозунгом «Арья самадж» стремилась вернуть в лоно индуизма тех индийцев, которые приняли ислам или христианство. Именно эти религии Свами Даянанда Сарасвати считал самыми грозными врагами индуизма. Обряд очищения (*шуддхи*) совершался на собраниях членов организации. Новообращенный заявлял о своем принятии десяти принципов «Арья самадж», совершал жертвоприношение и раздавал присутствующим сладости. При этом читались гимны из вед (подробнее о взглядах и деятельности Даянанды см. [Мезенцева, 1994]).

Позже «Арья самадж» включилась в активную политическую деятельность и имела некоторый вес в северо-западном регионе. Она дожила до наших дней, но сейчас оттеснена на обочину политики. Ее нынешние руководители попытались

привлечь к себе внимание общественности, предложив лидерам ортодоксальной «Санатана дхарма сабхи» публичный спор на тему: «истинный индуизм против идолопоклонства». Победителю предназначался приз в несколько десятков тысяч рупий. Понимая, что такой спор может вылиться в беспорядки, власти запретили его.

Политический индуизм в полном смысле этого понятия начал складываться в начале XX в.

Носители политического индуизма

Трудно сказать, было ли исторической случайностью создание двух противостоящих друг другу и Индийскому национальному конгрессу (ИНК) партий в одном и том же, 1906 г. Имеются в виду Мусульманская лига и «Хинду махасабха». Каждая из этих партий претендовала на представительство интересов всей соответствующей общины. Но если Мусульманская лига обвиняла ИНК в предпочтительном отношении к индусам и объявляла его «индусской партией», то «Хинду махасабха» ставила в вину Конгрессу умиротворение мусульман и покровительственное к ним отношение, утверждая, что ИНК — «промульманская партия».

Основатели «Хинду махасабхи» *пандит* Мадан Мохан Малавия и Лала Ладжпат Рай сформулировали идеологию партии, которая с небольшими изменениями сохранилась до наших дней. Во главу угла они ставили задачу консолидации индусской общины, которая представлялась им разобщенной и поэтому пассивной и слабой. Целью партии является создание в Индии индусского государства — *хинду раштры* (*hindu rāstra*) с тем, «чтобы индусская идеология и образ жизни обрели свою собственную землю». По их мысли, *хинду раштра* должна объединить всех индийцев, но под индийцами они понимали индусов, а также буддистов, сикхов и джайнов, вера которых зародилась на священной индийской земле. По той же логике, мусульмане и христиане, чьи религии сформировались за пределами Индии, «не могут считаться индийцами до тех пор, пока они не вольются в главный поток индусского национализма» [Варма, 1980, с. 621—622]. Здесь происходит преднамеренное смешение понятий «индус» (принадлежность к определенной религии) и «индиец» (житель Индии). Такое смешение используется и в наше время. Любопытно, что тезис о единстве индийских религий нашел отражение в Конституции независимой Индии. В Пояснении II к ст. 25 говорится: «Название „индусы“ должно толковаться как включающее лиц, исповедующих сикхскую, джайнистскую и буддийскую религию; ссылка на индусские религиозные учреждения должна толковаться соответственно» [Конституция, 1956, с. 68]. По мере нарастания конфликтов между религиозно-общинными организациями индусов, с одной стороны, и сикхов и

буддистов — с другой, последние заявляли протесты против такого толкования и публично сжигали лист Конституции со ст. 25.

На съезде Индусской конференции Бомбея в 1925 г. Лала Ладжпат Рай заявил, что консолидация индусской общины крайне необходима, что это неотложная задача, поскольку «мусульмане организуют свою общину настолько последовательно, что это может превратить мусульман в доминирующую общину в Индии» [Диксит, 1974, с. 156]. Хотя основная посылка Л.Л.Рая не соответствует действительности, антимусульманская направленность деятельности «Хинду махасабхи» остается основной до настоящего времени. Правда, теперь условия в Индии существенно изменились. Здесь существуют даже две Всеиндийские мусульманские лиги, но их влияние ограничивается сравнительно небольшим по размерам южным штатом Керала. «Хинду махасабха» же утратила прежнее влияние и фактически отодвинута на задворки индийской политической жизни. По существу, единственной демонстративно религиозно-общинной организацией, пережившей все перипетии раздела Индии, запретов и кризисов, был Союз добровольных служителей нации — РСС («Раштрия сваямсевак сангх»).

«Раштрия сваямсевак сангх»

Союз был создан в 1925 г. Кешавом Балирамом Хедгеваром (1889—1940), выходцем из семьи благочестивых, но обедневших маратхских брахманов. Политическую карьеру он начал в «Хинду махасабхе» и долго сотрудничал с ней, пока не разочаровался в ее деятельности, решив, что «Хинду махасабха» слишком много сил и времени уделяет парламентаризму, т.е. борьбе на выборах в созданные англичанами законодательные органы в провинциях и при вице-короле. По его мнению, «строительство [индусской] нации было более важной задачей, чем борьба за независимость страны, поскольку все беды страны — нищета и экономическая отсталость — происходят не от англичан, а от раздробленности и пассивности индусов», писал о Хедгеваре другой активный член РСС Д.Мишра [Мишра, 1980, с. 2, 5].

То, что РСС выжил и смог укрепить свое влияние, можно, вероятно, объяснить его жесткой внутренней структурой. Ни Хедгевар, ни его преемники не верили и не верят в «выкрутасы демократии». Во главе РСС стоит *сарсангхчалак* (вождь), причем каждый действующий глава сам назначает преемника. Так, Хедгевар назначил своим преемником Мадхава Садашива Голвалкара (1903—1977), также маратхского брахмана, умелого организатора и искушенного идеолога, которого называли «учитель» — *гуруджи*. Книга М.С.Голвалкара «Гроздь мыслей» [Голвалкар, 1966] до сих пор считается «Библией РСС». Своим преемником *гуруджи* назначил Баласахеба Деораса, опять-таки маратхского брахмана, более склонного к участию в политике, чем его предшественник. Тяжело заболев,

в марте 1994 г. он назначает на свое место ныне действующего Раджендру Сингха, выходца из сословия кшатриев (тхакуров-раджпутов) Северной Индии; обращаясь к этому человеку, почтительно говорят: «Раджу Бхайя» (*bhayā* — старший брат).

С момента основания штаб-квартира организации находится в Нагпуре (штат Махараштра).

В своей деятельности вождь РСС опирается на генеральных секретарей и Рабочий комитет. Ядро организации составляют функционеры-прачараки (*pracārak* — агитатор), возглавляющие отделения в штатах (так называемые крылья РСС); кадровая основа организации — *шакхи* (*śākhā* — первичная ячейка), которые, собственно, и составляют силу РСС. Хедгевар начинал с десятка *шакх* в Бомбейском президентстве. Сейчас их более 38 тыс. в большинстве регионов страны. Число членов *шакх*, так называемых *севаков* (*sevak* — служитель-доброволец), оценивается примерно в 4 млн. человек [Санди, 25.05.1996]. *Шакхи* формируются *прачараками*, которые посещают семьи добропорядочных индусов в городах, приглядываются к ним и только после этого предлагают подросткам и юношам вступить в РСС. Руководство организации пришло к выводу, что люди среднего возраста трудно поддаются индоктринации и требованиям дисциплины, основанной на принципе безоговорочного подчинения младших старшим, поэтому кадры *севаков* РСС формируются из молодежной среды. Именно в этом залог силы организации. При вступлении в *шакху* новобранец приносит своеобразную присягу, текст которой весьма показателен: «*Перед лицом всемогущего Бога и моих предков торжественно клянусь в том, что я становлюсь членом РСС для того, чтобы добиваться величия Бхаратварши (т.е. Индии. — Б.К.) путем укрепления святой индусской религии, индусской общины и индусской культуры. Я буду выполнять работу Сангха честно и беспристрастно, со всем сердцем и душой, и я буду верен своей клятве всю мою жизнь.*

Бхарат Мата ки джай (Да здравствует Мать-Индия!)» [Гоял, 1979, с. 200—201].

Собрания *шакх* бывают два-три раза в неделю, иногда ежедневно утром или вечером. На собраниях *севаки* занимаются спортом, разучивают приемы владения холодным оружием и иногда проводят парады. Они ходят в форме — белой рубашке, шортах цвета хаки, черных шапочках-пилотках и ботинках. В руках они держат *латхи* — бамбуковые палки с медным наконечником; на парадах иногда маршируют с деревянными макетами автоматов; еженедельно прослушивают лекцию *прачараков* (среди которых много отставных военных) о догматах индуизма, об индусских богах и героях и, конечно, о врагах индусской общины. *Шакхи* организуют для своих членов спортивные лагеря, а также поощряют паломничество групп *севаков* к индусским святым местам. Нужно признать, что руководство часто привлекает *севаков* к благотворительной деятельности, к по-

мощи жертвам наводнений, землетрясений и ураганов, причем нередко *севаки* появляются на месте катастрофы быстрее властей.

«Крылья» РСС точнее было бы назвать щупальцами, поскольку они проникли во многие сферы жизни индийского общества. «Крылья» РСС — это «Бхаратия маздур сангх» — профсоюзная федерация, по числу членов и влиянию обогнавшая профсоюзные центры ИНК и коммунистов; «Бхаратия видьяркти паришад» — студенческий союз, пустивший корни практически во всех университетах и колледжах. В число членов союза входят не только *севаки*, но и сочувствующие идеям РСС студенты и преподаватели. Еще одно «крыло» — «Хинду шикша самити» — комитет по образованию, располагающий сотнями начальных и средних школ, где готовятся кадры для головной организации. Среди женщин работает «Раштра севика самити», особенно активная теперь, в конце века.

После обращения в ислам более тысячи семей неприкасаемых на юге Индии в 1981 г. руководство РСС создает специальную организацию «Вират хинду саммелан» для работы среди этой эксплуатируемой и подвергающейся социальной дискриминации части индусской общины. Но эта организация даже не пытается содействовать улучшению экономического положения неприкасаемых (сейчас их называют *далиты* — угнетенные), а ограничивается попытками возвращения их в лоно индуизма и иногда добивается допуска *далитов* в храмы кастовых индусов.

У РСС есть специальное «крыло», отсутствующее у других партий и организаций. Это «Кальян ашрам», в котором *прачараки* и *севаки* работают среди так называемых списочных племен, т.е. народностей, значительно отставших в социально-экономическом отношении от окружающего населения. Для них созданы десятки школ, общежитий, медицинских пунктов и районов развития, где обучают различным ремеслам и первичной обработке продуктов леса. Однако одна из основных задач «крыла» «Кальян ашрам» — пропаганда индуизма и вовлечение племен в индусскую общину, как правило на положении низких каст. Именно для этой цели в 1966 г., во время популярного праздника *кумбха-мела*, в Аллахабаде при стечении множества святых людей (*садху*), высших жрецов индусских храмов и монастырей создается «Вишва хинду паришад» (Всемирный совет индусов, или ВХП), перед которым были поставлены задачи: упорядочить различные индусские культы ради сплочения общины и работать среди индусской диаспоры. В настоящее время ВХП — одно из самых активных формирований индусской общины. Вероятно, будет уместным упомянуть об одном любопытном факте. На втором европейском съезде ВХП в Копенгагене в 1985 г. лидеры организации выступили с утверждениями о том, что в древности славянские племена исповедовали индуизм. По их мнению, слова «Русь» и «Россия» происходят от санскритского слова *ришия* («земля мудрецов»), а название нашей столицы — от слова *мокшия* («место, где душа соединяется с Богом»). В более поздние времена славяне приняли сначала религию иудейского про-

исхождения — христианство, а затем веру «того же происхождения» — марксизм. В качестве перспективы ВХП намеревался предпринять усилия по возвращению славян в лоно их исконной веры [Органайзер. 28.07.1985], однако, занятый неотложными проблемами в Индии, ВХП на время забыл о своих глобальных планах.

По статусу РСС является «культурной организацией». Это значит, что она не подпадает под действие законов, регулирующих деятельность индийских политических правил. В частности, РСС не обязан отчитываться перед властями о своих доходах и расходах, а судя по размаху и частоте проводимых мероприятий и издательской деятельности, РСС располагает значительными средствами. Официально лидеры организации утверждают, что она существует на добровольные пожертвования членов и сочувствующих, называемые *гуру-дакшина* («дар наставнику»). Но, видимо, правы журналисты, пишущие о том, что РСС и его «крылья» финансируют крупные предприниматели. РСС не может от своего имени выставлять кандидатов на выборах в законодательные органы, но это отмечается его лидерами как положительное качество. Так, один из главных идеологов РСС К.Р.Малкани приводит слова Хедгевара о том, что РСС — «это организация, полностью отстранившаяся от политики, поэтому она не будет работать на какую-либо партию. Но *сваямсевак* волен активно участвовать в выборах в своем личном качестве... Сангх (т.е. РСС. — Б.К.) никогда и ни за что не откажется от этой позиции». От себя К.Р.Малкани добавляет: «РСС всегда держался в стороне от политических партий. Его взоры обращены не на следующие выборы, а на следующие поколения» [Малкани, 1980, с. 115, 133]. РСС, таким образом, лишен возможности непосредственно претендовать на власть, нужную для достижения целей этой организации, однако, как мы показали, союз обладает могучими «щупальцами» и постепенно стал подобен спруту. Правда, в индийской печати этот феномен чаще называют «семьей РСС» (*saṅgh parivār*). В эту «семью» входит и политическая партия, достигшая в последнее время внушительных успехов в борьбе за власть. Поэтому утверждения об аполитичности РСС по меньшей мере сомнительны.

**«Бхаратия джана сангх» (БДС) —
«Бхаратия джаната парти» (БДП)**

Основатель РСС Хедгевар считал, что индусская община стала слабой и дезорганизованной потому, что индусы пренебрегают *дхармой* (долгом перед собой и общиной). Кроме того, разрушающее воздействие на нее оказывают мусульмане и христиане, а также вестернизированная элита, управляющая Индией. Для ее возрождения требуются организованные усилия по консолидации общины и противостояние другим общинам [Андерсен и Дамле, 1987, с. 72]. Так,

Хедгевар ввел в оборот понятия «возрождение» (*revival*) и «возрожденчество» (*revivalism*), ставшие расхожими среди индусских организаций в первые десятилетия независимости.

К моменту достижения независимости Индии РСС под руководством М.С.Голвалкара пришел с установками Хедгевара, но события того времени сделали их бесперспективными. Деятельность религиозно-общинных организаций во время освободительного движения привела к появлению теории «двух наций» — индусов и мусульман. Эта теория послужила обоснованием раздела Индии. Раздел, как известно, сопровождался невиданной по размаху и жестокости резней, в которой на одной стороне были индусы и сикхи, на другой — мусульмане. Индийцы старшего поколения до сих пор с ужасом вспоминают о десятках тысяч жертв этой резни. В те страшные месяцы 1947—1948 гг. Махатма Ганди, используя свое влияние на массы, делал все, чтобы остановить резню и восстановить нормальные отношения между общинами. Именно поэтому фанатики из РСС и «Хинду махасабхи» организовали убийство Махатмы.

Резня и убийство «отца нации» оказали отрезвляющее действие на индийское общество. Оно пережило катарсис, очищение. Правительство Джавахарлала Неру наложило запрет на деятельность РСС и «Хинду махасабхи» и арестовало их руководителей. На улицах избивали известных в округе членов этих организаций. Важнее другое. Религиозно-общинные организации были оттеснены на обочину политической жизни. Обращение к религии в политических целях стало считаться дурным тоном. Общественность, т.е. избиратели, отвернулась от таких деятелей. На два-три десятилетия наступил период латентного развития религиозно-общинной политики. Ее основным орудием стало провоцирование столкновений между общинами. В «Библии РСС» М.С.Голвалкар назвал врагами индусской общины мусульман, христиан и коммунистов, которых он обвинил в «экстратерриториальной лояльности». Внешне незаметная, но настойчивая пропаганда и создание образа врага подливали масла в огонь розни и обостряли конфликты между общинами.

По данным МВД Индии, в период с 1960 по 1963 г. было зафиксировано 343 случая межобщинных столкновений, в которых погиб 181 человек. С 1980 по 1983 г. их число возросло до 1597, а число жертв — до 936 человек [Пэтриот. 18.11.1989]. Любое столкновение, ставшее достоянием гласности, усиливая взаимную враждебность и подготавливая общественное мнение к принятию религиозно-общинной политики, было на руку «семье РСС».

Руководство РСС заранее готовилось к такой перемене настроений. В 1949 г. лидер «Хинду махасабхи» Шьям Прасад Мукерджи (1901—1953) принимает решение создать новую всеиндийскую партию под названием «Джана сангх» («Союз народа»), поскольку «Хинду махасабха» быстро теряла позиции и влияние. За помощью он обратился не к своей партии, которую считал рыхлой и пассивной, а к лидерам РСС. Они с готовностью откликнулись на просьбу

Ш.П.Мукерджи и «предоставили новой партии дисциплинированных, преданных делу и активных молодых людей... Фактически кадры РСС составляют костяк „Джана сангх“» [Шарма Р., 1977, с. 75]. РСС как бы остался «культурной организацией», но с тех пор и до настоящего времени сохраняет жесткий контроль над партией, рассматривая ее как свое политическое крыло или партийную инфраструктуру.

После первого съезда «Джана сангх» в октябре 1951 г. в Дели на политической арене независимой Индии фактически появилась новая партия. С самого начала «„Джана сангх“» выступила со странной претензией на статус единственной партии, корни которой уходят в индусскую культуру и философию, поскольку все другие партии якобы черпают вдохновение за рубежом. Выгодна ли такая позиция — это спорный вопрос. Как политическая партия, ставящая перед собой конкретные цели и упорно отстаивающая все индусское, „Джана сангх“ неоднократно меняла свою тактику в соответствии с меняющейся в стране конъюнктурой», — писал бомбейский социолог, преподаватель колледжа Джангиани [Джангиани, 1967, с. 91].

Бывший председатель «Джана сангх» Балрадж Мадхок следующим образом сформулировал установки партии: «Индия единая страна, и „Джана сангх“ будет стремиться к ее воссоединению всеми законными средствами. Народ, живущий в Индии, — это единая нация вне зависимости от касты, веры и места проживания. Эта индийская нация обладает единой культурой, которая исходит от вед в виде непрерывной традиции, воспринимающей и ассимилирующей вклад других народов, культур и вер, пришедших к нации по ходу истории, и этот вклад стал неотличимой частью главного потока» [Мадхок, 1959, с. 53—54]. Далее он утверждает, что традиционная индусская концепция *дхарма раджья* («власть *дхармы*») есть «светский институт» с отчетливо выраженными моральными и этическими установками. В приведенных формулировках следует обратить внимание на упомянутое ранее и присущее деятелям «Джана сангх» постоянное и, очевидно, преднамеренное смешение разных понятий — «индийский» и «индусский». Такое смешение, несомненно, прикрывало религиозно-общинную суть установок партии.

Реализация программных установок партии преподносилась как движение к *хинду раиштре* — «индусскому государству». Такое государство должно отвечать интересам общины большинства, которая только при этом условии сможет раскрыть свои потенциальные возможности и достичь всеобщего благосостояния. Судьба общин меньшинства определялась на этом этапе туманной формулировкой о «вовлечении их в основной поток».

Выдвигая эту идею, лидеры «Джана сангх» учитывали настроения своей социальной опоры. Она составляется из городских торговцев, лавочников, средней руки адвокатов, медиков, преподавателей школ и колледжей, чиновников и многочисленной прослойки индусских священнослужителей, не принадлежащих

к элите. Эти круги испытывали разочарование, не получив от независимости ожидаемых благ, и обвиняли в этом правящую элиту. Автор, скрывшийся под псевдонимом *Савьякиш* (здесь — «Левак»), писал в центральном органе РСС и «Джана сангх»: «Освободительное движение принесло нам политическую независимость. Но мне представляется, что мы должны начать новую борьбу в защиту свободы нашей культуры и против попыток ее подавления... Это разоблачит и изолирует крайне искусственный класс, который управляет нами, — класс, навязывающий нам интеллектуальные наклонности ушедшего [из Индии] империализма» [Органайзер. 21.10.1979]. Обвиняя элиту в прозападной ориентации и «умиротворении и покровительстве» общин меньшинства и выдвигая идею *хинду раштры*, лидеры «Джана сангх» пытались перетянуть на свою сторону массового избирателя, голосующего за Индийский национальный конгресс.

Такая тактика оказалась бесперспективной. На первых парламентских выборах в 1952 г. «Джана сангх» завоевала только 3% голосов избирателей и получила 3 депутатских места в Народной палате. На выборах 1957 г. она завоевала 5,9% голосов и 19 мест. Таким образом, она перешагнула установленный законом о выборах рубеж в 5% и была признана четвертой общеиндийской политической партией, внесенной в реестр Центральной избирательной комиссии с утвержденным избирательным символом — цветком лотоса. Этот символ партия под другим названием сохранила до наших дней. Но это было единственное достижение. Требовалась другая, более конкретная и решительная, по мнению руководства «Джана сангх», тактика. В 1970 г. тогдашний председатель партии Балрадж Мадхок публикует книгу, в которой фактически призывает к насильственной ассимиляции индийских мусульман и христиан [Мадхок, 1970]. Книга представлялась как программа партии и вызвала бурю протестов. Руководство «Джана сангх» было вынуждено дезавуировать Мадхока, снять его с поста председателя и в конечном итоге исключить из партии.

Новые лидеры попытались скрыть старые установки под новыми лозунгами. Одно время утверждалось, что партия руководствуется философией интегрального гуманизма, разработанной почитаемым в Индии и за ее пределами философом Ауробиндо Гхошем (1872—1950). Заигрывали они и с лозунгом «гандистского социализма». Судя по индийской прессе тех лет, общественность страны относилась к этим судорожным исканиям довольно высокомерно и насмешливо, тем более что «Джана сангх» продолжала оставаться на задворках политики, не получая на выборах более 7—8% голосов избирателей. Ситуация начала меняться в 1977 г., когда на досрочных парламентских выборах после отмены чрезвычайного положения Национальный конгресс и Индира Ганди потерпели сокрушительное поражение. К власти в центре пришла коалиция разнородных партий под названием «Джаната парти»; вошла сюда и «Джана сангх». Коалиция оказалась неустойчивой. В 1980 г. Индира Ганди и ИНК вернулись к власти. «Джана сангх» вышла из теперь оппозиционной коалиции и сменила название

на «Бхаратия джаната парти» (БДП). Пребывание у власти в центре, хотя и кратковременное, повысило рейтинг новых лидеров БДП А.Б.Ваджпайи и Л.К.Адвани, которые активно продолжали поиски новых эффективных тактических приемов. К концу 80-х годов эти поиски дали желаемый результат.

Сначала была применена тактика с использованием древнейшей традиции Индии — массовых народных праздничных процессий — *ятр*, только теперь они состояли из множества автомашин, украшенных в древнеиндийском стиле изображениями богов и героев, особенно популярного в народе героя эпической поэмы «Рамаяна» Рамы. По мере движения этих процессий участники пропагандировали идеи БДП, продавали священную воду Ганга, раздавали сладости и обещания. Многие из этих процессий заканчивались в небольшом городке Айодхье (штат Уттар Прадеш), где, по древнему преданию, на месте рождения Рамы когда-то стоял храм, разрушенный одним из военачальников основателя Могольской империи Бабура (1483—1530), который построил на этом месте мечеть.

Борьба за строительство на месте мечети Бабура храма Рамы и возрожденная после полувекового забвения концепция *хиндутвы* («индусскости») оказались эффективными приемами, принесшими БДП успех в политике. В первом случае неоценимую помощь оказало БДП государственное телевидение (*дурдаршан*), показавшее в 1987—1988 гг. многосерийный фильм «Рамаяна», имевший потрясающий успех. Во время показа очередной серии в воскресное утро жизнь в индийских городах замирала. По стране разошлись десятки тысяч видеокассет с записью сериала и множество печатных изданий «Рамаяны». В героев сериала играли дети, для которых местная промышленность начала делать пластиковые луки, стрелы и другие атрибуты героев эпоса. Имя Рамы было у всех на устах.

Лидеры БДП нашли весьма эффективный ход для привлечения внимания общественности к их планам строительства храма Рамы. Они обратились к жрецам индусских храмов, которых в стране сотни тысяч, с предложением изготовить по кирпичу (*шила*) с выгесненным на каждом именем Рамы и направить его с процессией в Айодхью. Когда кирпичи прибыли к месту предполагаемого строительства, была проведена торжественная церемония закладки первого камня, на которой присутствовали тысячи активистов БДП и ВХП, а также святые — *садху*. Церемония проводилась за несколько дней до парламентских выборов 1989 г. и оказала заметное влияние на их исход. На этот раз БДП завоевала 11,4% голосов и получила 89 мест в Народной палате против двух в ее предыдущем составе. Индийские обозреватели единодушно отметили, что после 1989 г. БДП перешла с обочины в центр индийской политической жизни.

Здесь важно отметить, что и сам центр претерпел за годы независимости важные перемены. Национальный конгресс заметно ослабел из-за ожесточенной фракционной борьбы внутри партии и утратил былое влияние. В политике все

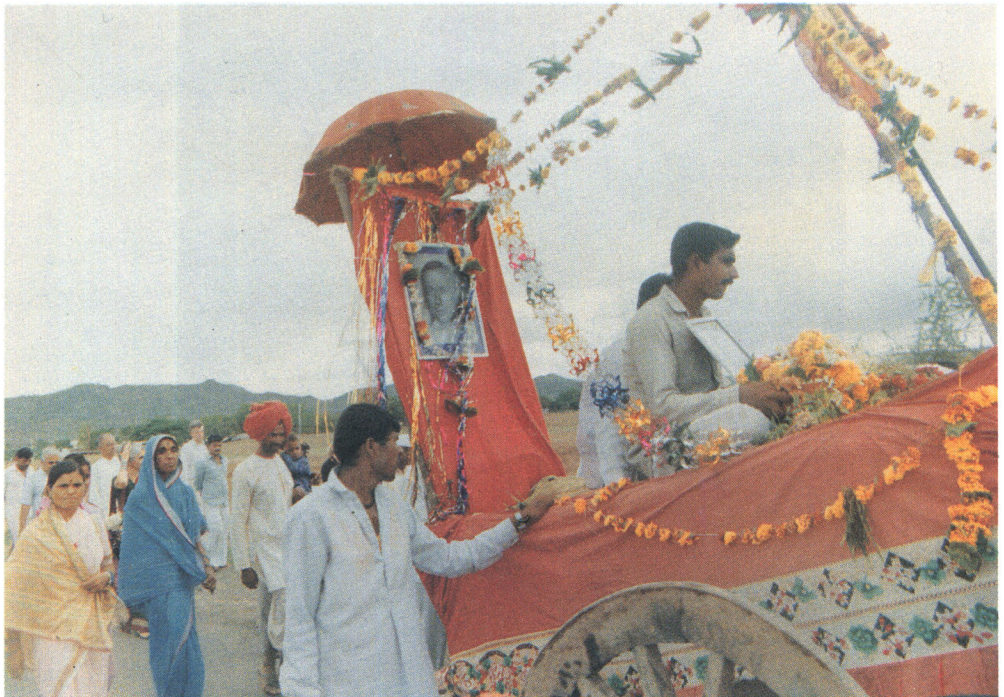


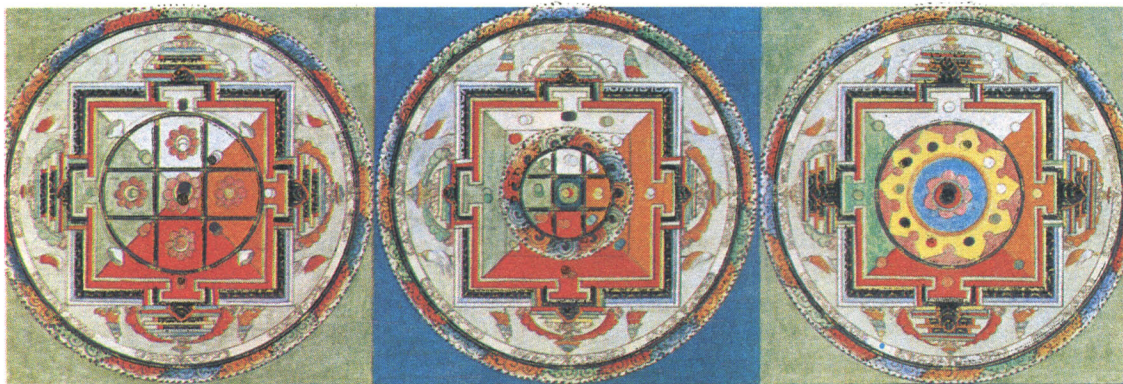
1. Профессор Гюнтер-Диц Зонтхаймер (1936—1992) за беседой с дхангаром



2. Похороны Г.-Д. Зонтхаймера. Траурная церемония в храме Кхандобы в Джедзури

3. Траурная процессия на дороге к реке Кархе, где прах ученого был опущен в воду

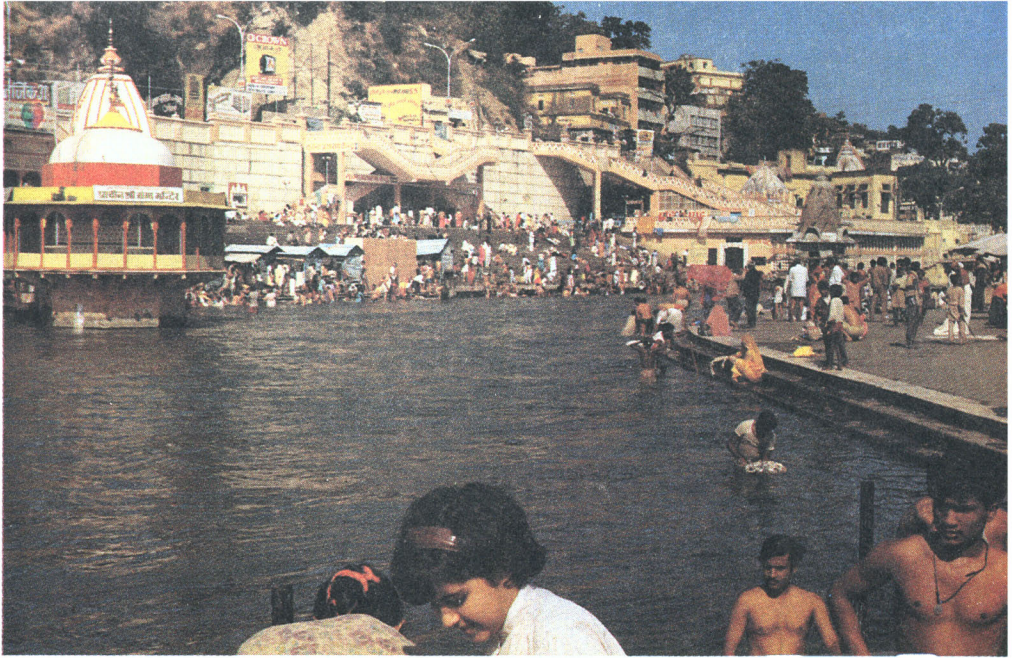




4. Тантристские мандалы-янтры

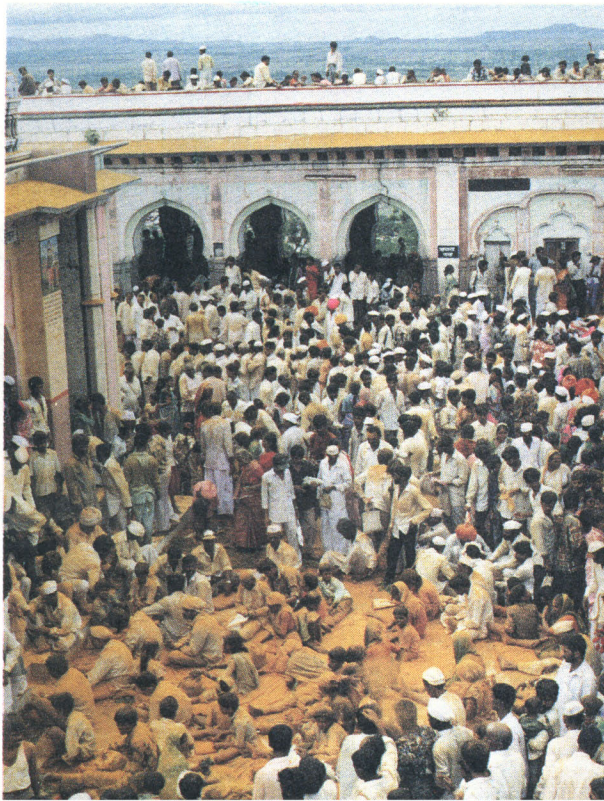
5. Соитие Кали с трупом Шивы





6. Священный индусский город Хардвар

7. *Сомаяти амавасья* в храме Кхандобы в Джедзури





8. «Девы вселилась»



9. Деревенская богиня



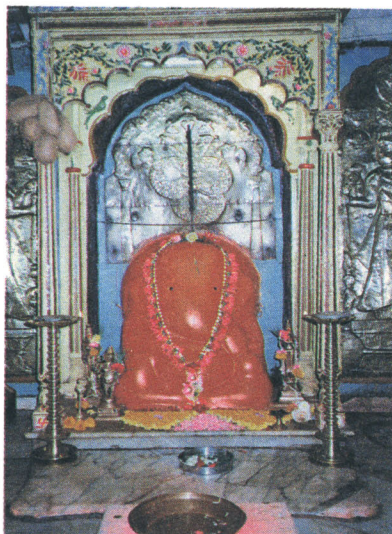
10. Ганеша (Орисса)

11. Ганеша (Мадхья Прадеш)

12. Ганеша возле одной из «планет» в храме «Семи планет»
на шоссе Индор—Удджайн



- 13. Ганеша (Махараштра)
- 14. Ганеша (Махараштра)
- 15. Ганеша из Чинцвада
- 16. Святилище Ганеши в руинах жилого дома (Махараштра)





17. Подъем к храму в Ленъядри

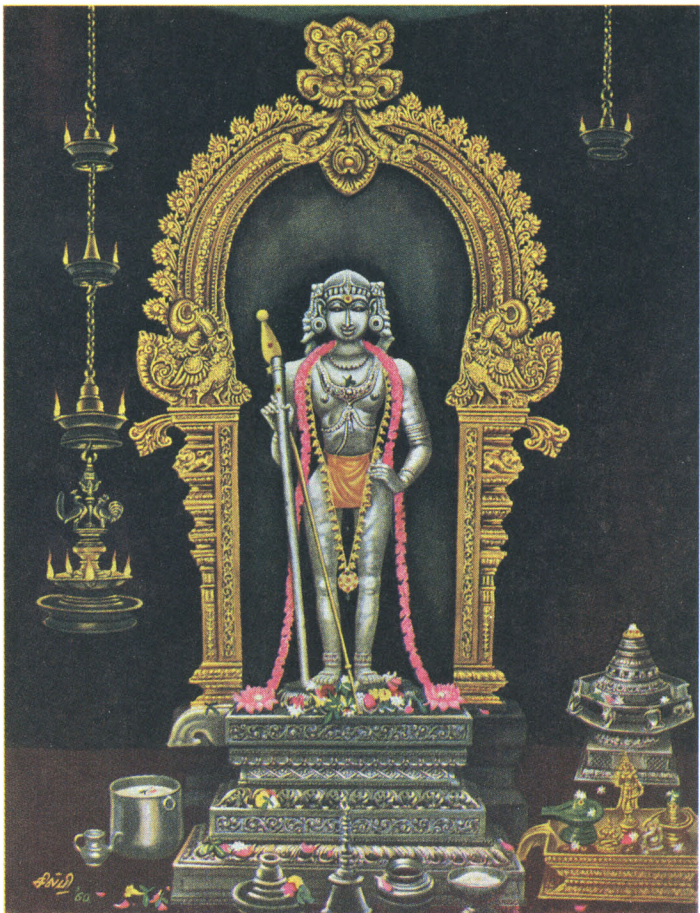
18. Ганеша-Гириджатмаджа из Ленъядри

19. Ганеша-Сиддхивинаяк из Сиддхатека



20. Муруган из Пажани

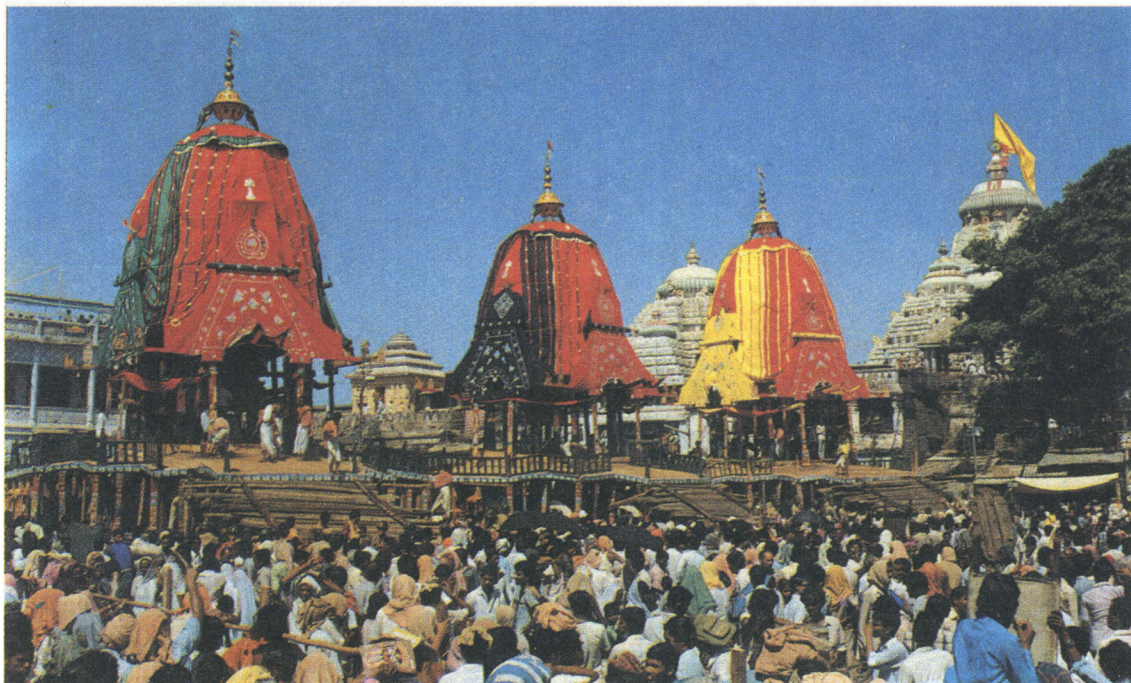
21. Танцы с *кавади* в честь
Муругана





22. Балабhadра, Субхадра и Джаганнатх

23. Ратха-ятра, праздник колесниц в Пури



24. Витхоба из Пандхарпура

25. Бронзовая маска, украшающая самадхи Днянешвара в Аланди

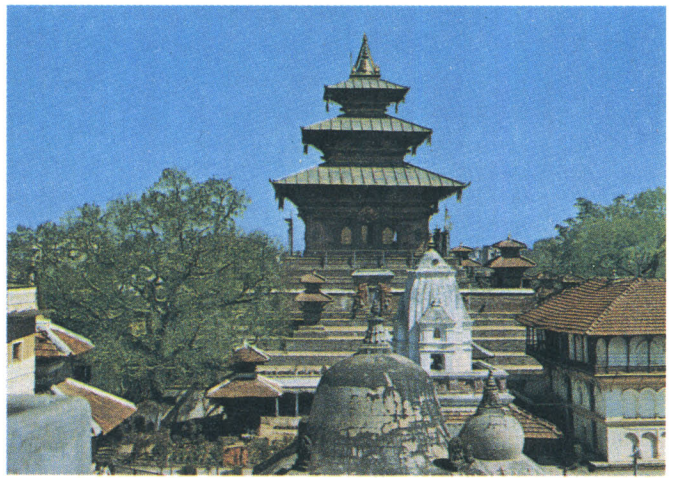
26. Падуки Днянешвара в сопровождении паломников въезжают в Пуну



- 27. Омовение *падук* Днянешвара в реке
- 28. Варкари по дороге в Пандхарпур
- 29. Завершение паломничества в Пандхарпуре. *Прадакшина*



30. Храм Таледжу в Катманду



31, 32, 33. Московские кришнаиты



более активную роль играли представители нового городского среднего класса и деревенской фермерской верхушки в зонах «зеленой революции». Их численность оценивается в 120—150 млн. человек, и в их социальном образе появились новые черты, изменилась основная мотивация их поведения. Традиционно для индийца было характерно предписательное поведение, которое диктовалось кастовой принадлежностью и обычаем. Новый средний класс предпочитает достижительное поведение, ориентированное на индивидуальный, а не групповой успех. Эти люди более настойчивы в борьбе за место в рыночной экономике, подчас агрессивны в отличие от предшественников, предпочитавших мириться с установленным порядком.

В то же время, как отмечают многие индийские социологи, представители нового среднего класса живут будто бы между двумя мирами — традиционным и современным, не принадлежа полностью ни к одному из них. С одной стороны, в общении с коллегами по работе и сверстниками в часы досуга они ведут себя как современные люди в развитых странах, но, с другой стороны, они остаются религиозными людьми, соблюдающими в семье традиционные обряды и установления своей разновидности индуизма. Среди зажиточных семей стало модным соревноваться в том, кто оригинальнее и богаче украсит алтарь домашнего божества. Появилась и новая форма религиозности, порожденная свойствами рыночной, по существу капиталистической, экономики. «В сегодняшнем мире есть неуверенность в будущем, — говорит корреспонденту представительница среднего класса. — Люди, которых вы называете богочеловеками, могут помочь нам. Мы — простые смертные — не можем лицезреть Бога. Наши священные тексты говорят нам, что путь к Богу лежит через *гуру*. Таким образом, этот святой человек заполняет вакуум в жизни горожанина, который тратит большую часть своего времени на зарабатывание денег» [Хиндустан таймс. 03.08.1996]. Эта черта социальной психологии нового среднего класса (между дискотеккой и храмом) расширяет поле деятельности религиозно-общинных организаций, одновременно требуя от них новых форм работы.

«Семья РСС» учла эти обстоятельства. Как уже говорилось, вождем РСС был назначен не брахман, а выходец из кшатрийской (воинской) среды — Раджендра Сингх. К тому же он имеет опыт общения с молодежью и студентами как профессор, в течение довольно длительного времени преподававший ядерную физику в Аллахабадском университете. Кшатриями по статусу являются многие руководители ВХП. Все это дало основание некоторым индийским социологам утверждать, что союз перешел от брахманской замкнутости и линии на воспитание характера растущего числа членов «семьи РСС» к кшатрийской открытости и теперь предпочитает проводить массовые мероприятия.

Такие мероприятия до 1993 г. концентрировались вокруг храма Рамы в Айодхье. В качестве ударной силы ВХП создает новую молодежную организацию «Баджранг дал» («Отряд сильных»), в состав которого вошли фанатично

настроенные подростки и юноши. Именно они исполняли приказы лидеров, прибегая при этом к насилию и демонстративной агрессивности.

Реализация планов строительства храма Рамы предполагала разрушение мечети Бабура. После многих массовых процессий в Айодхье, собраний жрецов индусских храмов и членов «семьи РСС» 6 декабря 1992 г. хорошо организованная толпа, снабженная соответствующим инструментом, разрушила мечеть. Последствия этой акции, названной варварской, оказались неожиданными для «семьи РСС». По стране прокатилась волна страшной резни индусов и мусульман, особенно ожесточенной в Бомбее; погибло более 2 тыс. человек. Власти были вынуждены ввести войска в охваченные беспорядками города. Правительство наложило запрет на деятельность РСС, ВХП, «Баджранг дал», а также мусульманской «Джамаат-е ислами». В ряде штатов были распущены правительства БДП и введено президентское правление. Запреты были формальными, и лидеры «семьи РСС» продолжали свою работу, но их смутила в целом резко отрицательная реакция общественности на разрушение мечети. Это сказалось на результатах выборов, в ходе которых БДП утратила большинство в штатах так называемого пояса хинди, т.е. в Северной Индии.

Последовала новая смена тактики. Было проведено своеобразное разделение труда: БДП сосредоточила усилия на политической деятельности под лозунгом *хиндутвы*, ВХП и «Баджранг дал» остались на позициях силовых действий. Они, например, объявили о намерении «освободить» храмы бога Кришны в Матхуре и Вишванатха в Варанаси по примеру акции в Айодхье, хотя лидеры РСС удерживают фанатиков от осуществления этих замыслов. Главное место они отвели *хиндутве*.

Хиндутва

Концепция *хиндутвы* была разработана Винаяком Дамодаром Саваркаром (1883—1966) — брахманом из обедневшей маратхской семьи. С юных лет он стал участником освободительной борьбы, примкнув к одной из террористических групп. После покушения на жизнь английского чиновника его приговорили к пятидесятилетнему заключению в тюрьме на Андаманских островах, которая была известна особой жесткостью режима. Он был досрочно освобожден по состоянию здоровья и после многочисленных ходатайств его сторонников. Сразу после освобождения его назначают председателем «Хинду махасабхи». На этом посту он оставался до 1948 г., когда после убийства Махатмы Ганди партия была запрещена.

Саваркар не собирался создавать философскую систему подобно Ауробиндо Гхошу с его философией интегрального гуманизма [Гхош, 1992]. Он преследовал конкретную цель — сформулировать установки для деятельности индусских

религиозно-общинных политиков. В книге под названием «Хиндутва», изданной в 1923 г. в Нагпуре, он писал: «Индуsom зовется тот, кто смотрит на территорию, протянувшуюся от Инда до морей, как на землю своих предков, тот, в чьих жилах течет кровь этой расы, тот, чьи предки жили на берегах семи рек. Индус — тот, кто облагораживает все, что он встречает на своем пути, кто наследует культуру расы, культуру, которая проявила себя в классическом санскрите, в общей истории, искусстве, архитектуре, законах и установлениях, ритуалах и церемониях, обрядах и таинствах, в торжествах и празднествах. Индус — тот, кто считает эту землю священной, землей мудрецов и учителей, землей паломничеств и благочестия». И далее он уточняет: «Индусы образуют нацию, которая сложилась на основе общей культуры, общей истории, общего языка, общей страны и общей религии» (цит. по [Мезенцева, 1985, с. 62—63]). По убеждениям Саваркар был атеистом, поэтому он ставит религию на последнее место. Он утверждал также, что концепция *хиндутвы* гораздо шире, нежели религия индуизма. «Пусть индуизм заботится о спасении жизни после смерти, о понятии Бог и Вселенная» [Варма, 1980, с. 389], а *хиндутва* будет заботиться о консолидации индусской общины, которой противостоят мусульмане и христиане и которые ни при каких условиях не могут считаться индусами.

Возникает вопрос: почему лидеры «семьи РСС» в течение столь длительного времени замалчивали концепцию *хиндутвы*, да и сейчас не очень афишируют авторство Саваркара? Дело в том, что отношения между Саваркаром и Голвалкаром, руководившим РСС в течение 33 лет, отличала острая неприязнь, даже враждебность, что усиливало неприятие Голвалкаром атеизма Саваркара. Кроме того, некоторые утверждения Саваркара явно не соответствовали истине. Например, что у индусов нет общего языка. Попытки «Джана сангх» в 50-е годы ускорить внедрение хинди в качестве единственного государственного языка привели к утрате позиций партии в Южной Индии, население которой говорит на языках дравидской, а не индоевропейской семьи, к которой принадлежит хинди.

Не согласен был Голвалкар и с весьма сомнительным определением термина «индус», данным Саваркаром. Голвалкар утверждает: «Мы, индусы, всю свою жизнь строим на Боге, и, вероятно, поэтому развитие индусского общества шло как всеобъемлющий процесс с поражающим воображение разнообразием этапов и форм, но с одной объединяющей нитью, проходящей через множество проявлений. Любые секты и различные касты в лоне индусского общества могут быть определены, но термин „индус“ определен быть не может, ибо он включает в себя всё» [Голвалкар, 1966, с. 47]. Здесь на фоне неопределенных рассуждений о некой «объединяющей нити» Бог выдвигается на первое место.

Памятуя о резко отрицательной реакции различных групп индийского общества на концепции *хинду раштры* и «индианизации», политики и идеологи «семьи РСС» воздерживаются как от конкретизации своих взглядов, так и от

формулирования некой целостной идеологической доктрины под названием *хиндутва*.

В нынешнем понимании *хиндутвы* упор делается именно на религию. «*Хиндутва* и индуизм — это одно и то же», — повторяет председатель БДП Л.К.Адвани [Таймс оф Индия. 29.07.1994]. Признает «семья РСС» и наличие разных языков в индусской общине. Но главное — противопоставление мусульманам и христианам — в деятельности и пропаганде «семьи РСС» остается. Правда, помня общественную реакцию на разрушение мечети Бабура, идеологи разделили *хиндутву* на «мягкую» и «жесткую». «Мягкую» *хиндутву* проповедуют умеренные политики БДП, ограничивающиеся туманными рассуждениями о необходимости вовлечения мусульман и христиан в общий поток индусской культуры. Более того, они привлекают в партию «хороших мусульман». «Мягкая» *хиндутва* приравнивается к национализму. Сторонник такого подхода журналист Кумар Мальхотра пишет: «Обычно *хиндутва* означает образ жизни или состояние ума, она не должна приравниваться к религиозному индусскому фундаментализму... *Хиндутва* и индийская национальность — это синонимы. Все, кто живет в этой стране, являются бхаратия или хинду... Но никому не должно быть позволено открыто выражать экстерриториальные предпочтения... Есть большая религия, религия Индии. Кто не приемлет эту религию, тому здесь нет места» [Хиндустан таймс. 02.02.1996].

«Жесткая» *хиндутва* — это позиция ВХП, активисты которой приняли к исполнению лозунг Саваркара: «Индуизируйте политику и милитаризируйте индуизм!» Деятели этого течения проповедуют не просто враждебность, а ненависть к мусульманам. Их девиз: «Дети Бабура! Отправляйтесь либо в Пакистан, либо на кладбище (*кабристан*)!» Типичными для этой категории являются выступления фанатичных кликуш Садхви Ритамбары и Умы Бхарати, которые без всяких оснований причисляют себя к *санньясинам* (отошедшим от мирских дел отшельникам). Ума Бхарати, ныне депутат парламента (отшельница?!), заявила на одном из массовых митингов: «Мусульмане подобны шудрам — они подлые и грязные люди. Мы должны держать их в узде. Если кто-то из них выступит с какими-нибудь претензиями, его следует просто убить» [Фронтлайн. 28.01.1994].

Во время предвыборной кампании 1996 г. «семья РСС» тщательно придерживалась «мягкой» *хиндутвы*. Кликушам из ВХП было запрещено появляться и выступать на публике. «Семье РСС» помог также вердикт Верховного суда Индии — высшей инстанции, решения которой не могут быть оспорены никакой другой инстанцией — судебной, исполнительной и даже законодательной. В этом вердикте говорится, что *хиндутва* и индуизм суть «нечто большее, чем религия. Эти понятия покрывают все сферы жизни. Они имеют религиозный, социальный, экономический, литературный и художественный аспекты». Соответственно ссылки на *хиндутву* и индуизм не должны восприниматься как

использование религии для привлечения голосов избирателей, что запрещено Законом о выборах [Таймс оф Индия. 30.04.1996].

Тактика «мягкой» *хиндутвы* дала желаемый результат. БДП получила 23,5% голосов и 160 мест в Народной палате, а с учетом союзников она опиралась на 185 мест, став самой крупной фракцией. Она попыталась сформировать правительство, просуществовавшее 13 дней, поскольку партия не смогла мобилизовать необходимых 224 голосов и была вынуждена уступить Объединенному фронту, поддержанному Национальным конгрессом [Индия тудэй. 11.05.1996].

Выборы 1996 г. были расценены как несомненный успех «семьи РСС» и *хиндутвы*, и этот успех воспринимается с беспокойством той частью индийского общества, которая придерживается светских взглядов и не приемлет слияния политики с религией. Но наступление *хиндутвы* и «семьи РСС» есть факт реальной политической жизни сегодняшней Индии. Очевидно, политический индуизм завоевал себе место в этой жизни и будет отстаивать, а то и преумножать завоеванное.

Известный индийский общественный деятель С.П.Айяр писал: «Никто не может ни размышлять о проблемах современной Азии, ни авторитетно высказываться о политике и обществе этого огромного региона, не принимая во внимание религию» [Индиан экспресс. 21.05.1972]. Прошло более четверти века, и события в политической жизни Индии подтвердили правоту этих слов.

В последние годы позиции БДП существенно укрепились. После внеочередных парламентских выборов 1998 г. лидеры БДП сумели сформировать коалиционное правительство в центре. Через 13 месяцев, после выхода из коалиции фракции одной южноиндийской партии, коалиция утратила большинство в парламенте. Правительство было вынуждено уйти в отставку.

Новые выборы состоялись в сентябре—октябре 1999 г. На них коалиция во главе с БДП, названная «демократическим альянсом», вернулась к власти.

Следует отметить, что на этих выборах БДП сняла ряд своих требований, на которых настаивал РСС. В частности, в предвыборном манифесте альянса не было требований о строительстве храма Рамы в Айодхье, об отмене ст. 370 Конституции, о предоставлении особых прав Кашмиру и введении в стране единого гражданского Кодекса. БДП не отказалась от этих требований, но ввела, по словам А.Б.Ваджпайи, мораторий на них. Иными словами, политический индуизм остается «в повестке дня» индийской политики.

НЕОИНДУИЗМ И НЕОИНДУССКИЙ МИСТИЦИЗМ

(А.А.Ткачева)

Символ неоиндуизма — скиталец-*саньяси*, сорвавший с себя шнур дважды-рожденного. По такому сразу не определишь — шарлатан он или просветленный наставник. Свами Вивекананда¹, Ауробиндо Гхош², Махатма Ганди, Рамана Махариши³, Свами Прабхупада⁴, Раджниш⁵ — при всей разительной несхожести эти ярчайшие представители неоиндуизма или были *саньяси*, или, формально не принимая обета отречения, воспроизводили в своем поведении и образе жизни черты, свойственные индусскому эквиваленту монашества. Примечательно, что даже лидер религиозно-националистической «Бхаратия джаната парти» Атал Бихари Ваджпайи, идеи которого генетически связаны с неоиндуизмом, — холостяк, хотя вообще безбрачие в Индии — явление исключительное.

Хронологически о неоиндуизме как о явлении следует, видимо, говорить с конца XIX в., со Свами Вивекананды⁶. Именно его мировоззрение и деятель-

¹ Свами Вивекананда/Нарендранатх Датта (1863—1902) — крупнейшая фигура в истории неоиндуизма. Стремился соединить доктрину *веданты* с требованиями современной жизни (одно из его произведений так и называется — «Практическая веданта»), а также с идеями национального возрождения. Прославился как выдающийся оратор и проповедник. Некоторыми индусами почитается как святой, особенно в Калькутте, где Вивекананда родился и где в основном протекала его деятельность. Сочинения Вивекананды неоднократно переводились на русский язык (см., например, [Свами Вивекананда, 1993]).

² Ауробиндо Гхош (1872—1950) — выдающийся философ, создатель сложной и многоаспектной мировоззренческой системы *интегральная йога*. В молодые годы участвовал в национально-освободительном движении, затем отошел от него и, переехав в Пондишери, французское колониальное владение на юге Индии, всецело отдался мистическому и религиозно-философскому поиску. Как философ получил международное признание. В 1966 г. в рамках ЮНЕСКО было принято решение о строительстве города Ауровиль в его честь. Масштабные мероприятия проводились ЮНЕСКО и в связи со столетием Ауробиндо Гхоша в 1972 г. Подробнее о его воззрениях см. [Костюченко, 1970].

³ Рамана Махариши (1879—1950) — прославился как мистик-практик, при жизни постигший Абсолют и обладавший даром провидения. Всю жизнь провел в своей обители на юге Индии. Его учение представляет собой развитие *джняна-йоги* и известно как «философия самопознания».

⁴ Свами Прабхупада — основатель «Международного общества сознания Кришны» (1966 г.), автор, переводчик и комментатор всех канонических текстов этой организации. Индеец по происхождению, с 60-х годов жил и проповедовал в основном на Западе. В 1971 г. посетил СССР, положив начало движению кришнаитов в нашей стране.

⁵ Подробнее о нем см. далее.

⁶ Правда, формировавшаяся в результате британского колониального завоевания новая интеллигенция начала поиск путей религиозного обновления раньше — с начала XIX в. Религиозно-реформаторские общества — *самаджы*, возглавлявшиеся Рам Моханом Раем/Раммоханом Роем,

ность впервые во всем объеме воспроизводят те сдвиги, которые позволяют констатировать новый этап в эволюции древней индийской религии:

1) Переориентация религиозной жизни любого адепта, безотносительно к его полу, возрасту, кастовой принадлежности и т.п., с *дхармы* на *садхану*, с ритуала и обряда на мистическое богопостижение, с «буквы» на «дух».

2) Вера в возможность достижения религиозного совершенства — единения с надвселенским духовным началом в данном рождении.

3) Размыwanie конфессиональной определенности индуизма через отрицание религиозной роли касты и ввод представлений о существенном и несущественном в религии.

4) Включение в идейный арсенал понятий, норм и установок западной культуры — как светской, так и христианской.

5) Активная миссионерская проповедь среди неиндийцев⁷.

Статьи и выступления Свами Вивекананды образуют многотомное собрание сочинений. Его воззрениям посвящено великое множество статей индийских и западных авторов. И тем не менее было бы преувеличением утверждать, что он совершил некий переворот в доктринальных основах индуизма. Почти все философские идеи Вивекананды можно в той или иной форме обнаружить у религиозных проповедников и мыслителей предшествовавших времен, и в первую очередь, конечно, у его духовного наставника — Рамакришны⁸. Наиболее замет-

Кешобчондро Сенем, Свами Даянандой и некоторыми другими деятелями, верно нащупали уязвимые с точки зрения рационалистического мировосприятия места традиционного индуизма: обременительную обрядность, наивность мифологии, засилье брахманского жречества и антигуманность касты. Однако они пошли заранее обреченным на провал путем искусственного конструирования неких новых религий, используя в качестве строительного материала элементы индуизма, ислама, христианства, а в качестве архитектурной модели — протестантские секты.

Подводя итоги реформаторским экспериментам самаджистов, Р.Б.Рыбаков пишет, что их пафос состоял прежде всего в борьбе со старым, связанным с феодальной принудительной религиозностью. Новое же оказывалось скорее антитезой, чем конструктивной формулировкой, задающей движение вперед [Рыбаков Р., 1981, с. 87]. *Самаджи* остались маргинальными образованиями, малоизвестными за пределами Индии.

⁷ Эти характеристики считают определяющими большинство отечественных и зарубежных исследователей неоиндуизма (см., например, [Рыбаков, 1981; Костюченко, 1983; Меликов, 1985; Ткачева, 1991; Мальхотра, 1970; Уильямс, 1974]). Несколько особняком в индологической литературе стоит концепция Б.З.Фаликова, который в своей монографии рассматривает феномен неоиндуизма с позиций либерального православия [Фаликов, 1993].

⁸ Рамакришна Парамаханса (настоящее имя — Гададхар Чаттопадхья, 1836—1886) — известный мистик, религиозный мыслитель и проповедник. Постоянно экспериментируя, испытал многообразные духовно-мистические переживания, характерные как для различных направлений и сект индуизма, так и иных религий — христианства, ислама. Для практического воплощения его идей (сакральность всего живого, равная истинность всех религий и всех путей богопознания, служение человеку как религиозный долг) и увековечения имени в 1897 г. Свами Вивеканандой была основана Миссия Рамакришны (подробнее см. [Рыбаков Р., 1981, с. 67—73]).

ным нововведением является признание Вивеканандой ценности мирской активности, интерпретировавшей ее как *карма-йога*. Социальное действие, помощь нуждающимся без ожидания награды и благодарности, по мнению Вивекананды, позволяют растворить «эго» в высшем трансцендентном начале точно так же, как медитация и *бхакти*. Во всяком случае, любой непредвзятый специалист согласится, что вклад Вивекананды в индийское духовное наследие весьма скромнен по сравнению с глубоко оригинальной и практически всеохватывающей религиозно-философской системой Ауробиндо Гхоша, человека одного с ним поколения. Учение Вивекананды, которое именуется *неоведантой*, ибо именно *веданта* выступала для него, как и для Рамакришны, основой синтеза всех течений индуизма, не считают вершиной духовных достижений сами монахи основанной им первой неоиндусской организации — Миссии Рамакришны. В частных беседах они обычно утверждают, что до проповедей Рамакришны или Шанкары нужно «дозреть», а Вивекананда «доступен всем».

Данные проводившихся в Индии социологических опросов однозначно свидетельствуют: интеллигенция считает Свами Вивекананду самым выдающимся религиозным деятелем в истории страны. Имена гигантов индийской духовности — Шанкары и Махатмы Ганди, оказавшихся на втором месте, называли в три с лишним раза реже [Эшби, 1974, с. 68]. Мотив, по которому опрошенные отдавали предпочтение Вивекананде, таков: он вселил в сердца индийцев гордость за свою религиозную традицию и продемонстрировал, что в индуизме есть истины для всего человечества. Действительно, именно с триумфального выступления Вивекананды на Всемирном парламенте религий в 1893 г.⁹, где он, вне всякого сомнения, стал самой популярной фигурой, начинается широкое увлечение Западом индусскими философскими идеями и культовой (мистической) практикой. В сущности, именно 1893 г. можно считать годом рождения неоиндуизма.

Гениальность Вивекананды заключалась в том, что он интуитивно понял: состоящая из множества сект и течений религия не может быть обновлена через какие-то отдельные нововведения, которые просто приведут к возникновению в ее лоне еще одной *сампрадаи*, школы или группы. Меняться должны не столько составляющие индуизм компоненты, сколько общее отношение к ним приверженца. Безальтернативную, воспитанную с детства религиозность должна вытеснить свобода религиозного выбора, и тогда доктринально-культовое многообразие индуизма превращается в величайшее достоинство, в сильнейший аргумент в диалоге с западным миром. Ведь христианство предлагало только один Путь, одну Истину и одну Жизнь, что в реальности означало установку на духовно-психологическую унификацию верующих в их религиозной жизни.

⁹ О Всемирном парламенте религий в Чикаго см. [Провозвестие, 1993]. Выступления Вивекананды на этом парламенте, принесшие ему мировую известность, опубликованы, см. [Свами Вивекананда, 1993, с. 337—351].

Смысл проделанной Вивеканандой обновленческой процедуры состоял, если определить его предельно широко, в синтезе старой плюралистической формы индуизма с новым, личностным подходом к вере, в релятивизации традиционных слагаемых религиозного комплекса — мифологии, догмы, ритуала — в пользу его мистического компонента — «спиритуальности», духовности. Все, что зафиксировано в слове, образе и действии, есть средство достижения религиозного совершенства и поэтому обладает только относительной ценностью. Абсолютна в своей ценности лишь не поддающаяся внешнему оформлению цель — мистическое преображение индивида, ощутившего свое единство с Верховным Бытием.

Предложенный Вивеканандой подход логичным образом распространялся и на кастовые различия, и на межконфессиональные отношения. Это было очень перспективное решение проблемы конфликта между индивидуалистическим мировосприятием и потребностью человека в вере, между сущностной неизменностью мистических состояний и их устаревающим теологическим обоснованием, наконец, между необходимостью идеологического единства индийцев в эпоху поднимающегося национально-освободительного движения и их кастовой и вероисповедной разобщенностью. Однако в нем изначально присутствовала идея, что без религиозных авторитетов можно в принципе обойтись вообще, как можно обойтись и без морали, собратьев по конфессии и пр., ибо все это попадало в категорию «относительного» и «несущественного». Впоследствии эта идея найдет свое развернутое воплощение в учениях утонченного мистика Джидду Кришнамурти¹⁰ и самого скандального из неоиндусских гуру — Раджниша. Сам Вивекананда вряд ли сознавал ее опасность для идентификации индуизма как религиозной системы. Им владела романтическая тяга к свободе.

«Свобода», «освобождение» — ключевые слова для понимания неоиндуизма Вивекананды. В них переплелись и традиционно-индусское понимание спасения как освобождения от иллюзий и страданий «мира явленного», и свобода религиозно-мистического поиска, и избавление от духовного гнета ортодоксии. Поэтому вполне естественным образом взгляд Вивекананды обращается к фигуре отрешившегося от мира аскета — *саньяси*, который был, пожалуй, самым свободным персонажем в истории средневековой Индии.

Одну из социально-психологических функций института *саньяси* в кастовом обществе весьма точно характеризует А.А.Куценков: «Кастовое общество подавляет личность, держит ее в жестких оковах. Но если появлялся человек,

¹⁰ Джидду Кришнамурти (1895—1986) — мыслитель и проповедник, большую часть жизни провел в США. В начале деятельности — участник Теософского общества, провозглашенный «новым Мессией», затем отошел от организованной религиозной деятельности. Беседы и проповеди Кришнамурти пользовались большой популярностью на Западе, особенно в кругах, увлеченных «восточной духовностью». Из публикаций его произведений в русском переводе отметим [Открытие Индии, 1987, с. 523—550].

осознавший свое рабское положение, если его не устраивал конформизм, если обязанности, налагавшиеся обществом, становились для него невыносимыми, он мог порвать с обществом, „выйти“ из него и жить так, как считал нужным... По существу, он (институт *саньяси*. — А.Т.) представлял собой средство отторжения от общества „нежелательных“ элементов, бунтарей и диссидентов» [Куценков, 1983, с. 143].

Во времена Вивекананды наставник-*саньяси* представлялся единственно возможным миссионером от индуизма, ибо не был ограничен ни кастовым принципом в общении, ни категорическим запретом пересечения «черных вод» — выездом за пределы Индии. Он не был привязан к специфической мифологии какого-нибудь храма, к узким вероисповедным установкам той кастовой группы или подгруппы, которую обслуживал жрец-брахман. Наконец, он воспринимался массовым религиозным сознанием как носитель божественной истины, как святой, наделенный тайным знанием и способностью к чудотворению.

Написанный Вивеканандой «Гимн саньяси» читается как гимн свободе:

*Сбрось кандалы! Сломай оковы, что тянут вниз!
 Не все ль равно, из золота они иль из железа;
 Любовью, ненавистью, злом или добром они зовутся —
 Пусть не введет тебя их имя в заблужденье.
 Знай, раб есть раб, обласкан или бит кнутом, — он равно несвободен,
 И золотые цепи тяжелы, так сбрось их прочь,
 Саньяси смелый, сказав: «Ом тат сат, Ом!»¹¹*

[Свами Вивекананда, 1955, с. 1].

Отречение от мирских благ и уз, свойственное индусскому аналогу монашества, представало в глазах Вивекананды гарантией способности к бескорыстию и самоотверженному служению нуждающимся. В случае Индии служение должно было состоять в первую очередь в помощи беднякам, за ее пределами — в распространении мистических истин индуизма среди томящихся духовной жаждой европейцев и американцев. Таковы были две основные цели Миссии Рамакришны, организационная структура которой включает традиционное объединение *саньяси* — Орден Рамакришны и собственно Миссию, членами которой являются миряне.

Интерпретация религии как индивидуальной *садханы*, как движения к заключенному в сердце каждого духовному идеалу означала, по сути дела, обмирщение самого этого понятия, тенденцию к превращению его мистического

¹¹ *Ом-Тат-Сат-Ом* — мантра, произносимая приверженцами *веданты* в начале медитации. В переводе с санскрита означает: «Тот (Брахман-Абсолют) есть истинно сущий», слог *ОМ* (*AUM*) символизирует единство всего бытия в *Брахмане*.

элемента в некое абстрактно-возвышенное стремление, а философии — в идеологию. Принцип «единства в многообразии», сформулированный Свами Вивеканандой применительно к различным конфессиональным группам как внутри индуизма, так и вообще к мировым религиям, становится после обретения страной независимости стержнем официальной доктрины. Именно в этом направлении главным образом и развивала Миссия Рамакришны идеи своего основателя. Его произведения превратились в нечто вроде канона, с помощью которого руководство организации обосновывает принимаемые правительством социально-политические программы, осуждает коммунизм, регионализм, коррупцию и пр.

Правительство, естественно, платит взаимностью. Все крупные мероприятия, проводимые Миссией, обязательно отмечены присутствием высокопоставленных фигур, вплоть до премьер-министра страны. Она — единственная религиозная организация, получающая субсидии из государственного бюджета. *Саньяси* Ордена Рамакришны приглашают для чтения лекций на курсах для государственных служащих по таким темам, как «Служебная этика в свете *неоведанты*», «Национальное единство Индии и учение Свами Вивекананды».

Индия — светское государство, и, строго говоря, поддержка правительством религиозной организации противоречит его конституции. Однако индийские политики настолько хорошо усвоили идеи Вивекананды, что давно сочли себя вправе решать, что существенно, а что несущественно в вопросах религии. В конституции указано, что запрет на забой коров желателен для каждого штата; государством же было принято решение об отмене неприкасаемости и допуске неприкасаемых в храмы. Законодательным путем были введены изменения в семейное право, отменяющие религиозные установления на этот счет. Складывается парадоксальная ситуация: с одной стороны, индийский секуляризм предполагает основанное на идеях Вивекананды деление элементов религии на «существенные» и «несущественные», с другой стороны, исходя от государства в виде законов, «относительное» и «несущественное» начинает приобретать характер «абсолютного» и «существенного». Можно предположить, что это явное противоречие является одной из причин, побуждающих правительство поощрять деятельность влиятельной неортодоксальной организации, способной привести индуизм в соответствие с заявленными в конституции буржуазно-демократическими принципами и избавить от этой роли государство.

Став элементом официальной идеологии, неоиндуизм Вивекананды в Индии окостенел. Трудно не согласиться с мнением американского религиоведа Х.Френча, посвятившего истории Ордена Рамакришны обширную монографию, что, хотя приверженцев у соответствующих идей сегодня немало и основанная на них литературная продукция чрезвычайно обширна, все же многое в ней теперь уже выглядит наивным и банальным [Френч, 1974, с. 189]. При всем уважении к Вивекананде его первое место в рейтинге индийских религиозных

деятели во многом объясняется именно официально создаваемым вокруг этой фигуры ореолом. Для ориентированного на абсолютную свободу мировоззрения альянс с властью предрождающими всегда заканчивается интеллектуальным тупиком.

• Концептуальные аспекты религиозного либерализма Вивекананды развивались преимущественно в западном религиоведении, прежде всего в работах, посвященных религиозному диалогу. Подытоживая в своем исследовании мнения различных авторов относительно постулатов, которые необходимо принять ради выживания религии в современном мире, канадский религиовед Г.Коурд считает неоспоримыми следующие позиции:

1) В учении каждой конфессиональной группы присутствует опыт, превосходящий обыденный человеческий.

2) Этот опыт реализуется в многообразных формах, причем многообразие присутствует как в рамках одной религии, так и в совокупности всех религий; признание многообразия религиозного опыта необходимо для соблюдения принципов религиозной свободы и для учета ограниченности средств, с помощью которых он описывается.

3) Плюрализм форм в религии свидетельствует об их инструментальном, подчиненном характере.

4) Формы ценны постольку, поскольку они верифицированы религиозным опытом [Коурд, 1983, с. 127].

Хотя Г.Коурд не отсылает своих читателей к мировоззрению Вивекананды, он практически буквально повторяет положения, сформулированные мыслителем в его работах «Универсальная религия» и «Веданта для Запада и Востока». Вероятно, в этом качестве — как теоретико-методологическая основа межконфессионального диалога — идеи отца неиндуизма еще долго не утратят для человечества своей значимости.

Плоды прозелитизма самой Миссии на Западе (ее представитель есть и в России) весьма скромны: число людей, принявших от *саньяси* Ордена Рамакришны инициацию, никогда не превышало нескольких тысяч. Отчасти это связано с тем, что за рубежом Миссия вообще не делает акцента на формальном членстве, избегая конфликтов с христианской церковью. Тормозит распространение ее варианта неиндуизма и то обстоятельство, что предлагаемые в нем методы духовного совершенствования сложны, традиционны и требуют длительных, упорных усилий. Но, главное, его *неоведанта* оказалась для массовой аудитории слишком сухой и интеллектуальной; она не учитывает извечную человеческую потребность в объекте религиозных чувств — могучем покровителе, обладателе сверхъестественных знаний и силы.

Новый всплеск интереса к неиндуизму Запад переживает в 60—70-е годы, а в следующие десятилетия волна докатывается и до России. И вот здесь речь идет уже о феноменах действительно массовых: по различным данным, в неин-

дусское движение в США в этот период были вовлечены от 5 до 10% населения. Согласно единодушному мнению исследователей, «восточный бум» на Западе представлял собой непосредственное порождение движения контркультуры, установки которой совпали с некоторыми особенностями индусского мистицизма; авторы работ по социологии контркультуры Ю.Н.Давыдов и И.Б.Роднянская упоминают в связи с этим отрицание этических форм религиозности, сопряженных с постулатом личного Бога, в пользу пантеистического мировосприятия; мистически ориентированный синкретизм; поиск экстаза, освобождающего импульсы подсознания, состояния запредельности, достигаемого по принципу «здесь и сейчас» [Давыдов, Роднянская, 1980, с. 202—203].

В эти годы в США устремляется множество наставников, одетых в свободные желто-оранжевые одеяния *саньяси*. Одни сколачивают небольшие, в несколько десятков последователей, общины в Калифорнии, ставшей западной столицей неоиндуизма, другие создают целые транснациональные корпорации, приносящие огромный доход.

Мы остановимся подробно только на одной фигуре такого рода — Раджнише, принявшем в последние годы жизни имя Ошо¹². Во-первых, скандальная слава этого человека была воистину всемирной: после его высылки в 1985 г. из США ни одна из многих стран, куда он обращался, не согласилась предоставить ему вид на жительство. Во-вторых, он сумел заработать на наставничестве рекордные суммы — в годы максимального успеха его капитал приближался к сотне миллионов долларов [Мулла, 1983, с. 130—132]. Состояние складывалось из доходов от продажи его книг, аудио- и видеокассет с записями выступлений *гуру* и сеансов коллективных медитаций, торговли «освященными» препаратами народной медицины и из щедрых пожертвований. В последние годы в США появился новый источник дохода — продажа сельскохозяйственной продукции с угодий, приобретенных Фондом Раджниша. Но, главное, раджнишизм довел до логически абсурдного завершения многие положения неоиндуизма Вивекананды. На первый взгляд переключка двух учений очевидна. И у Раджниша речь вроде бы идет прежде всего о свободе; чувствуется презрение живого ума к догме, воспеваются неконформисты — *саньяси*, сильные личности,

¹² Раджниш (1929—1990) — выходец из джайнской семьи, преподавал философию в высших учебных заведениях Индии. Основал *ашрам* в Пунае, где пытался соединить основы современной групповой психотерапии с тантризмом. *Ашрам* привлекал множество последователей из США и Европы, а среди индийцев приобрел репутацию вертепа. Конфликт с индийскими властями заставляет Раджниша перебраться в США (1980 г.), где его последователи создали мощную организацию — Фонд Раджниша. Центром ее деятельности становится штат Орегон, где было основано религиозное поселение Раджнишпурам. Нравы, царившие там, вызвали протест и у консервативных американцев. В американской печати первой половины 80-х годов муссировались слухи о стремлении обитателей Раджнишпурама к захвату власти в Орегоне, о скупке ими оружия, убедительных свидетельств чему, правда, не нашлось. Тем не менее под давлением общественного мнения администрация США приняла в 1985 г. решение о высылке Раджниша из страны.

способные стряхнуть с себя груз косных установлений и представлений. Спасение тоже мыслится как обретение «вечности и бесконечности» в собственном внутреннем мире. Более того, некоторые язвительные и трезвые рассуждения Раджниша о ситуации в Индии, за которые он был прозван «индийским Уленшпигелем», напоминают обличительный пафос обращенных к соотечественникам речей Свами Вивекананды.

Впрочем если за этим в неоиндуизме Вивекананды стояли мечта об идеале, надежда на лучшее будущее, то мироощущение раджнишизма родилось из глубокого разочарования и скепсиса. Свобода, по Раджнишу, — это отказ от всех социальных и нравственных установлений, которые якобы устаревают и начинают тормозить развитие в тот момент, когда принимаются большинством людей. Его *саньяси* отреклись от воспитавшей их культуры, но отнюдь не от мирских наслаждений, их «следование своей природе» (*svabhāva*) выливалось в шокирующие общественность сеансы массового психотренинга, в ходе которых давалась полная свобода половому инстинкту и агрессии, что, по логике Раджниша, должно было привести к естественному отмиранию того и другого (подробнее см. [Раджниш, 1977, с. 51; Ткачева, 1989, с. 103—114]). Запечатленный в раджнишизме тип сознания Ю.Н.Давыдов и И.Б.Роднянская характеризуют как люмпен-интеллигентский: «Возникнув в результате процесса социального разложения, она (люмпен-интеллигенция) и в сфере культуры не могла обрести иного способа бытия, кроме разлагающе-деструктивного, ибо для нее более не существовало ничего святого, ничего абсолютного, ничего совершенного: все разъедалось скептически-софистической рефлексией» [Давыдов, Роднянская, 1980, с. 250].

Раджнишизм исходит из абсолютного и принципиально неразрешимого противоречия между человеком-Личностью и «толпой», «гномиками в клеточку» (К.Бальмонт), вынужденными объединяться в государства, партии, церкви, семьи, ибо каждый из них, сам по себе, вырванный из «коллективного контекста», слишком ничтожен. Противоречие это настолько безысходно и трагично, что для того, чтобы не сойти с ума и не рыдать от отчаяния, остается только одно — смеяться.

«Смех — это путь к Богу... Смех — самый глубокий смысл религии... Смех — единственно подлинная молитва», — учил Раджниш, наполняя свои проповеди гротеском и анекдотами (как и Рамакришна, которого Раджниш вообще любил цитировать) [Раджниш, 1977а, с. 29]. Для него и его последователей смех был эмансипацией от навязываемой обществом «серьезности», т.е. от конформно-послушного поведения, следования установленным образцам мысли и поклонения псевдосвятым. Смешно все — политика и мораль, старые религии и новые идеологии, семья и государство, смешно все, что связывает человека с другими людьми. Вся человеческая цивилизация предстает таким «кораблем дураков», следующим курсом в тартарары. Единственное спасение — отречься от нее, принять *саньясу*, что требует мужества и доступно, естественно, только

единицам: «Истинно религиозный человек должен быть отважным и не бояться непознанного. Религия — не массовое явление, она не для толпы» [Раджниш, 1981, с. 16].

Выход «за пределы» общества и цивилизации не следует воспринимать буквально. *Саньяса* Раджниша — не уход в пустыню как таковую. Это, скорее, пустыня духовная, нравственно-ментальный вакуум, царство раскрепощенного подсознания, приравненного к сверхсознанию. Только там смолкает саркастический смех, ибо исчезает, сливаясь с безликим Бытием, и сам смеющийся — оценивающее, мыслящее, порожденное обществом и нужное обществу человеческое «эго».

В «бедламе», как называл Раджниш окружающую действительность, это веселье напоминает вечеринку в «кукушкином гнезде». За ним стоят опасения — не только чего-то глобального вроде «Социальной Машины», но и боязнь новых разочарований, невыносимой легкости, с которой теряются привязанности, страх перед всем, что не в твоей власти.

Бунт, основанный на спонтанности инстинктов, но в особенности все же смех — психологически точно найденное Раджнишем лекарство против страха, ощущения собственной ничтожности, социальной зажатости. Привкус карнавальности, игры ощутим во всех течениях «калифорнийского индуизма»: в перодетых индийцами приверженцах «Общества сознания Кришнь», в экстрасенсорных экспериментах других неоиндусских групп. Игра не может продолжаться бесконечно долго, религиозная игра тем более. Неоиндуизм контркультуры к концу 80-х годов в западных странах сходит практически на нет, оставив после себя преимущественно группы холистически-оздоровительного толка.

Естественным образом возникает искушение поместить «неоиндусский бум» на Западе и в России в один социокультурный ряд, рассмотрев его как последовательные звенья одной и той же экспансии индийского мистицизма за пределами своей родины. Действительно, многие проповедники приезжают в Россию не из самой Индии, а из западных стран, где находятся отделения их миссий. Сходна как будто и социальная база феномена: это преимущественно лица умственного труда и студенчество.

Однако в России элементы контркультуры существовали в основном в так называемом андеграунде, маргинальной среде. Они никогда не оказывали и не могли оказывать существенного влияния на общественное сознание. Заметим, что контркультура по своему пафосу отрицала истеблишмент весьма определенный — истеблишмент высокоразвитого, экономически благополучного общества потребления. Ясное дело, в российских условиях ее проявления могли быть только подражанием.

Далее, самый беглый взгляд на российскую модификацию неоиндуизма обнаруживает одно из ее важнейших отличий от западного неоиндуизма, а именно: стремление придать ей национальную, патриотическую окраску и так

или иначе совместить с ней русское религиозно-культурное наследие. В этом ключе, в частности, можно рассматривать популярность *агни-йоги* Елены Рерих, синтезировавшей в своем учении индийские и христианские мотивы, да и вообще весь своеобразный культ, сложившийся вокруг семейства Рерихов. Поиском общих корней индуизма и русского язычества занимаются «Общество сознания Кришны» и «Тантра сангха». Последняя, например, исходя из созвучия имени славянского бога Рода одному из эпитетов Шивы — Рудра, утверждает, что древнерусская религия и индуизм по сути идентичны.

Ничего подобного в «калифорнийском неоиндуизме» не наблюдалось. Он был космополитичен по духу. В него, разумеется, проникали какие-то типичные для американского сознания установки, но то был стихийный процесс, в то время как в России соответствующие усилия предпринимаются сознательно и целенаправленно.

Отчасти это обстоятельство можно объяснить тем, что в «калифорнийском индуизме» тон задавали наставники-индийцы, в России же их практически нет (здесь и языковой барьер, и сомнительная привлекательность нашей страны для постоянного проживания). Увлеченные индусским мистицизмом россияне вынуждены были домысливать его положения сами, по собственному вкусу. Неоиндусские группы в России чаще всего формируются стихийно, как сообщества единомышленников вокруг какого-нибудь наиболее «продвинутого в духовном отношении» лидера. Такой лидер с течением времени имеет склонность вообразить себя просветленной особой, группа же пополняется главным образом за счет знакомых и групп знакомых. Естественно, нигде и никак такие сообщества не регистрируются, хотя именно в таком неформальном виде существует в России раджнишизм. Публично его последователи дают о себе знать лишь рекламными объявлениями о проводимых где-нибудь в Подмоскowie «семинарах», причем в них, между прочим, говорится, что «за разбитые сердца и пары устроители ответственности не несут».

Зарегистрированные неоиндусские группы четко распадаются на два типа. В первый входят «Общество сознания Кришны» и «Тантра сангха», прямо признающие себя религиозными объединениями и в этом качестве легализованные (первое — в 1988 г., второе — в 1992 г.). Прочие группы функционируют под видом «университетов духовных знаний», «центров самосовершенствования», всяческих «ассоциаций» или «клубов». В качестве примера назовем лабораторию психологической саморегуляции *буддхи-йоги* В. Антонова, ассоциацию «Рациональная йога» Л. Тетерникова, многочисленные клубы и «университеты» *агни-йоги*. Если представители первой группы прямо говорят о себе как о верующих и индусах, то члены второй чаще всего воспринимают себя не как людей религиозных, а просто как «интересующихся восточной духовностью».

480 Писать о кришнаитах в ситуации, когда Русская православная церковь ведет против них юридическую и идеологическую войну, страшно: любое сужде-

ние академического характера может быть вырвано из контекста и употреблено во вред тем, о ком пишешь. Объявленные «тоталитарной сектой» и «мафиозной структурой» (эти дефиниции содержатся, в частности, в брошюре А. Дворкина «Десять вопросов навязчивому незнакомцу», изданной под эгидой Патриархии), кришнаиты отчаянно протестуют, когда их характеризуешь как неоиндусов или нетрадиционную религию. И причины здесь не столько академического, сколько практико-политического свойства: «новым» и «нетрадиционным» религиям в демократической России скоро может стать так же туго, как во времена государственного атеизма.

В сущности, главной причиной того, что к индуизму «Общества сознания Кришны» добавляется приставка «нео», является их прозелитическая деятельность и переосмысление ими кастовой системы. Последнюю кришнаиты рассматривают как иерархию степеней духовности, наверху которой находятся брахманы — самые совершенные в религиозном отношении индивиды. Одна из глобальных целей движения, заявленная им самим, — создание максимального числа брахманов в мире, ибо в эпоху материализма и атеизма «брахманский элемент» пришел в упадок. Противниками кришнаизма это устремление перетолковано так, что они стремятся к захвату власти во всемирном масштабе. При всей надуманности подобной трактовки она фигурировала в качестве обвинительного пункта «религиоведческой» экспертизы, на основании которой кришнаиты в конце 70-х годов были объявлены в СССР «экстремистской сектой», подверглись арестам и гонениям.

Любопытно, что создаваемые кришнаитами «брахманы», по-видимому, начинают признаваться в Индии. Американский антрополог Чарльз Брукс, проведя полевые исследования во Вриндаване¹³, обнаружил (причем, как он подчеркивает, к своему изумлению), что большинство и местных жителей, и прибывающих в город паломников вполне воспринимают европейцев в роли жрецов-брахманов и оказывают им соответствующие знаки почтения. Более того, есть тенденция предпочтения «зарубежных специалистов» в качестве духовных наставников и семейных жрецов [Брукс, 1989, с. 210]. Описанная Бруксом ситуация свидетельствует о том, что неоиндуистские установки проникли в сознание простых индийцев гораздо глубже, чем представляется исследователям, споры которых на тему, может ли родившийся неиндусом стать индусом, начинают в таком случае напоминать известную полемику апостолов Петра и Павла об адресатах проповеди Христа.

Являясь, с одной стороны, наиболее традиционным по культовой практике из всех неоиндуистских движений, кришнаизм одновременно демонстрирует так

¹³ Вриндаван — местность в штате Уттар Прадеш, недалеко от Матхуры, важнейший центр кришнаитского *бхакти* со времен средневековья, место деятельности секты *пушти марг* и других известных объединений этого направления (см. главу «Средневековый мистицизм»).

много параллелей с христианством, что некоторые исследователи связывали возникновение его доктринальных основ с проникновением в Индию этой религии. Сами кришнаиты свою «христианскую зависимость», естественно, отрицают, однако наличие сходных элементов в двух религиях всячески подчеркивают, считая его плюсом в межконфессиональном диалоге, к которому, по их словам, они стремятся.

На наш взгляд, значительные масштабы распространения кришнаизма на территории бывшего СССР (по данным самих кришнаитов, число их приверженцев составляет 400 тыс., а число общин — 120) во многом связаны как раз с тем, что за экзотической оболочкой в нем проступает нечто привычное и близкое. Человеческая натура такова, что, даже стремясь к чему-то совершенно новому, люди подсознательно желают, чтобы оно включало элементы знакомого.

С этим предположением согласуется наше наблюдение, обнаружившее в среде кришнаитов немалое число несостоявшихся христиан — тех, кто изначально пытался найти ответ на свои религиозные запросы в православии, но остался неудовлетворенным, не обретя при этом необходимого неопиту чувства общности и сопричастности.

Как бы ни относиться к кришнаитам, но, подходя к их взаимоотношениям с православием объективно, следует признать вполне обоснованной обиду, звучащую в их словах: «Если православная церковь, признавая индуизм мировой религией, тем не менее не готова признать вайшнавизм в качестве представителя индуизма, считая его „сектой“, то в какой конкретно религиозной традиции или организации Церковь видит представителя индуизма? С кем, хотя бы теоретически, Церковь считает возможным вступить в диалог? С шиваитами или шактами с их культом полубогов, принесением кровавых жертв? Или пантеистами (имеются в виду неоведантисты. — *А.Т.*), утверждающими, что все мы — Бог?» [Дагис, 1991, с. 84].

Шиваиты-шакты, или тантрики, были хронологически второй общиной неиндусского толка, зарегистрированной в нашей стране в качестве религиозного объединения. Если кришнаитам приписывается стремление к захвату власти и «тоталитаризм», то на тантриков усилиями средств массовой информации было возведено обвинение в аморализме — групповом культовом сексе. В кашмирском тантризме, с которым ассоциирует себя «Тантра сангха», подобные практики никогда не существовали. Членам организации, напротив, предписывается целомудрие вплоть до полного воздержания.

Другим поводом для выпадов в адрес «Тантра сангхи» являются жертвоприношения животных, которые действительно практикуются ее членами. В этой связи можно лишь процитировать вполне справедливое возражение лидера организации Садашивачарья, что данный обряд противоречит законодательству о свободе вероисповедания не более, чем ритуальный забой скота у иудеев и мусульман [Садашивачарья, 1994, с. 174].

«Тантра сангха» — объединение весьма малочисленное, его деятельность главным образом ограничена Москвой. Мрачные и непонятные для «человека с улицы» символика и догматика, обременительная обрядность, суровый моральный кодекс обрекают группу на то, чтобы оставаться маргинальной, а возможно, вскоре и вовсе исчезнуть.

Клубы, ассоциации и лаборатории, возглавляемые российскими наставниками и опирающиеся на доктрины собственного производства, демонстрируют последнюю стадию утраты неоиндуизмом конфессиональной определенности. Изъята мифология, нет храмов как места встречи человека с сакральным миром, отсутствуют традиционные обряды и культы, но остаются «дух», то «существенное», о чем некогда говорил Вивекананда, — вера в некое абсолютное совершенство и возможность для человека приобщиться к нему, а также определенный набор действий для достижения этой цели, рекомендуемый «просветленным Учителем». В *неоведанте* совершенством можно овладеть, ибо оно безлично и соответственно лишено свободы воли. И здесь установки Вивекананды парадоксальным образом смыкаются с научным атеизмом, сделавшим своим лозунгом слова «Человек — это звучит гордо».

Одним из постулатов советской атеистической этики было то, что человек способен на любые достижения, если у него есть сильная воля и убежденность. Отсутствие успеха и смирение, в сущности, были презираемы не меньше, чем это принято в системе буржуазных ценностей. Оба мировоззрения исходят из того, что причину житейских неудач следует искать в собственной лени и безволии. Людям, чье сознание было обусловлено и продолжает обуславливаться ориентацией на успех, гораздо ближе неоиндусский посул «здесь и сейчас», чем тяжелый путь переоценки своих личных качеств и смирение, которого требует православие.

Проблема, однако, в том, что единственной моделью достижения совершенства в таких группах оказываются их лидеры, вслед за чем вступает в действие непреходящее человеческое желание сотворить себе кумира. Очень немногие руководители подобных сообществ решительно отвергают приписываемые им всеведение и всемогущество. Главу школы «русской йоги» В. Кандыбу его последователи вполне серьезно именуют Господом. Именно в замещении личности и воли Бога личностью и волей сверхавторитетного лидера-наставника кроется потенциальная гуманитарная опасность подобных движений. В неформальных или зарегистрированных как светские организации объединениях она, на наш взгляд, куда более велика, чем в находящемся на виду «Обществе сознания Кришны».

Неоиндуизм освободился от Бога карающего и милующего. Под обретением «духовности» обычно подразумеваются необычные, волнующие и блаженные ощущения, возникающие в результате использования приемов индийской психотехники. Их обретение вполне несложно. Впечатление полета, яркие видения

на «экране внутреннего зрения», плавные, произвольные движения тела, сопровождающиеся приносящим глубокое отдохновение расслаблением, эйфорические состояния в результате манипуляций с дыханием неизменно описываются участниками неоиндусских групп с восторгом. Все это, как они считают, свидетельствует о высокой степени их «духовной продвинутости».

Природа подобных переживаний — тема скорее для психолога, чем для религиоведа; симптоматично само стремление к этим чувствам. С одной стороны, оно вытекает из естественной человеческой любознательности и попытки расширить границы обыденности. С другой стороны, убожество сегодняшней жизни многих россиян само по себе питает желание найти выход в том, что одновременно и увлекательно, и резко повышает самооценку. По нашим наблюдениям, у приверженцев неоориентализма комплекс неполноценности быстро сменяется своей противоположностью — комплексом превосходства и даже агрессивностью.

Сведения об индийских мистических психотехниках стали широко доступными благодаря множеству переводов, однако ассимиляция инокультурных элементов, особенно когда она должна происходить, как в медитативных техниках *раджа-йоги*, на подсознательном уровне, — процесс с неоднозначными последствиями. Например, у российских неоиндусов очень популярна *кундалини-йога*¹⁴, центральным, медитативным образом которой является змея. Для индуса это — священное животное, которое не ассоциируется со злом. Что такое змея для человека с христианским культурным подсознанием — общеизвестно, и сомнительно, чтобы использование подобного символа оказывало на медитирующего благой эффект.

Имеет значение и то обстоятельство, что в индийской и европейской традициях представления о душевном здоровье разнятся. В Европе нормой считается состояние, при котором человек четко различает собственные фантазии и реальность, ставит перед собой практические цели и добивается их осуществления. В Индии же центральным элементом представлений о душевном здоровье является гармоничность отношений человека с другими людьми. Соответственно человек с «фантазиями» не рассматривается как «псих» при условии, что не создает проблем для окружающих. И напротив, трезво мыслящая, но конфликтная персона может подозреваться в одержимости злым духом.

Однако немало членов неоиндусских групп не производят впечатления душевно здоровых ни с той, ни с другой точки зрения. «Фантазии», неприятие

¹⁴ *Кундалини-йога* — разновидность *йоги*, целью которой является пробуждение психоэнергетических центров (*чакра*) индивида. Мистическое преображение личности достигается пробуждением, с помощью особых упражнений, космической силы сознания, которая в виде свернувшейся змеи (*kundalini*) дремлет у обычного человека в низшем из психоэнергетических центров. Пробудившись, *кундалини* проходит по всем *чакрам*, очищая и преображая их, к самой верхней, расположенной на макушке, где и сливается с сознанием Абсолюта.

реальности и собственного в ней места сочетаются у них с нетерпимостью и агрессивностью. Вероятно, на уровне подсознания происходит некая глубоко травмирующая ошибка европейских установок на самоутверждение и индусских медитативных приемов по ослаблению «эго» (которое, помимо прочего, выполняет еще и контролирующие поведение функцию) в пользу мистического Абсолюта. Степень жесткости применяемых в «клубах» и неформальных группах психотехник, естественно, никем, кроме их лидеров, не контролируется.

Собственно учение отнесено в неоиндусских группах к категории «несущественного». Его роль сводится к обоснованию используемых психотехник, и оно не слишком глубоко усваивается их членами (исключение составляют только «рерихианцы» и поклонники интегральной *йоги* Ауробиндо). В очищенном от специфической терминологии виде «благородные истины» российского неоиндуизма можно свести к следующему:

- 1) Человек един с Абсолютом (Сверхсознанием, Сознанием Света и т.п.) или ему сопричастен.
- 2) Раз человек сопричастен совершенству — Абсолюту, то принципиально невозможного для него в этом мире не существует. Человек по природе своей силен и хорош, а вовсе не слаб и испорчен.
- 3) У подавляющего большинства людей неограниченные способности находятся в скрытом состоянии.
- 4) Есть путь к переводу скрытых способностей в активное состояние. Одновременно он ведет к искоренению имеющихся у человека моральных изъянов и к «просветлению» (т.е. к «переживаниям»).

О том, что конкретика учения решающей роли не играет, свидетельствует постоянный дрейф неоиндусов из одной группы в другую. Вчерашний приверженец *буддхи-йоги* сегодня может примерить на себя *тантру*, а завтра переместиться к «рерихианцам». Критерием правильности доктрины и компетентности наставника оказывается скорость, с которой возникают искомые «переживания». Дрейф из группы в группу, с одной стороны, тормозит развитие в них всевластия лидера-наставника. Но, с другой стороны, вполне очевидно, что наибольшим успехом будут пользоваться те «гуру», которые способны обеспечить экзотические ощущения быстрее прочих. А для этого они соответственно должны рекомендовать своим ученикам наиболее жесткие медитативные приемы.

Отношение к смерти, возможно, главное, что разделяет «этическую религию» и прагматический неоиндусский мистицизм. От первой неотъемлема идея загробного воздаяния, побуждающая придерживаться определенного морального закона. В неоиндусском мистицизме мотивы ответственности за содеянное либо вовсе исчезают («Акцент на *садхану* превращает религию для индуса в духовное приключение здесь и сейчас, а не в чек с оплатой посмертно»), — заметил в связи с этим один из старших *саньяси* Ордена Рамакришны [Ранганатхананда, 1960, с. 13]), либо трансформируются до неузнаваемости. «Дурную *карму*» не нужно

отрабатывать на протяжении многих перерождений. Ее можно «сжечь» в ходе занятий медитативной практикой уже в этой жизни. Обретение «переживаний» свидетельствует о том, что вы — *дживанмукта* (*jīvanmukta*, «прижизненно освободившийся»). Значит, морально вы совершенны, и после смерти у вас тоже все будет в порядке. Пожалуй, возникающее у некоторых последователей неоиндуизма сознание собственной безгрешности — явление более распространенное и не менее опасное, чем авторитаризм наставника.

В целом эволюция неоиндуизма, в особенности за пределами индийского региона, заставляет предположить, что из сколько-нибудь определенной религиозной системы он все более превращается в некий «склад» идей, культовых практик и психологических установок, из которого искатели мистических озарений вольны черпать все что угодно. Отсутствие в этой религии единого авторитетного органа, который выносил бы суждения о том, что именно есть индуизм, а что ему совершенно чуждо, с одной стороны, облегчает адаптацию индусского наследия к современной жизни и к иным культурным условиям, но, с другой стороны, это отсутствие, по-видимому, приводит к фактическому перерождению неоиндуизма в конфессионально неопределенное «нечто», лишенное собственного образа и трудно отличимое от оккультизма¹⁵.

¹⁵ Как читатель, возможно, понял из материалов этой книги, индуизму (без «нео») отсутствие руководящего центра не помешало; напротив, именно благодаря этому обстоятельству (наряду с другими) индуизм не «взорвался» изнутри. На его стороне, в отличие от неоиндуизма, — традиции, запечатленные в генетическом коде поколений, и механизмы самокоррекции и адаптации к меняющимся условиям, выработанные многовековой историей развития (*примеч. ред.*).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Авалон, 1913. — *Avalon A.* The Great Liberation: Mahānirvāṇa Tantra. Madras, 1913.
- Авалон, 1958. — *Avalon A.* The Serpent Power, Being the Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa and Pādukā-ṛaṇicaka. Text and Translation with Introduction and Commentary. Madras, 1958 (6-е изд.).
- Агарвал, 1963. — *Agarwala V.S.* The Glorification of the Great Goddess. Varanasi, 1963.
- Агехананда Бхарати*, 1989. — *Agehananda Bharati.* Indology and Science. Towards a Hermeneutical Coalition. Calcutta, 1989.
- Агравала, 1947. — *Agrawala V.S.* A Note on the God Naigamesha. — *Journal of the United Provinces Historical Society.* [Б.м.], 1947.
- Адхиари, 1966. — *Adhikārī S.* (Ed.) Bhāṣā-Vaṁśāvalī. Kāṭhmādū, 2023 VS (на яз. непали).
- Айхингер-Ферро-Луцци, 1991. — *Eichinger-Ferro-Luzzi G.* The Polythetic Prototype Approach to Hinduism. — *Hinduism Reconsidered.* Ed. by G.D.Sontheimer and H.Kulke. Delhi, 1991.
- Альбедиль, 1981. — *Альбедиль М.Ф.* О южноиндийских ритуальных промыслах. — Материальная культура и антропология. Сборник музея антропологии и этнографии. XXXVII. Л., 1981.
- Альбедиль, 1987. — *Альбедиль М.Ф.* К реконструкции мифологической семантики протоиндийских текстов. М., 1987.
- Альбедиль, 1991. — *Альбедиль М.Ф.* Протоиндийская цивилизация. СПб., 1991.
- Альбедиль, 1994. — *Альбедиль М.Ф.* Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М., 1994.
- Альбедиль, Левизи, 1987. — *Альбедиль М.Ф., Левизи Л.Л.* Кольцо протоиндийской богини в индийской коллекции МАЭ. — Советская этнография. 1987, № 2.
- Анандавардхана, 1965. — *Ānandavardhana.* The Dhvanyāloka of Śrī Ānandavardhanāchārya with the Locana Sanskrit commentary of Śrī Abhinavagupta and the Prakāśa Hindi translation of both the texts and exhaustive notes by Āchārya Jagannāth Pāthak. Varanasi, 1965.
- Анандавардхана-Алиханова, 1974. — *Анандавардхана.* Дхваньялока («Свет дхвани»). Пер. с санскр., введ., коммент. Ю.М.Алихановой. М., 1974.
- Андерсен и Дамле, 1987. — *Andersen W.K. and Damle Sh.D.* The Brotherhood in Saffron. The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism. New Delhi, 1987.
- Андерсон, 1974. — *Anderson M. M.* The Festivals of Nepal. L., 1974.
- Артола, 1953—1955. — *Artola G.T.* The Title «Pañcātātra». — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.* 1953—1955, Bd. 52, № 3—4.

* Другие работы этого автора см. под именем *Бхарати*.

- Артхашастра, 1959. — *Артхашастра* или наука политики. Пер. с санскр. Издание подготовлено В.И.Кальяновым. М., 1959 (1993).
- Атхарваведа, 1976. — Атхарваведа. Избранное. Пер., вступ. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1976.
- Ауробиндо, 1975. — *Sri Aurobindo*. The Foundations of Indian Culture. Pondicherry, 1975.
- Афоризмы, 1966. — Древнеиндийские афоризмы. Сост., пер., примеч. А.Я.Сыркина. М., 1966.
- Ачарья, 1986. — *Ācārya C.Ś. Mahāstamī Ro Devīpūjan*. — Gorkhāpatra. 25. Asoj. 2043 VS (на яз. непали).
- Ачильдиев, 1987. — *Ачильдиев И.* Три подвига академика Смирнова. — Наука и религия. 1987, № 7.
- Ашрафян, 1983. — *Ашрафян К.З.* Средневековый город Индии XIII — середины XVIII века. М., 1983.
- Багчи, 1939. — *Bagchi P.C.* Studies in Tantra. Calcutta, 1939.
- Баджрачарья, 1963. — *Bajrācārya Dh.* Mallakālmā Deśraksāko Vyavasthā Ro Prajāko Kartavya. — Pūrṇima. Kāṭhmādū, 2020 VS. № 2 (на яз. непали).
- Баджрачарья, 1976. — *Bajrācārya G.* Hanumāndhokāko Darbār. Kāṭhmādū, 2033 VS (на яз. непали).
- Базаз, 1975. — *Bazaz P.N.* The Role of «Bhagavad Gītā» in Indian History. New Delhi—Jullundur, 1975.
- Бандьопадхьяя, 1990. — *Bandyopadhyay P.* The Goddess of Tantra. Calcutta, 1990.
- Банерджи Д., 1966. — *Banerjee J.N.* Puranic and Tantric Religion (Early Phase). Calcutta, 1966.
- Банерджи С., 1978. — *Banerjee S.C.* Tantra in Bengal. Calcutta, 1978.
- Барретт, 1982. — *Barrett D.B.* World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World A.D. 1900—2000. Nairobi/Oxf./N. Y., 1982.
- Басу, 1961. — *Basu J.* The Concept of Dharma and the Hindu Society. — Journal of the Bihar Research Society. 1961, vol. 47.
- Бек, 1969. — *Beck B.E.F.* Colour and Heat in South Indian Ritual. — Man. 1969, vol. 4, № 4.
- Бек, 1981. — *Beck B.E.F.* The Goddess and the Demon, a Local South Indian Festival and Its Wider Context. — Autour de la Déesse Hindou. Puruṣārtha, 5. P., 1981.
- Бергань, 1878. — *Bergaigne A.* La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda. Vol. 1—4. P., 1878—1897.
- Бетейль, 1996. — *Beteille A.* Caste in Contemporary India. — C.J.Fuller (Ed.). Caste Today. Delhi, 1996.
- Биардо, 1971. — *Biardeau M.L.* Hindouisme, anthropologie d'une civilisation. P., 1971.
- Биардо, 1981. — *Biardeau M.L.* L'arbre et le buffle sacrificiel. — Autour de la Déesse Hindou. Puruṣārtha, 5. P., 1981.
- Биардо, 1989. — *Biardeau M.L.* Hinduism. The Anthropology of a Civilization. Delhi, 1989.

- Библиография Индии, 1976. — Библиография Индии. Дореволюционная и советская литература на русском языке и языках народов СССР, оригинальная и переводная. М., 1976.
- Билиморья, 1990. — *Bilimoria Puruṣottama*. Hindu Doubts about God. — Towards a Mimamsa Deconstruction. — International Philosophical Quarterly. 1990, vol. XXX, № 4.
- Бликер, 1975. — *Bleeker C.* Sexuality and Religion. Leiden, 1975.
- Блумфилд, 1908. — *Bloomfield M.* The Religion of the Veda. N. Y.—L., 1908.
- Бонгард-Левин, 1980. — *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
- Бонгард-Левин, 1993. — *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация (2-е изд., переработанное и дополненное). М., 1993.
- Бонгард-Левин и Герасимов, 1975. — *Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В.* Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975.
- Бонгард-Левин и Ильин, 1985. — *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.
- Бор, 1961. — *Бор Н.* Атомная физика и человеческое познание. М., 1961.
- Бос, 1965. — *Bose D.N.* Tantras: Their Philosophy and Occult Secrets. Calcutta, 1965.
- Brown P., 1992. — *Brown Robert L.* Introduction. — Ganesh. Studies of an Asian God. Ed. by Robert L. Brown. Albany—New Delhi, 1992.
- Браун, 1950. — *Brown W.N.* Indra's Infancy According to Rg Veda. — Siddhahārati. 1950, vol. 1.
- Браун, 1977. — *Браун У. Норман.* Индийская мифология. — Мифология древнего мира. Пер. с англ. М., 1977.
- Брихадараньяка, 1964. — Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл., коммент. А.Я.Сыркина. М., 1964.
- Брокингтон, 1992. — *Brockington J.L.* The Sacred Thread. A Short History of Hinduism. Delhi, 1992.
- Брукс, 1989. — *Brooks Ch.* The Hari Krishnas in India. N. Y., 1989.
- Бургер, 1992. — *Burger M.* The Hindu Model of Social Organization and the Bhakti Movement. The Example of Vallabha's Sampradaya. — R.S.Mc Gregor (Ed.). Devotional Literature in South Asia. Current Research, 1985—1988. Cambridge, 1992.
- Буртхарт, 1978. — *Burghart R.* Hierarchical Models of the Hindu Social System. — Man (NS). 1978, vol. 13.
- Буртхарт, 1983. — *Burghart R.* Renunciation in Religious Traditions of South Asia. — Man (NS). 1983, vol. 18.
- Бхагават, 1973. — *Bhagavat D.* Paṇḍhīrcā vīṭhobā. Pais. Mumbaī, 1973 (на яз. маратхи).
- Бхандаркар, 1913. — *Bhandarkar R.G.* Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. Strassburg, 1913.
- Бхандаркар, 1965. — *Bhandarkar R.G.* Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. Varanasi, 1965.
- Бхандаркар, 1975. — *Bhandarkar R.G.* Early History of the Dekkan. Varanasi, 1975.

- Бхарати, 1970. — *Bharati A.* The Hindu Renaissance and Its Apologetic Patterns. — *Journal of Asian Studies.* 1970, vol. 29.
- Бхарати, 1971. — *Bharati A.* India. Hinduism and Modernisation. — *Religion and Change in Contemporary Asia.* Ed. by R.F.Spencer. Minneapolis, 1971.
- Бхарати, 1980. — *Bharati A.* The Ochre Robe. Santa Barbara, 1980.
- Бхартрихари, 1976. — *Bhartrihari's Vairāgya-Śatakam* or The Hundred Verses on Renunciation. Text with Transl. and Notes by Swami Madhavananda. Calcutta, 1976.
- Бхате. — *Bhate P.K.* Barve barve pañdharpūr. Неопубликованная рукопись на языке маратхи в трех томах без пагинации хранится в Пуне, в Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Бхаттачарья Б., 1988. — *Bhattacharyya B.T.* The World of Tantra. New Delhi, 1988.
- Бхаттачарья Н., 1974. — *Bhattacharyya N.N.* History of Shakta Religion. Delhi, 1974.
- Бхаттачарья Н., 1975. — *Bhattacharyya N.N.* History of Indian Erotic Literature. New Delhi, 1975.
- Бхаттачарья Н., 1986. — *Bhattacharyya N.N.* Indian Puberty Rites. Calcutta (2nd Ed. Rev. and Enl.), 1986.
- Бхаттачарья Н., 1987. — *Bhattacharyya N.N.* History of the Tantric Religion (A Historical, Ritualistic and Philosophical Study). Delhi, 1987.
- Бхаттачарья Н., 1990. — *Bhattacharyya N.N.* A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts. Delhi, 1990.
- Бхаттачарья П., 1996. — *Bhattacharyya P.* Conceptualization in the Manusmṛti. Delhi, 1996.
- Бычихина, Дубянский, 1987. — *Бычихина Л.В., Дубянский А.М.* Тамильская литература. Краткий очерк. М., 1987.
- Бэрд, 1986. — *Baird R.D.* Swami Bhaktivedanta and the Bhagavadgita «As It Is». — R.N.Minor (Ed.). *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita.* Albany, 1986.
- Бэллингер, 1973. — *Ballinger T.O.* Simrāongarh Revisited. A Report on Some Observations Made at the Ruins of the Former Capital of Mithilā in the Terai of Nepal. — *Kailash.* 1973, vol. 1, № 3.
- Бэшем, 1951. — *Basham A.L.* History and Doctrines of the Ajīvikas. L., 1951.
- Буйтенен*, 1957. — *van Buitenen J.A.B.* Dharma and Mokṣa. — *PEW.* 1957, vol. 7, № 1—2.
- ван дер Вир, 1995. — *van der Veer P.* The Politics of Devotion to Rama. — D.N.Lorenzen (Ed.). *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action.* N. Y., 1995.
- Ванина, 1993. — *Ванина Е.Ю.* Идеи и общество в Индии XVI—XVIII вв. М., 1993.
- Варма, 1993. — *Varma P.K.* Krishna. The Playful Divine. Delhi, 1993.
- Варма, 1980. — *Varma V.P.* Modern Indian Political Thought. Delhi, 1980.
- Васильков, 1972. — *Васильков Я.В.* Двенадцатилетний цикл в древней Индии. — Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. *Proto-Indica:* 1972. М., 1972, ч. 2.

- Васильков, 1982. — *Васильков Я.В.* Мифы древней Индии. — Индия 1980. Ежегодник. М., 1982.
- Васильков, 1996. — *Васильков Я.В.* Бхагаван. — Индуизм, джайнизм, сикхизм. Словарь. М., 1996.
- Васильков, Гуров, 1995. — *Васильков Я.В., Гуров Н.В.* Страна Аратта по древним письменным источникам. — Вестник восточного института. Acta institutionis orientalis. СПб., 1995, № 1 (т. 1).
- Ватсьяяна, 1993. — *Ватсьяяна Малланага.* Камасутра. Пер. с санскр., вступ. ст., коммент. А.Я.Сыркина (Серия «Памятники письменности Востока». СХI). М., 1993.
- Вебер, 1899. — *Weber A.* Zur indischen Religionsgeschichte. Eine kursorische Übersicht. Sonderabdruck aus «Deutsche Revue». Stuttgart, 1899.
- Вецлер, 1983. — *Wezler A.* Bemerkungen zum Inklusivismus. Begriff Paul Hacker. — Oberhammer G. (Hrsg.) Inklusivismus. Eine Indische Denkform. Wien, 1983.
- Вигасин, Самозванцев, 1984. — *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* «Артхашастра». Проблемы социальной структуры и права. М., 1984.
- Вилхелм, 1966. — *Wilhelm F.* Die Beziehungen zwischen Kāmasūtra und Arthaśāstra. — ZDMG. 1966, Bd. 116.
- Вилхелм, 1979. — *Wilhelm F.* The Quotations in the Kāmasūtra of Vātsyāyāna. — Indologia Taurinensia. 1979, vol. VII.
- Винтерниц, 1895. — *Winternitz M.* Najamesha, Naigamesha, Nemesa. — JRAS. 1895 (в то время журнал выходил один раз в год).
- Винтерниц, 1898. — *Winternitz M.* Gaṇeśa in the Mahābhārata. — JAS. 1898, vol. 3.
- Винтерниц, 1977. — *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. I. Transl. from German and Revised by the Author. New Delhi, 1977.
- Винтерниц, 1985. — *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. III. Delhi, 1985.
- Витгенштейн, 1994. — *Витгенштейн Л.* Философские работы (часть I). М., 1994.
- Вклад, 1970. — India's Contribution to World Thought and Culture. Madras, 1970.
- Водвиль, 1962. — *Vaudeville Ch.* Evolution of Love-Symbolism in Bhāgavatism. — JAOS. 1962, vol. 82.
- Водвиль, 1973. — *Vaudeville Ch.* Paṇḍharpūr, the City of Saints. — Structural Approaches to South Indian Studies. Chumbersbury, 1973.
- Водвиль, 1974. — *Vaudeville Ch.* Kabīr. Oxf., 1974.
- Водвиль, 1980. — *Vaudeville Ch.* Govardhana Myth in Northern India. — Indo-Iranian Journal. 1980, vol. 22.
- Водвиль, 1987. — *Vaudeville Ch.* Sant Mat: Santism as the Universal Path to Sanctity. — K.Schomer and W.H.McLeod (Eds.). The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India. Delhi, 1987.
- Водвиль, 1987a. — *Vaudeville Ch.* The Shaiva-Vaishnava Synthesis in Maharashtrian Santism. — K.Schomer and W.H.McLeod (Eds.). The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India. Delhi—Varanasi—Patna—Madras, 1987.
- Водвиль, 1987b. — *Vaudeville Ch.* The Shaiivite Background of Santism in Maharashtra. — Religion and Society in Maharashtra. Toronto, 1987.

- Волошин, 1988. — *Волошин М.А.* Лики творчества. М., 1988.
- Волчок, 1965. — *Волчок Б.Я.* Изображения на объектах с протоиндийскими надписями. — Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1965.
- Волчок, 1970. — *Volchok B. Ya.* Towards an Interpretation of the Proto-Indian Pictures. — *Journal of Tamil Studies. Special Number on the Decipherment of the Mohenjo-Daro Script.* 1970, № 2.
- Волчок, 1972. — *Волчок Б.Я.* Протоиндийские божества. — Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. *Proto-Indica: 1972.* М., 1972, ч. 2.
- Волчок, 1972а. — *Волчок Б.Я.* Протоиндийские параллели к мифу о Сканде. — Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. *Proto-Indica: 1972.* М., 1972, ч. 2.
- Волчок, 1982. — *Волчок Б.Я.* К проблеме интерпретации протоиндийских изображений и символов. — Советская этнография. 1982, № 3.
- Волчок, 1986. — *Волчок Б.Я.* Протоиндийский бог разлива. — Древние системы письма. Этническая семиотика. М., 1986.
- Вудрофф, 1929. — *Woodroff Sir John.* [*Artur Avalon*] Shakti and Shākta. Essays and Addresses of the Shākta Tantra-Shāstra. Madras, 1929.
- Вудрофф, 1931. — *Woodroff Sir John.* The Serpent Power. Madras, 1931.
- Вудрофф, 1972. — *Woodroff Sir John George.* Tantras. Mahanirvana Tantra. N. Y., 1972.
- Вурмб, 1797. — *Wurmb von.* Merkwürdigkeiten aus Ostindien. Die Länder-Völker-Kunde und Naturgeschichte betreffend. Gotha, 1797.
- Гангадхаран, 1970. — *Gangadharan K.K.* Sociology of Revivalism. A Study of Indianisation, Sanskritisation and Golwalkarism. New Delhi, 1970.
- Гарбе, 1905. — *Garbe R.* Die Bhagavadgītā. Leipzig, 1905 (см. также Гита-Гарбе, 1905).
- Гафурова, 1976. — *Гафурова Н.Б.* Кабир и его наследие. М., 1976.
- Гафурова, 1992. — *Гафурова Н.Б.* Кабир грантхавали. М., 1992.
- Гегель/Херринг, 1826/1995. — *Hegel G.W.F.* On the Episode of the Mahābhārata Known by the Name Bhagavad-Gītā by Wilhelm von Humboldt. Berlin, 1826. Ed. and transl. into English by Herbert Herring. New Delhi, 1995.
- Герасимов, 1964. — *Герасимов А.В.* Опыт анализа содержания гимнов «Атхарваеды». — Индия в древности. М., 1964.
- Герасимов, 1975. — *Герасимов А.В.* Идеологические системы древней Индии. — Культура древней Индии. М., 1975.
- Гетти, 1971. — *Getty A.* Gaṇeśa. A Monograph on the Elephant-Faced God. New Delhi, 1971 (2nd ed.).
- Гита-Арнольд, 1885. — The Song Celestial or Bhagavad-Gītā (from the Mahābhārata). Being a Discourse between Arjuna, Prince of India, and the Supreme Being under the Form of Krishna. Transl. from the Sanskrit Text by Sir Edwin Arnold. L., 1885 (and about 40 later editions).
- Гита-Безант, 1895. — The Bhagavad-Gītā or the Lord's Song. Transl. by A. Besant. L., 1895 (and several later editions).

- Гита—Безант/Дас, 1905. — [*Besant A., Bhagavan Das*]. The Bhagavad-Gītā. L. etc., 1905 (6th ed. 1973).
- Гита-Боксбергер, 1870. — *Boxberger R.* Bhagavadgītā oder das Lied der Gottheit. В., 1870.
- Гита-Болл, 1979. — *Bolle K.W.* The Bhagavadgītā: A New Translation. Berkeley, 1979.
- Гита-Бхактиведанта, 1968. — *Bhaktivedanta A.C.* The Bhagavad-Gītā As It Is. A New Translation with Commentary. N. Y., 1968 (and later editions).
- Гита-Бхактиведанта, 1984. — *Шри Шримад А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада.* Бхагавад-гита как она есть. М., 1984.
- Гита-Бюрнуф, 1861. — *Burnouf É[mil]*. La Bhagavad-Gītā ou le Chant du Bienheureux. Nancy, 1861 (P., 1923).
- Гита—ван Буйтенен, 1981. — *van Buitenen J.A.B.* The Bhagavadgītā in the Mahābhārata. Text and Transl. Chicago—London, 1981.
- Гита-Ганди, 1989. — *Gandhi M.K.* The Bhagavadgītā. New Delhi—Bombay, 1989.
- Гита-Гарбе, 1905. — Die Bhagavadgītā. Aus dem Sanskrit Übersetzt... von Richard Garbe. Leipzig, 1905 (2 verb. Aufl. 1921; 1978).
- Гита-Глазенapp, 1955. — *Glazenapp H. (von)* Bhagavadgītā. Das Lied der Gottheit. Stuttgart, 1955 (1974).
- Гита-Готшалк, 1985. — *Gotshalk R.* Bhagavad Gītā. Transl. and Comment. Delhi etc., 1985.
- Гита-Дейч, 1968. — The Bhagavad Gītā. Transl., Introd. and Critical Essays by Eliot Deutsch. N. Y., 1968 (repr. 1982).
- Гита-Джонсон, 1994. — The Bhagavad Gītā. Transl., Introd. and Notes by W.J. Johnson. Oxf.—N. Y., 1994.
- Гита-Дойссен, 1911. — *Deussen P.* Der Gesang des Heiligen. Eine philosophische Episode des Mahābhāratam. Leipzig, 1911.
- Гита-Зэнер, 1969. — The Bhagavad-Gītā. With a Commentary Based on the Original Sources [by] R.C. Zaehner. Oxf., 1969.
- Гита-Казначеева, 1909. — Бхагавадъ-гита (мистическая часть Магабгараты). Переводъ в стихахъ А.П.Казначеевой с объяснительными примечаніями. Владимиръ, 1909.
- Гита-Каменская, 1925. — Бхагавадъ-гита. Пѣсня господня. Второе издание, пересмотренное и исправленное по санскритскому оригиналу А.Каменской. Р., 1925.
- Гита-Каменская, 1947. — La Bhagavad-Gītā, le Chant de Seigneur. Traduit du Sanskrit avec notes par Anna Kamensky. P., 1947 (1964).
- Гита-Каменская/Манциарли, 1914. — Бхагавадъ-гита или пѣснь господня, переведенная с англійскаго и санскритскаго А.Каменской и И.Манциарли. Калуга (издание журнала «Вестникъ теософіи»), 1914.
- Гита-Каменская/Манциарли, 1990. — Бхагавад-Гита или песнь Господня. Пер. с англ. и санскр. А.Каменской и И.Манциарли. М., 1990.
- Гита-Каменская/Манциарли, 1991. — Бхагавад-Гита (Песнь Господня). Под ред. В.В.Антонова. М., 1991 (2-е изд. с уточнениями).

- Гита-Леви/Стикни, 1938. — *Bhagavad-Gītā*. Traduit du Sanskrit par Sylvain Levi et J.-T. Stickney. P., 1938 (1976).
- Гита-Лоринсер, 1869. — *Lorinser F.* Die Bhagavadgītā. Breslau, 1869.
- Гита-Маскаро, 1962. — *The Bhagavad Gita*. Transl. from the Sanskrit with an Introduction by Juan Mascaro (Penguin Classics). Harmondsworth, 1962 (and many later reprints).
- Гита-Мюлиус, 1980. — *Die Bhagavadgītā*. Herausgegeben von Klaus Mylius. Leipzig, 1980.
- Гита-Мялль, 1980. — *Bhagavadgītā*. Sanskriti keelest tõlkinud Linnart Mäll. Tallinn, 1980 (на эст. яз.).
- Гита-Никхилананда, 1944. — *The Bhagavad Gītā*. Transl. from the Sanskrit, with Notes, Comments and Introd. by Swami Nikhilananda. N. Y., 1944.
- Гита-Парро, 1787. — *La Bhagavat-Geeta, ou Dialogues de Kreeshna et d'Arjoon... traduit du Sanscrit, la langue sacrée des Brahmes, en Anglois par M.C. Wilkins, et de l'Anglois en François par Rev. M. Parraud*. P., 1787.
- Гита-Петров, 1788. — Багуат-Гета, или Бесѣды Кришны съ Аржуном, с примѣчаніями, переведенныя с подлинника писанного на древнемъ Браминскомъ языкѣ, называемомъ Санскрита, на Англійской, а съ него на Россійской языкѣ. М., 1788.
- Гита-Прабхавананда/Ишервуд, 1944. — *The Song of God: Bhagavad-Gītā*. Transl. by Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood. With an Introd. by Aldous Huxley. N. Y. (?), 1944 (and later editions).
- Гита-Радхакришнан, 1948. — *The Bhagavadgītā*, with an Introd. Essay, Sanskrit Text, English Transl. and Notes by S. Radhakrishnan. L., 1948 (and many later reprints).
- Гита-Рихтер, 1965. — *Richter E.* Bhagavadgītā, Gesang des Erleuchteten. Bremen-Oberneuland, 1965 (1968, 1974).
- Гита-Сенар, 1922. — *La Bhagavad-Gītā*. Traduite du Sanscrit... par Emile Senart. P., 1922 (1944, 1967).
- Гита-Смирнов, 1956. — Махабхарата II. Бхагавадгита. Пер. с санскр. Б.Л.Смирнова. Аш., 1956.
- Гита-Смирнов, 1960—1962. — Махабхарата II. Бхагавадгита. 2-е перераб. изд. [Часть I] Буквальный и литературный перевод, введение и примечания акад. Б.Л.Смирнова. Аш., 1960; [Часть II] Санскритский текст, симфонический словарь. Аш., 1962.
- Гита-Смирнов, 1977. — Философские тексты «Махабхараты». Вып. 1. Кн. 1. Бхагавадгита. Пер. с санскр., предисл. и толковый словарь Б.Л.Смирнова. Аш., 1977 (1978).
- Гита-Столер-Миллер, 1986. — *The Bhagavad-Gītā*. Krishna's Counsel in Time of War. A Transl. by Barbara Stoler-Miller. N. Y. etc., 1986.
- Гита-Стэнфорд, 1970. — *Stanford A.* The Bhagavad Gītā: a New Verse Translation. N. Y., 1970.
- Гита-текст, 1945. — *The Bhagavadgītā: Being Reprint of the Relevant Parts of Bhīṣmaparvaṇ from B.O.R. Institute's Edition of the Mahābhārata. For the First Time Critically ed. by S.K. Belvalkar*. Poona, 1945 (repr. 1968) (санскр.).

- Гита-Теланг, 1882. — The Bhagavadgītā with the Sanatsujātīya and the Anugītā. Transl. by K.T. Telang (The Sacred Books of the East. Ed. by Max Müller. Vol. 8). Oxf., 1882 (1908; repr. Delhi etc., 1970).
- Гита-Уилкинс, 1785. — The Bhagvat-Geeta, or Dialogues of *Kreeshna* and *Arjoon*; in Eighteen Lectures; with Notes. Translated from the Original, in the *Sanskreet*, or Ancient Language of the *Brahmans*, by Charles Wilkins, Senior Merchant in the Service of the Honourable the East India Company, on their Bengal Establishment. L., 1785.
- Гита-Уилкинс, 1959. — The Bhagvat-Geeta (1785). Transl., with Notes, by Charles Wilkins. A Facsimile Reprod. with an Introd. by George Hendrick. Gainesville, Florida, 1959.
- Гита-Хартман, 1892. — *Hartmann F.* Die Bhagavadgītā, das Lied der Gottheit, oder die Lehre vom göttlichen Sein in verständlicher Form ins Deutschen Übertragen. Braunschweig, 1892.
- Гита-Чидбхавананда, 1991. — The Bhagavad Gita... by Swami Chidbhananda. Tirupparaiturai, 1991.
- Гита-Шанкара, 1983. — *Srīmad Bhagavad Gītā Bhāṣya* of Sri Saṁkarācārya... Transl. by A.G. Krishna Warriar. Madras, 1983.
- Гита-Шредер, 1912. — Bhagavad-gītā, des Erhabenen Sang. Übertragen und eingeleitet von Leopold von Schröder. Jena, 1912 (1955... 1980).
- Гита-Эджертон, 1944. — The Bhagavad Gītā. Transl. and Interpreted by Franklin Edgerton. P. 1—2. Cambridge (Mass.)—L., 1944 (Harvard Oriental Series. Vol. 38—39).
- Гита-Эджертон, 1972. — The Bhagavad Gītā. Transl. and Interpreted by Franklin Edgerton. Cambridge (Mass.), 1972.
- Гита-Эснул/Лакомб, 1972. — La Bhagavad Gītā. Traduction, introduction et commentaires par Anne-Marie Esnoul et Olivier Lacombe. P., 1972 (1976).
- Глушкова, 1992. — *Глушкова И.П.* Записки паломницы. — Азия и Африка сегодня. 1992, № 1—6.
- Глушкова, 1993. — *Глушкова И.П.* [Рец. на:] *G.-D. Sontheimer.* Pastoral Deities in Western India. Transl. by Anne Feldhaus. — Восток. 1993, № 2.
- Глушкова, 1994. — *Glushkova I.* A Study of the Term *ānanda* in the Varkari Tradition. — Tender Ironies. A Tribute to Lothar Lutze. New Delhi, 1994.
- Глушкова, 1994а. — *Глушкова И.П.* Международный симпозиум памяти профессора Г.-Д. Зонтхаймера. — Восток. 1994, № 5.
- Глушкова, 1996. — *Глушкова И.П.* Днянешвар и «Днянешвари». — Азия и Африка сегодня, 1996, № 7.
- Глушкова, 1997. — *Глушкова И.П.* Трансформация традиции в пределах единого сакрального пространства. — Восток. 1997, № 3.
- Глушкова, 2000. — *Глушкова И.П.* От пастушеского одеяла к региональной символике. — Восток. 2000, № 3.
- Гокхале, 1988. — *Gokhale B.G.* Poona in the Eighteenth Century. An Urban History. Delhi, 1988.

- Голвалкар, 1966. — *Golwalkar M.S.* Bunch of Thoughts. Mangalore, 1966.
- Гонда, 1954. — *Gonda J.* Aspects of Early Vishnuism. Utrecht, 1954.
- Гонда J., 1960—1963. — *Gonda J.* Die Religionen Indiens. T. 1—2. Stuttgart, 1960—1963.
- Гонда, 1968. — *Gonda J.* The Hindu Trinity. — *Anthropos*. 1968, vol. 63.
- Гонда, 1970. — *Gonda J.* Viśnuism and Śivaism. A Comparison. New Delhi, 1970.
- Гонда, 1975. — *Gonda J.* Ascetics and Courtesans. — *Selected Studies*. Vol. IV. Leiden, 1975.
- Гонда, 1975a. — *Gonda J.* Vedic Literature (Samhitās and Brāhmanas). Wiesbaden, 1975 (A History of Indian Literature. Vol. I, fasc. 1).
- Гонда, 1976. — *Gonda J.* Triads in the Veda. Amsterdam—Oxford—New York, 1976.
- Гонда, 1977. — *Gonda J.* Medieval Religious Literature in Sanskrit. Wiesbaden, 1977 (A History of Indian Literature. Vol. II, fasc. 1).
- Гонда, 1978. — *Gonda J.* Die Religionen Indiens. Bd. I. Veda und Alteren Hinduismus. Stuttgart, 1978.
- Гонда, 1991. — *Gonda J.* Triads in Vedic Ritual. — *Selected Works*. Vol. VI. Pt. 1. Leiden, 1991.
- Госвами, 1981. — *Goswami R.P.* Don sanskr̥t pāṇḍuraṅgamāhātmye. — *Mahārāṣṭracī sattivadhārā*. Dr. R.C. Dhare abhinandangraṅth. Puṇe, 1981 (на яз. маратхи).
- Гоял, 1979. — *Goyal D.R.* Rashtriya Swayamsevak Sangh. New Delhi, 1979.
- Гранофф, 1992. — *Granoff Ph.* Gaṇeśa as Metaphor: The *Mudgala Purāṇa*. — *Ganesh. Studies of an Asian God*. Ed. by R.L. Brown. Albany/New Delhi, 1992.
- Грил, 1975. — *Greel A.* The Reexamination of Dharma in Hindu Ethics. — *PEW*. 1975, vol. 25, № 2.
- Грил, 1977. — *Greel A.* Dharma in Hindu Ethics. Calcutta, 1977.
- Гринцер, 1963. — *Гринцер П.А.* Древнеиндийская проза (обрамленная повесть). М., 1963.
- Гринцер, 1970. — *Гринцер П.А.* «Махабхарата» и «Рамаяна». М., 1970.
- Гринцер, 1974. — *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
- Гринцер, 1994. — *Гринцер П.А.* Образ Индии в немецком романтизме. — *Arbor mundi*. Мировое дерево. Вып. 3. М., 1994.
- Грирсон, 1913. — *Grierson G.A.* Gaṇapatyas. — *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. IV. Edinburgh, 1913.
- Гуди, 1961. — *Goody J.* Religion and Ritual. — *British Journal of Sociology*. 1961, vol. 12.
- Гудриан, 1992. — *Goudriaan T.* (Ed.). Ritual and Speculation in Early Tantrism. *Studies in Honor of André Padoux*. N. Y., 1992.
- Гумбольдт, 1826. — *Humboldt W. (von)*. Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata. B., 1826.
- Гупта, Хоёнс, Гудриан, 1979. — *Gupta S., Hoens D., Goudriaan T.* Hindu Tantrism. Leiden, 1979.
- 496 Гуревич, 1984. — *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.

- Гуров, 1968. — *Gurov N.V.* Prospects for the Linguistic Interpretation of Proto-Indian Texts (on the Basis of the Dravidian Languages). — Proto-Indica: 1968. Brief Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts. М., 1968.
- Гуров, 1972. — *Гуров Н.В.* Изучение протоиндийских текстов (краткий обзор). — Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. Proto-Indica: 1972. М., 1972, ч. 1.
- Гусева, 1977. — *Гусева Н.Р.* Индуизм. История формирования. Культурная практика. М., 1977.
- Гутшов, 1977. — *Gutschow N. and Bajracharya M.* Ritual as Mediator of Space in Kathmandu. — Journal of the Nepal Research Centre. Wiesbaden, 1977, vol. 1 (Humanities).
- Гхош, 1992. — *Гхош Ауробиндо.* Человеческий цикл. Казань, 1992.
- Гхурье, 1962. — *Ghurye G.S.* Gods and Men. Bombay, 1962.
- Гьявали, 1962. — *Gyavāli S.B.* Nepāl Upatyakāko Madhyakālīn Itihās. Kāthmādū, 2019 VS (на яз. непали).
- Гюнтер, 1959. — *Guenther H.V.* The Jewel Ornament of Liberation. L., 1959.
- Давыдов, Роднянская, 1980. — *Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б.* Социология контркультуры. М., 1980.
- Дагис, 1991. — *Дагис С.* Вайшнавизм в межрелигиозном диалоге. — Вайшнавизм: открытый форум. М., 1991, № 1.
- Далмиа и фон Штитенкрон, 1995. — *Dalmia V. and von Stietencron H.* (Eds.). Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity. N. Y., 1995.
- Дандекар А., 1993. — *Dandekar A.V.* Nature of Pastoralism (from circa 8th-14th century A.D.). Unpublished Ph. D. dissertation. Jawaharlal Nehru Univ. Delhi, 1993.
- Дандекар Р., 1942. — *Dandekar R.N.* Vedic Mythological Tracts. Delhi, 1942.
- Дандекар Р., 1981. — *Dandekar R.N.* Varuṇa, Vasiṣṭha, and Bhakti. — *Dandekar R.N.* Exercises in Indology. Select Writings III. Delhi, 1981.
- Дандин, 1964. — *Дандин.* Приключения десяти принцев. Пер. с санскр. Ф.И.Щербатского. М., 1964.
- Даниэлу, 1960. — *Daniélou A.* Le polythéisme hindou. P., 1960.
- Даниэлу, 1963. — *Daniélou A.* Les quatre sens de la vie et la structure sociale de l'Inde traditionnelle. P., 1963.
- Дас, 1980. — *Das R.K.* Social Protest in Medieval Orissa. — Proceedings of the Indian History Congress. 41th Session. Bombay, 1980.
- Даш, 1978. — *Dash G.N.* Jagannatha and Oriya Nationalism. — A. Eschmann, H. Kulke, G. C. Tripathi (Eds.). The Cult of Jagannath and Regional Tradition of Orissa. Delhi, 1978.
- Дас Гупта, 1978. — *Das Gupta K.K.* Sri Chaitanya and the Gaudia Vaishnava Movement. — S. P. Sen (Ed.). Social Contents of Indian Reform Movements. Calcutta, 1978.
- Дасгупта С.Б., 1946. — *Dasgupta S.B.* Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature. Calcutta, 1946.

- Дасгупта С.Б., 1950. — *Dasgupta S.B.* An Introduction to Tantric Buddhism. Calcutta, 1950.
- Дасгупта, 1940. — *Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. Vol. 3. Cambridge, 1940.
- Дасгупта, 1962. — *Dāsgupta Śaśibhūṣan.* Tālṣṭāy, Gāndhī, Ravīndranāth. Calcutta, 1962.
- Дасгупта, 1977. — *Dasgupta Subhayu.* Hindu Ethos and the Challenge of Change. New Delhi, 1977.
- Двадцать пять рассказов веталы, 1881. — Die Vetālaparicavinśatika in der Recensionen des Śivadasa und eines Ungenannten. Herausgegeben von H.Uhle. Leipzig, 1881.
- Двиведи, 1960. — *Dvivedi H.* (Ed.) Kabīr. Bombay, 1960 (на яз. хинди).
- Двиведи, 1975. — *Dwivedi P.K.* (Ed.). Nepalese Art. Kathmandu, 1975.
- Де, 1924. — *De S.K.* The Ākhyāyikā and the Kathā in Classical Sanskrit. — Bulletin of the School of Oriental Studies. 1924, vol. 3.
- Де, 1959. — *De S.K.* Ancient Indian Erotics and Erotic Literature. Calcutta, 1959.
- Де Бари, 1988. — *De Bary W.T.* (Ed.). Sources of Indian Tradition. Delhi, 1988.
- Дев, 1990. — *Dev V.B.* Sadgurū Śrīmorayā Gosavī. Puṇe, 1990 (на яз. маратхи).
- Дева, 1984. — *Deva K.* Images of Nepal. Delhi, 1984.
- Дейч—Сигел, 1987. — *Deutsch E., Siegel L.* Bhagavadgītā. — Encyclopedia of Religion. Vol. 2. N. Y.—L., 1987.
- Делери, 1960. — *Deleury G.A.* The Cult of Vithoba. Poona, 1960.
- Делиже, 1985. — *Deliege R.* The Bhils of Western India. New Delhi, 1985.
- Деллон, 1700. — *Dellon,* Monsr. Neue Reise-Beschreibung nach Ostinden. Darinnen die Insul Bourbon oder Madagascar, Suratte, die Kuste von Malabar, Calicut, ingleichen Hanor und Goa etc. ausführlich dargestellt werden. Dresden, 1700.
- Дерретт, 1968. — *Derrett J.* Religion, Law and the State in India. L., 1968.
- Дерретт, 1973. — *Derrett J.* Dharmaśāstra and Juridical Literature. Wiesbaden, 1973.
- Дерретт и др., 1976. — *Derrett J., Sontheimer G.D., Smith G.* Beiträge zu Indischem Rechtsdenken. Wiesbaden, 1976.
- Дешпанде, 1995. — *Deshpande M.N.* Some Aspects of Folk Religion in the Konkan and Desh Regions of Maharashtra. — Folk Culture, Folk Religion and Oral Traditions as a Component in Maharashtrian Culture. New Delhi, 1995.
- Джангиани, 1967. — *Jhangiani M.A.* Jana Sangh and Swatantra. A Profile of Rightist Parties in India. Bombay, 1967.
- Джаямангала, 1912. — Jayamaṅgala. Ed. by Sri D.L.Goswami. Benares, 1912 (Kashi-Sanskrit-Series. 29).
- Джаярам, 1997. — *Jayaram N.* Caste and Hinduism: Changing Protean Relationship. — Caste: Twentieth Century Avatar. Ed. and Introd. by M.N.Srinivas. Delhi, 1997.
- Джаясвал, 1930. — *Jayaswal K.P.* Manu and Yajñavalkya. Calcutta, 1930.
- Джейкоб, 1891. — *Jacob G.A.* A Concordance to the [56] Principal Upanishads and the Bhagavad-Gītā. Bombay, 1891.
- Джолли, 1913. — *Jolly J.* Arthaśāstra und Dharmaśāstra. — ZDMG. 1913, Bd. 67.

- Джоши, 1970. — *Joshi T.D.* Social and Political Thoughts of Rāmdās. Bombay, 1970.
- Джоши, 1997. — *Joshi S.* Communal Violence in Rural Mahesana. — *Economic and Political Weekly*. July 26, 1997.
- Дзоши, 1981. — *Josi M.R.* Śrī viṭṭhalācī pracīntā (śake 770). — *Marāṭhī saṃśodhan patrikā*, varṣa 28, № 2 (на яз. маратхи).
- Диксит, 1974. — *Dixit Prabha.* Communalism — a Struggle for Power. Allahabad, 1974.
- Димок, 1978. — *Dimock E.C., Jr.* et al. The Literatures of India. An Introduction. Chicago—London, 1978.
- Днянешвари, 1993. — *Śrīgurū sākhre mahārāj sāmpradaik sārth śrīdīyāneśvarī.* Puṇe, 1993 (на яз. маратхи).
- Дойссен и Штраус, 1906. — *Deussen P., Strauss O.* Vier philosophische Texte des Mahābhāratam. Leipzig, 1906.
- Доналдсон, 1986. — *Donaldson T.E.* Erotic Rituals in Orissan Temples. — *East and West*. 1986, vol. 36, № 1—3.
- Донигер*—Смит, 1991. — [*Doniger W., Smith B.K.*] Introduction. — The Laws of Manu. With an Introduction and Notes. Transl. by Wendy Doniger with Brian K.Smith. L., 1991.
- Древнеиндийская философия, 1963. — Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1963.
- Дубянский, 1985. — *Дубянский А.М.* О некоторых религиозно-мифологических представлениях древних тамиллов в связи с культом Муругана. — *Древняя Индия. Язык, культура, текст*. М., 1985.
- Дубянский, 1989. — *Дубянский А.М.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.
- Дуглас, 1970. — *Douglas N.* Tantra Yoga. New Delhi, 1970.
- Дхаваликар, 1991. — *Dhavalikar M.K.* Origin of Gaṇeśa. — *ABORI*. 1991, vol. LXXI.
- Дхаваликар, 1992. — *Dhavalikar M.K.* Gaṇeśa: Myth and Reality. — *Ganesh. Studies of an Asian God*. Ed. by R.L.Brown. Albany/New Delhi, 1992.
- Дханпалвар, 1981. — *Dhanpalvar M.* Viṭṭhalācyā mūl svarūpācā śodh. — *Marāṭhī saṃśodhan patrikā*, varṣa 28, № 4 (на яз. маратхи).
- Дхере, 1984. — *Dhere R.C.* Śrīviṭṭhal: ek mahāsamanvay. Puṇe, 1984 (на яз. маратхи).
- Дхере, 1990. — *Dhere R.C.* Nāmdēvkṛt Dīyāneśvar-caritra. — *Kalpdrumāciye taḷī.* Puṇe, 1990 (на яз. маратхи).
- Дюбуа, 1906. — *Dubois J.A.* Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Oxf., 1906.
- Дюбуа, 1978. — *Dubois J.A., Abbé.* Hindu Manners, Customs and Ceremonies. New Delhi, 1978.
- Дюмон, 1970. — *Dumont L.* Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications. L., 1970.
- Дюмон, 1992. — *Dumont L.* A Folk Deity of Tamil Nad: Aiyandar, the Lord. — *Religion in India*. Ed. by T.N.Madan. Delhi, 1992.

* Многие работы этой исследовательницы опубликованы под фамилией *О'Флаерти (Wendy Doniger O'Flaherty)*.

- Дюмон и Покок, 1959. — *Dumon L., Pocock D.* On the Different Aspects or Levels in Hinduism. — *Contributions to Indian Sociology.* 1959, № 3.
- Ефименко, 1991. — *Ефименко В.А.* Кама-тантра. — *Азия и Африка сегодня.* 1991, № 11, 12.
- Ефименко, 1994. — *Ефименко В.А.* Индуизм и тантра. — *Индуизм и современность.* М., 1994.
- Законы Ману, 1886. — *Manu. Mānava-dharma-śāstra (Institutes of Manu) with the Commentaries of Medhatithi, Sarvajnanarayana, Kulluka, Raghuvananda, Nandana and Ramachandra and an Appendix.* Ed. by V.N.Mandlik. Vol. I—III. Bombay, 1886.
- Законы Ману, 1960. — *Законы Ману.* Пер. С.Д.Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф.Ильиным. М., 1960.
- Законы Ману, 1979. — *The Laws of Manu.* Transl. by G.Bühler. Delhi, 1979.
- Звелебил, 1976. — *Zvelebil K.V.* A Guide to Murukan. — *Journal of Tamil Studies.* 1976, vol. 9.
- Звелебил, 1977. — *Zvelebil K.V.* The Beginnings of Bhakti in South India. — *Temenos.* 1977, vol. 13.
- Звелебил, 1984. — *Zvelebil K.V.* (Transl.). The Lord of the Meeting Rivers. Devotional Songs of Basavanna. Delhi, 1984.
- Звелебил, 1991. — *Zvelebil K.V.* Tamil Tradition on Subrahmanya—Murugan. Madras, 1991.
- Зеллиот, 1976. — *Zelliot E.* The Medieval Bhakti Movement in History. An Essay on the Literature in English. — B.I.Smith (Ed.). *Hinduism. New Essays in the History of Religions.* Leiden, 1976.
- Зонтхаймер, 1964. — *Sontheimer G.D.* Religious Endowments in India: The Juristic Personality of Hindu Deities. — *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft.* 1964, vol. 69, № 1.
- Зонтхаймер, 1976. — *Sontheimer G.D.* Birobā, Mhaskobā und Khaṇḍobā: Ursprung, Geschichte und Umwelt von pastorallen Gottheiten in Mahārāṣṭra. Wiesbaden, 1976.
- Зонтхаймер, 1981. — *Sontheimer G.D.* Dasarā at Devaraguḍḍa. Ritual and Play in the Cult of Mailār/Khaṇḍobā. — *South Asian Digest of Regional Writing.* 1981, vol. 10.
- Зонтхаймер, 1981a. — *Sontheimer G.D.* Gopjanañcā dev: śriviṭṭhal. — *Mahārāṣṭrācī sattvadhārā.* Dr. R.C.Dhere abhinandangrath. Pune, 1981 (на яз. маратхи).
- Зонтхаймер, 1982. — *Sontheimer G.D.* Hero and Saṭi-Stones of Maharashtra. — *Memorial Stones. A Study of Their Origin, Significance and Variety.* Dharwad, 1982.
- Зонтхаймер, 1982a. — *Sontheimer G.D.* God, Dharma and Society in the Yādava Kingdom of Devagiri According to the *Līlācaritra* of Cakradhar. — *Indology and Law. Studies in Honour of Professor J.Duncan M.Derrett.* Ed. by G.D.Sontheimer and P.K.Aithal. Wiesbaden, 1982.
- Зонтхаймер, 1985. — *Sontheimer G.D.* Cāturvarṇya, Bhakti und der Aufstieg von Volkskulten in Maharashtra: Religionsgeschichtliche Skizze einer Region. — H.Kulke und D.Rothermund (Eds.). *Regionale Tradition in Südasiens.* Wiesbaden, 1985.
- Зонтхаймер, 1985a. — *Sontheimer G.D.* Folk Deities in the Vijayanagara Empire: Narasiṃha and Mallanna/Mailār. — *Vijayanagara — City and Empire. New Currents*

- of Research. Ed. A.Dallapiccola in Collaboration with S.Zingel-Ave Lalletment. Wiesbaden, 1985.
- Зонтхаймер, 1986. — *Sontheimer G.D.* Rudra and Khaṇḍobā: Continuity in Folk Religion. — M.Israel and N.K.Wagle (Eds.). Religion and Society in Maharashtra. Toronto, 1986.
- Зонтхаймер, 1987. — *Sontheimer G.D.* The vana and the kṣetra: the Tribal Origins of Some Famous Cults. — G.C.Tripathi and H.Kulke (Eds.). Eschmann Memorial Lectures. Bhubaneshwar, 1987.
- Зонтхаймер, 1989. — *Sontheimer G.D.* Pastoral Deities in Western India. N. Y., 1989 (немецкое издание: Birobā, Mhaskobā und Khaṇḍobā: Ursprung, Geschichte und Umwelt von pastoralen Gottheiten in Mahārāṣṭra. Wiesbaden, 1976).
- Зонтхаймер и Кулке, 1991. — *Hinduism Reconsidered*. Ed. by G.D.Sontheimer & H.Kulke. New Delhi, 1991.
- Зэнер, 1966. — *Zaehner R.C.* Hinduism. L., 1966.
- Зэнер, 1969. — *Zaehner R.C.* Bhagavad-Gītā. With the Commentary Based on Original Sources by R.C.Zaehner. Oxf., 1969.
- Иванов, 1982. — *Иванов Б.А.* Два типа феодальных отношений в Непале. К постановке проблемы. — Типы общественных отношений на Востоке в средние века. М., 1982.
- Ильин, 1958. — *Ильин Г.Ф.* Старинное индийское сказание о героях древности «Махабхарата». М., 1958.
- Ингаллс, 1957. — *Ingalls D.* Dharma and Mokṣa. — PEW. 1957, vol. 7, № 1—2.
- Индуизм сегодня, 1996. — *Hinduism Today*. December, 1996.
- Индусские мифы, 1978. — *Hindu Myths*. A Source Book transl. from sanskrit, introd. by Wendy Doniger O'Flaherty. Harmondsworth, 1978.
- Исаева, 1991. — *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.
- Исаева, 1995. — *Исаева Н.В.* Ортодоксальная религиозно-философская традиция Индии. — Религии Древнего Востока. М., 1995.
- Иэрхарт, 1996. — *Религиозные традиции мира*. Ред. Б.Иэрхарт. Т. 1—2. Т. 1. М., 1996.
- Йорои, 1968. — *Yoroi K.* Gaṇeśagītā. A Study, Translation with Notes, and a Condensed Rendering of the Commentary of Nīlakaṇṭha. The Hague—Paris, 1968.
- Кавирадж, 1963. — *Kaviraj G.* Tāntrik vānmay mē śākta dṛṣṭi. Paṭnā, 1963 (на яз. хинди).
- Кайласапатхи, 1987. — *Kailasapathi K.* The Writings of Tamil Siddhas. — K.Schomer and W.H.Mc.Leod (Eds.). The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India. Delhi, 1987.
- Какар, 1981. — *Kakar Sudhir.* The Inner World. A Psycho-Analytic Study of Childhood and Society in India. Oxf., 1981.
- Калам, 1998. — *Kalam M.A.* Sacred Groves in Coorg, Karnataka. — The Social Construction of Indian Forests. New Delhi, 1998.
- Каланд, 1926. — *Caland W.* (Ed.). Ziegenbalg's Malabarisches Heidentum. Amsterdam, 1926.

- Каллевоорт, 1974. — *Callewaert W.M.* The Anabhay Prabodha of the Dādū Panthī Garībadāsa. — *Orientalia Lovaniensia Periodica*. Leuven, 1974, vol. V.
- Каллевоорт, 1988. — *Callewaert W.M.* The Hindi Biography of Dādū Dayāl. Delhi, 1988.
- Каллевоорт, 1994. — *Callewaert W.* Hindoeisme. Goden, Goeroes en Gezangen. Leuven, 1994.
- Каллевоорт, Фридландер, 1992. — *Callewaert W.M., Friedlander P.G.* The Life and Works of Raidas. Delhi, 1992.
- Каллевоорт и Хемрадж, 1982. — *Callewaert W.M., Hemraj S.* Bhagavadgītānuvāda. A Study in Transcultural Translation. Ranchi, 1982.
- Камасутра, 1912. — *Kāmasūtra* by Śrī Vatsyāyana Muni. With a comment. of Jayamaṅgala. Ed. by Sri D.L. Goswami. Benares, 1912 (санскр.).
- Каменская, 1926. — *Kamensky A.* La Bhagavad Gītā, son rôle dans le mouvement religieux de l'Inde et son unité. P., 1926.
- Кане, 1968. — *Kane P.V.* History of Dharmaśāstra. Vol. I. Pt. 1. Poona, 1968.
- Капур, 1983. — *Kapoor J.C.* Bhagavad-Gītā, an International Bibliography of 1785—1979 Imprints. With an Introd. by George Hendrick. N. Y., L., 1983.
- Карве, 1988. — *Karve I.* «On the Road»: A Maharashtra Pilgrimage. — The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra. Albany, 1988.
- Карлсон, 1993. — *Carlson M.* A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875—1922. Princeton, 1993.
- Кармаркар, 1950. — *Karmarkar A.P.* The Religions of India. Vol. 1. The Vratya or Dravidian Systems. Lonavla, 1950.
- Каутилья, 1969, 1972, 1964. — The Kauṭīliya Arthaśāstra. Pt. I. Crit. Ed. by P.P.Kangle. Pt. II. English transl. Pt. III. Study. Bombay, 1969, 1972, 1964 (санскр.).
- Кеваланандасарасвати, 1952—1976. — *Kevalānandasarasvatī.* Mīmāṃsākoṣa. Vol. 1—7. Wai-Satara, 1952—1976.
- Кейпер*, 1979. — *Kuiper F.B.J.* Varuṇa and Vidūśaka. Amsterdam, 1979.
- Кейпер, 1986. — *Keüner Ф.Б.Я.* Три шага Вишну. — Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Кейпер, 1991. — *Kuiper F.B.J.* Aryans in the Rigveda. — Leiden Studies in Indo-European. Leiden, 1991.
- Кейт, 1967. — *Keith A.B.* Trimurti. — Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J.Hastings. Vol. XIII. Edinburgh, 1967.
- Келкар, 1977. — *Kelkar A.R.* Bhakti in Modern Marathi Poetry: An Essay (by Sadashiv S. Bhave). A Response to Sadashiv S. Bhave's Essay. — South Asian Digest of Regional Writing. 1977, vol. 7.
- Кинле, 1992. — *Kiehnle C.* Authorship and Redactorship of the Jñāndev Gāthā. — Devotional Literature in South Asia. Cambridge, 1992.
- Кинсли, 1986. — *Kinsley D.* Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Berkeley, 1986.

- Кинсли, 1987. — *Kinsley D. Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition.* Delhi, 1987.
- Кинсли, 1989. — *Kinsley D. The Goddesses' Mirror. Visions of the Divine from East and West.* N. Y., 1989.
- Класс, 1980. — *Klass M. Caste: The Emergence of the South Asian Social System.* Philadelphia, 1980.
- Клоти, 1977. — *Clothey F.W. The Many Faces of Murukan. The History and Meaning of a South Indian God.* The Hague—Paris—New York, 1977.
- Клоти, 1978. — *Clothey F.W. Theogony and Power in South India: Some Clues from the Aiyappan Cult. — Religion and the Legitimation of Power in South Asia.* Ed. by Bardwell L. Smith. Leiden, 1978.
- Кнорозов, 1972. — *Кнорозов Ю.В. Формальное описание протоиндийских изображений. — Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. Proto-Indica: 1972.* М., 1972, ч. 2.
- Кнорозов, 1975. — *Кнорозов Ю.В. Классификация протоиндийских надписей. — Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. Proto-Indica: 1973.* М., 1975.
- Кнорозов, Альбедиль, Волчок, 1981. — *Knorozov Y.V., Albedil M.F., Volchok B.Y. Proto-Indica: 1979. Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts.* М., 1981.
- Коллер, 1968. — *Koller J. Puruṣārthas as Human Aims. — PEW. 1968, vol. 18, № 4.*
- Коллер, 1972. — *Koller J. Dharma: an Expression of Universal Order. — PEW. 1972, vol. 22, № 2.*
- Комфорт, 1963. — *Comfort A. Lessons of the Kāma Sūtra. — The Twentieth Century. L., 1963, vol. 172.*
- Конституция, 1956. — Конституция Индии. М., 1956.
- Косамби, 1963. — *Kosambi D.D. Combined Methods in Indology. — Indo-Iranian Journal. 1963, № 6.*
- Косамби, 1965. — *Kosambi D.D. The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline.* L., 1965.
- Косамби, 1968. — *Косамби Д. Культура и цивилизация Древней Индии.* М., 1968.
- Косамби, 1992. — *Kosambi D.D. Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture.* Bombay, 1992 (первое издание — 1962).
- Костюченко, 1970. — *Костюченко В.С. Интегральная веданта. Критический анализ философии Ауробиндо Гхоша.* М., 1970.
- Костюченко, 1983. — *Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм.* М., 1983.
- Котрайт, 1985. — *Courtright P.B. Gaṇeśa. Lord of Obstacles, Lord of Beginnings.* N. Y.—Oxf., 1985.
- Котрайт, 1988. — *Courtright P.B. The Ganesh Festival in Maharashtra: Some Observations. — E.Zelliot and M.Berntsen (Eds.). The Experience of Hinduism.* Albany, 1988.
- Ковард, 1983. — *Coward H. Religious Pluralism and World Religions.* Madras, 1983.

- Козн, 1992. — *Cohen L.* The Wives of Gaṇeśa. — Ganesh. Studies of an Asian God. Ed. by R.L.Brown. Albany—New Delhi, 1992.
- Крил, 1977. — *Creel A.B.* Dharma in Hindu Ethics. Calcutta, 1977.
- Кришан, 1991. — *Krishan Y.* Is Gaṇeśa a Vedic God? — ABORI. 1991, vol. LXX1.
- Кришан, 1993. — *Krishan Y.* Vināyaka as Vighnakartā (Causer of Obstacles) in the «Mānavaghyasūtra» and «Yājñavalkyasmṛti»: a Comparative Study. — ABORI. 1993, vol. LXXII and LXXIII.
- Кулке, 1978. — *Kulke H.* Early Royal Patronage of the Jagannātha Cult. — A.Eshmann, H.Kulke, G.C.Tripathi (Eds.). The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Delhi, 1978.
- Кулке, 1978а. — *Kulke H.* «Jaggernaut» under British Supremacy and the Resurgence of the Khurda-Rajas as «Rajas of Puri». — A.Eschmann, H.Kulke, G.C.Tripathi (Eds.). The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Delhi, 1978.
- Кулке, 1993. — *Kulke H.* Kings and Cults. State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia. Delhi, 1993.
- Культурное наследие, 1982. — The Cultural Heritage of India. Vol. II. Calcutta, 1982.
- Кумар, 1996. — *Kumar N.* Religion and Ritual in Indian Schools: Benaras from the 1880s to the 1940s. — The Transmission of Knowledge in South Asia. Essays on Education, Religion, History and Politics. Ed. by N.Crook. Delhi, 1996.
- Кумар, 1974. — *Kumar P.* Shakti Cult in Ancient India (With Special Reference to the Puranic Literature). Varanasi, 1974.
- Кумар, 1994. — *Kumar P.* Backwards among the Backwards. — Mainstream. January 8, 1994.
- Куценков, 1983. — *Куценков А.А.* Эволюция индийской касты. М., 1983.
- Кханна, 1979. — *Khanna M.* Yantra: the Tantric Symbol of Cosmic Unity. L., 1979.
- Кхаре, 1938. — *Khare G.H.* Śrīviṭṭhal āṇi paṇḍharpūr. Pune, 1938 (на яз. маратхи).
- Кэшмэн, 1970. — *Cashman R.* The Political Recruitment of God Ganapati. — Indian Economic and Social History Review. 1970, № 7.
- Ламот, 1929. — *Lamotte E.* Notes sur la Bhagavadgītā. P., 1929.
- Леви Р., 1990. — *Levy R.I.* Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal. Berkeley, 1990.
- Леви С., 1905. — *Levi S.* Le Népal, étude historique d'un royaume hindou. T. I—III. P., 1905—1908.
- Легенды, 1995. — Легенды о Кришне. Жизнь и Учение. М., 1995.
- Ледерле, 1976. — *Lederle M.R.* Philosophical Trends in Modern Maharashtra. Bombay, 1976.
- Ледков, 1994. — *Ледков А.А.* Роль парбатиев в формировании общенепальского государства (XVIII—XIX вв.). Канд. дис. (ИБ РАН). М., 1994.
- Лелюхин, 1995. — *Лелюхин Д.Н.* «Нитисара» Камандаки и «Артхашастра» Каутильи. — Стхапакашраддха. Сборник статей памяти Г.А.Зографа. СПб., 1995.
- Лерно, 1978. — *L'Hernault.* L'Iconographie de Subrahmanya au Tamilnad. Publication de l'Institut Français d'Indologie. № 59. Pondichéry, 1978.
- 504 Литература, 1984. — Литература древнего Востока. Тексты. М., 1984.

- Локханде, 1976. — *Lokhande Ajit*. Tukārāma, His Person and His Religion. Frankfurt/M.—Bern, 1976.
- Лорд, 1630. — *Lord H*. Two Sects in the East Indies. L., 1630.
- Лоренцен, 1995. — *Lorenzen D.N*. The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion. — D.N.Lorenzen (Ed.). Bhakti Religion in North India. Community Identity & Political Action. N. Y., 1995.
- Лоуренс, 1976. — *Lawrence B.B*. Shahrastānī on the Indian Religions. The Hague—Paris, 1976.
- Лютгендорф, 1995. — *Lutgendorf Ph*. Interpreting Rāmraj: Reflections on the Rāmayāna, Bhakti and Nationalism. — D.N.Lorenzen (Ed.). Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action. N. Y., 1995.
- Мадан, 1991. — T.N.Madan (Ed.). Religion in India. Delhi, 1991.
- Мадан, 1992. — T.N.Madan (Ed.). Religion in India. Delhi, 1992 (Second and Enlarged Edition).
- Маджджхима-никая, 1951. — The Majjhima nikāya. Ed. by R.Chalmers. Vol. I—II. L., 1951.
- Маджупурия, 1979—1980. — *Majupuria Trilok Chandra*. Glimpses of Nepal. Kathmandu, 1979—1980.
- Мадхок, 1959. — *Madhok B*. Political Trends in India. New Delhi, 1959.
- Мадхок, 1970. — *Madhok B*. Indianisation? (What, Why and How). New Delhi, 1970.
- Майер, 1996. — *Mayer A*. Caste in an Indian Village: Change and Continuity 1954—1992. — C.J.Fuller (Ed.). Caste Today. Delhi, 1996.
- Майнор, 1986. — R.N.Minor (Ed.). Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita. Albany, 1986.
- Мак-Грегор, 1991. — *McGregor R.S*. An Early Hindi (Brajbhāṣā) Version of the Rama Story. — D.L.Eck and F.Mallison (Eds.). Devotion Divine. Bhakti Traditions from the Regions of India. Studies in Honour of Charlotte Vaudeville. Groningen—Paris, 1991.
- Макдонелл, 1897. — *Macdonell A.A*. Vedic Mythology. Strassburg, 1897.
- Макиавелли, 1982. — *Макиавелли Н*. Избранные сочинения. М., 1982.
- Маламуд, 1981. — *Malamoud Ch*. On the Rhetoric and Semantics of Puruṣārtha. — Contributions to Indian Sociology. N.S. 1981, vol. 15, № 1—2.
- Малинар, 1995. — *Malinar A*. The Bhagavadgītā in the Mahābhārata TV Serial: Domestic Drama and Dharmic Solutions. — Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity. New Delhi, 1995.
- Малкани, 1980. — *Malkani K.R*. The RSS Story. New Delhi, 1980.
- Маллманн, 1963. — *Mallmann M.Th. de*. Les enseignements iconographiques de l'Agni-purāṇa. P., 1963.
- Малукдас, 1946. — *Malukdas*. Malukdāsī kī bānī. Ilāhābād, 1946 (на яз. хинди).
- Мальхотра, 1970. — *Malhotra S.L*. Social and Political Orientation of Neo-Vedantism. Delhi, 1970.
- Манделбаум, 1989. — *Mandelbaum D.G*. Society in India. Vol. I. Continuity and Change. Vol. II. Change and Continuity. Bombay, 1989.

- Маникумар, 1991. — *Manikumar K.A. Caste Clashes in South Tamilnadu.* — *Economic and Political Weekly.* September 6, 1991.
- Марглин, 1985. — *Marglin F.A. Wives of the God-King.* Delhi, 1985.
- Марглин, 1988. — *Marglin F.A. Kings and Wives. The Separation of Status and Royal Power.* — J.N.Madan (Ed.). *The Way of Life. King, Householder, Renouncer. Essays in Honour of Louis Dumont.* Delhi, 1988.
- Мартышин, 1970. — *Мартышин О.В. Политические взгляды Мохандаса Карамчанда Ганди.* М., 1970.
- Маршалл, 1970. — *Marshall P.J. (Ed.) The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century.* Cambridge, 1970.
- Мате, 1970. — *Mate M.S. Morgaon-Moreshvar (Ganesh).* — *Temples and Legends of Maharashtra.* Bombay, 1970.
- Махабхарата, 1940. — *The Mahābhārata. Vol. 6. The Udyogaparvan.* Crit. Ed. by S.K.De. Poona, 1940 (санскр.).
- Махабхарата-VI, 1947. — *The Bhīṣmaparvan, Being the Sixth Book of the Mahābhārata...* For the first time critically ed. by S.K.Belvalkar. Poona, 1947 (санскр.).
- Махабхарата-I, 1950 (1992). — Махабхарата. Книга первая. Адипарва. Пер. с санскр. и коммент. В.И.Кальянова. М., 1950 (1992).
- Махабхарата, 1961. — Махабхарата. V. Mokṣadhārma. Ч. 1. Пер. Б.Л.Смирнова. Аш., 1961.
- Махабхарата-II, 1962 (1992). — Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва или Книга о собрании. Пер. с санскр. и коммент. В.И.Кальянова. М., 1962 (1992).
- Махабхарата-IV, 1967 (1993). — Махабхарата. Книга четвертая. Виратапарва или Книга о Вирате. Пер. с санскр. и коммент. В.И.Кальянова. М., 1967 (1993).
- Махабхарата-V, 1976. — Махабхарата. Книга пятая. Удьогалпарва или Книга о старании. Пер. с санскр. и коммент. В.И.Кальянова. Л., 1976.
- Махабхарата-III, 1987. — Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. Л., 1987.
- Махабхарата-VIII, 1990. — Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва). Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1990.
- Махабхарата-VII, 1992. — Махабхарата. Книга седьмая. Дронапарва или Книга о Дроне. Пер. с санскр. и коммент. В.И.Кальянова. СПб., 1992.
- Махабхарата-IX, 1996. — Махабхарата. Шальяпарва или Книга о Шалье. Пер. с санскр. и коммент. В.И.Кальянова. СПб., 1996.
- Махабхарата-X/XI, 1998. — Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва или Книга об избитии спящих воинов. Книга одиннадцатая. Стрипарва или Книга о женах. Изд. подготовлено С.Л.Невелевой и Я.В.Васильковым. М., 1998.
- Махабхарата. Рамайна, 1974. — Махабхарата. Рамайна (Библиотека всемирной литературы). М., 1974.
- Махабхарата/Смирнов, 1956—1972. — Махабхарата. Выпуски 1—8. Пер. с санскр., введ. и примеч. Б.Л.Смирнова. Аш., 1956—1972.
- Махабхарата—Темкин/Эрман, 1963. — Махабхарата или Сказание о великой битве потомков Бхараты. Древнеиндийский эпос: Литературное изложение Э.Н.Темкина и В.Г.Эрмана. М., 1963.

- Махадеван, 1997. — *Mahadevan I.* Review. An Encyclopaedia of the Indus Script. Deciphering the Indus Script. Asko Parpola. Cambridge. — International Journal of Dravidian Linguistics. Pondicherry, 1997, vol. XXVI, № 1.
- Медведев, 1990. — *Медведев Е.М.* Очерки истории Индии до XIII века. М., 1990.
- Мезенцева, 1985. — *Мезенцева О.В.* Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. М., 1985.
- Мезенцева, 1994. — *Мезенцева О.В.* Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Дайянанды. М., 1994.
- Мейер, 1971. — *Meyer J.J.* Sexual Life in Ancient India. Delhi, 1971.
- Меликов, 1985. — *Меликов В.В.* Неоиндуизм: протяженная двойственность (религиозно-философские и социально-политические интерпретации Вивекананды и Ганди). — Философия и религия на зарубежном Востоке. М., 1985.
- Мехта, 1974. — *Mehta V.S.* Do We Know Ourselves? The Present Crisis in India. New Delhi, 1974.
- Миллер, 1962. — *Миллер В.Ф.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. — Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.
- Митчелл, 1905. — *Mitchell J.M.* The Great Religions of India. Edinburgh and London, 1905.
- Мишра, 1980. — *Mishra D.N.* RSS: Myth and Reality. Delhi, 1980.
- Модхе, 1981. — *Modhe S.G.* Murtivaidhīyānik dṛṣṭikoṇāṭūn viṭthal. — Marāṭhī saṃśodhan patrikā, varṣa 28, № 2 (на яз. маратхи).
- Моньер-Вильямс, 1891. — *Monier-Williams M.* Brahmanism and Hinduism. L., 1891 (4th ed.).
- Моньер-Вильямс, 1899. — *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. Oxf., 1899.
- Морванчикар, 1985. — *Morvancikar R.S.* Paithan darśan. Mumbaī, 1985 (на яз. маратхи).
- Мордзе, 1997. — *Morje G.* Jñānadeva's Six Handed God Ganesh. Paper Read at the 7th International Conference on Early Literature in New Indo-Aryan Languages. Venice, 1997.
- Моти Чандра, 1973. — *Moti Chandra.* The World of Courtesans. Delhi, 1973.
- Моулсворт, 1857. — *Molesworth J.T.* A Dictionary Marathi and English. Bombay, 1857.
- Мукерджи А., 1966. — *Mookerjee A.* Tantra Art: In Search of Life Divine. New Delhi, 1966.
- Мукерджи А., 1982. — *Mookerjee A.* Kuṇḍalinī: The Arousal of the Inner Energy. N. Y., 1982.
- Мукерджи, Кханна, 1977. — *Mookerjee A., Khanna M.* The Tantric Way: Art, Science, Ritual. L., 1977.
- Мукерджи К., 1926. — *Mukerji K.C.* Sex in Tantras. — Journal of Abnormal and Social Psychology. 1926, № 21.
- Муллан, 1983. — *Mullan B.* Life as Laughter. L., 1983.
- Мур, 1968. — *Moor E.* The Hindu Pantheon. A New Edition with Additional Plates. Condensed and Annotated. Varanasi—Delhi, 1968.

- Мур, 1979. — *Moor E.* An Account of an Hereditary Living Deity to whom Devotion is Paid by the Brahmins of Poona and Its Neighborhood. — *Asiatic Researches*. 1979, vol. 7 (1st ed. — 1801).
- Мурти, 1971. — *Murthy A.V. Narasimha.* The Sevunas of Devagiri. Mysore, 1971.
- Мурти, Зонтхаймер. — *Murti M.C., Sontheimer G.* Durga and Buffalo. Heidelberg [Forthcoming].
- Мэйси, 1975. — *Macy J.* The Dialectics of Desire. — *Numen*. 1975, vol. XXII, fasc. 2.
- Мэрриотт Мак-Ким, 1965. — *Marriott McKim.* Little Communities in an Indigenous Civilization. — *Marriott McKim.* (Ed.). Village India. Chicago, 1965.
- Мэрриотт Мак-Ким, 1976. — *Marriott McKim.* Interpreting Indian Society: a Monistic Alternative to Dumont's Dualism. — *JAS*. 1976, vol. XXXVI, № 1.
- Нарасвами, 1982. — *Nagaswamy R.* Tantric Cult of South India. Delhi, 1982.
- Нараян, 1992. — *Narayan A.K.* A Protohistory of the Idea and the Icon. — *Ganesh. Studies of an Asian God.* Ed. by R.L.Brown. Albany—New Delhi, 1992.
- Нараян, 1975. — *Нараян Р.К.* Боги, демоны и другие. М., 1975.
- Нараяна Айяр, 1974. — *Narayana Ayyar C.V.* Origin and Early History of Śaivism in South India. Madras, 1974.
- Нараянан, Веллутхат, 1978. — *Narayanan M.G.S., Velluthat K.* Bhakti Movement in South India. — *S.C.Malik* (Ed.). Indian Movements: Some Aspects of Dissent, Protest and Reform. Simla, 1978.
- Нархаринатх, 1965. — *Narharināth Y.* Itihāsaprakāśamā Sandhipratrasaṅgraha. Kāṭhmādū, 2022 VS (на яз. непали).
- Невелева, 1975. — *Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М., 1975.
- Непали, 1965. — *Nepali G.S.* The Newars. Bombay, 1965.
- О'Флаерти*, 1973. — *O'Flaherty W. Doniger.* Asceticism and Eroticism in the Mythology of Shiva. L., 1973.
- Оберхаммер, 1983. — *Oberhammer G.* (Hrsg.). Inklusivismus. Eine Indische Denkform. Wien, 1983.
- Овсяннико-Куликовский, 1892. — *Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Религия индусов в эпоху Вед. — *Вестник Европы*. Т. 2—3, 1892.
- Огибенин, 1968. — *Огибенин Б.Л.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.
- Озмент, 1975. — *Ozment S.E.* The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth Century Germany and Switzerland. New Haven—London, 1975.
- Ок, 1991. — *Ok P. Peśve.* Gharāṇyācā itihās. Puṇe, 1991 (на яз. маратхи).
- Олейников, 1990. — *Олейников Н.* Пучина страстей. Л., 1990.
- Оливель, 1993. — *Olivelle P.* The Āśrāma System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution. N. Y., 1993.
- Ольденберг, 1894. — *Oldenberg H.* Die Religion des Veda. B., 1894.

* Ряд своих работ эта исследовательница опубликовала под фамилией *Донигер* (*Wendy Doniger*).

- Ольденбург, 1919. — *Ольденбург С.Ф.* Индийская литература. — Литература Востока. Вып. 1. Пб., 1919.
- Открытие Индии, 1987. — Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М., 1987.
- Отто, 1921. — *Otto R.* Das Heilige. Über der Irrationale in der Idee des Göttlichen und Sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1921 (1st ed. 1917).
- Отто, 1935. — *Otto R.* Die Urgestalt der Bhagavad-Gītā. Tübingen, 1935.
- Отто, 1939. — *Otto R.* The Original Gītā. The Song of the Supreme Exalted One. Transl. into English by J.E. Turner. L., 1939.
- Отто, 1972. — *Otto R.* Mysticism East and West. N. Y., 1972.
- Паи, 1993. — *Pai S.* Assembly Poll Review. Emergence of New Social Forces in Uttar Pradesh. — *Mainstream*. December 25, 1993.
- Паду, 1987. — *Padoux A.* Tantrism. — M. Eliade (Ed.). The Encyclopaedia of Religion. Vol. 14. N. Y., 1987.
- Паду, 1988. — *Padoux A.* Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme. P., 1988.
- Панде, 1971. — *Pandey L.P.* Sun Worship in Ancient India. Delhi, 1971.
- Панде, 1969. — *Pandey R.B.* Hindu Saṁskāras (Socio-Religious Study in the Hindu Sacraments). Delhi, 1969 (1st ed. 1949).
- Панде, 1985. — *Pandey R.* The Social Context of the Bhakti Movement. A Study in Kabir. — Proceedings of the Indian History Congress, 46th Session. Amritsar, 1985.
- Пандей, 1990. — *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). Пер. с англ. А.А. Вигасина. М., 1990.
- Пандит, 1967. — *Pandit M.P.* Sri Aurobindo on The Tantra. Pondicherry, 1967.
- Паниккар, 1954. — *Panikkar K.M.* A Survey of Indian History. Bombay, 1954.
- Панчатантра, 1896. — *Pañcatantra I.* Ed. with Notes by F. Kielhorn. Bombay, 1896 (the 6th ed.).
- Панчатантра, 1908; 1912. — The Pancatantra in the recension called Panchakhyana of Purnabhadra. Crit. Ed. by J. Hertel. Cambridge, 1908, 1912 (Harvard Oriental Series. Vol. 11, 12) (санскр.).
- Панчатантра, 1930. — Панчатантра. Избранные рассказы. Пер. с древнеинд., предисл. и примеч. Р.О. Шор. М., 1930.
- Панчатантра-Сыркин, 1958. — Панчатантра. Пер. и примеч. А.Я. Сыркина. М., 1958.
- Пастернак, 1965. — *Пастернак Б.Л.* Стихотворения и поэмы. М.—Л., 1965.
- Патил, 1993. — *Patil S.* Post Election Situation and Indian CPs. — *Mainstream*. December 25, 1993.
- Патнаик, 1993. — *Patnaik A.* Ballot vs Bullet in India. — *The Indian Observer*. November, 1993.
- Парандже, 1992. — *Paranjpe M.* Playing the Dark God. Calcutta etc., 1992.
- Парпола, 1985. — *Parpola A.* The Sky-Garment. A Study of the Harappan Religion and Its Relation to the Mesopotamian and Later Indian Religion. — *Studia Orientalia*. Ed. by the Finnish Oriental Society. Helsinki, 1985, vol. 57.
- Парпола, 1994. — *Parpola A.* Deciphering the Indus Script. Cambridge, 1994.

- Пертольд, 1969. — *Пертольд О.* Культ богинь. — Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969.
- Пиггот, 1952. — *Piggott S.* Prehistoric India. Harmondsworth, 1952.
- Пименов, 1998. — *Пименов А.В.* Возвращение к дхарме. М., 1998.
- Пинто, 1997. — *Pinto A.* Emerging Social Tensions among Dalits. — Economic and Political Weekly. July 26, 1997.
- Повесть о браслете, 1966. — Повесть о браслете. Пер. с тамильского, предисл., примеч. Ю.Я.Глазова. М., 1966.
- Посова, 1985. — *Посова Т.К.* Мифология «Девимахатмья». — Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.
- Поттер, 1958. — *Potter K.* Dharma and Mokṣa from a Conversational Point of View. — PEW. 1958, vol. 8, № 1—2.
- Прабху, 1963. — *Prabhu P.H.* Hindu Social Organization. A Study in Socio-Psychological and Ideological Foundation. Bombay, 1963.
- Празаускас, 1974. — *Празаускас А.А.* Индуистский пантеон в Непале. — Непал: история, этнография, экономика, М., 1974.
- Престон, 1980. — *Preston L.W.* Subregional Religious Centres in the History of Maharashtra: The Sites Sacred to Ganesh. Images of Maharashtra. — A Regional Profile of India. Toronto, 1980.
- Пржилуски, 1936. — *Przyluski J.* Les Aśvins et le Grande Déesse. — Harvard Journal of the Asiatic Studies. 1936, Vol. V.
- Провозвестие, 1993. — Провозвестие Вивекананды. К столетию Всемирного парламента религий в Чикаго. М., 1993.
- Пулигандха, Пухакка, 1972. — *Puligandha R., Puhakka K.* Holiness in Indian and Western Traditions. — International Journal for Philosophy of Religion. 1972, vol. 111, № 3.
- Пушкин, 1974. — *Пушкин А.С.* Сочинения в трех томах. М., 1974.
- Пэйн, 1933. — *Payne E.A.* The Shāktas: An Introductory and Comparative Study. Calcutta, 1933.
- Пэриш, 1994. — *Parish S.M.* Moral Knowing in a Hindu Sacred City. N. Y., 1994.
- Пятигорский, 1962. — *Пятигорский А.М.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962.
- Пятигорский, 1967. — *Пятигорский А.М.* Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов и комментариев (опыт психологического исследования). — Семиотика и восточные языки. М., 1967.
- Пятигорский, 1985. — *Piatigorsky A.* Some Phenomenological Observations on the Study of Indian Religion. — R.Burghart and A.Cantlie (Eds.). Indian Religion. L., 1985.
- Раджниш, 1977. — *Rajneesh.* The Perennial Path. Delhi, 1977.
- Раджниш, 1977а. — *Rajneesh.* Laugh Your Way to God. — Sannyas. Pune, 1977, № 3.
- Раджниш, 1981. — *Rajneesh.* Why Don't I Trust You. — Sannyas. Pune, 1981, № 1.
- Радхакришнан, 1935. — The Bhagavadgita, with an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Transl. and Notes by S.Radhakrishnan. Calcutta, 1935.
- Радхакришнан, 1948. — *Radhakrishnan S.* (Transl.). Bhagavadgītā. L., 1948.

- Радхакришнан, 1956—1957. — *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1—2. М., 1956—1957.
- Радхакришнан, 1993. — *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. I. М., 1993.
- Рай, 1967. — *Rai Lajpat.* A History of the Arya Samaj. Calcutta, 1967.
- Рамануджа, 1974. — *Rāmānuja on the Bhagavadgītā.* A Condensed Rendering of His Gītābhāṣya with Copious Notes and an Introduction [by] J.A.B. van Buitenen. Delhi etc., 1974.
- Рамануджан, 1970. — *Ramanujan A.K.* Towards an Anthology of City Images. — Urban India: Society, Space and Image. Durham, 1970.
- Рамануджан, 1973. — *Ramanujan A.K.* Speaking of Śiva. [Б.М.], 1973.
- Рамануджан, 1981. — *Ramanujan A.K.* Hymns for the Drowning. Princeton, 1981.
- Рамануджан, 1985. — *Ramanujan A.K.* Where Mirrors are Windows. Towards an Anthology of Reflections (рукопись).
- Рамануджан, 1985а. — *Ramanujan A.K.* Poems of Love and War. N. Y., 1985.
- Ранаде, 1988. — *Ranade R.D.* Mysticism in Maharashtra. Indian Mysticism. Delhi, 1988.
- Ранганатхананда, 1960. — *Ranganathananda Swami.* Eternal Values for a Changing Society. Calcutta, 1960.
- Рангасвами Аянгар, 1941. — *Rangaswami Aiyangar K.V.* Rajadharma. Adyar, 1941.
- Редфилд, 1953. — *Redfield R.* The Primitive World and Its Transformation. Ithaca—New York, 1953.
- Редфилд, 1955. — *Redfield R.* The Social Organisation of Tradition. — FEQ. 1955, vol. 15, № 1.
- Резайд, 1965. — *Raeside I.M.P.* The Panduranga-Mahatmya of Sridhar. — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1965, vol. 28, pt. 1.
- Рейк, 1974. — *Reik Th.* The Search Within. N. Y., 1974.
- Религиозные традиции, 1996. — Религиозные традиции мира. Т. 1—2. Том 1. М., 1996.
- Рениш, 1979. — *Reiniche M.-L.* Les dieux et les hommes. Etude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud. Coll. «Cahiers de l'Homme». P., 1979.
- Рениш, 1996. — *Reiniche M.-L.* The Urban Dynamics of Caste: a Case Study from Tamilnadu. — C.J.Fuller (Ed.). Caste Today. Delhi, 1996.
- Рену, 1953. — *Renou L.* Religions of Ancient India (Jordan Lectures, 1951). L., 1953.
- Рену, 1954. — *Renou L.* Vocabulaire du rituel védique. P., 1954.
- Рену, 1962. — *Renou L.* Hinduism. N. Y., 1962 (Great Religions of Modern Man.).
- Ригведа, 1972. — Ригведа. Избранные гимны. Пер., вступ. ст. и коммент. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972.
- Ригведа, 1989. — Ригведа. Мандалы I—IV. Пер., вступ. ст. и коммент. Т.Я.Елизаренковой. М., 1989.
- Ригведа, 1995. — Ригведа. Мандалы V—VIII. Пер., вступ. ст. и коммент. Т.Я.Елизаренковой. М., 1995.
- Розенаст, 1985. — *Rosenast D.* Strukturen der Reproduktion im Universum des vedischen Kultes. — Geschlechtstreife und Legitimation zur Zeugung. Ed. by E.W.Müller. Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie. Bd. 3. Freiburg, 1985.

- Роусон, 1973. — *Rawson Ph.* Tantra. The Indian Cult of Extasy. L., 1973.
- Роусон, 1985. — *Rawson Ph.* The Art of Tantra. L., 1985.
- Роше, 1985. — *Rocher L.* The Kāmasūtra: Vātsyāyana's Attitude Toward Dharma and Dharmasāstra. — JAOS. 1985, vol. 105.
- Роше, 1986. — *Rocher L.* The Purāṇas. Wiesbaden, 1986 (A History of Indian Literature. Vol. II, fasc. 3).
- Роше, 1992. — *Rocher L.* Gaṇeśa's Rise to Prominence in Sanskrit Literature. — Ganesh. Studies of an Asian God. Ed. by R.L.Brown. Albany/New Delhi, 1992.
- Рубен, 1931. — *Ruben W.* Eisenschmiede und Dämonen in Indien. Leiden, 1931.
- Рубен, 1959. — *Ruben W.* Das Pañcatantra und seine Morallehre. В., 1959.
- Рудолф и Рудолф, 1967. — *Rudolph L.I.* and *Rudolph S.H.* The Modernity of Tradition. Political Development in India. Chicago, 1967.
- Рукавишникова, 1983. — *Рукавишникова Н.Ф.* Колесница Джаганнатха. М., 1983.
- Рыбаков Б., 1981. — *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Рыбаков Р., 1981. — *Рыбаков Р.Б.* Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.
- Рэгми, 1952. — *Regmi D.R.* Ancient and Medieval Nepal. Kathmandu, 1952.
- Рэгми, 1965—1966. — *Regmi D.R.* Medieval Nepal. Vol. I—IV. Calcutta, 1965—1966.
- Рюпинг, 1977. — *Rüping K.* Zur Askese in Indischen Religionen. — Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionwissenschaft. 1977, vol. 2.
- Садашивачарья, 1994. — *Свами Садашивачарья.* Ответ чиновнику. — Тантрический путь. Вып. 2 [Б.м.], 1994.
- Сазанова, 1973. — *Сазанова Н.М.* «Океан поэзии» Сур Даса. М., 1973.
- Сазанова, 1992. — *Сазанова Н.М.* Нет жизни без Кришны. Из средневековой индийской поэзии. М., 1992.
- Сайми, 1968. — *Saymi Dhooswan.* The Mother Goddess Cult. — Vasudha. September—October, 1968.
- Самозванцев, 1991. — *Самозванцев А.М.* Правовой текст дхармашастры. М., 1991.
- Самозванцев, 1994. — *Самозванцев А.М.* Книга мудреца Яджнявалкьи. М., 1994.
- Санскрутикош, 1982. — *Bhāratīy saṃskṛtikoś.* Sam. M.Jośī. Dusrī avṛtī. Пуणे, 1982 (на яз. маратхи).
- Сахаров, 1991. — *Сахаров П.Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М., 1991.
- Свами Вивекананда, 1955. — *Swami Vivekananda.* Jnana-Yoga. Calcutta, 1955.
- Свами Вивекананда, 1993. — *Свами Вивекананда.* Практическая веданта. М., 1993.
- Семенцов, 1972. — *Семенцов В.С.* К постановке вопроса о возрасте Бхагавадгиты. — Классическая литература Востока. М., 1972.
- Семенцов, 1981. — *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
- Семенцов, 1985. — *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
- Семенцов, 1999. — *Семенцов В.С.* Бхагавадгита. Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С.Семенцова. 2-е изд., исправленное и дополненное. М., 1999.
- Сен, 1993. — *Sen A.* Hindu Revivalism in Bengal. 1872—1905. Some Essays in Interpretation. Delhi, 1993.

- Сингер, 1972. — *Singer M.* When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization. L., 1972.
- Сингх, 1963. — *Singh K.Ch.* Akṣay Ras. Gujrāt ke Mahan Santkavi Akhā kī Hindi Vāṇī. Vaṛaudā, 1963 (на яз. хинди).
- Сингх, 1984. — *Singh R.D.* Bhagavad Gītā Reference Guide: Bhagavad Gītā Rendered in the Languages of the World. Calcutta, 1984.
- Синха, 1980. — *Sinha I.* Introduction. — The Love Teachings of «Kamasutra». With Extracts from «Koka Shastra», «Ananga Ranga» and Other Famous Indian Works on Love. L., 1980.
- Синха, 1982. — *Sinha P.* Smriti Political and Legal System: A Socio-Economic Study. Delhi, 1982.
- Скорпен, 1971. — *Skorpen E.* The Philosophy of Renunciation East and West. — PEW. 1971, vol. 21.
- Смирнов, 1968. — Борис Леонидович Смирнов (1891—1867). Под ред. С.П.Сергиенко. Аш., 1968.
- Спиро, 1966. — *Spiro M.E.* Problems of Definition and Explanation. — M.Banton (Ed.). Anthropological Approaches to the Study of Religion. L., 1966.
- Сринивас, 1952. — *Srinivas M.N.* Religion and Society among the Coorgs of South India. Oxf., 1952.
- Сринивас, 1964. — *Srinivas M.N.* Caste in Modern India and Other Essays. Bombay, 1964.
- Сринивас, 1967. — *Srinivas M.N.* Social Change in Modern India. Berkeley, 1967.
- Сринивасан, 1975—1976. — *Srinivasan D.* The So-called Proto-Siva Seal from Mohenjodaro. An Iconological Assessment. — Archives of Asian Art. 1975/76, т. 29.
- Стендаль, 1935. — *Стендаль А.* Собрание сочинений. Т. VII. О любви. Л., 1935.
- Стивенсон, 1920. — *Stevenson M.S.* The Rites of the Twice-Born. L., 1920.
- Стивенсон, 1845—1846. — *Stevenson J.D.D.* Rev. Analysis of the Gaṇeśa Purāṇa, with Special Reference to the History of Buddhism. — JRAS. 1845—1846, vol. III.
- Стиллер, 1968. — *Stiller L.F.* Prithwinarayan Shah in the Light of Dibya Upadesh. Ranchi, 1968.
- Стихи, 1979. — Стихи на пальмовых листьях. Классическая тамильская лирика. Сост., подстр. пер., предисл., коммент. А.М.Дубянского. Пер. А.Наймана. М., 1979.
- Столетний юбилей, 1992. — Sārvaṇik Gaṇeśotsav. Śatkācī Vāṭcaḷ. Mumbaī, 1992 (на яз. маратхи).
- Стэнли, 1987. — *Stanley J.M.* Niṣkāma and Sakāma Bhakti: Pandharpur and Jejuri. — Religion and Society in Maharashtra. Toronto, 1987.
- Суда, 1978. — *Suda J.P.* Religions of India. A Study of Their Essential Unity. New Delhi, 1978.
- Судхир, 1974. — *Sudhir V.B.* (Ed.). The Crisis of Changing India. Delhi, 1974.
- Сурдас, 1970. — *Surdas.* Sūrsāgar. Mathurā, 1970 (на яз. брадж).
- Сурьяканта, 1963. — *Suryakanta.* Kalidasa's Vision of Kumarasambhava. Delhi, 1963.
- Сыркин, 1967. — *Сыркин А.Я.* К систематизации некоторых понятий в санскрите. — Семиотика и восточные языки. М., 1967.

- Сыркин, 1968. — *Сыркин А.Я.* О сравнительной вероятности некоторых типологических параллелей. — III летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968.
- Сыркин, 1971. — *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.
- Сыркин, 1985. — *Syrkin A.* On Some Correspondences between Ancient Indian Classifications. — *Darshana International*. 1985, vol. XXV, № 3.
- Сыркин, 1993. — *Сыркин А.* Спуститься, чтобы вознестись. Иерусалим, 1993.
- Сыркин, 1995. — *Сыркин А.Я.* Краткая суть дхармы («Золотое правило»). — *Стхапакашраддха*. Сборник статей памяти Г.А.Зографа. СПб., 1995.
- Сыркин, 1996. — *Сыркин А.Я.* Единство «сакрального» и «мирского» в любовных отношениях и образе жены. — *Индийская жена*. М., 1996.
- Сэнд, 1990. — *Sand E.R.* The Legend of Puṇḍarika: The Founder of Pandharpur. — *The History of Sacred Places in India as Reflected in Traditional Literature. Papers on Pilgrimage in South Asia*. Leiden—New York—København—Köln, 1990.
- Сэнд, 1992. — *Sand E.R.* The Bhīmāmāhātmya: A Hitherto Unpublished Source for the Study of Pandharpur. — *Acta Orientalia*. 1992, № 53.
- Сэнд, 1995. — *Sand E.R.* Gopālpūr-kala: Some Aspects of the History of the Sacred Places South of Pandharpur. — *Folk Culture, Folk Religion and Oral Traditions as a Component in Maharashtra Culture*. New Delhi, 1995.
- Сэнд, 1997. — *Sand E.R.* The Names and Legends of Pandharpur. Доклад, прочитанный на 7-й Международной конференции «Махараштра: культура и общество». Январь 1997. Пуна.
- Тахтинен, 1968. — *Tahtinen U.* Indian Philosophy of Value. Turku, 1968.
- Тахтинен, 1981. — *Tahtinen U.* Indian Traditional Values. — *Studia Orientalia (Helsinki)*. 1981, vol. 50.
- Темкин и Эрман, 1978. — *Темкин Э.Н. и Эрман В.Г.* Три великих сказания древней Индии. М., 1978.
- Темкин и Эрман, 1982. — *Темкин Э.Н. и Эрман В.Г.* Мифы древней Индии. М., 1982.
- Ткачева, 1989. — *Ткачева А.А.* Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989.
- Ткачева, 1991. — *Ткачева А.А.* Новые религии Востока. М., 1991.
- Толстой, 1953. — *Толстой Л.Н.* Письмо Н.Н.Страхову от 23 и 26 апреля 1876 г. — *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 62. М., 1953.
- Томас, 1960. — *Thomas P.* Kāma Kalpa or the Hindu Ritual of Love. Bombay, 1960.
- Томас, 1987. — *Thomas P.M.* 20th Century Indian Interpreters of Bhagavadgītā: Tilak, Gandhi and Aurobindo. Delhi, 1987.
- Топоров, 1974. — *Топоров В.Н.* О брахмане. К истокам концепции. — *Проблемы истории языков и культуры народов Азии*. Сборник статей памяти В.С.Воробьева-Десятовского. М., 1974.
- Топоров, 1980. — *Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаичных текстах. — *Структура текста*. М., 1980.
- Топоров, 1980а. — *Топоров В.Н.* Ведийская мифология. — *Мифы народов мира*. Т. 1. М., 1980.

- Топоров, 1980б. — *Топоров В.Н.* Бхага. — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
- Топоров, 1980в. — *Топоров В.Н.* Индра. — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
- Тоффен, 1976. — *Toffin G.* The Peoples of the Upper Ankhū Khola Valley. — Contributions to Nepalese Studies. Institute of Nepal and Asian Studies. Kathmandu/Kirtipur, 1976, vol. 3, № 1.
- Тоффен, 1997. — *Toffin G.* The Role of Tantrism in the Construction of the Cultural Identity of the Newars (Kathmandu Valley). Pondicherry. Доклад на конференции. Январь 1997.
- Траутманн, 1971. — *Trautmann T.R.* Kauṭilya and the Arthaśāstra. Leiden, 1971.
- Трипатхи, 1978. — *Tripathi G.C.* Navakalevara. The Unique Ceremony of the «Birth» and the «Death» of the «Lord of the World». — A.Eschmann, H.Kulke, G.C.Tripathi (Eds.). The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Delhi, 1978.
- Трипатхи, 1978а. — *Tripathi G.C.* The Daily Pūjā Ceremony of the Jagannātha Temple and Its Special Features. — A.Eschmann, H.Kulke, G.C.Tripathi (Eds.). The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Delhi, 1978.
- Тулпуле, 1963. — *Tulpule S.G.* Prācīn Marāṭhi Korīv Lenh. Pune, 1963.
- Тулпуле, 1977. — *Tulpule S.G.* Viṭṭhal mūlcā vīrgaḷ. — Marāṭhī samśodhan patrikā, oktobar te disembar, 1977 (на яз. маратхи).
- Тулси Дас, 1948. — *Тулси Дас.* Рамаяна или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы. Пер. с хинди, коммент., вступ. ст. акад. А.П.Баранникова. М.—Л., 1948.
- Туччи, 1923. — *Tucci G.* Linee di una storia del materialismo indiano. — Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei (Anno 320, Ser. 5, Mem. 17). Roma, 1923.
- Туччи, 1929. — *Tucci G.* Linee di una storia del materialismo indiano (cont.). — Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei (Anno 323, Ser. 6, Mem. 2). Roma, 1929.
- Тхапа, 1973. — *Thapa N.D.* A Short History of Nepal. Kathmandu, 1973.
- Тхапар, 1984. — *Thapar R.* From Lineage to State. Bombay, 1984.
- Тюляев, 1988. — *Тюляев С.И.* Искусство Индии. М., 1988.
- Уайзер, 1969. — *Wiser W.H.* The Hindu Jajmani System. A Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services. Lucknow, 1969.
- Уайт, 1959. — *White D.* Mokṣa as Value and Experience. — PEW, vol. 9, № 3—4.
- Уайтхед, 1976. — *Whitehead H.* The Village Gods of South India. Delhi, 1976.
- Уилкинс, 1972. — *Wilkins W.J.* Hindu Mythology (Vedic and Puranic). Delhi, 1972.
- Уильямс, 1974. — *Williams J.* The Quest for Meaning of Swami Vivekananda. A Study of Religious Change. Chicago, 1974.
- Упанишады, 1967. — Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1967.
- Фаликов, 1994. — *Фаликов Б.З.* Неоиндуизм и западная культура. М., 1994.
- Фальк, 1986. — *Falk H.* Brüderschaft und Würfelspiel. Freiberg, 1986.
- Фелдхаус, 1983. — *Feldhaus A.* The Religions System of the Mahānubhāva Sect: The Mahānubhāva Sūtrapāṭha. Delhi, 1983.
- Фелдхаус, 1984. — *Feldhaus A.* The Deeds of God in Rddhipur. N. Y.—Oxf., 1984.
- Фелдхаус, 1995. — *Feldhaus A.* Water and Womanhood: Religious Meanings of Rivers in Maharashtra. N. Y.—Oxf., 1995.

- Фишер, 1960. — *Fischer I.* Indian Erotics of the Oldest Period. Praha, 1960.
- Фишер, 1979. — *Fischer K.* Erotik und Askese in Kult und Kunst der Inder. Köln, 1979.
- Фишер, 1997. — *Фишер М.П.* Живые религии. М., 1997.
- Флеминг, 1978. — *Fleming Robert & Linda.* Kathmandu Valley. Bombay, 1978.
- фон Штитенкрон, 1966. — *von Stietencron H.* Indische Sonnerpriester. Sāmba und Śākadvīpiya-Brāhmaṇa. — Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, 3. Wiesbaden, 1966.
- фон Штитенкрон, 1977. — *von Stietencron H.* Orthodox Attitudes Towards Temple Service and Image Worship in Ancient India. — Central Asiatic Journal. 1977, vol. 22, № 12.
- фон Штитенкрон, 1978. — *von Stietencron H.* The Advent of Viṣṇuism in Orissa: An Outline of Its History According to Archaeological and Epigraphical Sources from the Gupta Period up to 1135 A.D. — A.Eschmann, H.Kulke, G.C.Tripathi (Eds.). The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Delhi, 1978.
- фон Штитенкрон, 1978a. — *von Stietencron H.* Early Temples of Jagannatha in Orissa: the Formative Phase. — A.Eschmann, H.Kulke, G.C.Tripathi (Eds.). The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Delhi, 1978.
- фон Штитенкрон, 1995. — *von Stietencron H.* Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism. — V.Dalmia and H. von Stietencron (Eds.). Representing Hinduism. The Constructions of Religious Tradition and National Identity. Delhi, 1995.
- Фрауваллер, 1953—1956. — *Frauwallner E.* Geschichte der indischen Philosophie. Vol. 1—2. Salzburg, 1953—1956 (Пер. на англ. яз. см.: History of Indian Philosophy. Vol. 1—2. Transl. by V.Bedekar. Delhi, 1973).
- Френч, 1974. — *French H.* The Swan's Wide Waters. Ramakrishna and Western Culture. N. Y.—L., 1974.
- Фрузетти, 1982. — *Fruzetti L.* The Gift of a Virgin: Women, Marriage and Ritual in Bengali Society. New Brunswick, 1982.
- Фуллер, 1992. — *Fuller C.J.* The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India. Princeton, 1992.
- Фэрсервис, 1975. — *Fairservis W.A. Jr.* The Roots of Ancient India. Chicago and London, 1975.
- Хаас, 1922. — *Haas G.C.O.* Recurrent and Parallel Passages in the Principal Upanishads and the Bhagavad-Gītā. — JAOS. 1922, vol. 42 (repr. in: *Hume R.E.* The Thirteen Principal Upanishads. 2nd ed., revised, Oxf., 1931 and later reprints).
- Хазра, 1940. — *Hazra R.C.* Studies in the Purānic Records on Hindu Rites and Customs. Дакка, 1940.
- Хазра, 1963. — *Hazra R.C.* Studies in the Upa-Purāṇas. Vol. I—II. Calcutta, 1963.
- Хазра, 1976. — *Hazra R.C.* Studies in Upa-Purāṇas. Vol. I—II. Delhi, 1976.
- Хайн, 1965. — *Hein N.J.* Hinduism. — A Reader's Guide to the Great Religions. C.J.Adams (Ed.). L., 1965 (2-е изд. — 1977).
- Хакари, 1965. — *Hakari S.T.D.K.* Thus Spake Basava. Bangalore, 1965.
- Хакер, 1965. — *Hacker P.* Dharma in Hinduismus. — Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Bd. 49. 1965.

- Хакер, 1983. — *Hacker P.* Inklusivismus. — Oberhammer G. (Hrsg.). Inklusivismus. Eine Indische Denkform. Wien, 1983.
- Хаксли, 1956. — *Huxley A.* Introduction in: The Song of God: Bhagavadgita. Transl. by Swami Prabhavananda and Ch. Isherwood. N. Y., 1956.
- Хальбфасс, 1988. — *Halbfass W.* India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding. Albany, 1988.
- Хальбфасс, 1990. — *Halbfass W.* India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding. Delhi, 1990 (First Indian Edition).
- Харди, 1983. — *Hardy F.* Viraha-Bhakti: the Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India. Delhi, 1983.
- Харди, 1991. — *Hardy F.* TirupPāṅ-Āḷvār, The Untouchable who rode Piggy-back on the Brahmin. — D.L.Eck and F.Mallison (Eds.). Devotion Divine. Bhakti Traditions from the Regions of India. Studies in Honour of Charlotte Vaudeville. Groningen—Paris, 1991.
- Харди, 1995. — *Hardy F.* The Religious Culture of India: Power, Love and Wisdom. Cambridge—New Delhi, 1995.
- Харпер, 1989. — *Harper K.A.* The Iconography of the Saptamatrikas: Seven Hindu Goddesses of Spiritual Transformation. Lewiston—New York, 1989.
- Хатт, 1986. — *Hutt M.* Diversity and Change in the Languages of Highland Nepal. — Centre of Nepalese and Asian Studies. Tribhuvan University. Kathmandu/Kirtipur, 1986, vol. 14, № 1.
- Хаттон, 1963. — *Hutton J.H.* Caste in India. L., 1963.
- Хауэр, 1934. — *Hauer J.W.* Eine Indo-Arische Metaphysik des Kampfes und der Tat. Die Bhagavadgītā in neuer Sicht mit Übersetzungen. Stuttgart, 1934.
- Хейстерман, 1957. — *Heesterman J.C.* The Ancient Indian Royal Consecration. s.-Gravenhage, 1957.
- Хертель, 1914. — *Hertel J.* Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung. Leipzig, Berlin, 1914.
- Хиллерандт, 1897. — *Hillerand A.* Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, 1897.
- Хильтебайтель, 1978. — *Hiltebeitel A.* The Indus Valley «Proto-Śiva», Reexamined through Reflection on the Goddess, the Buffalo and the Symbolism of Vahanas. — Anthropos. 1978, vol. 73.
- Хильтебайтель, 1980. — *Hiltebeitel A.* Rama and Gilgamesh: The Sacrifices of the Water Buffalo and the Bull of Heaven. — History of Religions. 1980, vol. 19, № 3.
- Хитопадеша, 1976. — *Hitopadeśa of Narāyaṇa.* Ed. by M.R.Kale. Delhi a.o., 1976 (санскр.).
- Хитопадеша, 1982. — *Хитопадеша.* Доброе наставление. Пер. П.А.Гринцера. — Индийская средневековая повествовательная проза. М., 1982.
- Холи, 1984. — *Hawley J.S.* Sūr Dās. Poet, Singer, Saint. Seattle and London, 1984.
- Холи, 1991. — *Hawley J.S.* A Feast for Mount Govardhan. — D.L.Eck and F.Mallison (Eds.). Devotion Divine. Bhakti Traditions from the Regions of India. Studies in Honour of Charlotte Vaudeville. Groningen—Paris, 1991.

- Холи, 1995. — *Hawley J.S.* The Nirgun/Sagun Distinctions in Early Manuscript Anthologies of Hindu Devotion. — D.N.Lorenzen (Ed.). *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action.* N. Y., 1995.
- Хопкинс, 1915. — *Hopkins E.* *Epic Mythology.* Strassburg, 1915.
- Хопкинс, 1968 (1972). — *Hopkins E.W.* *Epic Mythology.* Varanasi—Delhi, 1968 (1972).
- Хопкинс, 1970. — *Hopkins E.W.* *The Religions of India.* Delhi, 1970.
- Хопкинс, 1986. — *Hopkins E.W.* *Epic Mythology.* Delhi, 1986.
- Хопкинс, Хильтебайтель, 1987. — *Hopkins T., Hildebeitel A.* *Indus Valley Religion.* — M.Eliade (Ed.). *The Encyclopaedia of Religion.* Vol. 7. N. Y., 1987.
- Хортон, 1960. — *Horton R.* *A Definition of Religion and Its Uses.* — *Journal of Royal Anthropology Institute.* 1960, vol. 90.
- Хоффер и Шрештха, 1973. — *Höffer A., Shreshtha B.P.* *Ghost Exorcism among the Brahmans of Central Nepal.* — *Central Asiatic Journal.* 1973, vol. 17, № 1.
- Цветков, 1979. — *Цветков Ю.В.* *Сурдас и его поэзия.* М., 1979.
- Цветков, 1987. — *Цветков Ю.В.* *Тулсидас.* М., 1987.
- Циммер, 1974. — *Zimmer H.* *Philosophies of India.* Princeton, 1974.
- Чакладар, 1954. — *Chakladar H.C.* *Social Life in Ancient India. A Study in Vatsyayana's Kamasutra.* Calcutta, 1954.
- Чакраварти, 1963. — *Chakravarti C.* *The Tantras: Studies on Their Religion and Literature.* Calcutta, 1963.
- Чанд, 1954. — *Chand T.* *Influence of Islam on Indian Culture.* Allahabad, 1954.
- Чандра, 1983. — *Chandra S.* *Social Life and Concepts in Medieval Hindi Bhakti Poetry. A Socio-Cultural Study.* Delhi, 1983.
- Чаттерджи, 1953. — *Chatterji S.C.* *Hindu Religious Thought.* — K.W.Morgan (Ed.). *The Religion of the Hindus.* N. Y., 1953.
- Чаттопадхья, 1961. — *Чаттопадхья Д.* *Локаята Даршана. История индийского материализма.* Пер. с англ. М., 1961.
- Чаудхури, 1997. — *Chaudhuri K.* *A Massacre in Bihar. Landlordism and Caste Oppression.* — *Frontline.* May 2, 1997.
- Чхандогья, 1965. — *Чхандогья упанишада.* Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1965.
- Шарма, 1953. — *Sarma D.S.* *The Nature and History of Hinduism.* — *The Religion of the Hindus.* Ed. by K.W.Morgan. N. Y., 1953.
- Шарма А., 1982. — *Sharma A.* *The Puruṣārthas: A Study in Hindu Axiology.* Michigan, 1982.
- Шарма Ар., 1986. — *Sharma Arvind.* *The Hindu Gītā. Ancient and Classical Interpretations of the Bhagavadgītā.* L., 1986.
- Шарма Б., 1978. — *Sharma B.* *Santguru Ravidās Vāṇī.* Delhī, 1978 (на яз. хинди).
- Шарма Б.Ч., 1962. — *Śharmā B.C.* *Nepālī Śabda-Koś. Kāṭhmādū—Vārāṇasī,* 2019 VS (на яз. непали).
- Шарма К., 1987. — *Sharma K.* *Bhakti and Bhakti Movement. A New Perspective.* Delhi, 1987.
- 518 Шарма Р., 1977. — *Sharma R.* *Party Politics in a Himalayan State.* New Delhi, 1977.

- Шарма Т., 1993. — *Sharma T. Psychological Analysis of Bhakti.* — K. Weiner (Ed.). *Love Divine. Studies in Bhakti and Devotional Mysticism.* Delhi, 1993.
- Шарп, 1985. — *Sharpe E.J. The Universal Gītā. Western Images of the Bhagavad Gītā. A Bicentenary Survey.* London and La Salle, Ill., 1985.
- Шарфе, 1968. — *Scharfē H. Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭāliya.* Wiesbaden, 1968.
- Шенде, 1952. — *Shende N.J. The Religion and Philosophy of the Atharvaveda.* Poona, 1952.
- Шмидт, 1902. — *Schmidt R. Beiträge zur Indischen Erotik.* Leipzig, 1902.
- Шмидт, 1904. — *Schmidt R. Liebe und Ehe in alten und modernen Indien.* B., 1904.
- Шомер, 1987. — *Schomer K. The Sant Tradition in Perspective.* — K. Schomer and W.H. McLeon (Eds.). *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India.* Delhi, 1987.
- Шопенгауэр, 1904. — Полное собрание сочинений *А. Шопенгауэра.* Пер. и ред. Ю.И. Айхенвальд. Т. III. М., 1904.
- Шохин, 1985. — *Шохин В.К. Из истории русского индологического религиоведения второй половины XIX в. — Религии мира. История и современность.* Ежегодник. М., 1985.
- Шохин, 1994. — *Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды.* М., 1994.
- Шпенгер, 1978. — *Spenger G.W. Crisis of Authority in a Hindu Temple under the Impact of Islam. — Religion and the Legitimation of Power in South Asia.* Leiden, 1978.
- Шредингер, 1947. — *Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики?* Пер. А.А. Малиновского. М., 1947.
- Шрештха, 1993. — *Шреѳтхѳа (Шрестхѳа) К.П. Култ животных в Непале.* М., 1993.
- Шрештха, 1996. — *Шреѳтхѳа (Шрестхѳа) К.П. Свастхѳани. Мифы и легенды Непала.* М., 1996.
- Шри I, 1967. — *Śrīsakalsantgāthā. Khaṇḍ pahīla.* Puṇe, 1967 (на яз. маратхи).
- Шри II, 1967. — *Śrīsakalsantgāthā. Khaṇḍ dusra.* Puṇe, 1967 (на яз. маратхи).
- Шриганеш-анка, 1974. — *Śrīgaṇeṣ-aṅka.* — Kalyāṇ. Gordkhpur, 1974, № 1(566) (на яз. хинди).
- Шриганешкош, 1968. — *Śrīgaṇeṣkoṣ. Sampadak U.Gāḍgī.* Части 1—7. Mumbaī, 1968 (на яз. маратхи).
- Шринивас, 1952. — *Srinivas M.H. Religion and Society among the Coorgs of South India.* Oxf., 1952.
- Шринивас, 1960. — *Srinivas M.N. Hinduism.* — *Encyclopaedia Britannica.* Vol. 11. L., 1960.
- Штайнер, 1995. — *Steiner F. Die Bhavānī von Tuljapur.* Stuttgart, 1995.
- Штааль, 1963. — *Staal J.F. Sanskrit and Sanskritization.* — *JAS.* 1963, vol. 12, № 3.
- Штернбах, 1948. — *Sternbach L. Indian Tales Interpreted from the Point of View of the Smṛtis.* — *JAOS.* 1948, vol. 68.
- Штернбах, 1971. — *Sternbach L. Similar Thoughts in the Mahābhārata, the Literature of «Greater India» and in the Christian Gospels.* — *JAOS.* 1971, vol. 91.

- Штернбах, 1974. — *Sternbach L.* Subhāṣita, Gnostic and Didactic Literature. Wiesbaden, 1974.
- Штернбах, 1981. — *Sternbach L.* Indian Wisdom and Its Spread beyond India. — JAOS. 1981, vol. 101.
- Штоллер, 1979. — *Stoller R.* Sexual Excitement: Dynamics of Erotic Life. N. Y., 1979.
- Шукасапати, 1960. — *Шукасапати*. Семьдесят рассказов попугая. Пер. с санскр. М.А.Ширяева. М., 1960.
- Шульман, 1976. — *Shulman D.* The Murderous Bride: Tamil Version of the Myth of Devi and the Buffalo-Demon. — History of Religions. 1976, vol. 16, № 2.
- Шульман, 1979. — *Shulman D.* Murugaṅ, the Mango and Ekāmbareśvara-Śiva. Fragments of a Tamil Creation Myth. — Indo-Iranian Journal. 1979, № 21.
- Эббот, 1988. — *Abbot J.E., Godbole N.R.* Stories of Indian Saints. Vol. 1—11. Introd. by G.V.Tagare. Delhi, 1988.
- Эджертон, 1926. — *Edgerton F.* Genealogical Table of the Pañcatantra. — Somadeva. Ocean of Story. Ed. by N.M.Penzer. Vol. V. L., 1926 (App. II). (Repr.: Delhi, 1968).
- Эджертон, 1942. — *Edgerton F.* Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture. — JAOS. 1942, vol. 62.
- Эджертон, 1944. — *Edgerton F.* The Bhagavadgita. L., 1944.
- Эддигер, 1973. — *Edinger E.F.* Ego and the Archetype. N. Y., 1973.
- Эк, 1991. — *Eck D.L.* Following Rāma, Worshipping Śiva. — D.L.Eck and F.Mallison (Eds.). Devotion Divine. Bhakti Traditions from the Regions of India. Studies in Honour of Charlotte Vaudeville. Groningen—Paris, 1991.
- Элвин, 1955. — *Elwin V.* The Religion of an Indian Tribe. Oxf., 1955.
- Элиаде, 1994. — *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
- Энгелсман, 1979. — *Engelsman J.Ch.* The Feminine Dimension of the Divine. Philadelphia, 1979.
- Энтвистл, 1991. — *Entwistle A.W.* The Cult of Krishna-Gopāl as a Version of Pastoral. — D.L.Eck and F.Mallison (Eds.). Devotion Divine. Bhakti Traditions from the Regions of India. Studies in Honour of Charlotte Vaudeville. Groningen—Paris, 1991.
- Эрас, 1953. — *Heras H.* Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture. Vol. I. Bombay, 1953.
- Эрман, 1976. — *Эрман В.Г.* Калидаса. М., 1976.
- Эрман, 1980. — *Эрман В.Г.* Очерк ведийской литературы. М., 1980.
- Эрман и Темкин, 1975. — *Эрман В.Г. и Темкин Э.Н.* Мифы древней Индии. М., 1975.
- Эсхил, 1978. — *Эсхил.* Трагедии. М., 1978.
- Эшби, 1974. — *Ashby P.* Modern Tendencies in Hinduism. N. Y., 1974.
- Эшманн, 1978. — *Eschmann A.* Hinduization of Tribal Deities in Orissa: The Śākta and Śaiva Typology. — A.Eschmann, H.Kulke, G.C.Tripathi (Eds.). The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Delhi, 1978.
- Эшманн, 1978а. — *Eschmann A.* The Vaiṣṇava Typology of Hinduization. — A.Eschmann, H.Kulke, G.C.Tripathi (Eds.). The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Delhi, 1978.

- Эшманн, Кулке, Трипатхи, 1978. — *Eschmann A., Kulke H., Tripathi G.C.* The Formation of the Jagannātha Triad. — A. Eschmann, H. Kulke, G. C. Tripathi (Eds.). The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Delhi, 1978.
- Эшманн, Кулке, Трипатхи, 1978a. — The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Ed. by A. Eschmann, H. Kulke, G. Ch. Tripathi. Delhi, 1978.
- Юбер, 1949. — *Hubert P.* Histoire de la Bhagavad-Gītā: ses diverses éditions de 1785 à nos jours. P., 1949.
- Юл, Бёрнелл, 1886. — *Yule H., Burnell A.C.* Hobson-Jobson. A Glossary of Anglo-Indian Colloquial Words and Phrases and of Kindred Terms: Etymological, Historical, Geographical and Otherwise. L., 1886.
- Юлен, 1979. — *Hulin M.* Hegel et l'Orient. Suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gītā. P., 1979.
- Юлен, 1993. — *Юлен М.* Природа и культура в индийской теории стадий жизни (ашрама). — Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.
- Юнг, 1960. — *Юнг Р.* Ярче тысячи солнц. Повествование об ученых-атомщиках. М., 1960.
- Юрлова, 1989. — *Юрлова Е.С.* «Неприкасаемые» в Индии. М., 1989.
- Ядав и др., 1996. — *Yadav Y., Bhattacharya H., Sharma L.K.* How India Voted. — India Today. May 11, 1996.

- Индиан Экспресс — «The Indian Express». New Delhi, weekly.
- Индия Тудэй — «India Today». New Delhi, bi-weekly.
- Организер — «The Organiser». Delhi, daily.
- Санди — «The Sunday». Calcutta, weekly.
- Таймс оф Индия — «The Times of India». Delhi, daily.
- Фронтлайн — «The Frontline». Chennai, bi-weekly.
- Хиндустан Таймс — «The Hindustan Times». Delhi, daily.

Список сокращений

- ABORI — Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Pune.
- FEQ — Far Eastern Quarterly. Ann Arbor.
- JAOS — Journal of the American Oriental Society. New Haven.
- JAS — Journal of the Asiatic Society. Calcutta.
- JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society. L.
- PEW — Philosophy East and West. Honolulu.
- ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz.; Wiesbaden; Stuttgart.
- VS — Викрам Самбат (Эра Викрама).

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

В ТЕКСТЕ:

I. Корни

Глава «Протоиндийская религия»

Протоиндийские печати (с. 28, 31, 34, 35, 36). *Использован графический материал из книги: Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. Proto-Indica: 1972. М., 1972, ч. II*

Глава «Ведийская религия»

Варуна (с. 43), Индра (с. 46). *Из книги: W.J.Wilkins. Hindu Mythology (Vedic and Puranic). Delhi, 1972*
Сурья (с. 44), Агни (с. 48). *Из книги: W.J.Wilkins. Hindu Mythology...**

Глава «Шактизм и тантра»

Шива и Парвати (с. 79), Кали (с. 82), Кали, танцующая на трупе Шивы (с. 83). *Из книги: W.J.Wilkins. Hindu Mythology...*

II. Ствол

Глава «Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива»

Вишну и Брахма (с. 140), Шива (с. 146). *Из книги: W.J.Wilkins. Hindu Mythology...*
Великие боги с супругами (с. 150). *Из книги: E.Moor. The Hindu Pantheon...*

Глава «О природе священного текста»

Битва Пандавов с Кауравами (с. 171). *Из книги: W.J.Wilkins. Hindu Mythology...*

Глава «Средневековый мистицизм»

Тамильские бхакты-вишнуиты (альвары) (с. 224), Мирабаи и бхакты (с. 235). *Использован графический материал из журнала: Manushi. New Delhi, 1989, № 50, 51, 52 (специальный строенный выпуск: Tenth Anniversary Issue "Women Bhakta Poets")*

Кришна с пастушками (с. 234). *Из книги: W.J.Wilkins. Hindu Mythology...*

* Оба рисунка заимствованы У.Уилкинсом из книги Э.Мюра (E.Moor. The Hindu Pantheon. A New Edition with Additional Plates. Condensed and Annotated. Varanasi-Delhi, 1968).

Глава «О природе индуизма»

Бдения (с. 279). Из книги: *R.C.Dhere. Marāṭhī loksamskṛtīce upāsak. Pune, 1964* (на яз. маратхи)
 Храм Кхандобы в Джедзури (с. 280). Из книги: *Mahārāṣṭra. Sampādikā Sarayū Doṣī. Mumbaī, 1985*
 (на яз. маратхи)

III. Крона**Глава «Общеиндийский бог Ганеша»**

Ганеша-Майюрешвар из Моргава (с. 302), Ганеша-Чингамани из Тхеура (с. 305), Ганеша-Сиддхивинаяк из Сиддхатека (с. 308), Ганеша-Гириджатмаджа из Ленгьядри (с. 308), Ганеша-Маха-Ганапати из Рандзангава (с. 309), Ганеша-Баллалешвар из Пали (с. 309), Ганеша-Вигхнешвар из Одзхара (с. 310), Ганеша-Варадавинаяк из Махада (с. 310). *Использован графический материал из «Sakā!» — ежедневной газеты на языке маратхи (Пуна, Махараштра)*

Глава «Тамилнад: Сканда-Муруган»

Сканда-Карттикея (с. 320). Из книги: *W.J.Wilkins. Hindu Mythology...*

Глава «Махараштра: Виттхал»

Храм Виттхала в Пандхарпуре (с. 355). Из книги: *Mahārāṣṭra...*
 Витхоба и Ракхумаи (с. 361). Из книги: *Navnīt ārtī-saṅgrah. Saṅkalan Rājārāmsāstrī Nātekar. Mumbaī, 1987* (на яз. маратхи)

Глава «Орисса: Джаганнатх»

Балабхадра, Субхадра и Джаганнатх (с. 371). Из книги: *W.J.Wilkins. Hindu Mythology...*

Глава «Непал: Таледжу»

Храм Таледжу в Патане (с. 401), Храм Таледжу в Бхадгаоне (с. 402). Из книги: *Majurpuria Trilok Chandra. Glimpses of Nepal. Kathmandu, 1979–1980.*

НА ВКЛАДКЕ:

- Рис. 1.* Профессор Гюнгер-Диц Зонтхаймер (1936–1992) за беседой с дхангаром. *Фото И.П.Глушковой*
Рис. 2. Похороны Г.-Д.Зонтхаймера. Траурная церемония в храме Кхандобы в Джедзури. *Фото Элеонор Зеллиот*
Рис. 3. Траурная процессия на дороге к реке Кархе, где прах ученого был опущен в воду. *Фото Элеонор Зеллиот*

- Рис. 4. Тантристские мандалы-янтры. Из книги: Ph.Rawson. *Tantra. The Indian Cult of Ecstasy.* Delhi, 1973
- Рис. 5. Соитие Кали с трупом Шивы. Из книги: Ph.Rawson. *Tantra...*
- Рис. 6. Священный индусский город Хардвар. Слайд Б.А.Иванова
- Рис. 7. Сомавти амавасья в храме Кхандобы в Дждзури. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 8. «Девы вселилась». Фото И.П.Глушковой
- Рис. 9. Деревенская богиня. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 10. Ганеша (Орисса). Фото И.П.Глушковой
- Рис. 11. Ганеша (Мадхья Прадеш). Фото И.П.Глушковой
- Рис. 12. Ганеша возле одной из «планет» в храме «Семи планет» на шоссе Индор–Удджайн. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 13. Ганеша (Махараштра). Фото И.П.Глушковой
- Рис. 14. Ганеша (Махараштра). Фото И.П.Глушковой
- Рис. 15. Ганеша из Чинцвада. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 16. Святилище Ганеши в руинах жилого дома (Махараштра). Фото И.П.Глушковой
- Рис. 17. Подъем к храму в Ленгядри. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 18. Ганеша-Гириджатмаджа из Ленгядри. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 19. Ганеша-Сиддхивинаяк из Сиддхатека. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 20. Муруган из Пажани. Современная открытка
- Рис. 21. Танцы с *кавади* в честь Муругана. Слайд А.М.Дубянского
- Рис. 22. Балабхадра, Субхадра и Джаяганнатх. Современная открытка
- Рис. 23. *Ратха-ятра*, праздник колесниц в Пури. Современная открытка
- Рис. 24. Витхоба из Пандхарпура. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 25. Бронзовая маска, украшающая *самадхи* Днянешвара в Аланди. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 26. *Падуки* Днянешвара в сопровождении паломников въезжают в Пуну. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 27. Омование *падук* Днянешвара в реке. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 28. Варкари по дороге в Пандхарпур. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 29. Завершение паломничества в Пандхарпуре. Прадакина. Фото И.П.Глушковой
- Рис. 30. Храм Таледжу в Катманду. Слайд И.Ф.Муриан
- Рис. 31, 32, 33. Московские кришнаиты. Материалы московского представительства «Общества сознания Кришны»

НА ПЕРЕПЛЕТЕ:

первая сторона: индийские паломники

четвертая сторона: модель мира в представлении индусов

УКАЗАТЕЛИ

Священные тексты и другие источники, упоминаемые авторами*

- Авеста 53, 247
Агни-пурана 107, 291
Айтарея-брахмана 59, 145
Айтарея-упанишада 119
Анабхая-прабодха 240
Анангаранга 94, 115
Анубхашья 228
Анушасана 121
Араньякапарва см. Махабхарата
Артхашастра 57, 99, 105, 107, 108, 110,
113, 114, 125
Атхарваведа 50–56, 69, 71, 111, 119,
144, 153, 278, 296, 307, 480
Аханануру 324
Ахапоруль 329
Ахирбудхнья-самхита 262
- Библия 125, 152, 269, 426
Брахма-пурана 291
Брахма-сутры 155, 196, 197, 214, 215
Брахмавайварта-пурана 291, 293
Брахманда-пурана 279, 291
Брихадараньяка-упанишада 62, 119,
133, 141
Брихат-самхита 287, 290
Бхавана-упанишада 71
Бхавишья-пурана 71, 253, 291, 293
Бхагават-гита (Гита) 8, 17, 19, 120, 133,
142, 152–194, 195–206, 208, 210,
215, 216, 218, 220–223, 262, 269,
277, 295, 299, 328, 345, 347–348,
385
Бхагавата (Экнатха) 349
Бхагавата-пурана 142, 233, 234, 236,
239, 253, 262, 326, 349
- Бхаша-вамшавали 417–419, 412–422
Бхима-махатмья (Бхима-махатмья) 343
Бхишмапарва см. Махабхарата
- Вамакешвара-тантра 263
Вамана-пурана 291, 293
Вараха-пурана 151, 291–292
«Веданта для Запада и Востока» 476
Веданта-сутра 120, 198
Ветхий Завет 262
Вивек-дарпан 348
Винаяка-кальпа 289
Виттхаладхьянаманаса-пуджа 366
Виттхаларинмантрасара-бхашья 345
Виттхал-гита 345
Вишну-пурана 142, 147, 258, 262, 343
«Восемь антологий» (Эттуттохей) 314,
324
Вратакханда 354
- Ганapati-кханд(а) 291
Ганеш-виджая 304
Ганеша-гита 295
Ганеша-пурана 295, 299
Ганеша-упанишада (Шри Ганapati
Атхарваширша) 296, 307
Гаруда-пурана 107, 291
Гатха (Тукарама) 349
«Гимн саньяси» 474
Гита-артха-санграха 197
Гита-бхашья (Рамануджи) 167
Гита-бхашья (Шанкары) 155, 160, 193,
196, 197
Гитаговинда 227, 234
Горакх-гита 348

* Источники из библиографических отсылок в указателе не приводятся.

- «Гроздь мыслей» 457, 461
Гухья-Кали-упанишада 71
- Деви-Бхагавата-пурана 72, 263, 297
Деви-махатмья (Деви-махатмья) 262, 407–408
Деви-пурана 72, 263
Деви-упанишада 71
«Десять вопросов навязчивому незнакомцу» 481
«Десять песен» (Паттуппатту) 314
«Деяния Викрамы» (Викрама-чарита) 109
Дибья Упадеш 421–422
Джабала-упанишада 119
Джангар 157
Джаякхья-самхита (Джаякхья-самхита) 262
Днянешвари (Бхавартхадиписка) 155, 299–300, 347–349, 351
Дронапарва см. Махабхарата
Дхваньялока 163
- «Законы Ману» (Ману-смрити) 102, 103, 107, 159, 210, 304, 438
«Законы Нарады» (Нарада-смрити) 103
«Законы Яджнявалкьи» (Яджнявалкья-смрити) 103, 289, 294
- Илиада 158
Иша-упанишада 174
Йога-сутра 87, 203, 218, 396
Йогини-тантра 73
Йони-тантра 73
- Кайвалья-упанишада 119, 135, 136
Кали-тантра 73
Калика-агама 262
Калика-пурана 72, 149, 263
Камадхену-тантра 73
Камакхья-тантра 73
Камасутра 94, 99, 106, 112–116, 125, 126
- Кандапуранам 324, 325, 327
Кантхашрути-упанишада 119
Карнапарва см. Махабхарата
Катха-упанишада 119
Кауладжнянанирнайя-тантра 263
Кена-упанишада 215
Кока-шастра 115
Коран 17, 152, 262, 426
Кубджикамата-тантра 263
Куларнава-тантра 73
Кумари-тантра 73
- Лакшми-пурана (Баларама Даса) 391
Лакшми-тантра 262
Лилачарита (Лилачаритра) 276, 341–342
Линга-пурана 291
- Маджджхима-никая 205
Майтраяни-самхита 286
Майтри-упанишада 119, 134, 136–138
Майя-тантра 73
Малинивиджая-тантра 262
Маллари-махатмья (Маллари-махатмья) 278, 279
Манава-грихья-сутра (Манава-грихья-сутра) 289
Манас 157
Маркандея-пурана 72, 258
Матсья-пурана (Матсья-пурана) 293
Маха-Бхагавата-пурана 72
Махабхарата 8–11, 14, 17, 27, 31, 34, 35, 39, 72, 120, 121, 124, 139–143, 145, 148, 153–160, 163–173, 180, 181, 183, 195, 196, 204, 233, 253, 286, 289, 300, 316, 318, 320, 322, 335
Махабхашья 323
Махавидья-тантра 73
Маханараяна-упанишада 133, 136
Маханирвана-тантра 66, 73
Миманса-сутра 211, 212

- Миманса-сутрабхашья 212
Митакшара 289
Мригендра-агама 262
Мригендра-тантра 262
Мудгала-пурана 295, 300, 303–304
Мундака-упанишада 139
- Нарада-пурана 149
Нараяния 142
«Наставление на путь к Муругану»
(Тирумугугаттруппадей) 314, 324,
330, 331, 335
«Нектар изречений нити». (Нитивакьям-
рита) 107
Нетра-тантра 262
Новый Завет 17, 152, 262
- Одиссея 158
«Океан дхармы» (Дхармасиндху) 345
«Океан сказаний» (Катхасаритсагара)
149
Орестея 206
- Падма-пурана 72, 293, 343–344, 362, 366
Пайнгала-упанишада 119
Пайшача-бхашья 198
Пандуранга-махатмья (Пандуранга-ма-
хатмья) 340, 343–344, 362, 365–
366
Панчаратра-самхита 262
Панчасаяка 115
Панчатантра 72, 99, 108, 109, 116, 124,
125
Парамаханса-упанишада 119
Парамешвара-самхита 262
Парипадаль 324, 328, 329, 333
Паушкара-самхита 262
Пашупата-сутра 262
«Повесть о браслете» (Силаппадикарам)
34, 324
«Похождения десяти принцев» (Даша-
кумара-чарита) 116
«Практическая веданта» 470
- Пуранануру 324
Пурвамиманса-сутра 272, 274
- Рамачандрика 238
Рамачаритаманаса (Тулсидаса) 238
Рамаяна (Вальмики) 9–10, 14, 72, 137,
147, 167, 238, 239, 259, 271, 273, 464
Рамаяна (Камбана) 238
Рамаяна-катха 238
Расикаранджана 117
Ратиратнапрадипика 94
Ратирахасья 115
Раурава-агама 262
Ригведа 10, 14, 19, 41, 43–56, 59, 62,
69–71, 74, 89, 91, 128–133, 136,
140, 141, 143–145, 153, 174, 186,
197, 286, 294, 307, 316–318, 345,
374, 430, 432
«Род Рагху» (Рагхувамша) 99
«Рождение Кумары» (Кумарасамбхав)
128, 321
Рудрайянала-тантра 262, 263
- Самавед 56, 153, 186, 219
Санатана Дхарма 6
Санньяса-упанишада 119
Сарасвати-рахасья-упанишада 71
Сарасвати-тантра 73
Саттвага-самхита 262
Сванубхавадинкар 368
Свастхани 397, 416
Сваччханда-тантра 262
«Священная хвала» (Тируппухаж) 335
«Семьдесят рассказов попугая» (Шука-
саптати) 109, 116
Сиддханта-рахасья 228
Сканда-пурана 291–293, 343–344, 365–
366
Субала-упанишада 119
Субхагья-Лакшми-упанишада 71
«Сутта о решимости» (Падхана-сутта)
326
«Суть нити» (Нитисара) 107

«Тайна Бхагавад-гиты» (Бхагавадгитарахасья) 162

Тайттирия-араньяка 286, 317

Тантра-варттика 217

Тантра-пурана 406

Тантрапараджа-тантра 263

Тирумурей 335

Тора 152

Трипура-упанишада 71

«Универсальная религия» 476

Харивамша 148, 151, 233, 234, 262, 386

«Хиндутва» 467

Хитопадеша 109

Чайтанья-чаритамрита 161, 169

Черная Яджурведа 59

Чхандогья-упанишада (Чхандогья-упанишада) 119, 215, 296, 317, 323

Шальяпарва см. Махабхарата

Шамба-пурана 253

Шанкара-виджая 296–297, 300

Шантипарва см. Махабхарата

Шатакатраям 121

Шатапатха-брахмана 59, 60, 145, 317, 318, 322

Шатарудрия 144, 145, 262, 276, 278

Шветашватара-упанишада 136–138, 141, 262

Шива-пурана 72, 148, 291, 298, 321

Шри Шри Чанда 73

Шриганешкош 301, 305

Шрикришнокиртон 234

Экклезиаст 206

Яджурведа 56–60, 62, 144, 153, 186, 276, 286, 430

Реалии и термины*

- абханг 344, 347–348, 360
абхирьы 233
абхишек 357
аватара 14, 81, 104, 143, 181, 239, 272, 277, 279, 295, 304, 339, 344–345, 347, 351, 368, 375
агама 74–76, 246, 249, 262
агни-йога 480
агнидху 57
агнихотра 26, 58, 199, 212
агничаяна 58
агништома 58
адвайта 13, 274, 349
адвайта-веданта 196, 197, 215, 216, 228, 258, 259
ади-карнатак 447
адитьи 52, 70, 129
адхарма 103, 181, 202
адхварью 56, 57
айдам 330
айтпаси 334
акродха 273
акшайтрития 414
альвар 147, 198, 217, 223, 224, 233, 277
ама-шакти 397
амрита 155, 300
анангу 36, 324, 325
ананда 92, 93, 347
анджана-патель (чаудхари) 443
анкуш (бодец) 284, 300
анкуша-мудра 388
ануштубх 188
апаурушея 213
апсара 52, 315, 401
апурва 212, 213
араньяка 60, 61, 122, 286
араси 422
арии (индо-арии) 11, 22, 30–34, 41, 43, 46, 47, 50, 133, 144, 210, 211, 214, 217
арна 406
арти 344, 356–358
артха 11, 99–101, 104–108, 110–114, 116, 117, 121, 122, 124, 125, 170, 429, 431
артхавада 59, 201
«Арья дхарма прачарни сабха» 455
«Арья самадж» 6, 455
асан 400
асур(а) 15, 30, 31, 33, 46, 50, 52, 53, 90, 97, 128, 134, 140, 146–148, 293, 300, 325, 334, 408, 410, 413
атма 11; см. также джива
Атман 62, 102, 117–120, 122, 126, 133–137, 145, 149, 273, 323
ахавания см. гархапатья
ахам 277
ахимса 273
ахир 342, 449
ачаджьё 404
ачара 76, 77
ачарья 198, 380, 404, 416, 418
аша 42
ашадх (ашарх) 57, 337, 352–353, 358, 379
ашвамедха 32, 58, 62, 374, 409
ашваттха (типал) 31–37, 55
ашвин 351, 405
ашрама, ашрамадхарма 61, 63, 102, 120–122, 252, 429–432, 442, 477
аштавинаяки («восьмерка винаяков»): Баллалешвар, Варадавинаяк, Вигхнешвар, Гириджатмаджа, Майюрешвар/Морешвар, Махаганapati, Сиддхивинаяк, Чинтамани) 307–310
«Аштачхап» 234, 235, 242
аюрведа 430

* Названия племен, каст, сект и различных жанров набраны прямым шрифтом.

- «Баджранг дал» 465, 466
баджрачарья 394, 414
 бадшах 423
байсах (*вайшах*) 351, 390
 баня 249
 баньян 35
 बारे 394, 412–413
бархис 57
 «Бахуджан самадж парти» 450
бискет 410, 411
 богиня-мать, богини-матери 24, 45, 275, 319, 397, 399, 412
бодхисаттва 27, 83, 190
брахма-падартха 381, 382
 брахман, *варна*, каста 11, 13, 14, 16, 49, 54, 56, 60, 63, 64, 98, 102, 112, 146, 147, 187, 192, 198–201, 209–211, 214, 217, 219, 223, 225–232, 240, 242, 243, 249, 253, 264, 267, 269, 271, 272, 275–277, 278–281, 291, 300–301, 304, 306, 309–310, 330, 340–346, 355–356, 359, 364, 367, 374, 376, 379, 380–383, 386, 394, 396, 404, 406–409, 411, 414, 418–419, 426, 430, 433–435, 437–440, 442, 446, 448, 450, 454, 457, 465, 466, 474, 481
Брахман, категория 20, 62, 66, 71, 81, 91–93, 102, 118–120, 122, 126, 128, 132–134, 136–138, 145, 149, 190, 191, 215, 216, 228, 229, 251, 252, 269, 273, 296, 299, 323, 383, 433, 474
 брахмана, текст 10, 56, 58–62, 111, 122, 129, 132, 140, 145, 249, 254, 278, 436
брахмачари(н) 61, 102, 121, 122, 295, 298, 303
брахмачарья 250, 429–432
брахми 23
 «Брахмо самадж» 6, 454
брахмодья 58
буддха-йога 480, 485
буддха-марга 396
бхава 235, 346, 349
бхага 154
бхагават (*бхагаван*) 141, 142, 154
бхагаваты 160, 196
 бхаджан 277, 346
бхадра 411
бхадропад 301, 306
 Бхайрава-*джатра* 411
бхакт 154, 181, 187, 223–244, 250, 252, 277, 279, 280, 332, 344, 347–349, 358–360, 364, 370
бхакти 12, 16, 112, 142, 154, 161, 179, 182, 187, 189, 190, 193, 194, 198, 202, 208, 209, 222, 223, 225–236, 238–246, 249, 250, 251, 253, 257–259, 269, 274, 277, 279, 281, 302, 328, 331, 335, 339, 343, 346–350, 352, 361, 364, 368, 374, 391, 472, 481
бхакти-йога 179, 222
 Бхарани, созвездие 27
 бхаратия 468
 «Бхаратия видьяртхи паришад» 459
 «Бхаратия джана сангх» («Джана Сангх», БДС) 460–463, 467
 «Бхаратия джаната парти» (БДП) 450, 460, 464, 466, 468–470
 «Бхаратия кранти дал» 449
 «Бхаратия маздур сангх» 459
 бхашья 74, 196, 197
 бхил 32, 392
бхог-мандир 387
бхога 212
 бхои 309
бхумихар 448
бхупати 269
бхут, демон 90, 273, 275, 318
бхут, элемент 317, 322
бхута видья 431
ваггайя, *вагхья* 276, 278–280
ваджатея 58
ваджра 46, 49, 82, 319
ваджсраяна 394–395

вайкаси-висахам 333
 вайшакх (байсакх) 414
 вайшвадева 57
 вайшешика 12
 вайшья 11–13, 54, 63, 98, 101, 102, 186,
 192, 220, 222, 430, 433, 440, 446
 ваковакья 430
 валли 327
 вачачара 76–78, 84, 85, 87–90, 94, 95
 вачшавали 392, 418, 421
 вана 270, 271
 ванаवास(а) 273
 ванамаатрика 398
 ванапрастха 61, 103, 121, 122, 429,
 431, 432
 варадахаста 284
 вари 339, 346, 358
 варкари 226, 227, 230, 339–340, 342, 344,
 346–352, 355–358, 364, 368–369
 варна 11–13, 54, 56, 61, 98, 102, 192,
 246, 253, 268, 272, 273, 345, 430,
 432–438, 440
 варнадхарма 11, 432, 433, 437
 варнашрама (-вьявастха) 432, 436,
 438, 450
 Варуна-прагхаса 57
 васу 52, 129
 ватсалья-бхакти 233, 235, 238
 вахана 30, 31, 38, 285, 300–301, 309, 325,
 326, 333, 335, 341, 351, 364, 402
 вач 50
 вачана 226
 веда 10, 13, 22, 25, 30, 41–47, 49–57,
 60–63, 69, 71, 74–78, 91, 96, 97, 103,
 105, 106, 118, 119, 136, 141, 156,
 160, 177, 200, 213, 217–219, 226,
 237, 240, 249–251, 253, 254, 266,
 271, 275, 286, 291, 298, 316, 426,
 430, 433, 435, 440, 452, 455, 462
 веданга 63, 97
 веданта 12, 60, 62, 88, 91–92, 96, 104,
 118, 119, 126, 155, 196, 199, 214–
 218, 246, 259, 269, 470, 472, 474

веда 57
 вейдья 418
 велан 276, 327, 328
 венгей 325, 333
 вериядаль 327
 вериятта 276
 ветчи 324
 видхи 59, 211
 видья 430
 вина 346
 винаяк 289–290, 293, 307–308
 вир(а) 279
 «Вират хинду саммелан» 459
 висарджан 306
 «Вишва хинду паришад» (ВХП) 459,
 460, 464–466, 468
 вишварупа 202
 вишведеда 52, 57
 вишишта-адвайта 13, 197, 198
 вишнунит 16, 149, 223, 224, 253, 258,
 262, 297, 350, 363, 372, 374, 382
 вратья, вратья 56, 144, 210, 276, 278,
 279
 вратьястома 56, 210
 вришнии 141, 233
 Всеиндийская мусульманская лига 457
 вьявахара 215, 434
 вьякарана 430
 гавли 278, 340, 351, 354, 365
 гаджур 399, 401, 402, 415
 гана 52, 285–286, 289, 293–294, 300
 ганapati 286, 289
 ганapatья, ганapatит 215, 296–297, 302,
 305, 308, 310
 Ганapati-утсав (Ганеш-чатуртхи)
 305–307, 312, 360
 гандх 357
 гандхарвы 52, 315, 329
 ганеш-патти 283
 гарбха 400
 гархapatья 57
 гаятри 44, 219

Гокул-аштами (-утсав) 360
 голла 278
 гонда 31
 гона, гопи 237, 274, 276, 277
 готра 435
 грамадевата 52, 299, 311
 грихастха 61, 103, 121, 122, 203, 429,
 431, 432
 грихья-сутра (грихья-сутра) 63, 97, 101,
 289
 гуна 93, 128, 138, 151, 192, 200, 203,
 220, 300
 гурав 271, 309, 341
 гуркх(а) 396–398, 412–413, 420
 гуру 73, 89, 90, 94, 227, 230, 251, 269,
 277, 389, 430, 465, 473, 477, 485
 гуруджи 457
 гурунг 395, 422
 гутхи 396, 404–405, 411, 424–425
 «Гутхи Санстхан» 411
 Гухешвари-джатра 416

 дайа 273
 дайтъя, демон 321
 дайтъя, жрец 373, 379, 381–383
 дакшина см. гархапатья
 дакшина (гуру-дакшина) 60, 430, 460
 дакшиначара 76–78, 85, 87–90, 95
 далит 32, 256, 439, 256, 404, 410, 438,
 441, 447–450, 457, 459; см. также
 хариджан
 дама 273
 данава 140, 318, 320, 321
 данда 333
 дарада 210
 дарбха 324
 даршан 275, 334, 358, 363, 370
 даршана 91, 92, 118, 203, 206, 215
 даршатурнамаса 57
 дасаин 401, 405–406, 410
 дасаин гхар 406
 дасы (дасью) 31, 46, 435
 дасья-бхакти 235, 238

дахикала 309
 дваита 349
 дваита-веданта 197, 217
 двандва 51
 двапара 295, 345
 двиджа 102, 430
 дев(а) 50, 52
 девадаси 278, 387–389, 390, 391; см.
 также мурли
 девалака 272
 Девалока 53
 девата 52
 девендракула веллала (паллар) 448, 449
 деви 274
 девруши 275, 278
 декха, дикша 394
 дешадхарма 266
 дешастха 279, 304
 деши 266
 джагамохана 387
 джагрут дайват 275
 джаджман, джаджмани 420, 436–
 438, 443, 444
 джайны 147, 248, 264, 279, 372, 456
 «Джамаат-е ислами» 466
 джамбу 297
 «Джаната дал» 449, 450
 «Джаната парти» 463
 джангам 226
 джат 449, 450
 джати 210, 434, 435, 437, 440, 445
 джатидхарма 437, 439, 442
 джатра 275, 276, 402, 405, 407, 409,
 411–412; см. также ятра
 джива 11, 215, 268, 273; см. также
 атма
 дживанмукта 117, 486
 джйештх (джъештх) 390, 414
 джняна 12, 100, 202, 222, 228
 джняна-йога 179, 208, 216, 470
 джняна-марга 223, 229
 джоши 396, 414
 джумбака 58

джьотиша 97, 430
джьяпу 395, 404, 409
дивали 334, 391, 415
диваскар 358
дигамбар-тиртханкар 368
дикша 394, 402–403
дравид 11, 24, 35, 39, 215
 «Дравида муннетра кажagam» (ДМК)
 336
Дурга-пуджа 298, 405; см. также *дасаин дурдаршан* 464
дурьйони 438
дхангар 21, 278, 289, 340–342, 351–352, 354
дхарма 5, 11, 13, 20, 65, 78, 93, 99–112, 114, 116, 117, 121, 122, 124, 156, 157, 169, 170–172, 175, 180, 182, 193–195, 202, 204, 205, 209, 210, 211, 213, 215, 222, 252, 265, 266, 271–274, 300, 421, 427–429, 431–434, 437, 439, 441, 442, 455, 460, 462, 471; см. также *санатана дхарма*, *варнадхарма*, *садхарана дхарма*; *кул(а)дхарма*, *джатидхарма*, *дешадхарма*, *радждадхарма*
 «Дхарма мандали» 455
дхарма раджья 462
дхарма-шастра 74, 63, 98, 101, 102, 106, 114, 120, 271, 273, 277, 345, 432, 434–436, 439
дхунго 421–422
 Индийский национальный конгресс (Национальный конгресс, ИНК) 305, 449, 450, 456, 459, 463, 464, 469
Индра-джастра 411, 413
индус (хинду, *дженту*) 5, 6, 8, 9, 12, 16, 17, 20, 101, 195, 246–254, 259, 264, 266, 291, 303, 349, 370, 392–396, 401–402, 429, 442–444, 449, 450, 453–458, 460, 461, 467, 468, 470, 480, 481, 484, 485
итихаса 98, 430

ишвара 218, 277
иштадевата, иштадеви 230, 233, 252, 277, 304, 359, 420
йог, йогин(я) 28, 82, 209, 240, 273, 280, 331, 344–345
йога 12, 14, 28, 86–88, 91, 93, 126, 160, 176, 203, 208, 216, 217, 250, 274, 322, 348, 470, 483–485
йога-садхана 87
йони 14, 25, 65, 93, 112, 276, 296, 346, 416
кабристан 468
кавади 313, 314, 332–334
кадамба 324, 325
кажангу 327
какад-арти 357
кала 430
калаву 329
калакут(а) 293
каларатри 406, 410, 413
калаш 400–401, 405–406, 408, 416
калиюга 11, 103, 210, 243, 295, 345
кальпа 430
кальпа-сутра 63
 «Кальян ашрам» 459
кама 11, 50, 76, 91, 94, 99, 100, 104, 105, 110–112, 115–117, 121, 122, 125, 170, 237, 429, 431
кама-шастра 94, 112
камин 438, 444
кандаль 325
капалика 215
караникадевару 276
карбу 329
карма 11–13, 20, 62, 63, 65–93, 102, 118, 176–178, 182, 202, 222, 228, 251, 253, 255, 263, 264, 273, 427, 428, 431, 433, 439, 442, 454, 485
карма-йога 162, 179, 208, 209, 472
карма-марга 162, 223, 229
кармаканда 250, 269, 273, 277
кармачарья 396, 403, 404

- картик (карттик(а))* 57, 352–353
карттикей 334
касаин 406
каумара 331
каястха 232, 440
квакали 396
кирата 210, 393
киртан 277, 335, 346
коери 449
критаяога 103, 295
кришнаиты 227, 235–237, 239, 470, 480–482
кул(а) 435
кул(а)девата 304, 359, 374
кул(а)дхарма 442
кул(а)свами 279
Кумари-джатра 411–412
кумбха-мела 459
кундалини 86, 87, 484
кундалини-йога 484
куравар 313, 324, 327, 329
куруинджи см. теория пяти ландшафтов
курмасана 28
курми 449
куруб(а) 278, 354
курума 278
куша 57
кхадга 421
кхан 360
кхарги 418
кхарошхи 288
кхас 395, 420
кхас-кура 421
кхукури 406, 422
кшатрий 11–13, 54–56, 63, 98, 101, 102, 192, 208, 209, 264, 277, 304, 322, 430, 433, 440, 446, 454, 458
кшетра 270, 271, 273, 274, 346, 363–365, 373

латхи 458
линга(м) 14, 15, 25, 112, 148, 226, 233, 276, 297, 307, 310, 340–341, 344, 346, 350–351, 354, 362–364, 384, 393, 395, 401; см. также *Шивалинга(м)*, «Огненных лингамов двенадцать»
лингяат (вирашайва) 226, 227, 254, 277, 279
«Лок дал» 449
локапалы 141
локаята 91
лоухабхисар 410

магадха 278
магар 395, 420, 422
магх 270, 352, 364
мадхаи 270
мадья 77
майин 50
майтхуна 76, 77
мая 50, 118, 215, 217, 251
мана 436
мандала, диаграмма 308, 381, 394, 398, 410
мандала, раздел «Ригведы» 47, 345
мандалик матрика 413
манса 77
мантра 59, 62, 67, 72, 84, 87, 286, 295–296, 322, 330, 345, 356–358, 366, 380, 385, 388, 474
мантри 419
манью 50
маравар 324, 448
маратх 277, 303–305, 308
марг(а) 222, 226
маргаширша 219
мария 274
марудам см. теория пяти ландшафтов
маруты 52, 144
марьяда-бхакти 228
матрика 398
матха 215
маули 348
маха-маккал 29
маха-прасад 387

- маха-пурана* 71, 72
маха-шивратри 364
 (махадев-) коли 278, 340–341, 344, 346, 364
маханубхав 226, 227, 273, 276, 302, 341–342, 348
махар 446
махатмья (махатмья) 275, 277, 279, 280, 340, 342–345, 362–363
махаяна 190, 395
махер 348
 «Международное общество сознания Кришны», «Общество сознания Кришны» 14, 470, 479–481, 483
мела 352–353
миманса 12, 199, 200, 211–214, 216–218, 271
млеччха 210, 211, 217, 220, 423
млеччха-бхава 210, 211
модак 284, 289, 296–297, 300
мокша (*мукти*) 11–13, 20, 61, 65, 78, 93, 99, 100, 104, 105, 117–122, 124, 126, 170, 178, 179, 182, 184, 222, 237, 346, 349, 427–429, 431–433
мокшия 459
мон-кхмер 11
мохани (*маханавами, мохини*) 401–402, 404–405, 407–411
мретьюбходжа 382
мудга 77
мулак(а) 289
муламурти 334
муллей см. теория пяти ландшафтов
мунда 11, 23
муни 330, 364
мурия 274
мурли 278; см. также *девадаси*
мурти 272, 274, 275, 387
мурти-шастра 338
Мусульманская лига 456

наваджавана 390
навакалевара 378, 379, 381, 383, 384

наваратри 34, 405, 423
наг(а) 15, 290
надасварам 314
найведья (*найведья*), *маха-найведья* 310–311, 351, 357–358, 387
наксалит 448
накшатра 27, 333
нат-мандир 387
натх 281, 310, 345, 348
наянар 223, 226, 277
наяр 406, 417–418
невар 392–393, 396–397, 399, 403, 405–406, 408, 411–412, 415–418, 425
нейдал см. теория пяти ландшафтов
неоведанта 472, 475, 476, 483
Непал Самват, эра 418
нигама 74, 75
низам 308
ниламадхава 379
ним 36, 37, 380
нипах 241
Нирвана 93, 178, 183, 213
ниргун(а) 233, 239–244, 284, 349
ниргуна-брахман 200, 216
ниррити 50
нирукта 97, 430
нити 107, 110, 121, 125
нити-шастра 98, 107–109
ньяя 12

Объединенный фронт 469
 «Огненных лингамов двенадцать» (*джьотир лингам*: Бхимашанкар, Вайджнатх, Вишвешвар, Гхрушнешвар, Кедарнатх, Малликарджуна, Махакалешвар, Нагнатх, Онкар-мандхата, Рамешвар, Сомнатх, Трьямбакешвар) 307; см. также *лингам*
ОМ, ОУМ, АУМ 59, 186, 192, 295, 330, 422, 474
ория 378, 385

- падаспарша* 352, 358, 370
падмини 116
палей см. теория пяти ландшафтов
паллар 449
палли 271
панар 329
пангуни уттирам 313, 333
пандит (панда) 6, 388, 419, 454, 456
пани 46
панча-ма (панча-макара) 77, 89
панчамрита 382
панчамрутаснан 357
панча-ратра 217, 386
панчаратрины 257
панча-таттва 77
панчаят 437
панчаятана 291
панчтхария 409
пара-стри 77
парам брахма 251
парамартхика 215
парбатий 396
парикрама 240
парс 248
паттхара 421
пашупата, пашупата 146, 217, 257, 262
пешва 303–305, 308
пинда 58
пингал см. *ашваттха*
питары 45, 53, 54
Питрилока 53
питх(а) 307, 408, 411, 416
питхла 359
пишача 53, 198, 273
поуш 418
пракрити 92
пранапратиштха 276, 338, 367
пранаям(а) 388
прасад 275, 311, 358, 380, 389, 406, 414
прастхана-траям 155
прачарак 458, 459
пряшичита 435
пуджа (апаранха-, васту-шанти-, мад-хьянха-, маха-, падъя-, пакшап-, тантра-, чакра-, шакти-) 15, 64, 77, 78, 85, 86, 93, 272, 334, 357–359, 383, 384, 387–389, 401, 403–404, 408, 411, 415
пуджапанда 388, 389
пуджари 389
пумтичали 278
пундрака 210
пурана 10, 69, 71–72, 74, 98, 139, 145, 147–149, 156, 169, 240, 246, 249, 272, 277, 278, 280, 287, 291–295, 297–300, 303–304, 312, 315, 321, 329, 337, 343–344, 430
пурва-миманса 210, 257
пурвапакшин 212, 274, 275
пурохит(а) 49, 56, 407
пуруша 62, 92
пурушамедха 34, 60, 63
пурушартха 99, 170
путра 372
пушти-бхакти 228
пушти марг 228, 234, 244, 481
пхальгун 57, 58

раджа-йога 484
радждахарма 264, 435
раджас 138, 192, 210
раджасуя 56, 58, 59
раджджхандари 396
раджджуру 419
раджик 418
Раджниша фонд 477
раджджопадхьяя (дьебрахму) 404
раджпут 448, 458
ракшабандхан 311
ракшас(а) 53, 90, 239, 320, 321, 418
рамаит 239
Рамакришны Миссия 471, 472, 474–476
Рамакришны Орден 474–476, 485
рангпанчамы (-утсав) 360
раслила 233

- ратнаведи* 387, 388
ратха-ятра (-джатра) 371
раута 372
рауте 422
 «Рациональная йога» 480
 «Раштра севика самити» 459
 «Раштрия сваямсевак сангх» (РСС)
 457–469
рина (дева-, титри-, риши-) 432
рита 42, 45
ритвидж 56, 58
риши 26, 34, 41, 73, 132, 153, 317, 318,
 320, 322, 329, 364, 452
ришия 459
рудры 52, 129
 Русская православная церковь; Пат-
 риархия 480, 481

сабара (савара, саура, шабара) 274, 373,
 379, 381, 385, 386
сабха 445
савьякша (савьяки) 463
сагун(а) 233, 238, 240, 242, 243, 349
садгуру (сатгуру) 277
садхак 87
садхана 87, 236, 471, 474, 485
садхарана дхарма 273
садху 459, 460
сайт 405, 408
сакамедха 57
сакхья-бхакти 233, 235
самадж 470, 471
самадхи 303–305, 344, 347, 359, 363
сампрадай(я) 197, 217, 262, 472
самскара 253, 272, 432
самхита 59, 61, 122, 129, 133, 286, 290,
 436
самьяк 394
санатана дхарма 252, 265, 419, 453, 455
 «Санатана дхарма сабха» 456
санаткумара 323
санга 270, 329
сангх паривар 460

сангха 445
санкиртан 227
санкхья (санкхья) 12, 88, 91–92, 96,
 160, 206, 217
сансара 11, 13, 20, 63, 178, 190
сант 230, 241, 242, 344, 346, 349, 352,
 359, 365–366, 368–370
саньяс(а) 272, 281, 429
саньяси (санньясин) 61, 103, 119, 121,
 122, 203, 227, 431, 432, 468, 470,
 473–479, 485
сарсангхчалак 457
сат 92
сати 276, 454
саттва 138, 192, 200
сат-чит-ананда 92–93
сатья 273
сатьяюга 210, 272
саумья 266, 275
сауры 215
сахасрара 86
свабхава 478
свадхарма 209, 220
свакия шакти 77
свастика 34
сваямбху 288, 290, 302, 307, 309, 338,
 367, 384
сваямсевак, севак 388, 458–460
сена 448
сиддхантин 275
сиддхи 225, 394
сикх 152, 242, 456, 461
синдур 283, 307
ситхи см. *шаитхи*
смарта 246, 256, 258, 259, 291
смрити 63, 97, 98, 101, 107, 153, 159,
 212, 246, 249, 251, 253, 259, 270–
 272, 289, 291, 294, 299, 426, 431,
 434, 436
снатака 61
сома 46, 48, 49, 51, 52, 55, 56, 58, 129
сомавити амавасья 278, 309
стхапати 276

сувар джъяпу 418
 супари 380
 сура 56
 сутта 205, 209, 278
 сутра 73–74, 101, 102, 112, 116, 196, 212,
 249, 262, 264, 287, 296, 426, 431
 сушумна 86

тадевал 399
тай пусам 333
так 359
 Таледжу-джатра 408
 таманг 422
тамас 138, 192, 200, 281
 тамил 28, 223, 225, 313, 323, 325, 332,
 334, 336
тантра 66–68, 71, 73–77, 84–86, 91,
 93–95, 485
 тантра 66, 72–74, 249, 262, 263
тантра-йога 86, 87, 94
 «Тантра Сангха» 480, 482, 483
тантра-шастра 75
 тантрик, тантрист 15, 73, 84, 86, 94,
 395, 415, 482
тапас (*тапасья*) 54, 192, 272, 273
тапасвин 272
тарнья 27
теджас 276
 тели 418
 теория пяти ландшафтов 38, 270, 314,
 323, 327, 331, 336
 Теософское общество 473
 тераи 417–418
тика 408, 412, 413
тилак 37, 388
тиней см. теория пяти ландшафтов
тиртха 139, 146, 344, 346, 361, 363–
 365, 388
тиртханкар 27, 368–369, 372
 тода 31
торана 403
трайи видья 56
третаюга 295

триварга 99, 128
трилока 128
тримурти 128–130, 136–138, 148, 149,
 151, 258, 259
триштубх 188
тула 399
тулапуруш 419
тулси 352, 388
турия 122
тхакали 396
 тхакур 458

угра 266, 279
удгатар 56
улем 453
упа-пурана 71, 72, 76, 295
упанаяна 61, 430
 упанишада, упанишады 10, 19, 60–63,
 69, 71, 74, 76, 91, 104, 113, 118–
 120, 122, 126, 132–139, 141, 145,
 153, 159, 160, 174, 179, 183, 191,
 193, 196, 201, 214, 222, 249, 258,
 263, 291, 295–296, 426, 431, 436
упасана 62

фулпати 406

хавис 57
халли 271
хариджан 32, 254, 256, 438, 439, 441,
 446, 448, 454; см. также *далит*
хастини 116
хинду дхарма 95, 252
 «Хинду махасабха» 456, 457, 461, 566
хинду раштра 456, 462, 463, 467
 «Хинду шикша самити» 459
хиндутва 17, 450, 464, 466–469
хиранья-гарбха 119, 131, 135, 322, 323
хотар 56, 57, 59
хукка 438
хукуми шасан 425

чайт (*чайтра*) 379
чакра 77, 86, 331, 380, 382, 484

- чакравартин* 375
чамар 232
чандала 63
чатурварга 122
чатурмасья 57
чатуртхи 299, 301, 306

ченчу 278
чит 92
читпаван 304–306
читра 32, 318
читрини 116
чханда 97, 430

шабара см. сабара
шабара-палли 381
шабаротсава 274
шабда 277
шаддаршана 12, 299
Шака, эра 418
шака, племя 210
шакт, шактист 66, 73, 76, 94, 215, 253, 254, 262, 297, 482
шакти 15, 64–65, 70, 79, 80, 83, 88–93, 117, 294, 296, 298, 394, 397–398, 400–401, 405, 416, 421, 423
шакти-йога 86
шакти-тантра 84, 88–91, 93, 94
шакти-упанишада 71, 72
шакха 458
шалаграм 382
шанишчарвар 418
шанкха 380
шанкхини 116
шаstra 101, 105, 108, 116, 160, 199, 271, 277, 298, 329, 426, 431, 433–435, 455
шаткарма (шаткармини) 85
шаттхи (ситхи) 414, 415
шедз-арти 357–358
Шива-линга(м) 65, 93, 395; см. также *линга(м)*
шава-марга 396

шиваит 16, 147, 149, 223, 226, 233, 253, 254, 258, 262, 277, 281, 305, 310, 340, 344, 350, 372, 374, 375, 482
шикхара 402
шикша 97, 430
шила 464
шимпи 360
шлока 101, 103, 105, 109, 112, 156, 169, 196, 199, 200, 202
шраван-гаур 360
шраддха 50, 53
шраман 74, 209
шраута 55, 272, 278
шраута-сутра 63, 278
шрути 41, 55, 56, 93, 97, 98, 153, 155, 212, 213, 271, 272, 348, 431
шуддха-адвайта 228
шуддхи 455
шудра 11, 12, 54, 61, 102, 186, 192, 220, 222, 243, 251, 253, 254, 263, 304, 346, 352, 404, 431, 433–435, 438, 440, 446, 468

экавратья 276
экадаши 351, 358
эрос 91

юга 103, 148, 202
юпа 55

яван 210, 418, 423
ядав(а) 142, 205, 220, 233, 340, 354, 448, 450
яджамана 57
яджноповит 430
яджня 54, 272, 280
яджус 56, 59
якша, якшиня 15, 290, 309
янтра 67, 72, 84, 87, 91, 382, 400, 418, 423
ятра 464; см. также *джатра*

Имена богов, исторических и мифологических персонажей*

- Абхинавагупта 155
Авалокитешвара 83
Авраам 59
Аврора 45
Агастья 329, 332
Агафокл 288
Агни (Вайшванара, Хуташана) 10, 47–49, 51, 53, 74, 78, 118 129, 131, 134, 212, 215, 276, 315–318, 320–324
Адбхута 318
Адвани Л.К. 464, 468
Аджамил 229
Аджима 397
Адити 44, 50, 69, 70
Адитья (*адитьи*) 43, 44, 70
Адья Шакти 71
Айравата 286, 280, 294
Айянар (Айяппан) 355
Айяр С.П. 469
Акбар 234, 376
Акхо Бхагат 240, 242, 243
ал-Бируни 211
Александр Македонский 288, 322
Аллаланатх 376
Аллах 240, 262
Амбика 47, 294
Амрит-рао 304
Амша 43
Анангабхима III 375–377
Анандавардхана 163
Анандагири 396
Ананта 142
Ангирасы 49, 53, 317, 318
Андреев Л. 195
Анируддха 141
Аннадурай 336
Антонов В. 480
Апам Напат 46
Апас 52
Апсара(с) 52
Аптъя 46
Арджуна (Партха) 101, 139, 142, 145, 146, 154, 155, 157, 161, 163, 168–170, 172–176, 178–184, 186–194, 195, 198, 200–205, 208–210, 216, 218–220, 244, 295, 345, 348
Ардханаришвара 80
Арунагиринадар 329, 335
Арундхати 318
Арьяман 43, 219
Атри 53
Атхарван 49, 53, 139
Аурангзеб 376
Афзал-хан 366
Ахи Будхнья 51
Ахилл 158
Ашвины 45, 51–53, 128, 129
Аштаматрика см. Восемь богинь-матерей
Аштасиддхи см. Восемь богинь-достижений
Баба Падхье (Кашинатх Анант Упадхьяйя) 345, 357, 366–367
Бабур 464, 466, 468
Бава Дев (Чингамани Махарадж) 303
Бадараяна 120, 155, 196, 198, 215
Бадве, клан 356–361, 367–368
Баджи-рао 304
Балабхадра (Баладева, Баларама) 371–372, 376, 379–380, 383, 386–387, 389–391

* При написании индийских имен Нового и Новейшего времени первой дается фамилия; старинные индийские имена приводятся в указателе так, как они встречаются в тексте. Например, средневековый мистик фигурирует как Баларам Дас, а мыслитель XIX в. — как Дас Мадхусудан.

Представители одной династии перечисляются в хронологическом порядке.

- Баладжи Баджи-рао 304–305
 Баладжи Вишванатх Бхат 304
 Балакришна 344
 Баларам Дас 391
 Банабхатта 290
 Баради Субраманья 336
 Басава 226, 230, 231
 Батуканатха 215
 Бахинабаи 352
 Бахус 64
 Безант Э. (А.) 6, 164, 166
 Бенаре, клан 356–359
 Бир Куар 342
 Бироба (Бираппа, Бирдев, Вируппа, Вирупанна) 341, 351, 365
 Бисвабасу 373, 379
 Битти 365
 Брахма 49, 71, 76, 79–81, 89, 92, 93, 128, 131, 136, 139, 140, 142, 143, 146, 149, 151, 188, 257, 258, 268, 272, 273, 289, 296, 298, 300–301, 317–323, 328, 330, 332, 344, 386, 397–398
 Брахман 136–139
 Брахмананда (Свами) 357
 Брахманаспати (Брихаспати) 49, 128, 131, 132, 138, 219, 286, 294
 Брахмасаста 330
 Брахмаяни (Брахмани) 285, 398, 408
 Будда (Сиддхартха Гаутама), Адибудда 27, 143, 154, 190, 326, 368–369, 382, 393, 397, 415
 Буддхи 298; 300
 Бхава 144
 Бхавабхути 290
 Бхавани 408, 414, 421, 424
 Бхага 43
 Бхагаван, Бхагават 141, 142, 155, 156, 196, 200–202, 208, 218, 219, 257; см. также Кришна
 Бхагаван Дас 164, 166
 Бхагавати 393, 407–408
 Бхагубаи 341, 362
 Бхайрав(а) (Свагуна Бхайрава) 350, 372, 384–385, 395, 409, 412–413, 416; см. также Шива
 Бханудас 367
 Бхарата 153, 238
 Бхарати Ума 468
 Бхартрихари 121, 123
 Бхаскара 155
 Бхаума-Кара, династия 376
 Бхиллама 353
 Бхимсен 395
 Бхишма 188, 189
 Бхригу 53
 Бхуваналакшми 394
 Ваджпай Атал Бихари 464, 469, 470
 Ваджрадеви 394
 Вайшнави 285, 398
 Вайшья, династия 419
 Вакатаки, династия 257
 Вала 46, 49
 Валлабхачарья (Валлабха) 228, 234–236, 244
 Валли 151, 277, 313, 315, 326–329, 331, 333, 334
 Вальмики 238
 Вамадева 77
 Вамана 143
 Ваманбхат 301
 Ванаматрика 398
 Вараха 143
 Варахамхира 287, 290
 Варахи 285, 398
 Вароли 30–32
 Варенья 295
 Варуна (Урувана) 10, 27, 28, 30, 31, 42, 43, 49–51, 53, 58, 134, 141, 215, 219, 300, 321, 322, 381
 Варунани 50
 Васиштха 53
 Ваступуруша 272
 Васу (васу) 52
 Васугупта 197

- Васудева 141, 142, 185, 196, 257, 386
 Ватсьяна 99, 112–116, 126
 Вач 50, 54, 132
 Ваю (Вата) 46, 51, 129, 134, 215
 Ведонараян 352
 Великая Мать 392, 397
 Великие Моголы 440
 Венера 64
 Венкатеш 369
 Вивасван (Вивасват, Вивахвант) 44, 51–53, 180, 181
 Вивекананда (Свами) 245, 470–478, 483
 Видура 242
 Видьяпати, брахман 379
 Видьяпати, поэт 234
 Вината 301
 Вирупакша 337
 Витгенштейн Л. 127
 Виттхал (Витха, Витхоба, Иттхал, Пандуранга, Такпитхла Вигхал) 155, 227, 230, 305, 337–370
 Виттхал-вир 341
 Виттхалдас 368–369
 Виттхалешвар 354
 Виттхалнатх 244
 Вишакха 317, 318, 322, 323
 Вишвадева (*вишведевы*) 52
 Вишвадхрти 387–388
 Вишвакарма(н) 49, 132, 139, 300; см. также Тваштар (Тваштри)
 Вишвамित्रа 53
 Вишванатх 466
 Вишванатх Кавирадж 113
 Вишварупа 46, 49, 402
 Вишну 11, 14–16, 27, 44, 45, 47, 51, 60, 64, 66, 75, 76, 79, 80, 81, 84, 92, 102, 104, 109, 116, 118, 119, 128, 130, 131, 133–144, 146–149, 151, 154, 160, 196, 205, 215, 219, 223, 229, 233, 235–237, 239, 240, 253, 254, 258, 259, 272, 284, 289, 291, 293, 298, 300, 301, 304, 316, 321, 326, 330, 337, 339, 344, 349–352, 364, 368, 373–376, 379–382, 384–386, 390, 393–394, 397–398
 Вишну, полководец 376
 Вишнудас 238
 Вишнушарман 108, 109
 Волошин М. 195
 Восемь богинь-достижений (*Аштасиддхи*) (Брахмаяни/Брахмани, Вайшнави, Варахи, Индрани, Каумари, Махешвари, Чамунда, а также Йогешвари) 285
 Восемь богинь-матерей (*Аштаматрика*) 398, 405
 Вритра 33, 46, 49, 130, 134, 320, 325
 Вьяса (Ведавьяса) 145, 156, 169, 219, 286

 Габаджи Дев (Нараян Махарадж) 302
 Гаджалакшми 361
 Гаджасура 294
 Гаджендра 293
 Ганга, богиня 322
 Ганга, династия 374–376
 Гангея 320
 Ганди Индира 463
 Ганди (Махатма) Мохандас Карамчанд 162–164, 195, 204, 245, 254, 435, 439, 443, 452, 461, 466, 470, 472
 Гандхарва 52
 Гандхарвасен 311
 Ганеша (Акхуратха, Анандагири, Балаганапати, Баллалешвар, Вакратунда, Валамбури, Варадавинаяк, Вигхнараджа, Вигхнешвар, Виката, Винаяк, Гаджанан, Ганапати, Гириджатмаджа, Гунеш, Дантин, Двидехак, Дзогешвари-Ганапати, Дхумраварна, Идамбури, Карата, Касба-Ганапати, Ламбодар, Майюрешвар, Маха-Ганапати, Маходар, Наванита-Ганапати, Пиллаияр, Сантана-Ганапати, Сварна-Ганапати, Сиддхивинаяк, Сиддхидата, Уччхишта-Га-

- напати, Харидра-Ганapati, Хастимукха, Херамба, Чингамани, Экаданта и др.) 84, 259, 281, 283–312, 332, 368, 381, 387, 389, 395, 412–413
- Гарибдас 240
- Гаруда 301, 321, 335, 341, 351, 393, 417
- Гатха, клан 409
- Гаудапада 120
- Гаури 324, 344; см. также Дурга, Кали, Парвати, Ума
- Гелиодор 142
- Гермей 289
- Геродот 158
- Гесиод 158
- Гея 70
- Гириджапутра 215
- Гитлер 163
- Говинданатх 369
- Годсе Натхурам 163, 195
- Голвалкар Мадхав Садашив 457, 461, 467
- Гомер 158
- Горакхнатх 393, 395
- Гритсамада 307
- Гундам Раул 227, 302
- Гундичи 390
- Гупты, династия 10, 74, 128, 257, 285, 290, 322, 323, 334, 338
- Гуха 318, 331; см. также Сканд-Муруган
- Гухешвари 398, 415, 416, 424
- Гхош Ауробиндо 67, 162, 463, 466, 470, 472, 485
- Даду 240, 241, 244
- Дакша 43, 148, 318, 320
- Данге, клан 356, 358–359
- Дандаюдапани 333, 335
- Дантешвари 274
- Дарий I 247
- Дас Гопалабандху 377
- Дас Мадхусудан 377
- Даттатрея 151
- Двимайджу (Дегумайджу, Дегуталеджу, Дьемайджу) 398, 414, 415, 418, 424
- Дворкин А. 481
- Девасена 313, 318, 320, 328, 329, 331
- Деваяджана 289
- Деви (Махадеви) 11, 15, 71–73, 253, 291, 301, 307, 397–399, 403, 405, 407–410, 422
- Деять планет (*Наваграха*) 284
- Деметрий 288
- Демокрит 158
- Деорас Баласахлеб 457
- Джагадамба 71
- Джаганнатх 7, 338, 371–391
- Джайбхим 419
- Джаймини 211, 212
- Джанака 179, 393
- Джанардана 258
- Джангиани 462
- Джаядева 227, 234
- Джаядратха 189
- Джаятпал 368
- Джидзабаи 304
- Джинанатх 372
- Джьотиришвара 115
- Дивакара 215
- Дивте, клан 356, 358
- Дингар-свами Тасгавкар 368
- Дингре, клан 356, 358
- Диндира 364
- Диоскур 45
- Днянешвар (Дняндев, Дняноба) 230, 304, 344, 347–348, 353, 365
- Долговинд 389
- Дрона 188, 189
- Дург девять (восемь): Брахмаяни (Пасико), Махешвари (Лумари), Вайшнави (Накиджу), Индрани (Лути или Манамайджу), Варахи (Канга или Тахти), Чамунда (Тхабахи), Махалакшми (Шинпхидье

или Васико), Кумари (Пхичемайджу или Дьемайджу), Трипурасундари 398, 405, 407, 409–411
 Дурга 31, 32, 37, 38, 75, 81–85, 90, 291, 298, 375–376, 381, 383–387, 389, 392, 394, 398, 403–409, 412, 416, 418, 421, 423–424; см. также Гаури, Кали, Парвати, Ума
 Дурьёдхана 171
 Дхритараштра 169, 171, 172, 188, 204
 Дьяус (Дьяус-*нитар*, Диес-*нитер*, Юпитер) 42, 69, 78, 80

Елена 45

Зевс, Зевс-*нитер* 42, 49, 288

Ида 60

Идумбан 332, 333

Икшваку 180 181

Индра 10, 30, 33, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 60, 69, 74, 78, 118, 129, 130, 131, 134, 136, 137, 139, 141, 215, 286, 288, 297, 300, 311, 313, 317–320, 322, 323, 325, 328, 330, 393, 398, 418, 430

Индрани 50, 69, 285, 398

Иоанн 248

Иреиянар 329

Исаак 59

Иуда 195

Ишана 141, 144, 276, 318

Йима, Йимак 53

Йогешвара 28

Йогешвари 280, 285, 307

Йогмайя 386

Кабир 226, 239, 240–245

Кадекар 357

Кадру 301

Кайтабха 140

Какатьи, династия 376

Кала Пахар 376, 382

Кала-Бо 298

Кали 31, 32, 37, 71, 75, 81–85, 90, 324, 381, 394, 398, 406–407, 412, 416, 424; см. также Гаури, Дурга, Парвати, Ума

Калидаса 99, 128, 321

Калика 414

Калки 143

Кальянамала 115

Кама 50, 54, 80, 81, 91, 111, 301, 321

Камандака 107

Камбан 238

Канга 398

Кандыба В. 483

Канса 386

Карна 39, 189

Карнатакавамша 417

Карттикея 259, 320, 330, 331; см. также Сканда

Касипа 350

Каумари 285

Кауравы 153, 154, 169, 171, 204, 288

Каутилья 99, 105, 106, 124

Каччияппасивачарья 324

Кашьяпа 301

Кешава 140

Кешавдас 238

Кешин 318

Коккока 115

Коттравей 27, 34, 324, 326, 327

Криттибаш Оджда 238

Криттики 34, 320, 324

Критьячинтамани Чандешвар 419

Кришна (Хари, Гопал(а)) 14, 19, 27, 38, 72, 75, 81, 101, 133, 136, 141, 143–146, 147, 152, 154–157, 160–161, 167, 169–170, 172–177, 179–191, 193–194, 195, 196, 198, 201–205, 208–210, 215, 216, 218–220, 222, 227, 233, 235–240, 242–244, 253, 262, 269, 274, 276, 277, 293, 302, 326, 328, 337, 339, 342, 344, 345, 348–349, 351, 354, 362, 364–366,

- 368, 371–372, 384–386, 388–389, 466
Кришнамурти Джидду 473
Кришнодаш Кобирадж 161, 227
Кронос 49
Кубера 290
Куккута 344
Кулотгунга 375
Кумара 252, 259, 316–318, 322, 328, 331
Кумарагурупарар 336
Кумари (Гана Кумари, Кумари-Девы, Раджкия Кумари, Эканта Кумари) 80, 253, 394, 396, 398–399, 407–408, 411–414, 424
Кумарила Бхатта 217, 218
Кунт 368
Кунти (Притха) 175, 189
Курма 143
Кушаны, династия 253, 257, 287, 290
Кушмандараджапутра 289
Кхазгивале Кришнарадх Кашинатх 305
Кхандоба 266, 275–281, 349–359, 365
Кшема 298
Кшетрапал 389
- Лабха 298, 311
Лакулиша 262
Лакхубаи (Лакшми) 361–362
Лакшмана 215, 233, 238
Лакшми (Камала) 15, 76, 79–81, 83, 290, 298, 381, 385, 387–388, 390–391, 393
Лакшмикешав 368
Лизиас 288
Лингараджа 28
Личчави, династия 393, 414
Лумари 398
Лути 398
- Маданмохан 389–390
Мадхав-рао 304, 305
Мадхва 155, 197, 217, 228
Мадхок Балрадх 462, 463
Мадху 140, 141
Мадхусудана Сарасвати 155
Майлара 276; см. также Кхандоба
Майюр 301
Макиавелли 125
Малавия Мадан Мохан 456
Малини 293
Малирая 362
Малкани К.Р. 460
Малла, династия 394–396, 399–400, 404–408, 410–411, 414–415, 417, 419, 420, 424–425
Арималла 419
Джаястхити 417, 420
Махендра 399
Бхаскара 394
Джаяпракаш 411–413, 416
Малла, царь-демон 277, 280
Малликарджуна 364
Малукдас 240, 242
Малхари 362
Маль (Тирумаль) 147, 326–328
Мальхотра Кумар 468
Манамайджу 398
Мангала 380
Мани, царь-демон 277, 280
Ману 53, 60, 102, 103, 139, 180
Манью 50
Мара 326
Маричи 219
Мариямман 32
Маркандея 318, 319
Мартанда Бхайрава 259, 280; см. также Кхандоба
Марути см. Хануман
Маруты (Рудры) 46, 47, 50, 52, 143
Матали 139
Матарिशван 47, 53
Матсья 139, 143
Маурьи, династия 74, 105, 257
Махадеви, Маха Девы (Маха Шакти) 71, 397

- Махакала 395
Махалакшми 307, 398
Махамая (Свастхани) 397
Махарани 71
Махешвари 285, 398, 417
Махиша (Махишасура) 31, 33, 316, 319, 321, 324, 326, 403, 405, 407
Махишасурамардини (Махишамардани Бхавани) 31, 324, 403, 407, 417, 423–424; см. также Кали, Дурга
Минакши 313, 328
Мирабаи 235, 245, 251
Митра 42, 43, 51, 141
Мишра Д. 457
Моисей 158
Молох 64, 377
Морайя Госави 301–303, 308, 310
Мошто 395, 422
Мукерджи Шьям Прасад 461, 462
Муктинатх 393
Муругадасар 330
Муруган (Муругу, Велан, Вель, Недувель, Севвель, Сей, Сейон), 28, 38, 39, 151, 223, 235, 276, 277, 313–316, 323–336; см. также Сканда
Мухаммад 5, 17
Мухаммад Гури 376
Мхайя-гурав 341
Мхасоба 31, 365

Нага 259
Найгамея 316, 317, 322
Накиджу 398
Наккирар 314, 324, 325, 329
Намдев 341–348, 359–361
Нанак 240
Нанда 386
Нанди 309, 364
Наньядева 406, 409, 416–419, 421–422
Нарада 102, 103, 312, 332
Нарасимха 143, 373, 375, 381, 384–385

Нараян(а) 132, 133–135, 141, 142, 146, 151, 196, 229, 257, 386, 393
Нараяна, мудрец 109
Нараянсвами 447
Нархари 230
Натараджа 339
Немдев-коли 341
Неминатх 368
Неру Джавахарлал 461
Никхилананда (Свами) 164
Ниламадхава 379, 386–387
Нилоба 352
Ниририти 50

Одиссей 158
Осирис 64

Павел, апостол 481
Падманабха 151
Падубаи (Падма) 362
Пажеййоль 324
Пала, династия 374, 375, 417
Паллавы, династия 334
Пандавы 72, 153, 154, 171, 172, 205, 288, 300
Пандьи 376
Панини 142
Парабрахма 357
Парама Шива 258
Параматха Каланала 215
Парашурама 143, 284
Парвати (Парбати) 15, 65, 73, 76, 78–83, 85, 93, 225, 284, 292–294, 298, 321, 322, 324, 328, 332, 344, 398, 417; см. также Гаури, Дурга, Кали, Ума
Парджанья 46
Паричараки, клан 356, 359
Пастернак Б.Л. 203
Патанджали 87, 203, 218, 296, 323
Патил Шарад 450
Пашупати (Пашупата, Пашупатинатх) 28, 144, 257, 318, 393
Перун 18

- Петр, апостол 481
Пилушара 288, 299
Пинимухам 335
Платон 127, 158
Плотин 127, 158
Потния Горгона 45
Поттуразу 31
Прабхавананда (Свами) 164
Прабхупада (Свами) 167, 470
Праджapati 54, 59, 60, 62, 78, 92, 112, 132–134, 138–141, 143–145, 148, 257, 298
Прадьюмна 141
Прахлад-махарадж 343–344
Притхиви 42, 50, 69, 70, 80
Пришни 50
Пуджари, клан 356, 358–359
Пундарика (Пундалика) 343–344, 347, 362–364, 368–369
Пундарикешвар 364
Пурнабхадра 108, 109
Пуруша 54, 55, 62, 132, 141, 142, 145, 174, 433
Пурушоттاما 191, 258, 372, 374–376, 384–385
Пушан 44, 369
Пушкин А.С. 221
Пхичемайджу 398
Равана 147, 405, 418
Раджниш (Ошо) 470, 473, 477–479
Радха 81, 227, 233, 235–238, 328, 362, 371, 385, 386
Радхакришнан Сарвапали 67, 69, 162, 164, 189, 193
Рай Лала Ладжпат 456, 457
Райдас (Равидас) 232, 242
Рактабаху 372
Ракхумаи см. Рукмини
Рама 19, 72, 119, 137, 143, 147, 198, 231, 233, 238–240, 242, 266, 269, 271, 273, 313, 351, 393, 405, 418, 464–466, 469
Рамакришна Парамаханса 67, 471, 472, 478
Рамалинга Свами 336
Рамана Махар(и)ши 470
Рамананда 228, 229, 380
Рамануджа 155, 160, 167, 193, 197, 198, 217, 228, 229, 349, 374, 386
Рамачандра 117
Рамдас 266, 304, 421
Рана, династия наследственных премьер-министров 396
Рана, клан 422
Ранаде М.Г. 454
Ранганатх (свами) (Перумал) 337, 356, 366
Рангбодх 345
Рати 80, 81
Ратри 50
Раштракуты, династия 353
Ренука (Экавира) 307, 359
Рерихи, Е. К., Ю.Н. 166, 167, 480
Рибху 52
Риддхи 398, 311–312
Ритамбара Садхви 468
Ришабха 369
Род 480
Рой (Рай) Рам Мохан (Раммохан) 6, 245, 454, 470
Рудра (*рудры*) 39, 47, 53, 60, 134–138, 141, 143–147, 262, 276, 278–280, 286, 289, 294, 310, 316–323, 350, 375, 480
Рукмини 81, 305, 328, 342, 346, 351, 360–362, 364, 367
Саваркар Винаяк Дамодар 466–468
Савитар 44, 45, 134
Савта Мали 366
Садашивачарья 482
Самба 141
Самбандар 225
Санаткумара 317
Санджая 169, 171, 172, 194

- Сандхья (Сандхья) 417
 Санкаршана 141
 Сантоши Ма 311–312
Сантаматрика см. Семь богинь-матерей
Сантариши см. Семь риши
 Сарасвати 50, 71, 76, 79, 80, 298, 381
 Сарасвати Свами Даянанда 6, 455, 471
 Сагавахана, династия 287, 299
 Сатидеви (Шакти) 397, 416
 Сахадзбодх 345
 Саяна 123
 Свастхани (Махамая) 397–398
 Сваха 318–320
 Сваямбху 415
 Сваямбхунатх 394
 Семь (богинь) матерей (*Сантаматрика*) (Брахмаяни/Брахмани, Вайшнави, Варахи, Индрани, Каумари, Махешвари, Чамунда) 34, 281, 284–285, 299
 Семь риши (*Сантариши*) 26, 34, 53, 318, 322
 Сен Кешав (Кешоб), Сен Кешобчондро 454, 471
 Сена 417
 Сиддхи 298, 300, 311–312
 Сингх Аджитам 450
 Сингх Мулаям 450
 Сингх Раджендра 458, 465
 Синдху 300
 Сита 72, 238, 239, 313, 393
 Скамбха 53, 54
 Сканда (Субрахманья, Шанмукха) 10, 31, 38, 39, 82, 147, 223, 259, 293, 298, 313–326, 328, 330, 331, 333–336, 350; см. также Картикья, Муруган
 Скот Эригена 127
 Сократ 158
 Сома 48, 49, 51, 74, 318
 Сомавамши, династия 373–376
 Сомадеvasури 107
 Стамбхешвари (Кхамбхешвари) 385
 Субхадра (Йогмаия, Эканамша) 141, 371–372, 376, 379–380, 383, 385–386, 387–390
 Сударшана 380, 387, 388
 Сур (Сурапада) 325, 326, 331, 334
 Сурдас 234, 236, 239, 242, 243, 245
 Сурья, персонификация Солнца 10, 44, 84, 129, 253, 259, 291, 297, 300–301, 387, 393, 417
 Сурья, солнечная дева 45, 49
 Сурья Калингаараджа 123
 Сюань-цзан 288
 Тагор Дебендранатх 291
 Тагор Рабиндранатх 67, 162, 245
 Таледжу (Тула, Тулджа-Бхавани) 392, 394–396, 398–425; см. также Тулдза, Тулдза-Бхавани
 Тана (Тарини) 415, 424
 Тара 75, 83, 397
 Тарака 321, 325
 Тахти 398
 Таюманавар 12
 Тваштар 49, 50, 52, 132; см. также Вишвакарма(н)
 Тетерников Л. 480
 Тилак Бал Гангадхар 162, 305–306
 Толстой Л.Н. 125, 168
 Трипуракумара 215
 Трита 46, 50
 Туглаки, династия
 Гиясуддин 419
 Мухаммад 355
 Тукарам (Тукоба, Тульендра) 12, 245, 251, 279, 304, 339, 345, 347–349, 352, 360, 365
 Тулдза, Тулдза-Бхавани 307, 354, 361, 392, 416, 421–424
 Тулсидас 238, 242, 243
 Туяси (Туласи)-Бхавани 392
 Тхабахи 398
 Тхакур Камешвар 419
 Тхакуры, династия 415

- Угра 300
Уграчанди 407
Уддхав 243
Ума (Дъемайджу, Махешвари, Парджанья) 81, 135, 136, 319, 320, 334, 417; см. также Гаури, Дурга, Кали, Парвати
Уран 49, 70
Усмита 289
Утпаты, клан 360–362
Уша(с) 45, 47, 50, 69, 145, 317
Ушанас 219
- Фома Аквинский** 127
- Хануман (Марути) 198, 220, 231, 233, 238, 259, 305, 359, 399, 400, 417
Хара см. Шива
Хари см. Кришна
Харибхадра 123
Харидасы, клан 356–357, 359
Канхайя 357
Харисинхадева (Харисинх) 409, 418–422
Харихара 16, 151, 350, 364
Хастамалака 215
Хедгевар Кешав Балирам 457, 458, 460, 461
Хемадри Пант (Хемачандра) 353–354, 356, 457, 458, 460, 461
Хидимба 332
Хираньягарбха 54, 132, 134
Хойсалы, династия 353–354, 376
Христос 17, 195, 257, 481
Хулийамма 38
- Цигенбалг Бартоломеус** 248, 249
Цокха Мела 230, 361
- Чайтанья** (Чойтонно) 161, 227, 230, 233, 234, 380, 391
Чакрадхар 227, 273, 276, 341
Чакрапани 300
- Чалукьи (Чалукъи), династия 353
Чамунда 285, 398
Чангдев Раул 227, 344
Чандика 73, 414
Чандра 300
Чандрагупта 105
Ченнакешава 337
Чидбхавананда (Свами) 163
Чимнаджи-аппа 304
Чинтамани Дев 302–303
Чодаганга Анантаварман 374–375, 385–387
Чолы, династия 374–376
Чондидаш 234
Чотгопадхья (Чоттопаддхай) Бонким-чондро 162
- Шабала** (Шарвара, Карвара) 53
Шабара (Шабарасвамин) 212, 272
Шабари 242, 273
Шакамбхари 359
Шакти 64, 66, 67, 69, 71–73, 75–81, 83–86, 88–90, 92–93, 95, 301, 322, 397
Шакха 317, 322
Шалакатанката 280
Шамбху-Махадев 144, 146, 350
Шамсуддин 420
Шани 293
Шанкара 120, 145, 147, 155, 156, 160, 165, 178, 182, 183, 189, 193, 196–198, 215, 216, 228, 296–297, 348–349, 472
Шарва 144
Шарда 298
Шах, династия 395, 403, 405, 413
Притхвинараян 396, 413, 422
Ранабахадур 403
Трибхуван 413
Махендра 413
Шах Джahan 376
Шаштки 415
Шаштхидеви 414

Шеша 141, 386

Шива (Хара) 10, 11, 14–16, 27, 28, 30, 32, 33, 37, 38, 47, 60, 65–66, 72, 73, 75–84, 86–87, 89, 90, 92–93, 118, 128, 130, 131, 135, 136, 141–149, 151, 215, 219, 223, 226, 231, 233, 235, 240, 253, 257–259, 262, 278–280, 284, 286, 289, 291–294, 298, 300–301, 304–305, 307, 309–310, 313, 316, 318–321, 324, 325, 328, 330–336, 339, 344, 349–351, 364, 372, 375–376, 380–381, 384, 386, 390, 393, 397–398, 409, 411, 416–417, 480

Шиваджи 304, 308, 421, 422

Шинпхидье (Шинпхидье) 398

Шишу 319

Шопенгауэр Артур 126

Шраддха 50

Шри 217

Шри Ганеш Йогиндра 303–304, 310

Шридхар-свами Надзхрекар 340, 343, 365–366

Шубха 311

Шунахшепа 59

Шунги, династия 257

Шушна 46

Эвкратид 288

Экапад(а) (Аджа Экапад) 51, 316, 385

Экнатх 304, 347–348, 367

Экхарт Мейстер 127

Эос 45

Эпона 45

Эринии 207, 208

Эрот 91

Эсхил 206, 207

Ядавы, династия 299, 353–354, 356, 376

Махадева 276, 353

Яджнявалкья 102

Яду 354

Якша 259

Яма 30, 31, 52, 53, 134, 146, 297

Ями 52

Ямуна 197, 198

Яхве 262

Яшода 133, 235, 236

Яшодхара 113

Яяти 354

Яяти II 375

Яяти Кесари 372–376, 385

Географические названия

- Аванти 112
Ажахара, гора 331
Айодхья (Айодхья) 271, 405, 418, 443,
464, 466, 469
Аланди 347
Аллахабад 459
Амарapura 418
Амбедзогаи 281, 307
Англия 126, 167
Андаманские острова 466
Андхра (Андхра Прадеш) 11, 31, 228,
278, 287, 383, 385, 387
Апегав 299
Аравийское море 305, 308, 309
Аратта 35, 39
Арур 223
Арьяварта 211, 217
Аси, река 288
Ассам 69, 416
Ауровиль 470
Афганистан 25, 287
Афины 207, 208
Африка 249, 261
Ахмаднагар 311, 354
Ашхабад 166
- Багмати, река 416
Бадами 353
Бадари 146
Бале 350
Бастар 270, 274
Белуджистан 25
Бенгалия 69, 227, 298, 374, 376, 417,
454, 455
Бенгальский залив 331
Бидар 353, 355, 368
Биджапур 353
Биргандж 417
Бирибандха 373
Бирма (Мьянма) 123, 285
Бихар 342, 448
- Бомбей (Мумбаи), Бомбейский округ
290, 306, 308, 457, 466
Брадж 227, 233–235, 237, 239, 243
Брахминабад 22
Бхадгаон (Бхактапур) 392, 399–405,
407–410, 413–414, 418–420, 424
Бхаратварша 458
Бхима, река 308, 337, 344, 353, 362
Бхубанешвар 374
- Вавилон 206
Вакхри 352
Валавал 352
Варана, река 288
Варанавата 288
Варанаси (Каши, Бенарес) 6, 215, 228,
288, 298, 344, 376, 377, 466
Видарбха 299
Видеха 179
Виджаянагар 354–356
Вирупурам 284
Владимир 165
Вриндаван 481
- Ганapatiпуле 307
Ганг(а), река 55, 60, 82, 293, 301, 316,
320, 417, 464
Гандхара 289
Гандхарвапури 311
Гаутам 447
Гахити 409
Гималаи 14, 146, 215, 320, 393, 398,
417, 419
Говардхан, гора 276, 343
Годавари, река 375
Гокул 239, 244
Горакхнатх 393
Горкха 395–396, 405–406
Гуджарат 231, 242, 298, 443
Гулбарга 353
Гхатияла 290

- Даттатрейя 413
 Двар(а)ка 215, 354, 362, 365
 Девагири, гора, город 354
 Деварагудда 276
 Девас, округ 311
 Декан, Деканское плато (плоскогорье) 274, 340–341, 353
 Дели 462
 Деху 347
 Деш 279, 305
 Джаджпур 372, 374
 Джамала 406
 Джамна (Ямуна), река 55, 81, 301
 Джанакапур 393
 Джелзури 280, 349, 350
 Джодхпур 290
 Дзуннар 308
 Диндираван 361, 364–365
 Долакха 399, 418
 Долина Катманду (Непал, Непалкхалдо, Непальская долина, Долина, Большая долина) 392–401, 403–405, 407–408, 411–416, 418–420, 423–425
 Древняя Греция 260
 Древний Рим 260
 Дхуле 366

 Европа 156, 248, 377, 477, 484
 Египет 24, 206

 Западные Гхаты 332

 Израиль 257
 Инд, река 5, 10, 23, 25, 40, 247, 248, 250, 467
 Индия восточная (Восточная) 15, 215, 227, 371, 374, 377, 394
 Индия западная (Западная) 25, 112, 114, 142, 215, 299, 392
 Индия северная (Северная) 22, 36, 151, 215, 217, 223, 225, 228, 229, 231, 232–235, 238, 241, 243, 249, 257, 264, 298, 314, 315, 322, 329, 374, 376, 388, 393, 419, 440, 450, 466
 Индия южная (Южная) 15, 25, 29, 31, 32, 34, 36, 39, 64, 69, 151, 214, 215, 223, 225, 228, 229, 233, 235, 244, 257, 284, 285, 297–298, 313–316, 323, 326, 328, 330–332, 334–336, 345, 354, 374–376, 383, 388, 417, 439, 448, 467, 470
 Индонезия 123, 124
 Индостан 11, 14, 69, 74, 289
 Иран (Персия) 25, 248
 Йеотмал 299

 Кабул 287
 Кайлас(а) (Кайлаш) 215, 277, 300, 332, 393
 Какатпур 380
 Калам (Кадамбапура) 299
 Калибанган 23, 25, 26
 Каликут 29
 Калининга 214, 372, 374, 375
 Калифорния 477
 Калуга 166
 Калькутта 455, 470
 Кальяни 353
 Камбоджа 69, 285
 Каннапурам 32
 Канчипурам (Канчи) 215
 Канья Кумари 14
 Капиша (Беграм) 288–289, 299
 Каппадисангам 226
 Карачи 22
 Кардамоновы горы 332
 Карнатак 11, 34, 38, 225, 226, 276, 278, 337, 339, 353–354, 356, 359, 365, 417, 447
 Карха, река 300–302
 Касвал 299
 Катманду 392, 399–407, 411–416, 424
 Каттак 372, 376, 377
 Кашмир 217, 233, 288, 416, 469
 Керала 11, 29, 356, 457

- Китай 261, 285
 Коимбатор 331
 Колхапур, Колхапурский округ 307, 341
 Конарак 117
 Конкан 305, 352
 Коленгаген 459
 Коркир 45
 Краунча, гора 318, 325
 Кришна, река 226, 353
 Кукас 443
 Кумбаконам 331
 Курукшетра (поле Куру) 153, 154, 169, 170, 205, 207
 Кхаджурахо 117
 Кхандеш 362
 Кхасараджья 395
 Кхурда 377

 Лахор 22
 Ленъядри 308–309
 Лондон 164, 249
 Лоттхал 23
 Лумбини 393

 Майлара 276
 Магадха 105, 125
 Мадрас 331
 Мадурани 298, 329, 331
 Мадхе 366–367
 Мадхья Прадеш (Мадхья Прадеш) 287, 311, 376, 383, 441
 Майсур 38
 Малайзия 313
 Малабар 248, 249
 Малапрабха, река 226
 Малва 379
 Малкхед 353
 Малширас 362
 Ман-Саробар (Манасаровар) 393
 Мангалведха 341
 Марбург 203
 Матапур 307

 Матхура 142, 227, 287, 290, 354, 466, 481
 Маудзе Пулундз 368
 Махад 307–308, 310
 Маханади, река 375, 376
 Махараштра 12, 31, 155, 225–227, 232, 275, 278, 281, 287, 290, 298–311, 337–370, 392, 417, 421, 446, 450, 458
 Махесана 443
 Махургад 359
 Меру, гора 219
 Месопотамия 27, 33
 Мехргарх 25
 Митхила 419, 421
 Монголия 285
 Моргав (Майюрпури) 300–304, 308–310
 Москва 483
 Мохенджо-Даро 10, 23, 25, 26, 28, 32, 38, 40, 287, 316, 322
 Муктинатх 393
 Мутха-Мула, река 308

 Навадвипа 227
 Нагпур 299, 458, 467
 Нарлан 299
 Нармада, река 301
 Насик 354
 Непал 80, 392–398, 401, 403–404, 406, 412–413, 415–420, 423–425
 Непал Восточный 420
 Непал Западный 393, 395, 420, 422
 Непал Центральный 395, 420
 Непал Юго-Западный 422
 Непал Южный 393, 406, 424

 Орегон 477
 Одзхар 308, 310
 Орисса 7, 227, 371–383, 385, 386, 388, 391, 417

 Павна, река 302
 Пажани 329, 331–336

- Пайтхан (Пратиштхана) 299
Пакистан 22, 443
Пали 308, 309
Панаути 400
Панджаб 22, 41, 455
Пандхарпур (Диндиравана, Лохаданда, Пандаранге, Пандариге, Пандарикшетра, Пандурангапура, Пандхари, Паундарикшетра) 337–370
Парангундрам, гора 329
Патан 392, 399, 401–403, 405, 407, 412–413, 420, 424
Патегав 299
Паттан-Кодоли 341, 351
Пашупатинатх 393
Передняя Азия 23, 43
Пи-ло-со-ло (Пилушара), гора 288
Подмосковье 480
Пондишери 470
Пуна, Пунский округ 302, 304–308, 338, 350, 477
Пури 215, 227, 338, 371–381, 383, 384, 386, 387, 390, 391
Пятиречь 41, 55
- Раджнишпурам 477
Раджпутана (Раджастхан) 231, 274, 290
Радзапур 368
Рамгархский холм 287
Рамкхери 441
Рандзангав 307–309
Ратнагири, округ 368
Россия (Русь) 8, 14, 18, 125, 166, 194, 195, 459, 476, 479–481
- Сангли, округ 368
Сарасвати, река 301
Сараю, река 418
Сатарский округ 341, 350
Сатли 307
Свамималей, гора 331
Сваямбхунатх 394
Сиддхатек 301, 308, 310
- Сиддхешвар-Куроли 341, 351, 362
Симроун Гарх 409, 417–419, 424
Синнар 354
Сирпур 287
Солапурский округ 366
Сомнатх 292, 297, 307
Соратур 353
Средиземноморье 261
СССР 166, 481, 482
США 477
Сугоуна 419
Сурат 341
- Таксила 142
Таллинн 167
Тамилнад 11, 12, 32, 232, 274, 285, 313, 315, 323, 327, 329, 330, 336, 337, 448
Танджавур (Танджор) 337, 375
Тараин 376
Тасгав 368
Тер 287
Тибет 69, 123, 124, 285, 393
Тирупати 332, 369
Тируппарангундрам, гора 331
Тируттани 331
Тируччендур 331, 334
Титвале 307
Тулдзапур 307, 417
Туркменистан, Туркменская ССР 25, 166
Тхеур 305, 308, 310
- Уджайн 112
Уткала 375
Уттар Прадеш 287, 298, 449, 464, 481
- Франция 454
- Хампи 337
Ханумандхока 394, 399–400, 406, 411–413, 415
Харанхалли 337

Хараппа 10, 22, 25–33, 38, 47, 316,
322

Хари Сиддхи 407

Хастинапура 288

Хемалпури 287

Химаван 320, 321

Хоскоте 447

Цейлон (Шри Ланка, Ланка) 72, 123,
124, 313, 418

Чандрабхага, часть реки Бхимы 344,
362

Чанху-Даро 23, 32

Чидамбарам 375

Чиншвад 302–303, 305

Чхота Донгар 274

Шабарималаи, гора 355, 356

Шактигири, гора 332

Швета, гора 318

Шивагири, гора 332

Шикхар-Шингнапур 350

Шрингери 215

Шрирангам 223, 337, 356, 366

Шумер 24

Элам 24, 25, 29, 38

Элефанта 151

Южная Азия 24, 152, 211, 246, 247,
275, 393

Ява 69

Япония 285

SUMMARY

The Tree of Hinduism is a research project analysing the genesis and present dimension of Hindu religion professed by nearly one billion people inside and outside India. The investigation of the fundamental and peculiar features of this creed has a history of two centuries or even more. There have emerged numerous methodological approaches, like the analysis of philosophical and theological concepts, research into textual sources of various kinds with greater stress upon orthodox and classical trends, descriptive field studies of the many cults, temples and sects, evaluation of socio-cultural and political implications of the religion, etc. These methods have existed and to an extent exist now somewhat separately from each other, thus making it hardly possible to comprehend Hinduism as a system. The method chosen by the authors of the book can be better described as a confluence of multi-disciplinary approaches accompanied by a diachronic modelling of Hinduism with a deeper insight into a number of synchronic cults and layers. The work is a complex study based upon a variety of sources like the canonic and uncanonic texts in Sanskrit and vernacular Indian languages, modern documents of religious and political thought and field studies material.

The very notion of the *Tree* as applied to Hindu religion traces its existence not to the literary imagery of the authors but to the universal concept which is one of India's most important symbols, too. The symbol of the tree, relevant to both sacral and profane spheres, when taken in the upright position signifies the spatial model of the world and in the inverted position denotes the temporal and structural genesis of Hinduism, as viewed by the Hindu tradition itself.

The *Roots* section discusses the religion of Harappa and Mohenjo-Daro along with the Vedic cult as the main premises for the symbiosis of dissimilar elements which has given birth to Hinduism. The specific character of esoteric theism and ritual practice of non-Aryan origin, which has brought about Tantric impact onto many classical models is described in chapter on Shaktism and Tantra.

The *Trunk* section depicts the core of Hinduism, its fundamental concepts like ethical constructs of dharma, artha, karma, kama and samsara. A chapter is devoted to the analysis of the value of the classical trinity of the leading deities (Brahma, Vishnu and Shiva) with its mythological and theological implications. A separate chapter deals with the sacred text of world renown, the Bhagavad-gita, which embodied the watershed between the pantheistic monism of the preceding period and the passionate theism of medieval popular cults; here two different approaches illustrating a potential for modes of interpretation intrinsic to an obscure but dominant scripture are presented. Bhakti linked up with the Bhagavad-gita is theoretically screened in the chapter

Medieval Mysticism. The view of the international community of Indologists is exemplified by the two opposing positions as regards the essence of Hinduism of H. von Stietencron and the late G.-D.Sontheimer, which adds a polemic touch to the book.

The *Branches* section depicts forms of “practical” Hinduism, i.e. the way the system functions in a concrete historical and socio-cultural context. The data on the five cults (the pan-Indian Ganesha, the regional Murugan, Jagannath, Vitthal and the supra-regional Taleju) help to reconstruct the process of Hinduism absorbing autochthonous cults and localizing the pan-Indian deities. It depicts the interrelation between the Great and the Little traditions of Hinduism, the phenomenon which facilitates the combination of the two controversial principles of Hinduism—its integrity and diversity.

The *Fruit* section discusses the social order sanctified by Hinduism with special references to caste system and its adjustment to the changing conditions of life, political implications of Hinduism, including the ideology of modern fundamentalism and communalism, and the variety of neo-Hindu organizations, sects and movements outside India (like the Society of Krishna Consciousness active in Russia at present, etc.).

The multi-dimensional approach of the authors has enabled them to present a comprehensive study of Hinduism, its philosophical, ethical, mythological, ritualistic, socio-cultural and historical aspects. The work allows to trace the genesis of Hinduism through the millenniums of its history, to view it as an amalgam of elements, a world outlook which made polytheism, monotheism, pantheism and some other “-isms” coexist without colliding in religious consciousness of both an individual and the society. The book offers an insight into the prescriptions of canonic texts and into the “practical” Hinduism of everyday life, which in many cases differs dramatically from what had been ordained by the sages of yore. The heights of philosophical contemplation, mystical visions of the popular saints, primitive worship in a village temple, asceticism and hedonism — these opposites, woven together, constitute the gist of Hinduism. This allowed the authors to discard many “myths” and misunderstandings which distort the authentic picture. Thus the creed, ill-reputed for its stagnant character, rigidity and obstinate conservatism, proved to be as flexible and adaptive as perhaps hardly any system in the world. The religion which used to have a sinister fame as oppressive to the individuality and hostile to personalism displayed a remarkable attention to the individual traits of a human being and, even within the narrow limits of caste dharma, offered a person significant opportunities of moral choice and initiative.

The religion which has no unified holy text, no church organisation, no laws or behavioral patterns relevant to all adepts is linked to all facets of Indian life providing both stability and flexibility of the Indian civilization whose pivotal and integral part is Hinduism.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение (И.П.Глушкова)	5
I. Корни	
Протоиндийская религия (А.М.Дубянский)	22
Ведийская религия (В.Г.Эрман)	41
Шактизм и тантра (В.А.Ефименко)	64
II. Ствол	
Дидактика классического индуизма (А.Я.Сыркин)	96
Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива (А.М.Дубянский)	128
О природе священного текста	152
Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» (С.Д.Серебряный)	152
Дхарма для каждого: «Бхагавад-гита» и становление индуизма (А.В.Пименов)	195
Средневековый мистицизм (Е.Ю.Ванина)	222
О природе индуизма	246
О правильном употреблении обманчивого термина (Г. фон Штитенкрон)	246
Пять компонентов индуизма и их взаимодействие (Г.-Д.Зонтхаймер)	265
III. Крона	
Общеиндийский бог Ганеша (И.П.Глушкова)	283
Тамилнад: Сканда-Муруган (А.М.Дубянский)	313
Махараштра: Виттхал (И.П.Глушкова)	337
Орисса: Джаганнатх (Г.Кулке)	371
Непал: Таледжу (А.А.Ледков)	392
IV. Плоды	
Социальный индуизм (А.А.Куценков)	426
Политический индуизм (Б.И.Клюев)	452
Неоиндуизм и неоиндусский мистицизм (А.А.Ткачева)	470

Библиография	487
Список иллюстраций	522
Указатели	525
Священные тексты и другие источники, упоминаемые авторами	525
Реалии и термины	529
Имена богов, исторических и мифологических персонажей	540
Географические названия	551
Summary	556

Научное издание

ДРЕВО ИНДУИЗМА

*Утверждено к печати
Центром индийских исследований
Института востоковедения РАН*

Редактор *М.Н.Брусиловская*
Художник *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректоры *И.Г.Ким, И.И.Чернышева*
Компьютерная верстка *М.П.Горшенкова, Е.В.Катышева*

ЛР № 020297 от 23.06.97
Подписано к печати 17.12.99
Формат 70×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 40,9+0,9 вкл. Усл. кр.-отт. 41,5. Уч.-изд. л. 43,1
Тираж 2500 экз. Изд. № 7792. Зак. № 1538

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

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

ISBN 5-02-018032-7



9 785020 180321 >

