

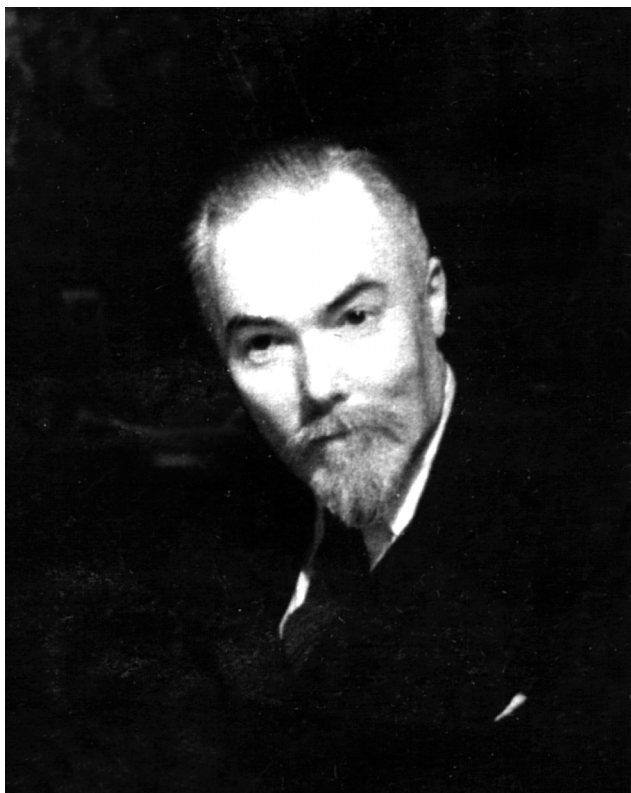


САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ



МУЗЕЙ-ИНСТИТУТ СЕМЬИ РЕРИХОВ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ





ПОСВЯЩАЕТСЯ
100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
ЮРИЯ НИКОЛАЕВИЧА РЕРИХА

1680-4503 ISSN

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
МУЗЕЙ-ИНСТИТУТ СЕМЬИ РЕРИХОВ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

ПЕТЕРБУРГСКИЙ РЕРИХОВСКИЙ СБОРНИК



V

Издательство Санкт-Петербургского
государственного университета
2002

ББК 94.3
П-29

Ответственный редактор

Р.Б. Рыбаков

Составитель

Ю.Я. Цыганков

Редакционная коллегия:

А.А. Бондаренко (главный редактор), Ю.Ю. Будникова (литературный редактор), Я.В. Васильков (научный редактор), Т.М. Занько (литературный редактор), В.Л. Мельников (выпускающий редактор).

П29 **Петербургский Рериховский сборник: Вып. V.** – СПб.: Изд-во С.-Петербург. гос. ун-та, 2002. – 320 с. – (Рериховские Чтения в ИВ РАН).

ISSN-5-288-02931-8

«Петербургский Рериховский сборник» публикует наследие семьи Рерихов и современные исследования по искусству, востоковедению, культурологии, археологии, естествознанию, источниковедению и другим наукам, освещает актуальные проблемы и достижения в области рериховедения.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ БЛАГОДАРИТ Т.Я. ЕЛИЗАРЕНКОВУ (г. МОСКВА), Л.С. МИТУСОВУ (г. САНКТ-ПЕТЕРБУРГ), ГВИДО ТРЕПШУ И МУЗЕЙ НИКОЛАЯ РЕРИХА (г. НЬЮ-ЙОРК), МОО «ЦЕНТР ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ» И ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «АГНИ» (г. САМАРА) ЗА НЕИЗМЕННУЮ ПОДДЕРЖКУ.

Адрес редакции:

199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9.

Издательство СПбГУ, Рериховский центр СПбГУ. Тел./факс: (812) 315-72-10;

<http://www.spbu.ru/Science/Centers/RoerichCenter/>;

e-mail: roerich_center@pobox.spbu.ru; MSSSM@VM10218.spb.edu.

ISSN-5-288-02931-8

© Институт востоковедения РАН, 2002.

© Рериховский центр СПбГУ, 2002.

© Музей-институт семьи Рерихов в Санкт-Петербурге, 2002.

© Издательство Санкт-Петербургского гос. университета, 2002.

**РЕРИХОВСКИЕ
ЧТЕНИЯ
В ИНСТИТУТЕ
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ
АКАДЕМИИ
НАУК**



ПРЕДИСЛОВИЕ

Честно говоря, я очень сомневаюсь в том, что книга, которую вы держите в руках, нуждается в каком-либо предисловии. Её содержание и имена авторов говорят сами за себя.

И, чтобы не отвлекать вас от серьёзного, вдумчивого и увлекательного процесса погружения в предлагаемые здесь статьи, позволю себе очень коротко предупредить о том, чем данный сборник *не* является.

Во-первых, он никоим образом не соотносится с той рериховской мифологией, которая в последние десятилетия получила столь широкое распространение в интеллигентских и полуинтеллигентских кругах нашей страны. *Рерихи* как мифологема – тема весьма любопытная, но к изысканиям наших авторов, даже тех, кто является прямыми учениками *Юрия Николаевича Рериха* (1902–1960), отношения не имеющая.

Показательно, кстати, что во всей безбрежной литературе, посвящённой семье Рерихов, будь она прорериховская или антирериховская (увы, есть и такая, набирающая силы в последнее время), искусствоведческая или философская, историческая или мистическая – фигура *Юрия Николаевича* стоит особняком, в тени и производит впечатление загадочное.

Мне же кажется, что пока к пониманию «старшего из младших» никто из пишущих и глаголящих даже не приблизился.

Не случайно, наверное, *Святослав Николаевич Рерих* (1904–1993) неоднократно подчёркивал, что в наше время и в нашей стране первоочередной задачей освоения рериховского наследия является осмысление внешней и внутренней жизни его старшего брата.

Чтобы понять Рерихов – и об этом часто забывают или не ведают – надо очень много знать; на мой взгляд, это особенно верно в отношении того из них, полем действия которого была преимущественно академическая наука.

Конечно, в его понимание науки не всегда, далеко не всегда, укладывалось то, что публиковалось у нас, даже под академическим грифом, – но этой книге, составленной теми, кого он знал и учил, думаю, он бы порадовался.

Во-вторых, предлагаемый вашему вниманию сборник не отражает с какой-либо полнотой вот уже четыре десятилетия проходящие в Институте востоковедения «*Рериховские Чтения*». Сами по себе эти Чтения, собиравшие каждый раз десятки участников из разных городов СССР, России, СНГ, бывшие местом встречи единомышленников и в светлые, и в тёмные годы, во времена оттепелей и откатов, застоя и пе-

рестройки, путчей и реформ – Чтения эти явление уникальное, свидетельствующее о непобедимости духа.

В нашей же книге в силу разных причин представлена лишь малая часть прозвучавших на Чтениях докладов.

И последнее. Этот сборник, как ни старались составители и авторы, не отражает **все** грани научных интересов Юрия Николаевича, но ведь (сверх-последнее!) есть надежда, что таких публикаций, как эта, будет ещё много!

Теперь вы знаете, чего не следует искать в этой книге; о том, что вы нашли в ней – пожалуйста, напишите нам...

*Р.Б. Рыбаков,
Май 2001 г.*

Г.М. БОНГАРД-ЛЕВИН

НЕИЗВЕСТНЫЕ ПИСЬМА Н.К. РЕРИХА*

В архивном фонде Международного центра Рерихов (Москва) хранится письмо *Михаила Ивановича Ростовцева* (1870–1952), посланное им из Нью-Хейвена в Наггар (Северная Индия) выдающемуся русскому художнику Николаю Константиновичу Рериху.

I

1. М.И. Ростовцев – Н.К. Рериху. *Нью-Хейвен. 1 мая 1935*

Дорогой Николай Константинович!

Очень Вам благодарен за вырезку из Шанхайской газеты с добрым словом обо мне¹ и за сообщение о Вашем успехе в Вашингтоне, о котором уже читал в газетах². Хотел с Вами поговорить по поводу одного русского дела. Вы знаете Л.М. Браиловского³. Вы, конечно, слышали о его работе в Риме. Он затеял создать серию художественных и архитектурных съёмок русских церквей и монастырей, существующих и погибших. В работе этой заинтересовался Ватикан, и он два года работал над серией картин и планов церквей для Ватикана. Теперь Ватиканская серия, – хотя и далеко неполная, закончена. Но Леонид Михайлович считает, что на этом работа не кончается. Ватиканская серия помещена в части Ватиканского Музея – *Petriano*, заново отделанном для неё. Открытие этого отдела вызвало в Риме огромный интерес, и музей Браиловского стал сразу очень популярен в Риме.

Я говорю, что работа Леонида Михайловича не закончена. Действительно, 120 полотен не исчерпывает богатства русской церковной архитектуры, не отражает всей русской религиозной и церковной души. Следовало бы дать Браиловскому возможность закончить свою работу. Не думаете ли Вы, что место для такой серии картин – повторение Ватиканской, удвоенное и, может быть, утроенное, – Ваш музей в Нью-Йорке⁴? Не могли бы ли Вы заинтересовать Вашу группу этим предприятием и заказать Браиловскому серию картин. Стоить это бу-

* Все материалы публикуются в соответствии с современной орфографией и пунктуацией, с сохранением некоторых стилистических особенностей оригиналов. Встречающиеся в тексте сокращения, в том числе инициалы, дополняются без квадратных скобок в случаях, не имеющих другого толкования. Пропущенные авторами слова заключены в квадратные скобки.

дет недорого. Браилловский работает для идеи, и ему нужно только столько денег, сколько требуется для жизни. За несколько тысяч долларов может быть сделано большое русское дело. Подумайте об этом. С Вашими связями осуществить это дело было бы для Вас нетрудно. Адрес Браилловского: 51 viale Giulio Cesare, Рим, Италия.

С наилучшим приветом и пожеланиями
Преданный Вам
М. Ростовцев.

Автограф. Рукописный отдел МЦР. № 6295 (номер временный). Текст написан чёрными чернилами на бланке департамента классических исследований Йельского университета.

В ответ на это письмо Рерих отправил из Наггара почтовую карточку, ныне хранящуюся в личном архиве Ростовцева в библиотеке Дьюкского университета.

2. Н.К. Рерих – М.И. Ростовцеву

Наггар, Кулу, Пенджаб, Британская Индия, «Urusvati»⁵
4 ноября 1935

Дорогой Михаил Иванович,

Вернувшись после долгой экспедиции по Средней Азии⁶, я нашёл Ваше дружеское письмо – отклик на мою статью «Учёные». Хочется мне ещё раз всячески усилить мои утверждения в этой статье. Повсюду мне приходилось слышать ценнейшие отзывы о Ваших трудах. Когда после окончания срочных работ увижусь с Вами, буду рад сердечно побеседовать.

Конечно, каждое слово от Вас и для меня, и для Юрия⁷ всегда радостно.

Наш сердечный привет Вашей супруге,
Искренне Ваш Н. Рерих.

Автограф, машинопись. Special Collection Department. William R. Perkins Library. Duke University. Картон 2 «Учёные – беженцы». Ед. хр. «Slavic. 1929–1943». Подпись Н. Рерих – чёрными чернилами. На об. открытки фотография храма Махадевы в Наггаре.

II

В Бахметьевском архиве (Нью-Йорк) хранятся два письма Н.К. Рериха известному русскому учёному, профессору Йельского университета Георгию Владимировичу Вернадскому (1887–1973)⁸.

3. Н.К. Рерих – Г.В. Вернадскому. Кулу. 2 июля 1938

Глубокоуважаемый Георгий Владимирович,

В наши далёкие Гималаи сейчас дошла Ваша прекрасная книга «Звенья русской культуры» – издание Евразийцев⁹. Не могу отказать себе в радости написать Вам по поводу этого истинно русского Вашего труда. Ваша книга глубоко ответила моим воззрениям на Древнюю Россию. Моё университетское зачётное сочинение было – «Правовое положение художников в Древней Руси»¹⁰. Для этой темы мне пришлось пользоваться прежде всего первоисточниками, и по ним сложилось навсегда твёрдое представление о том, что Древняя Русь так часто была несправедливо похуляема. Эту же точку зрения я подчёркивал и в лекции моей – «Радость Искусству»¹¹. Тем более приятно было найти и Вашу авторитетную аргументацию, подтверждающую ту же точку зрения. Все труды Ваши читаются нами с большою радостью, и мы всегда при этом повторяем: как хорошо, что в американском университете преподаются именно эти правильно выраженные русские основы. Нередко нам приходилось, к сожалению, убеждаться, что за границей молодёжь получала даже и в университетах совершенно ложное представление о России. Но истина должна быть подтверждена именно строго научным путём, как Вы и делаете. По счастью, древнерусская литература, а теперь и археологические находки дают прекрасный материал, настолько очевидный, что лишь предубеждённые слепцы не желают усмотреть правду. Помню, как при первых раскопках Хвойко¹², отодвинувших основание Киева в большую древность, с остатками культа Астарты Малоазиатской, даже ближайшие наши сочлены пожимали плечами, не веря подобной древности. Также и в 1910 году, когда мы предполагали произвести раскопки Новгородского Кремля¹³, нам пренебрежительно говорили: «Ничего Вы там не найдёте». А между тем раскопка дала любопытнейшие городские наслоения разных веков на 21 аршин глубиною. Словом всюду, где подойдём к Древней Руси без предубеждения, можно найти замечательные памятники, свидетельствующие о культуре. В будущих русских построениях Ваша или, скажу, наша точка зрения ляжет в основу дальнейших исследований. Пароходным пакетом посылаю Вам мою книгу – «Нерушимое»¹⁴ – а также книгу Вс. Иванова¹⁵ – друга Евразийцев. Пожалуйста, передайте М.И. Ростовцеву и его супруге мой и моего сына Юрия искренний привет. Юрий является глубоким почитателем Ваших и М.И. Ростовцева трудов¹⁶.

Искренне и душевно
Н. Рерих.

Автограф, машинопись. Бахметьевский архив. Фонд Г.В. Вернадского. Переписка. Картон 7. Подпись рукой художника чёрными чернилами.

4. Н.К. Рерих – Г.В. Вернадскому. Кулу. 3 сентября 1938

Глубокоуважаемый, дорогой Георгий Владимирович,

Очень рад я был получить Ваше письмо от 20-го июля. Надеюсь, что книги, посланные Вам 4-го июля, дошли сохранно. Сейчас заказной бандеролью посылаю Вам новую монографию английского поэта Б.Д. Конлана¹⁷, а также Сборник. Кроме того, я просил наше общество послать Вам из Риги книгу «Зельта Грамата»¹⁸, изданную ими к моему прошлогоднему юбилею. В этой книге, кроме иностранного текста, имеется и несколько русских статей, в которых подчёркнута русскость моего творчества, и это обстоятельство мне особенно ценно. За эту русскость мне неоднократно приходилось выдерживать всякие тёмные натиски. В конце концов, мы, русские, имеем немного друзей. Да и те, когда вспомнят, что мы русские и не отказываемся от нашей поистине прекрасной азийской родины – начинают смотреть на нас особенно косо. Претерпел я это не только в Америке, но и в разных других странах, где всякую Россию боятся за потенциал её мощи. Тем ценнее мне читать Ваши прекрасные исследования о русской культуре. По счастью, мы можем фактически показать, что родина наша вовсе не дика и отстала, как стараются намекнуть разные авторы, но, наоборот, явится для всего мира замечательным примером строительства. При каждом строительстве бывают трудные периоды – можно сказать, хаотические периоды, но без них не заблестят новые башни и твердыни. Русские люди поймут, что их задачи не на Западе, но именно в бескрайних пределах азийских. Уже пятнадцать лет мы живём в Азии и личными прикосновениями и познаниями можем удостоверить, насколько правы все, кто понимают Россию как Азию. Для случайных туристов Азия – будет ли это Индия, Монголия, Тибет, Китай – явят один лик, но для живущих в ней долгое время проявятся иные сокровища. И как близки русскому сердцу все эти дары Востока. Язык, обычай, фольклор, все нагорные устремления, решительно всё нам близко.

Вы, вероятно, читали о Русском Музее в Праге. Хорошо, что и такой русский форпост утвердился. Юрий¹⁹ сейчас закончил свою историю народов Средней Азии²⁰ и шлёт Вам свой душевный привет. Вероятно, эти строки дойдут к Вам при Вашем возвращении из Швейцарии – каждая газета полна таких сведений, что невольно вспоминается грозное пророчество Алексея Кареля²¹ о близости всеобщего сумасшествия²². Тяжкие времена.

Шлю Вам мой сердечный привет – искренно Вам преданный
Н. Рерих.

Автограф, машинопись. Бахметьевский архив. Фонд Г.В. Вернадского. Переписка. Картон 7. Подпись рукой художника чёрными чернилами.

III

В Бахметьевском архиве в фонде В.Ф. Зеелера хранятся 4 письма художника, относящиеся к 1938–1939 гг.²³ Они представляют несомненный интерес для изучения творческих установок Н.К. Рериха и содержат дополнительные сведения о его жизни в Индии. В.Ф. Зеелер был Генеральным секретарём Парижского Союза писателей и журналистов и активно участвовал в жизни русской эмиграции во Франции.

5. Н.К. Рерих – В.Ф. Зеелеру. *Кулу. 21 февраля 1938*

Многоуважаемый Владимир Феофилович,

Спасибо за письмо Ваше от 10-го января – целых сорок дней шло это письмо в наши горы. Очень рад, что пожертвованный мною Репинский рисунок Вам понравился²⁴. Это действительно рисунок из самого лучшего Репинского периода. Не думаете ли Вы, что его следует воспроизвести в «Иллюстрированной России», таким образом и имя великого художника будет почтено, и для целей Комитета это будет полезно. Полагаю, что такой рисунок реализует не менее 1000 франков. Близки сердцу моему Ваши горестные соображения о том, что все мы мало ценим наши духовно-культурные сокровища. Увы, и я встретился с тем, что, например, и Репина не знают ни в Америке, ни в Европе. На выставке в Америке Репин был принят как рядовой художник, и это происходило лишь от незнания всего *oeuvre*'а²⁵ великого мастера. Будущее отнесётся с большим укором ко всем, кто небрежно относился к истинным народным ценностям. Только что мы получили из Прибалтики недавно вышедшее Московское издание Грабаря о Репине²⁶. Надо отдать справедливость, что эта книга издана превосходно, содержит много и красочных, и однотонных воспроизведений и является первым томом, за которым последуют и дальнейшие периоды творчества Репина. Всегда радостно видеть справедливое воздаяние. Также мы имели том, посвящённый Петрову-Водкину²⁷, и такой же большой том – Юону²⁸. Вчера мы получили весть о кончине академика Виноградова²⁹ в Риге. Пора Россиянам научиться чтить деятелей русской культуры. Слышали мы, как из Академии наук бывало были изгоняемы Ломоносов и Менделеев³⁰. А из Академии художеств – Куинджи³¹. Пусть всякие такие плачевные эпизоды отойдут на кладбище и не повторяются. Буду рад получить от Вас сведения о делах Комитета, о составе его и о всех предположениях³². Как Вы, вероятно, знаете, Балтийский Конгресс наших обществ прошёл весьма успешно, и та-

кое художественно-научное единение меня весьма порадовало³³. Пусть по-
верх бомб и ядовитых газов раздаются зовы о прекрасном и познавательном.

Шлю Вам душевный привет, искренно преданный
Н. Рерих.

6. Н.К. Рерих – В.Ф. Зеелеру. Кулу. 2 августа 1938

Многоуважаемый Владимир Феофилович,

Большое спасибо Вам за письмо Ваше с приложением журналь-
ных постановлений Комитета И.Е. Репина. Пожалуйста, передайте Ко-
митету мой искренний привет и пожелания успешной культурной ра-
боты. Каждый из сочленов в своей области может вносить и увековече-
ние имени нашего славного художника и полезные просветительные
художественные осведомления. Радостно, если не в пример многому
прошлому, теперь имена наших великих творцов и деятелей получают
всенародное прославление.

Посылаю Вам для Вашей статьи ещё шесть фотографий, а именно:
№ 1 – «Микула Селянинович» (фрагмент фрески, голубое с золотом),
№ 2 – «Настасья Микулишна» (фрагмент фрески – фиолетовое и ог-
ненное), № 3 – «Святогор» (сине-розовое), № 4 – «Гималаи» – голубое
с серебром, № 5 – «Твердыня Тибета» – ночное и № 6 – «Зима». Пер-
вые три номера – 1938 года, № 4 – 1933 г., № 5 – 1931 г. и № 6 – 1920 г.
По использовании, пожалуйста, верните все фотографии в наш музей
(Palais Royal, 7 Rue Valois³⁴ Г.Г. Шкляверу³⁵). Теперь у Вас много мате-
риала и фотографического, и литературного, и я очень рад, что полу-
ченная Вами «Зельта Грамата» не только Вам нравится, но и способст-
вует этой Вашей статье, которую прочтём с радостью. Хотелось бы
иметь десятка два оттисков Вашей статьи.

Вашу просьбу я передал Святославу³⁶ и, конечно, он будет рад от-
ветить на неё. Желаю Вам всего светлого,

Преданный Вам
Н. Рерих.

7. Н.К. Рерих – В.Ф. Зеелеру. Кулу. 3 сентября 1938

Дорогой Владимир Феофилович,

В прошлом письме Вы выражали желание иметь художественную
памятку от моего сына Святослава и его портрет с автографом. Он
просил меня передать Вам и то, и другое для Вашей коллекции. Наде-
юсь, что этот пакет дойдёт до Вас вполне сохранно и не пострадает на
почте, как иногда здесь случается. Сообщите, пожалуйста, как это дей-

дёт. Вероятно, уже Парижский сезон опять бурлит. Удивительно, что на летнее время по какому-то атавизму всё замирает. Недаром говорилось, что люди спят летом, а медведи зимою. При этом удивительнее всего то, что даже для самых неотложных, можно сказать, мировых дел, летом внимание ослабеваает.

Надеюсь, что фотографии, посланные Вам при моём письме от 2-го августа, дошли сохранно и оказались именно тем, что Вам нужно было для статьи. За это время вышла одна очень интересная монография английского автора Конлана³⁷. Если бы Вы хотели её видеть, то у Г.Г. Шклявера она имеется. Я был очень тронут этой монографией, ибо автор её никогда лично со мною не встречался, но оказывается, очень пристально следил за моим искусством и даже запомнил все мои выступления в Париже с давних лет, начиная от «Половецкого Стана»³⁸. Конечно, автор как иностранец не мог вполне понять русскость моего творчества, но это и нельзя требовать. Это уже дело русских авторов. В «Зельта Грамата», которую Вы, конечно, получили, в русских статьях очень хорошо отмечена эта русскость, и это обстоятельство мне было особенно ценно. Впрочем, не вам мне говорить об этом, ибо Вы именно это качество чувствуете особенно. Во всяком случае, даже «Святогор»³⁹ едет по Гималаям.

Пожалуйста, пришлите парочку оттисков Вашей статьи. Шлю Вам мой душевный привет.

Искренно
Н. Рерих.

8. Н.К. Рерих – В.Ф. Зеелеру. Кулу. 3 мая 1939

Дорогой Владимир Феофилович,

Большое спасибо за доброе письмо Ваше от 31-го марта, которое дошло к нам сегодня. Очень признателен Вам за Ваши сведения о неудовлетворительности развески картин моих в Париже. Подобные же отзывы мне уже приходилось слышать, но что я могу поделаться отсюда, из далёких Гималаев. Во второй комнате, как Вы заметили, по-видимому, остаются висеть акварели Лукомского⁴⁰ и ещё некоторые репродукции. Конечно, в других городах мои картины представлены лучше. Вы совершенно правы, что невозможно вешать картины одна к другой без всякого промежутка. Впрочем, во всех таких отделах я совершенно не вмешиваюсь во внутренний распорядок, предоставляя местным деятелям сделать так, как, по их мнению, лучше. Но каждый отзыв и оценку я всегда рад заслушать. В монографии почти все картины представлены в хронологическом порядке, и кончается монография на самых последних картинах⁴¹. Вы, вероятно, оце-

нили, что Святогор разезжает по Гималаям. Когда издавалась монография, то картина «Победа» была ещё в эскизе, но теперь и она уже закончена. Понимаю, что издатели торопились дать в первый том монографии большую часть самых последних картин, ввиду того, что многие прежние картины частью вошли в другие монографии. Вполне понимаю, что Вы порадовались Дягилевской выставке. Теперь – это уже история, а в своё время сколько копий было поломано вокруг Дягилевских антреприз. Между прочим, совершенно не понимаю, отчего моя и Серовская занавески-панно, по-видимому, не выставлены. Между тем, моя «Сеча при Керженце» в своё время имела большой успех¹². Уж не съели ли их мыши. По нынешним временам и такое может случиться. Не думаете ли Вы, что кто-то мог бы запросить письмом в редакцию о судьбе Серовского и моего панно. Когда мы вспоминаем о каких-то вандализмах, бывших в древности, мы иногда забываем, что не меньшие вандализмы происходят и сейчас во время так называемых наших «блестящих цивилизаций и культур». Вот не только в Испании, но и в Китае произошли непоправимые разрушения. Всё это только ещё раз доказало, что наши опасения о судьбе памятников культуры были своевременны. Очень интересуюсь Вашей статьёй, о которой мне так сердечно восхищался Аркадий Веняминович¹³. Пишет – статья с огнём. Такое определение мне особенно близко. Буду рад Вашей весточке.

Душевно и искренно
Н. Рерих.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Имеется в виду статья Н.К. Рериха «Учёные». При издании сам автор проставил дату и место написания – 28 февраля 1935 г., Пекин. Затем статья была включена в сборник «Врата в Будущее»: Рига, 1936. С. 101–105. См. также: *Николай Рерих. Листы дневника*. Т. I. М., 1999. С. 242–245. В статье Рерих даёт очень высокую оценку трудам Ростовцева. Подчёркивая большую роль академика Б.А. Тураева и Б.Я. Владимирцова в развитии науки, он пишет: «Особенно выделяется сейчас их сверстник, наш великий и всюду оценённый учёный Ростовцев. Многочисленные труды его и новы, и глубоко обоснованны, и увлекательны в чтении. Эти три обстоятельства совсем не так часто встречаются в сочетании».

Сколько раз всем читателям приходилось жалеть, что очень нужные соображения бывают изложены в таких условных нагромождениях, что смысл их прямо раздробляется в этих чрезмерных насаждениях терновника. Но книги Ростовцева являются частями его огромного познания Востока. При этом как истинный учёный он одинаково понимает и звучит как на древнейшее, так и на новейшее.

Будучи глубоким знатоком вещественных памятников, Ростовцев является и справедливым ценителем современного искусства. Археолог, историк, ценитель искусства, он всегда обновляет библиотечные познания и раскопками, и путешествиями. Слово его ясно звучит как о древнейших периодах истории, так и о нашей современности. Его хватает на всё. По справедливости он сейчас признан

авторитетом и в Америке, и во всех европейских странах. Книги его можно видеть и в книгохранилищах университетских, и в самых неожиданных библиотеках, и всюду они будут сопроваждены знаками частого чтения. Как нужны такие учёные! Нужны они и для нас, для соотечественников, и для всего мира. Радуюсь, что труды Ростовцева печатаются на разных языках и тем доступны огромному числу читателей».

² В конце декабря 1934 г. Н.К. Рерих в Вашингтоне на заседании Американской исторической ассоциации был избран её Президентом на 1935 г.

³ *Браиловский Леонид Михайлович* (1867–1937) – художник, архитектор, график. Учился в Петербурге, в Академии художеств. Ростовцев дружил с ним ещё с юности, затем встречался в Италии (подробнее см.: *Ростовцев М.И.* Памяти Л.М. Браиловского // *Последние Новости*. 1937. 29 июля. № 5969). Браиловский много лет работал в Риме. Рерих знал его ещё по Петербургу.

⁴ Музей был инкорпорирован 17 ноября 1923 г. в небольшом трёхэтажном здании на Манхэттене 310 Riverside Drive. В 1929 г. этот особняк снесли и на его месте построили 24-этажный небоскреб, в котором на первых трёх этажах разместились все рериховские организации (в т. ч. Музей), а на остальных сдавали квартиры. В Музей привезли коллекции, собранные экспедициями в Центральной Азии. Зимой 1935–36 гг. Л. Хорш все рериховские организации из этого здания выставил и по существу первый Музей Николая Рериха в Нью-Йорке прекратил своё существование, хотя на бумаге отдельные его учреждения могли просуществовать вплоть до конца 1930-х.

⁵ Так назывался созданный Н.К. Рерихом в Кулу Институт Гималайских исследований, директором которого с 1928 по 1942 г. был Ю.Н. Рерих – сын художника.

⁶ В 1934–35 гг. Рерих предпринял экспедицию во Внутреннюю Монголию и в Китай.

⁷ *Рерих Юрий Николаевич* (1902–60) – выдающийся русск. востоковед, тибетолог и буддолог, вместе с отцом участвовал в экспедициях в Индию, Китай, Тибет, Синьцзян, Внутреннюю Монголию. Юрий Николаевич в своих трудах нередко обращался к книгам М.И. Ростовцева (См. также примеч. ниже).

⁸ О *Г.В. Вернадском* подробно см.: Скифский роман. Под общей ред. Г.М. Бонгард-Левина. М., 1997. С. 516–517.

⁹ См.: *Вернадский Г.В.* Звенья русской культуры. Т. 1. Вып. 1. Берлин, 1938.

¹⁰ Зачётное соч. «Правовое положение художников Древней Руси» Н.К. Рерих защитил на юридическом факультете Императорского Санкт-Петербургского университета. Свидетельство о его окончании он получил 21 марта 1897 г., весной 1898 г. сдал Гос. экзамен на Юридической испытательной комиссии. Для написания соч. Рерих использовал «Стоглав», «Русскую Правду», летописи, акты Археографической комиссии и др. Подробнее об этой работе и развитии затронутых в ней тем см.: *Князева В.П.* Николай Рерих. СПб., 1994. С. 39–40; ПРС. № 1. СПб., 1998. С. 20.

¹¹ Лекция была прочитана в 1908 г. См.: *Рерих Н.* Радость искусству // Собрание соч. Кн. 1. М., 1914. С. 116–153.

¹² *Хвойко (Хвойка) Викентий Вячеславович* (1850–1914) – киевский археолог. В 1893 г. в Киеве при земляных работах на ул. Кирилловской была открыта Кирилловская палеолитическая стоянка. Раскопками В.В. Хвойко на площади около 10000 кв. м она была исследована (*Хвойко В.В.* Киево-Кирилловская палеолитическая стоянка и культура мадлен // Археологическая летопись Южной России. Киев, 1903). Памятник относится к мезенской археологической культуре позднего палеолита (около 18–16 тыс. до н. э.). В 1894 г. в Киеве раскопками на горе Кисе-

лёвке В.В. Хвойко открыл остатки древне-русс. ювелирной и косторезной мастерских. В Среднем Поднепровье он производил раскопки поселений трипольской культуры энеолита и является первооткрывателем зарубинецкой и черняховской культур. Обобщающим трудом его является книга «Древние обитатели Среднего Поднепровья и их культура в доисторические времена» (Киев, 1913). О жизни и деятельности В.В. Хвойко см.: *Археология*. Т. XVII. Київ, 1964; *Архиви України*. 1966. № 4; *Український історичний журнал*. 1970. № 5 и др.).

¹³ Известно, что в 1910 г. Н.К. Рерих совместно с археологом Н.Е. Макаренко вели раскопки в Новгородском детинце. Наиболее полную сводку о них см.: ПРС. № 2–3. Самара, 1999. С. 295–297.

¹⁴ *Рерих Н.* Нерушимое. Рига, 1936.

¹⁵ *Иванов Всеволод Никанорович* (1888–1971) – историк, писатель, философ. Дружил с Н.К. Рерихом, написал о нём книгу «Рерих – художник, мыслитель» (Рига, 1937; переиздание: М., 1991), долго жил в Китае, активно развивал идеи евразийства. Очевидно, Рерих послал Вернадскому одну из трёх книг Иванова: «Мы. Культурно-исторические основы российской государственности» (Харбин, 1926; здесь наиболее отчётливо изложены его евразийские взгляды), либо «Дело человека. Опыт философии культуры» (Харбин, 1933), либо книгу о себе.

¹⁶ Ю.Н. Рерих нередко обращался к трудам Ростовцева, особенно посвящённым скифской тематике. В фонде Г.В. Вернадского в Бахметьевском архиве (Колумбийский университет, Н. У.) сохранилось письмо (12 мая 1954 г.) от Ю.Н. Рериха, в котором он писал: «Я слышал, что М.И. Ростовцев тяжело болен. Из нашего далека трудно следить за судьбой людей, а после второй мировой войны многие как-то исчезли» (Переписка. Картон 61). М.И. Ростовцев скончался в 1952 г.

¹⁷ *Конлан Барнет Д.* (умер в 1973 г.) – англ. поэт и художественный критик, член Французского общества имени Н.К. Рериха. Речь идёт о его книге, посвящённой Н.К. Рериху: *Conlan Barnett D. Nicholas Roerich: A Master of the Mountains. Liberty – Indiana – USA: Flamma*, 1938.

¹⁸ *Zelta Grāmata. In Dedication to Fifty Years of Creative Activity of Nicholas Roerich and the First Baltic Congress of Roerich Societies. Rīgā*, 1938.

¹⁹ Ю.Н. Рерих.

²⁰ Рукопись книги «История Средней Азии» хранится в Рукописном отделе МЦР. См. также: *Рерих Ю.Н.* По тропам Срединной Азии. Самара, 1994 (1-е изд.: Хабаровск, 1982).

²¹ *Каррель Алексис* (1847–1944) – известный фр. хирург и патофизиолог, лауреат Нобелевской премии.

²² См.: *Carrel A.* Man, the Unknown. N. Y., 1935.

²³ Переписка. Картон 3.

²⁴ О каком рисунке И.Е. Репина идёт речь, сказать трудно, но Рерих очень ценил творчество И.Е. Репина. См.: *Беликов П.Ф., Князева В.П.* Рерих. М., 1972; *Полякова Е.И.* Николай Рерих. М., 1985 (2-е изд.); ПРС. № 4. СПб., 2001. С. 310–312.

²⁵ *Здесь творчества* (фр.).

²⁶ *Грaбapь И.Э.* И.Е. Репин. Т. I–II. М., 1937.

²⁷ *Толушкина А.С.* Петров-Водкин. М., 1936.

²⁸ *Апушкин Я.В.* Константин Фёдорович Юон. М., 1936. В своём дневнике Рерих записал: «В далёких Гималаях мне, конечно, весьма трудно следить за всеми русскими художественными изданиями последних лет. Но всё же, кроме превосходно изданного “Слова о полку Игореве”, мы получили хорошие книги о пере-

писке знаменитых мастеров, а также прекрасные монографии Юона, Петрова-Водкина, два тома, посвящённые Репину, и в последнее время автобиографию Грабаря». См.: *Рерих Н.К.* Из литературного наследия. М., 1974. С. 92.

²⁹ *Виноградов Сергей Арсеньевич* (1869–1938) – живописец, академик Академии художеств, с 1925 г. жил в Риге.

³⁰ М.В. Ломоносов был избран действительным членом Российской Академии наук в 1742 г. Н.К. Рерих ошибочно пишет, что Ломоносов изгонялся из Академии; известно лишь, что оппоненты великого учёного резко выступали против него и добивались применения к нему различных дисциплинарных санкций. Д.И. Менделеев был избран в члены-корреспонденты Российской Академии наук в 1876 г. В 1890 г. он был вынужден покинуть Петербургский университет в знак протеста против гонений на участников студенческих волнений.

³¹ А.И. Куинджи в 1897 г. был уволен из Академии художеств за поддержку студенческих волнений.

³² Речь идёт о создании в Париже Комитета И.Е. Репина.

³³ В 1938 г. в Риге прошёл I Балтийский конгресс рериховских обществ. См.: *Zelta Grāmata. ... Rīgā, 1938.*

³⁴ В это помещение Музей Н.К. Рериха в Париже переехал в марте 1938 г.

³⁵ *Шклявер Георгий Гаврилович* (умер в 1970 г.) – юрист, доктор международного права и политических наук в Парижском университете, активный деятель культурной жизни русск. эмиграции, являлся Генеральным секретарём созданного в июле 1929 г. в Париже Общества друзей Музея имени Н.К. Рериха. Общество ставило своей целью содействовать международному сближению в области культуры и искусства. Рерих был дружен со Шклявером, ему одному из первых художник изложил свой план создания Пакта защиты памятников культуры («Пакт Рериха»). См.: *Шклявер Г.Г.* Пакт Рериха // Рерих в России. М., 1933. С. 7–10.

³⁶ *Рерих Святослав Николаевич* (1904–93) – сын Н.К. Рериха, художник и общественный деятель.

³⁷ См. примеч. выше.

³⁸ Известно несколько эскизов декорации «*Половецкий стан*», выполненных Н.К. Рерихом к «Князю Игорю» в 1909–20 гг. См. подробнее: *Яковлева Е.П.* Театрально-декорационное искусство Н.К. Рериха. Самара, 1996.

³⁹ Знаменитая картина Н.К. Рериха, выполненная в 1938 г.

⁴⁰ *Лукомский Георгий Крикентьевич* (1884–1953) – художник, деятель культуры, член Португальской Академии искусств. В Париже несколько раз организовывались выставки его картин и рисунков.

⁴¹ Речь, очевидно, идёт о книге: Рерих. Статьи Всеволода Н. Иванова и Э. Голлербаха. Ч. I. Рига, 1939.

⁴² О театральной декорации к опере Н.А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» «*Сеча при Керженце*» 1910–11 гг. см.: *Яковлева Е.П.* Указ. соч. Кроме этого, в 1913–16 гг. Рерих выполнил одноимённое панно для Казанского вокзала в Москве.

⁴³ *Руманов Аркадий Вениаминович* (1878–1960) – юрист, литературовед, журналист, коллекционер, друг Н.К. Рериха. В 1921 г. был избран членом правления Союза русск. литераторов и журналистов.

С.Д. СЕРЕБРЯНЫЙ

Ю.Н. РЕРИХ И ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИНДОЛОГИИ

Перу Ю.Н. Рериха, помимо прочих его больших и малых работ, принадлежит очень интересная статья на английском языке под названием «Индология в России» (*Roerich G.N.*, 1945)¹. До недавнего времени в самой России эта статья была доступна, очевидно, лишь довольно узкому кругу специалистов: только в 1999 г. у нас был издан её русский перевод (*Рерих Ю.Н.*, 1999). Перевод, в целом довольно умелый, содержит, тем не менее, ряд разнообразных ошибок и неправильностей². Но, пожалуй, главный изъян названной публикации состоит в том, что она выпущена в свет без какого бы то ни было комментария, необходимого в силу большой временной и культурной дистанции между самой статьёй Ю.Н. Рериха и её потенциальными читателями в сегодняшней России. Нижеследующие страницы – это опыт комментария (частичного, отнюдь не исчерпывающего) к статье Ю.Н. Рериха и её русскому переводу.

Вопросы, возникающие в связи с переводом и комментированием одной статьи Ю.Н. Рериха, указывают по крайней мере на два комплекса более общих проблем.

Во-первых, это проблемы включения эмигрантской русской культуры XX в. в культуру России постсоветской. Соответственно можно говорить о проблеме интеграции достижений эмигрантского востоковедения в российскую постсоветскую науку. Помимо самого Ю.Н. Рериха, из персонажей его статьи в этой связи следует назвать прежде всего А.А. фон Сталь-Гольштейна (1877–1937) и Н.Д. Миронова (1880–1936). Впрочем, история отечественной индологии в XX в. сложилась так, что многое из «наработанного» и даже опубликованного в пределах самого государства российского воспринято и усвоено последующими поколениями исследователей далеко не в полной мере. Так, например, Ф.И. Щербатской как исследователь буддизма был в своём «социалистическом отечестве», по сути дела, «внутренним эмигрантом»: как известно, наиболее зрелые его работы (и три знаменитые монографии, и ряд статей) были написаны на языках Западной Европы (а статьи в основном и опубликованы за пределами России). Во многом не освоено и не усвоено также и научное наследие С.Ф. Ольденбурга (хотя в данном случае, наверное, более важен период ещё дореволюционный).

Во-вторых, публикация статьи Ю.Н. Рериха в русском переводе лишней раз напоминает нам, что история отечественной индологии и вообще история отечественного востоковедения – как неотъемлемая и важная часть истории российской культуры в целом – исследована и осознана ещё весьма недостаточно. Статья Ю.Н. Рериха лишней раз показывает также, сколь много «болевых точек» в истории российской индологии, – именно потому, что это плоть от плоти российской истории в целом.

В советское время сколько-нибудь объективная история нашей индологии по понятным причинам не могла быть написана. На первой странице русского перевода статьи Ю.Н. Рериха (*Рерих Ю.Н.*, 1999. С. 173) есть ссылка (очевидно, сделанная переводчиком или редактором) на книгу Г.М. Бонгарда-Левина и А.А. Вигасина «Образ Индии. Изучение древнеиндийской цивилизации в СССР» (*Bongard-Levin G., Vigin A.*, 1984). В самом деле, это едва ли не единственная монография по истории российской индологии. К сожалению, она была написана слишком рано, за несколько лет до начала горбачевской «перестройки», и поэтому несёт на себе слишком сильный отпечаток советской идеологии «эпохи застоя»³.

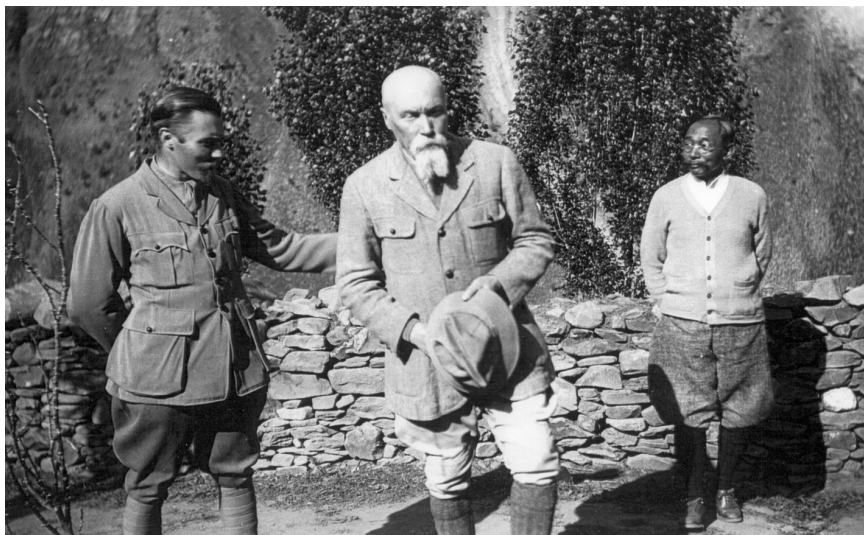
Показательны в этом плане две книги под названием «История отечественного востоковедения...»: первая с подзаголовком «...до середины XIX века» (ИОВ–1, 1990), вторая с подзаголовком «...с середины XIX века до 1917 года» (ИОВ–2, 1997), изданные соответственно в 1990 и 1997 гг. (хотя написаны они были в основном гораздо раньше). Эти два «коллективных труда» демонстрируют две стадии постепенного высвобождения из пут советской идеологии. Но до полного освобождения от «проклятого прошлого» нам всё же ещё далеко⁴.

Разумеется, статья Ю.Н. Рериха – это тоже не «чистая наука». Одним из шаблонов «советско-марксистского дискурса» было определение «классовых корней» тех или иных взглядов и мнений, тех или иных научных (философских, художественных и т. д.) направлений. В этом случае, как и во многих других, советская идеология упрощала и вульгаризировала идеи, в основе своей вполне здравые и разумные. Теперь можно считать «общим местом» утверждение о том, что всякое знание и всякий процесс познания – культурно (иначе говоря, ситуационно) обусловлены. Для обоснования этого «общего места» могут ссылаться и на К. Маркса, и на М. Хайдеггера, и на М. Фуко (это дело вкуса и/или идеологической ориентации), но от подстановки разных имён суть дела мало меняется.

Статья Ю.Н. Рериха, её содержание и её стиль (риторика), несомненно, обусловлены и обстоятельствами биографии автора, и особенностями его личности⁵, и его специальными научными интересами, и – last, but not least – временем и местом написания и публикации самой статьи, теми «стратегическими» или «тактическими» задачами, которые статья призвана была выполнить.

Одна из таких задач, очевидно, состояла в том, чтобы создать максимально благоприятное («мажорное») впечатление о развитии российской индологии, подчеркнуть её достижения и успехи (и, соответственно, сгладить или обойти молчанием «сложности» и «проблемы»). Увеличение списка успехов достигается, помимо прочего, тем, что Ю.Н. Рерих, кроме собственно индологии, много пишет – в связи с историей изучения буддизма – также и о синологии (китаеведении), тибетологии и монголистике. Разумеется, подобный «риторический приём» вполне оправдан самой историей отечественного востоковедения, в которой разные «-логии» и «-ведения», действительно, тесно переплетались между собой.

Однако начало статьи (Roerich G.N., 1945. P. 69–72; Рерих Ю.Н., 1999. С. 173–175) посвящено именно российско-индийским культурным связям вплоть до начала XIX в. (правда, и Китай, и Тибет, и Монголия упоминаются в связи с легендой о царстве под названием Беловодье). Точнее, речь идёт в основном о восприятии индийской культуры в допетровской Руси. После 1945 г. у нас на эту тему был опубликован ряд работ⁶, но многое в данной области ещё лишь предстоит сделать. Начало («зачин») статьи Ю.Н. Рериха заслуживает подробного комментария и обсуждения, но здесь остановимся лишь на одном характерном пассаже, посвящённом Афанасию Никитину.



Ю.Н. Рерих, Н.К. Рерих и лама Лобзанг Мингьюр Дордже (Lobzang Mingyur Dorje) – сотрудники Института Гималайских исследований «Урусвати». Во время летней экспедиции в Лахуле в 1931 или 1932 г. Оригинал в NRM

Первая фраза этого пассажа звучит так: «In the XV-th century Russia obtained first-hand information about India and the Indian peoples» (*Rorich G.N.*, 1945. P. 70). В русском переводе: «В XV в. Россия получила из первых рук сведения об Индии и населяющих её народах» (*Рерих Ю.Н.*, 1999. С. 174). И далее повествуется о путешествии Афанасия Никитина. Прочитанная фраза характерна для «риторической стратегии» статьи в целом. «Стратегия» эта состоит в (вольном или невольном) «приукрашивании действительности». В самом деле, «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, хотя и сохранилось в составе некоторых русских летописей (подробнее см.: *Лурье Я.С.*, 1986б), судя по всему, не получило сколько-нибудь широкой известности и не оказало сколько-нибудь заметного влияния на интеллектуальную жизнь допетровской Руси (см. в этой связи, например: *Лурье Я.С.*, 1986а. С. 64–65). Так что, может быть, мы и вправе говорить, что «в XV в. Россия получила из первых рук сведения об Индии», но при этом следует добавить, что сведения эти практически пропали втуне⁷.

Можно ещё сказать, что Афанасий Никитин – это своего рода парадигмальный (архетипический?) прообраз российского индолога: одинокий путешественник, причудами судьбы заброшенный в Индию; вероятно, переживший там некоторую «перестройку сознания» (вследствие «культурного шока»); донёсший до дома свои впечатления и даже зафиксировавший их на бумаге – но не воспринятый и не востребованный своей культурой⁸. Как пишет Я.С. Лурье, Афанасий Никитин – это «“гость”-неудачник, бедолага, впутавшийся в безнадёжное дело» (*Лурье Я.С.*, 1986а. С. 75). «Хождение за три моря» – невесёлая книга» (Там же. С. 74)⁹. Ещё не написанная история российской индологии – это тоже «невесёлая книга».

Но вернёмся к статье Ю.Н. Рериха. Верный своей риторической стратегии обходить острые углы, Ю.Н. Рерих не упоминает в своём повествовании ни о петровских реформах, ни о 1917 г. – т. е. о двух важнейших переломах в российской истории последних веков. Между тем и та, и другая историческая веха имеют непосредственное отношение к истории российской индологии и российского востоковедения в целом.

Индология (как и вообще востоковедение) возникла в России в результате «вестернизаторских» реформ Петра I¹⁰. Поэтому история индологии в России – это, с одной стороны, часть истории восприятия (*Rezeptionsgeschichte*) индийской (южноазиатской) культуры, а с другой стороны, часть истории восприятия и усвоения в России идей и методов западных гуманитарных наук (в их применении к конкретной сфере индологии).

«Государственное» происхождение российской индологии во многом предопределило и её дальнейшую судьбу, тесно связанную с политикой (как внешней, так и внутренней) государства российского на всех этапах его существования в XVIII–XX вв.

На русской почве индология прививалась, судя по всему, с немалым трудом. Об этом свидетельствует, среди прочего, обилие (чтобы не сказать преобладание) немецких имён среди российских индологов XVIII и XIX вв. (отчасти это продолжалось и в XX в.).

Когда указом Петра I в 1724 г. в Санкт-Петербурге была основана Академия наук, то сначала её «научными сотрудниками» были исключительно иностранцы, в основном немцы. Единственным за весь XVIII в. академиком-ориенталистом и, можно сказать, первым индологом в России был также немец: Готлиб (Теофилус) Зигфрид Байер (1694–1738). В центре его многообразных интересов был китайский язык. Но, среди прочего, Байер нашёл в Петербурге некоего индийца и брал у него уроки санскрита¹¹.

Впрочем, в XVIII в. сделала свои первые, робкие и не вполне удачные шаги и «негосударственная» индология. Ю.Н. Рерих посвящает один короткий абзац (*Roerich G.N.*, 1945. P. 72 = *Рерих Ю.Н.*, 1999. С. 175) «первому русскому переводу санскритского текста» – переводу Бхагавад-гиты, изданному Н.И. Новиковым в Москве в 1788 г.¹² Это издание (подобно путешествию Афанасия Никитина) можно считать ещё одним «парадигмальным» событием в истории российской индологии (см.: Гита, 1788).

Николай Иванович Новиков (1744–1818), один из видных деятелей русского Просвещения, литератор и издатель, был своего рода предтечей российских «диссидентов» XX в. В 1792 г. он был арестован и приговорён к пятнадцати годам тюремного заключения (но освобожден Павлом I в 1796 г.). На имущество Н.И. Новикова был наложен арест, в том числе и на книги, изданные его «Типографской компанией». Многие из этих книг были сожжены (среди сожжённых могли оказаться и экземпляры перевода Бхагавад-гиты). Одним из преступлений, вменённых в вину Новикову, была его принадлежность к масонской ложе¹³.

Как ни странно, жизнь и деятельность Н.И. Новикова изучены ещё далеко не исчерпывающим образом¹⁴. В частности, в научной литературе почти нет сведений об обстоятельствах появления первого русского перевода Бхагавад-гиты и о восприятии этого перевода русской читающей публикой. Достаточно очевидно, что этот перевод не стал одной из великих книг в истории русской культуры, но всё же хоть кто-то его прочитал и на чьи-то умы он, может быть, оказал своё воздействие.

Странно ещё и то, что в самой книге «Багуат-Гета...» не указано имя переводчика¹⁵. Оно установлено с помощью других источников. Переводчиком был Александр Андреевич Петров (ок. 1760–93), близкий друг

Н.М. Карамзина (1766—1826), к сожалению, умерший в сравнительно молодом возрасте. Жизнь и личность этого человека (которого Н.М. Карамзин считал своим наставником в области литературы) также заслуживают по крайней мере небольшой монографии¹⁶.

Ю.Н. Рерих не упоминает ни А.А. Петрова, ни даже Н.М. Карамзина, который в 1792 г. (в год ареста Н.И. Новикова!) опубликовал в «Московском журнале» сцены из «Шакунталы» Калидасы в своём переводе с немецкого и со своим же восторженным предисловием¹⁷.

Современником А.А. Петрова и Н.М. Карамзина был Герасим Степанович Лебедев (ок. 1749—1817), которому Ю.Н. Рерих в своей статье посвящает довольно длинный абзац (*Roerich G.N.*, 1945. P. 72 = *Pepix Ю.Н.*, 1999. С. 175—176). Как справедливо отмечают Г.М. Бонгард-Левин и А.А. Вигасин, есть немало общего между Герасимом Лебедевым и Афанасием Никитиным (см.: *Bongard-Levin G., Vigin A.*, 1984. P. 45). О Лебедеве, как и о Никитине, можно сказать, что это был «гость»-неудачник, бедолага, впутавшийся в безнадёжное дело». На русском языке о Лебедеве существует несколько более или менее пространных публикаций¹⁸, так что здесь нет необходимости подробно рассказывать о его злоключениях в Индии (в Калькутте) и по возвращении в Россию (в Петербурге). Но общая схема сюжета, в самом деле, примерно та же, что и в «хождении» Никитина: познавательное пребывание в Индии; отъезд домой с новым знанием, но без материальных приобретений; малая востребованность на родине. Впрочем, Лебедев всё же оставил по себе некоторую память в науке (лингвистике)¹⁹ и в культуре — если не в русской, то, по крайней мере, в бенгальской (как основатель первого бенгальского театра)²⁰.

Лебедев принадлежал к тому же поколению, что и зачинатели европейской (британской) индологии Уильям Джонс (1746—94), Натаниэл Хэлхед (1751—1830), Чарльз Уилкинс (1749—1836) и др. Но, к сожалению, и сам Лебедев был менее образован, чем его британские коллеги (за его плечами была лишь церковно-приходская школа), и в России начала XIX в. ещё не было большого спроса на знания об Индии — хотя, как отмечает Ю.Н. Рерих (P. 72 = С. 176), уже в 1810 г. (т. е. ещё при жизни Лебедева) граф С.С. Уваров в Париже написал свой несколько утопический «проект» об учреждении в Санкт-Петербурге «Азиатской Академии» («*Projet d'une Académie Asiatique*»), в которой среди прочего должны были бы преподавать и санскрит.

К практическому воплощению этой своей идеи С.С. Уваров смог приступить лишь через двадцать лет. Роберт Ленц (1808—36), прибалтийский (остзейский) немец (уроженец Юрьева — Дерпта — Тарту) и студент Юрьевского университета в 1830 (или 1831?) г. был послан в Западную Европу для получения индологического образования²¹. К тому, что написано о

Р. Ленце у Ю.Н. Рериха (Р. 73 = С. 176), стоит добавить, что этот молодой учёный пытался заниматься не только текстами на классическом санскрите, но и текстами буддийскими (а именно, «Лалита-вистарой»), и текстами на новых индийских языках (например, эпической поэмой «Притхвирадждж-расо» на «хинди»²²). Широта его интересов и размах его замыслов поразительны. Но, увы, Р. Ленц создал прискорбный прецедент в нашей индологии: он умер молодым в самом начале многообещающей научной карьеры, не оставив после себя учеников и не создав научной школы.

Однако честь считаться первым преподавателем санскрита в России принадлежит другому немцу (которого Ю.Н. Рерих в своей статье не упоминает): выпускнику Лейпцигского университета Бернгарду (или Борису Андреевичу) Дорну (1805–81)²³. Уже в 1829–1835 гг. Дорн преподавал санскрит (наряду с другими восточными языками) в Харьковском университете. Позже он был переведён в Петербург, стал академиком, директором Азиатского музея и, по-видимому, мало занимался собственно индологическими предметами.

Как уже сказано, нельзя не заметить обилия немецких имён в истории российской индологии XIX и начала XX в.

В первой половине XIX в. существенный вклад в развитие санскритских штудий и сравнительного языкознания в России внёс историк, географ и лингвист Фридрих (в России – Фёдор Павлович) Аделунг (1768–1843), уроженец Штеттина, в 1794 г. переехавший в Россию²⁴. На 1830–1850 гг. приходится научная и преподавательская деятельность Фридриха (в России – Фёдора Фёдоровича) Боллензена (1809–96)²⁵. Но их имён в своей статье Ю.Н. Рерих не называет.

Ещё один уроженец Юрьева-Дерпта-Тарту (также не упоминаемый Ю.Н. Рерихом) Л. фон Шрёдер (1851–1920), учился и преподавал в местном университете, но в 1894 г. переехал в Австрию. В начале XX в. Л. фон Шрёдер был одним из признанных корифеев европейской индологии²⁶. Фридрих Кнауэр (1849–1917), немец из Бессарабии, также учился в Юрьеве-Дерпте-Тарту (в частности, у Л. фон Шрёдера), а потом преподавал в Киеве. Он был учителем А.П. Баранникова и Б.А. Ларина²⁷.

Но бесспорно крупнейшим отечественным санскритологом XIX в. был ещё один российский немец, Отто (Отгон Николаевич) Бётлингк (1815–1904), уроженец Санкт-Петербурга и выпускник Санкт-Петербургского университета, к концу жизни, однако, также перебравшийся на свою «историческую родину»²⁸. С именем О. Бётлингка связано крупнейшее достижение российской индологии XIX в.: так называемый «Петербургский словарь» (санскритско-немецкий!), созданный О. Бётлингком в сотрудничестве с немецким индологом Рудольфом Ротом (1821–95)²⁹.

Ю.Н. Рерих в своей статье посвящает «Петербургскому словарю» отдельный абзац (Р. 78 = С. 180; русский перевод не вполне точен). Сам словарь назван «монументальным», а Рудольф Рот – «великим исследователем Вед» («*the great Vedic scholar*»). На этом фоне отсутствие каких бы то ни было эпитетов при имени Отто Бётлингга и неупоминание других его научных достижений выглядит как нарочитое умаление заслуг выдающегося (чтобы не сказать великого) учёного. Можно полагать, что за этими фигурами умолчания кроется нечто, что Ю.Н. Рерих не хотел подвергать огласке в своей «дипломатичной» статье.

Если Ю.Н. Рерих более чем сдержан в отношении О. Бётлингга, то его почти ровеснику Павлу Яковлевичу Петрову (1814–75)³⁰ посвящён в статье довольно длинный абзац (Р. 73–74 = С. 176–177). П.Я. Петров был едва ли не первым этнически русским россиянином, который изучал и преподавал в России санскрит³¹. Повествование о П.Я. Петрове выдержано у Ю.Н. Рериха в основном в мажорных тонах, но если дополнить это повествование теми фактами, о которых автор статьи умолчал (или по неведению, или умышленно), то мажорная тональность превратится в минорную. Начало жизненного пути П.Я. Петрова и в самом деле было как будто многообещающим. В 1828–1832 гг. учёба в Московском университете (вместе с В.Г. Белинским, который оставил о своём друге восторженные отзывы), в 1834–1838 гг. учёба в Петербургском университете и успешная защита дипломной работы (разбор и перевод на русский язык отрывка из «Адхьятма-Рамаяны»)³². Затем командировка в Западную Европу (1838–1840 гг.), знакомство с Францем Боппом, который предсказывал молодому русскому славное научное будущее...

Но по возвращении в Петербург в конце 1840 г. в биографии П.Я. Петрова происходит какой-то слом. Сначала ему в течение года не предоставляют никакой работы (и это, помимо прочего, обрекает его на материальную нужду). Потом предлагают место преподавателя санскрита в Казанском университете, но в течение десяти лет (1842–1852) оставляют «исполняющим обязанности адъюнкта». Лишь в 1852 г. П.Я. Петров занял кафедру санскрита в Московском университете, где и проработал почти до самой смерти, оставив по себе память как о человеке учёном, но странном: замкнутом и нелюдимом. В «Истории отечественного востоковедения» о нём сказано: «...Приходится признать, что крупных работ Петров за свою жизнь так и не написал. И хотя основным его занятием начиная с 1842 года было преподавание восточных языков, он не создал индологической школы и не оставил учеников и продолжателей своих научных идей» (ИОВ–1, 1990. С. 341)³³.

Авторы «Истории отечественного востоковедения» пишут о «душевном надломе», произошедшем у П.Я. Петрова, датируя этот надлом или началом 1840-х гг. (ИОВ–1, 1990. С. 417. Примеч. 66)³⁴, или даже 1837–1838 гг. (Там же. С. 341). Проводя аналогию с нашим временем, можно предположить, что после более чем двухлетнего пребывания в Западной Европе П.Я. Петров с трудом мог снова акклиматизироваться на родной «почве», тем более что, как оказалось, на его индологический «товар» в России не было слишком большого спроса³⁵. Остаётся повторить обычный рефрен: жизнь и труды П.Я. Петрова, возможно, ещё ждут сочувственного исследователя.

Нечто подобное можно сказать и о следующем персонаже статьи Ю.Н. Рериха – Каэтане Андреевиче Коссовиче (1814–83), ровеснике П.Я. Петрова³⁶. Сын белорусского (католического?) священника, К.А. Коссович, как и П.Я. Петров, окончил (в 1836 г.) Московский университет (и о нём сохранились «тёплые отзывы» В.Г. Белинского). Преподавая греческий язык в гимназиях Твери и Москвы, К.А. Коссович в «сороковые роковые» самостоятельно изучил санскрит и опубликовал несколько своих переводов с санскрита на русский (которые, по-видимому, были не очень оценены современниками и сейчас вряд ли кем-либо читаются). С 1858 г. в течение почти четверти века К.А. Коссович преподавал санскрит в Петербургском университете. Но заключительное суждение о нём в «Истории отечественного востоковедения» довольно сурово: «...Коссовича можно отнести скорее к энтузиастам-пропагандистам: во всех его начинаниях чувствовалось отсутствие серьёзной научной школы и строгого научного метода» (ИОВ–1, 1990. С. 349; ср. также: *Вигасин А.А.*, 1986. С. 280–281).

Однако учеником и преемником К.А. Коссовича в Петербургском университете был Иван Павлович Минаев (1840–90) – таким образом, мы уже можем говорить о начале некоторой преемственности в развитии отечественной индологии. Здесь же введём в наше повествование и мысль о поколениях или возрастных группах, так или иначе следовавших друг за другом в истории российской науки. В самом деле, как уже отмечалось, О. Бётлингк (1815–1904), П.Я. Петров (1814–75), К.А. Коссович (1814–83), а также В.В. Григорьев (1816–81) явно принадлежат к одному поколению³⁷. Ученики учёных этого поколения образуют другую «волну» (возрастную группу): к ней принадлежат, например, уже названные выше в примечаниях три ученика П.Я. Петрова: Ф.Е. Корш (1843–1915), В.Ф. Миллер (1846–1913) и Ф.Ф. Фортунатов (1848–1914). К этой же возрастной группе (родившихся в «сороковые роковые») можно отнести и И.П. Минаева (1840–90)³⁸. К сожалению, он прожил более короткую жизнь, чем каждый из трёх вышеназванных³⁹.

Иван Павлович Минаев был первым собственно (этнически) русским индологом, вышедшим своими научными работами на «мировой уровень» и получившим европейское признание. О жизни и творчестве этого замечательного учёного у нас существует несколько информативных публикаций⁴⁰. Однако, как явствует из главки, посвящённой И.П. Минаеву в ИОВ–2, 1997 (*Вигасин А.А.*, 1997), нам ещё предстоит (по мере публикации – или переиздания – и осмысления его неизданных и даже изданных текстов) в полной мере понять и оценить и научные достижения, и личность этого человека.

Две страницы статьи Ю.Н. Рериха, посвящённые И.П. Минаеву, (Р. 78–80 = С. 180–182) заполнены в основном названиями его научных публикаций. Совершенно «за кадром» остаётся культурно-исторический (и, в частности, военно-политический) контекст научной деятельности И.П. Минаева. Между тем в этой связи не совсем бессмысленно было бы задаться вопросом: почему именно И.П. Минаеву и именно в 1860–1880-е гг. удалось более или менее укоренить на российской «почве» индологию как признанную научную и учебную дисциплину?

Разумеется, тут важна была и «роль личности в истории», т. е. роль незаурядной личности самого И.П. Минаева. Но в будущем развёрнутом ответе на вышепоставленный вопрос, по-видимому, надо будет учесть и то, что И.П. Минаев учился в Петербургском университете в 1858–1862 гг., т. е. годы его формирования как человека и учёного пришлось на начало царствования Александра II, на начало эпохи «Великих реформ», и то, что, как пишет А.А. Вигасин, «в [18]70–80-х годах востоковедение [в нашем отечестве] приобретало всё большую политическую актуальность в связи с восточной политикой России» (*Вигасин А.А.*, 1997. С. 398) – в частности, в эти годы произошёл «выход Российской империи почти к границам Индии» (Там же. С. 399).

Индолог советского времени не может не отметить с завистью, что после окончания Петербургского университета И.П. Минаев пять лет (1863–1868) провёл в научных центрах Западной Европы. Он же был первым русским профессиональным индологом, который смог побывать и в «стране изучения»⁴¹, причём трижды: в 1874–1875 гг., в 1880 г. и в 1885 г. Характерно при этом, что если в первую поездку он был направлен Петербургским университетом, то во второй и третий раз он ездил в Индию «по линии» и с заданием Военного министерства, оба раза составляя затем для этого ведомства подробные отчёты не собственно научного характера (см.: *Вигасин А.А.*, 1997. С. 401–403). Ю.Н. Рерих, сам имевший (по свидетельству людей, знавших его лично) военное образование, об этой стороне деятельности И.П. Минаева, разумеется, ничего не пишет.

Высказанные соображения не имеют целью умалить научные достижения И.П. Минаева. Но, чтобы понимать историю отечественной индологии, а также её нынешнее состояние и возможное будущее, необходимо в полной мере и трезво представлять себе общекультурный – и особенно социально-политический – контекст её формирования и развития.

В собственно научном плане тот «рывок» или «прорыв», который удалось совершить И.П. Минаеву, во многом, наверное, был обусловлен тем, что он смог удачно соединить немалый потенциал, накопленный отечественными исследователями буддизма (китаистами и тибетологами), с потенциалом отечественной и западноевропейской индологии. Ведь в университете он начинал как китаист, занимаясь под руководством В.П. Васильева, а в дальнейшем поддерживал тесный контакт с тибетологом А.А. Шифнером (см.: *Вигасин А.А.*, 1997. С. 393–396). Таким образом, И.П. Минаев положил начало традиции особого интереса к буддизму в российской индологии. Впрочем, И.П. Минаев пытался также сочетать занятия индийской «классикой» с интересом к современной ему Индии, в частности, с интересом к новым индийским языкам и словесности на них. Эта линия, однако, в дальнейшем не получила должного развития в нашей индологии.

Учениками И.П. Минаева в Санкт-Петербургском университете были два крупнейших российских индолога первой трети (и даже всей первой половины) XX в.: Сергей Фёдорович Ольденбург (1863–1934)⁴² и Фёдор Ипполитович Щербатской (1866–1942). В статье Ю.Н. Рериха им по праву уделено особое внимание: С.Ф. Ольденбургу посвящено без малого пять страниц (Р. 80–85 = С. 182–186), а Ф.И. Щербатскому – без малого три страницы (Р. 85–88 = С. 186–189), т. е. больше, чем кому-либо другому. И здесь, вместе с Ю.Н. Рерихом, мы ступаем на ещё более, чем прежде, «крутую» тропу, потому что значительная часть жизни и научной деятельности и С.Ф. Ольденбурга, и (даже в большей степени) Ф.И. Щербатского пришлась на период после 1917 г.

Подобно тому, как в начале своей статьи Ю.Н. Рерих предпочёл не упоминать о петровских реформах, так и теперь он обходит молчанием события 1917 г.: крах монархии в феврале-марте и захват власти большевиками в октябре-ноябре⁴³. Между тем, какую бы оценку не вынесли в будущем историки большевистскому перевороту и последовавшим за ним десятилетиям «советского времени», вряд ли кто-нибудь сможет отрицать тот факт, что на развитие российской индологии (и востоковедения в целом) «социалистические преобразования» оказали крайне разрушительное воздействие. Это очевидно на примере жизни и деятельности С.Ф. Ольденбурга⁴⁴ и (хотя, может быть, в меньшей степени) Ф.И. Щербатского и особенно – их ближайших учеников.

С.Ф. Ольденбург – один из выдающихся деятелей русской культуры конца XIX – первой трети XX в. Масштаб его личности и трагизм его судьбы нам ещё предстоит узнать и осознать в полной мере. Хотя и при жизни, и после смерти С.Ф. Ольденбурга о нём было написано достаточно, по понятным причинам публикации советского времени содержали немало умолчаний, недомолвок и просто неправды.

Страницы статьи Ю.Н. Рериха, посвящённые С.Ф. Ольденбургу, написаны очень корректно и не содержат, насколько я могу судить, явно неверных утверждений. Но автор статьи умолчал о многом из того, чего он не мог не знать. А многого он, вероятно, и в самом деле не знал (особенно о периоде «между 1917 и 1934 гг.»).

Деятельность С.Ф. Ольденбурга отнюдь не ограничивалась индологией¹⁵, востоковедением и даже наукой вообще. Он был одним из лидеров партии кадетов, членом Государственного совета, а в 1917 г. – министром просвещения в одном из составов Временного правительства (с В.И. Вернадским в качестве заместителя министра)¹⁶. С 1904 по 1929 г. С.Ф. был «непременным секретарём» Академии наук, пока не был изгнан с этого поста в «год Великого перелома». С.Ф. принадлежал к тому слою дореволюционной интеллигенции, которая после 1917 г. осталась в стране и сотрудничала с новой властью, может быть, в надежде рано или поздно «цивилизовать» её – но в конце концов была сломлена в неравной борьбе¹⁷.

В области науки С.Ф. оставил о себе яркую память как организатор и учитель (см.: Ольденбург С.Ф./Festschrift, 1934; Ольденбург С.Ф./Denkschrift, 1935 и 1986; *Алексеев В.М.*, 1935/1982). Сложнее обстоит дело с его собственным научным творчеством. В наследии С.Ф. нет, по сути дела, ни одной крупной («фундаментальной») монографии; список его трудов состоит большей частью из разных статей, заметок, рецензий, докладов, обзоров, некрологов и т. п. (см.: *Скачков П.Е., Чижикова К.Л.*, 1986).

В некрологе, посвящённом памяти этнографа-востоковеда Ф.В.К. Мюллера (1863–1930; своего ровесника!), С.Ф. Ольденбург писал, что в списке публикаций покойного «нет ни одной сколько-нибудь значительной по объёму книги, это почти только одни статьи, в большинстве случаев даже небольшие статьи» (*Ольденбург С.Ф.*, 1930; цит. по: *Лунин Б.В.*, 1986. С. 73. Далее, однако, это «порицание» переходит в похвалу и говорится, что даже небольшие работы покойного на самом деле «дорогого стоят»). Б.В. Лунин справедливо замечает, что «сказанное Ольденбургом во многом приложимо и к перечню и содержанию его собственных публикаций» (*Лунин Б.В.*, 1986. С. 83. Примеч. 50).

Столь же автобиографично (и, увы, провидчески) звучат и слова С.Ф. Ольденбурга, сказанные им в марте 1918 г.¹⁸, в речи памяти его учителя В.П. Васильева (по случаю столетия со дня его рождения): «Жуткое

чувство испытывает тот, кому приходится заниматься историей науки в России: смелые начинания, глубокие мысли, редкие таланты, блестящие умы, даже кропотливый и упорный труд – всё это встречаешь с избытком; и тут же приходится отмечать, как всё обрывается: длинные ряды «первых» томов, «первых» выпусков, которые никогда не имели преемников⁴⁹; широкие замыслы, застывшие как бы на полуслове, груды ненапечатанных, ползука законченных рукописей. Громадное кладбище неосуществлённых начинаний, несбывшихся мечтаний. Всего два в сущности с небольшим века этой молодой русской науке, а как длинен её мартиролог... Эти горькие мысли невольно напрашиваются сегодня, когда мы вспоминаем жизнь и труды крупного и оригинального русского учёного Василия Павловича Васильева» (*Ольденбург С.Ф.*, 1918. С. 531; ср.: *Алексеев В.М.*, 1935/1982. С. 9–10⁵⁰; *Лукин Б.В.*, 1986. С. 65–66; ИОВ–1, 1990. С. 307–308).

Тексты С.Ф., посвящённые индийской культуре и словесности, во многом уже устарели и представляют в основном исторический интерес (см., например: *Ольденбург С.Ф.*, 1919 и 1991). Но «памятником нерукотворным» можно назвать серию «*Bibliotheca Buddhica*», которую С.Ф. основал и главным редактором которой он был до конца своих дней (см.: *Щербатской Ф.И.*, 1934. С. 19–20)⁵¹. Эта серия была задумана как международный «проект» по изданию важнейших текстов «северного буддизма» (махаяны) на различных языках. «*Bibliotheca Buddhica*» – одно из наиболее ярких достижений российского востоковедения, своего рода символ его подъёма в конце XIX – начале XX в. и последующего упадка. С 1897 по 1937 г. под грифом «*Bibliotheca Buddhica*» вышло тридцать томов. Большая их часть содержит или оригинальные тексты на санскрите, или тексты на других языках, но восходящие к индийским оригиналам.

Большую часть страниц своей статьи, отведённых С.Ф. Ольденбургу, Ю.Н. Рерих посвящает его деятельности по организации различных экспедиций в Центральную Азию, предваряя этот обзор такими словами: «Пожалуй, крупнейшим его вкладом в изучение Востока были его археологическое исследование Восточного Туркестана и участие в организации русского научного исследования Центральной Азии» (Р. 81 = С. 183).

В конце XIX в. европейцы начали открывать для себя тот своеобразный историко-культурный регион в Центральной Азии, который сэра Ауэрел (Орел) Стейн позже предложил называть Сериндией (т. е. как бы «Китаеиндией»)⁵². Другие названия, относящиеся к этому региону: Восточный (или Китайский) Туркестан и Синьцзян. Научное изучение Сериндии было одним из следствий и, можно сказать, «побочным продуктом» военно-политического интереса и соперничества тогдашних «великих держав» в этом стратегически важном регионе. Но в нашем повествовании нет необходимости подробно останавливаться на геополитических аспектах «от-

крытия» и изучения европейцами Сериндии. Повторим лишь вслед за Ю.Н. Рерихом, что С.Ф. Ольденбург сыграл выдающуюся роль в исследовании культурного наследия этого региона и, в частности, в открытии и изучении индийских (большей частью буддийских) текстов из Центральной Азии. В этом деле С.Ф. проявил себя как выдающийся филолог: палеограф, текстолог и лингвист (см., например: *Щербатской Ф.И.*, 1934. С. 21). Во многом благодаря С.Ф. в Петербург пришло много интереснейших рукописей из тогдашнего Китайского Туркестана, часть из которых была затем использована при издании томов серии «*Bibliotheca Buddhica*», часть была издана много позже, а немалая часть не изучена и до сих пор⁵³.

Как уже сказано, не изученной и не осмысленной должным образом остаётся и сама, во многом поистине трагическая, жизнь С.Ф. Ольденбурга. В частности, как пишет А.А. Вигасин, «лишь широкое знакомство с обширным архивом учёного способно продемонстрировать масштаб его личности, тот вклад, который он внёс в индологию и в организацию всего отечественного востоковедения» (*Вигасин А.А.*, 1997. С. 415).

Помимо всего прочего, С.Ф. Ольденбург был историком отечественного и западноевропейского востоковедения. Эта сторона его творчества нашла выражение в многочисленных (общим числом более сорока) некрологах, «статьях памяти» и других подобных публикациях учёного, которые появлялись практически на всём протяжении его научной карьеры. «“Некрологическое наследие” С.Ф. Ольденбурга»⁵⁴ поныне представляет большой интерес и заслуживало бы специального научного переиздания с современным комментарием (ср.: *Лукин Б.В.*, 1986).

Можно увидеть своего рода «символизм» в том, что раздел статьи Ю.Н. Рериха, посвящённый Ф.И. Щербатскому, начинается с ложного утверждения – правда, в данном конкретном случае явно обусловленного действительным незнанием, т. е., очевидно, ложной информацией, имевшейся в распоряжении автора статьи. Ю.Н. Рерих пишет: «The death of Professor Fedor Ippolitovich Stcherbatsky (b. 1866) during the fateful winter of 1941 of the Leningrad siege, was a cruel loss to science» (*Roerich G.N.*, 1945. P. 85). На русский язык это следовало бы перевести примерно так: «Смерть профессора Фёдора Ипполитовича Щербатского (р. 1866) в роковую зиму 1941 года, во время блокады Ленинграда, была тяжёлой потерей для науки»⁵⁵. Однако в опубликованном русском переводе данная фраза «выправлена» и звучит так: «Смерть проф. Фёдора Ипполитовича Щербатского (род. в 1866 г.) в 1942 г. в Боровом была тяжелейшей утратой для науки» (*Рерих Ю.Н.*, 1999. С. 186). Ф.И. Щербатской умер действительно не в 1941, а в 1942 г., в эвакуации, в Казахстане, на академическом курорте Боровое, но при издании русского перевода статьи Ю.Н. Рериха эту верную информацию следовало бы дать в комментариях, не искажая текст самой статьи⁵⁶.

О Ф.И. Щербатском у нас уже написано немало⁵⁷, но, тем не менее, этот незаурядный человек заслуживает обширной и подробной биографии с использованием архивных материалов и других источников.

Ф.И. Щербатской не обладал, очевидно, общественным и организаторским темпераментом С.Ф. Ольденбурга⁵⁸ и в гораздо большей степени реализовал себя в научных публикациях. Именно Ф.И. Щербатской на сегодняшний день – наиболее известный за пределами своей родины русский индолог XX в. Как и С.Ф. Ольденбург, он получил основательную филологическую подготовку сначала в Петербурге, а затем в Западной Европе. Среди первых его публикаций – издание санскритской поэмы (*Schtscherbatskoi F.I.*, 1900) и очерк «Теория поэзии в Индии» (*Щербатской Ф.И.*, 1902). Однако вскоре Ф.И. избрал основной сферой своих интересов буддийскую философию⁵⁹ (см.: *Щербатской Ф.И.*, 1903–09). Мировую известность Ф.И. Щербатскому принесли три его книги, написанные и изданные на английском языке уже после 1917 г. (а позже переиздававшиеся в Индии и/или на Западе): «Центральная концепция буддизма и значение слова “дхарма”» (*Stcherbatsky Th.*, 1923), «Концепция буддийской нирваны» (*Stcherbatsky Th.*, 1927) и двухтомник «Буддийская логика» (*Stcherbatsky Th.*, 1930–32). Немалую роль сыграл Ф.И. Щербатской и в издании серии «*Bibliotheca Buddhica*». Его перевод «Похождений десяти юношей» (сделанный уже в советское время: *Дандин*, 1964) заставляет сожалеть, что Ф.И. мало занимался переводами с санскрита «художественной литературы».

Обо всём этом говорится в статье Ю.Н. Рериха. Что осталось «за кадром»? По крайней мере два «измерения» жизни и деятельности Ф.И. Щербатского. Эти два «измерения» связаны между собой и могут быть обозначены как «отношения с властью и государственными структурами». В первом случае речь идёт о сотрудничестве учёного с властью, во втором – об уничтожении учёного властью.

Пока полностью не изучены соответствующие архивные материалы, мы можем, разумеется, о многом лишь строить догадки. Но трудно отделаться от подозрения, что, например, две встречи Ф.И. с Далай-Ламой XIII (первый раз – в Урге, т. е. нынешнем Улан-Баторе, в 1905 г., и второй раз в Индии, в Дарджилинге, в 1910 г.) имели не только научный характер⁶⁰. Во время своей поездки в Индию в 1910–1911 гг. Ф.И. осуществлял некие совместные «проекты» с российским военным разведчиком (официально – вице-консулом) в Индии М.С. Андреевым⁶¹. Судя по всему, подобное сотрудничество с властями прерывающимися продолжалось и после 1917 г. Покойный И.Д. Серебряков (который в свои студенческие годы ещё застал Ф.И. живым и преподающим в Ленинградском университете) утверждал (не знаю, правда, на основании каких источников), что в начале 1920-х гг.

Ф.И., будучи в Лондоне, выполнял некие дипломатические поручения большевистского правительства через своих знакомых в британских научных кругах. Эту информацию, вероятно, можно было бы подтвердить (или опровергнуть?), обратясь к архивам МИДа⁶².

Но «роман» с советской властью, если он действительно имел место, длился не долго. К концу 1920-х гг. все точки над *i* были расставлены, а в 1930-е сложившаяся была школа отечественной индологии была почти уничтожена.

Трудно сказать, что знали Рерихи об этих событиях в своём «эмигрантском далеке». В статье Ю.Н. Рериха явных следов его знания о разгроме науки на родине как будто нет. Но показательно, что, завершив разговор о Ф.И. Щербатском и посвятив затем страницу с лишним эмигранту барону А.А. фон Сталь-Гольштейну (см. ниже), Ю.Н. Рерих, словно избегая хронологического продолжения темы, уклоняется в повествование о монголоведении и тюркологии (в связи с историей изучения буддизма), потом возвращается к концу XIX – началу XX в. (говоря о восприятии индийской культуры в России⁶³), и только затем наконец заводит речь об учениках и преемниках С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского в российской индологии.

В нашем повествовании мы тоже сделаем некоторый маневр и вернёмся к мысли о последовательности поколений (или возрастных групп) в отечественной науке и культуре.

С.Ф. Ольденбург и Ф.И. Щербатской принадлежали к возрастной группе, давшей ещё несколько крупных имён отечественному востоковедению: П.К. Коковцов (1861–1942), Н.Я. Марр (1865–1934), А.Е. Снесарев (1865–1937), Б.А. Тураев (1868–1934), В.В. Бартольд (1869–1930), А.Е. Крымский (1871–1942)⁶⁴. В русской поэзии⁶⁵ этим именам соответствует поколение «старших символистов»: Фёдор Сологуб (1863–1927), Вячеслав Иванов (1866–1949), Константин Бальмонт (1867–1942)⁶⁶. В русской прозе хронологически близкие имена: А.П. Чехов (1860–1904), Максим Горький (1868–1936), И.А. Бунин (1870–1952).

Из этих поколений многих унесло «первой волной» эмиграции. Остался за рубежом (в Китае) и младший коллега С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского – А.А. фон Сталь-Гольштейн (1871–1937), прибалтийский немец (родом из Эстонии). Он также занимался изучением буддийских (махаянских) памятников, сопоставляя санскритские, тибетские и китайские версии (см.: *Сталь-Гольштейн А.А. фон*, 1909 и 1913; *Staal-Holstein A.A. von*, 1926). Как уже сказано, Ю.Н. Рерих в своей статье посвящает А.А. Сталь-Гольштейну более страницы (Р. 88–89 = С. 189–190; ср.: *Vizacin A.A.*, 1997. С. 426–428).

Несколько особняком стоит фигура П.Г. Риттера (1872–1939), «малороссийского» немца, учившегося и преподававшего в Харьковском универ-

ситете. До 1917 г. П.Г. Риттер издавал свои работы и переводы на русском языке (*Риттер П.Г.*, 1914; *Калидаса*, 1914⁶⁷), после 1917 г. – преимущественно на украинском⁶⁸ (см., однако: *Дандин*, 1928). Ю.Н. Рерих в своей статье называет русскоязычные публикации П.Г. Риттера, в том числе и послереволюционный перевод «Дашакумарачариты» Дандина 1928 г. (Р. 92 = С. 192–193), но ничего не говорит о публикациях на украинском языке.

К следующей по времени возрастной группе в истории российской культуры (и востоковедения в частности) можно отнести тех, кто родился от начала 1880-гг. (в отдельных случаях – в конце 1870-х) до начала (середины?) 1890-х. Люди этих поколений успели вырасти, получить высшее образование и сложиться как личности ещё до 1917 (или даже до 1914) г., так что полученный «запас прочности» позволил многим из них (тем, кто не сломался и не погиб или не уехал в эмиграцию) выжить и даже ярко проявить себя в советские годы. Не случайно именно эти поколения дали величайшие имена в русской поэзии XX в.: Александр Блок (1880–1921), Андрей Белый (1880–1934), Велимир Хлебников (1885–1922), Николай Гумилёв (1886–1921), Владислав Ходасевич (1886–1939), Анна Ахматова (1889–1966), Борис Пастернак (1890–1960), Осип Мандельштам (1891–1938), Марина Цветаева (1892–1941), Владимир Маяковский (1893–1930), Георгий Иванов (1894–1958), Сергей Есенин (1895–1925)⁶⁹. Из прозаиков достаточно вспомнить Михаила Булгакова (1891–1940) и Исаака Бабеля (1894–1940).

Именно к этой возрастной группе принадлежит и плеяда «корифеев советского востоковедения»: В.А. Гордлевский (1876–1956), С.Е. Малов (1880–1936), А.Н. Самойлович (1880–1938), В.М. Алексеев (1881–1951), И.Ю. Крачковский (1883–1951), Б.Я. Владимирцов (1884–1931), В.В. Струве (1889–1965), Е.Э. Бертельс (1890–1957). Эти учёные, как правило, успели до 1917 г. поучиться в Московском или в Петербургском университетах и даже побывать в изучаемых странах (до того как «клетка закрылась»). Самым младшим из этой плеяды был Н.И. Конрад (1891–1970), доживший до хрущёвской «оттепели» и даже до брежневского «застоя» и лично донёсший до иных поколений (хотя порой и в искажённом виде) некоторые традиции дореволюционного востоковедения⁷⁰.

Увы, индология представлена в этой плеяде Алексеем Петровичем Баранниковым (1890–1952), академиком с 1939 г.⁷¹, о котором речь пойдёт чуть ниже.

Младший коллега С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского – Николай Дмитриевич Миронов (1880–1936) после 1917 г. жил в эмиграции. Его научное наследие не очень велико, но ценно. Так, он начал каталогизацию индийских рукописей, хранящихся в Петербурге (*Миронов Н.Д.*, 1914

и 1918), и эта работа не завершена до сих пор⁷². Ю.Н. Рерих в своей статье трижды упоминает имя Н.Д. Миронова (Р. 79 и 80 = С. 181 и 182) – но всего лишь именно упоминает, не более (хотя, наверное, мог бы сообщить об этом ползузабытом востоковеде ценную информацию).

Один из учеников С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского – Оттон Оттонович Розенберг (1888–1919), ещё один прибалтийский немец в истории российского востоковедения, умер в начале многообещавшей научной карьеры. В 1912–1916 гг. он жил и работал в Японии и в 1918 г. опубликовал на родине исследование (*Розенберг О.О.*, 1918), которое относится к лучшему из того, что когда-либо было написано о буддизме на русском языке. Эта книга была недавно переиздана (*Розенберг О.О.*, 1991), и ей ещё предстоит в полной мере быть у нас воспринятой и оценённой. Ю.Н. Рерих написал в своей статье, что жизнь О.О. Розенберга «оборвала роковая болезнь» (Р. 93; ср.: С. 193). А.А. Вигасин сообщает подробности⁷³: О.О. Розенберг «с семьёй бежал с войсками Юденича, мечтал вернуться в Японию, но скончался от сыпного тифа в Ревеле [т. е. в Таллин(н)е. – С.Д. С.] 16 сентября 1919 г.» (*Вигасин А.А.*, 1997. С. 430)⁷⁴.

Жизнь Алексея Петровича Баранникова сложилась более удачно. Окончив в 1914 г. Киевский университет, он в начале 1920-х гг. переехал в Петроград-Ленинград и сначала попал в «поле влияния» С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского⁷⁵. Но позже он «перестроился» и стал заниматься преимущественно памятниками на «хинди» (а также преподаванием хинди-хиндустани), критикуя старших коллег за недостаточное внимание к «современности» (см., например: *Баранников А., Шор Р.*, 1937; *Васильков Я.В.*, 1996). В 1940-х гг. именно А.П. Баранников остался за главного «в лавке» российской индологии и развернул её «лицом к современности». Ю.Н. Рерих, очевидно, был хорошо осведомлён о статусе и деятельности А.П. Баранникова – и привёл в своей статье весьма подробную библиографию его опубликованных трудов (Р. 95 = С. 195)⁷⁶.

К той же возрастной группе, что А.П. Баранников, принадлежали два замечательных учёных: Розалия Иосифовна (Осиповна) Шор (1894–1939) и Борис Александрович Ларин (1893–1964). Однако для обоих индология была лишь одной из сфер их научных занятий. Р. Шор оставила интересные переводы с санскрита (Ветала, 1939; ср.: ИСПП, 1982; Панчатантра, 1930) и исследование одной из санскритских «обрамлённых повестей» (*Шор Р.И.*, 1934; см. также: ИТРИФ, 1962)⁷⁷. Б.А. Ларину принадлежит, среди прочего, небольшой этюд по индийской поэтике (*Ларин Б.А.*, 1927) и виртуозный перевод части одного санскритского поэтологического трактата (*Ларин Б.А.*, 1957)⁷⁸.

В 1930-е гг. отечественная индология, как и всё востоковедение и как наша культура в целом, подверглась сокрушительному разгрому.

Школа, которую пытались создать С.Ф. Ольденбург и Ф.И. Щербатской, была уничтожена. Самих учителей судьба миловала – они оба умерли своей смертью и даже не были «незаконно репрессированы». Но почти все их ученики были так или иначе уничтожены⁷⁹.

Это были люди, родившиеся или ещё в 1890-х гг., или уже в начале 1900-х⁸⁰. Самой «счастливой» была судьба Евгения Евгеньевича Обермиллера (1901–35): он умер сравнительно молодым от тяжёлой болезни, но успел поразительно много сделать в науке⁸¹. М.И. Тубьянский (1893–1937)⁸², Н.А. Невский (1892–1937) и А.И. Востриков (1902–37) погибли в печально знаменитом 1937 г.⁸³ Б.В. Семичов (1900–81) сначала сидел в лагере, а потом много лет провёл в ссылке и не смог в полной мере реализовать свой научный и человеческий потенциал⁸⁴. Из учеников Ф.И. Щербатского не погибли и не сидели считанные единицы. Таким «счастливчиком» был, например, В.И. Кальянов (1908–2001), которого, впрочем, к числу учеников Ф.И. Щербатского можно отнести лишь с большими оговорками⁸⁵.

Ровесником именно этого «поколения репрессированных» был Ю.Н. Рерих (1902–60). До революции он ещё успел некоторое время поучиться у востоковедов Петербурга, но, эмигрировав вместе со своими знаменитыми родителями, довершил образование в Гарварде (США). Эмиграция, можно сказать, спасла ему жизнь. Вернувшись в Россию в 1957 г., в эпоху «оттепели» и «реабилитанса», Ю.Н. Рерих частично восстановил распавшуюся «связь времён» и в немалой степени повлиял на возрождение нашей индологии (см. далее)⁸⁶.

В 1989 (точнее – в 1987) г. Я.В. Васильков писал: «Буддологическая школа Ф.И. Щербатского, а вместе с ней практически и санскритология в СССР перестала существовать. <...> На протяжении двух десятилетий у нас вообще не велось почти никаких исследований в области древнеиндийской культуры. Возрождение их в конце 50-х годов уже не было связано с основанной <...> Ф.И. Щербатским уникальной традицией <...>: санскритология теперь создавалась заново и развивалась по иным направлениям» (Васильков Я.В., 1989. С. 206)⁸⁷.

Однако именно в 1940-е гг. по поручению А.П. Баранникова (как директора Института востоковедения АН СССР) В.И. Кальянов работал над переводом с санскрита первой книги («Адипарвы») Махабхараты (см.: Кальянов В.И., 1972а. С. 250–251). Ю.Н. Рерих приветствовал это начинание на одной из последних страниц своей статьи (Р. 96 = С. 196), хотя скорее всего не знал никаких конкретных деталей.

Перевод «Адипарвы» был впервые опубликован в 1950 г. (см.: Махабхарата–I, 1950/1992). В последующие десятилетия В.И. Кальянов издал свои переводы ещё нескольких «книг» Махабхараты (см.: Махабхарата–II, 1962/1992; Махабхарата–IV, 1967/1993; Махабхарата–V, 1976;

Махабхарата—VII, 1992; Махабхарата—IX, 1996). В 1959 г. В.И. Кальянов издал также перевод Артхашастры, сделанный его старшими коллегами и учителями (в том числе С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским) в 1930-е гг. (Артхашастра, 1959). Индологи последующих поколений относятся к этому изданию (как и к другим публикациям В.И. Кальянова) весьма критически (см. например: *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.*, 1984. С. 4; *Васильков Я.В.*, 1989. С. 219).

Итак, в нашем повествовании мы уже вышли за хронологический рубеж статьи Ю.Н. Рериха – 1945 г. Во второй половине XX в. индология у нас развивалась довольно интенсивно (хотя, может быть, вернее было бы сказать – экстенсивно): меньше и хуже, чем хотелось бы (и чем могла бы развиваться при иных обстоятельствах), но, пожалуй, больше и лучше, чем мог бы предположить информированный наблюдатель в 1940 или даже в 1945 г. Сейчас, в самом начале нового, XXI в., ещё не время (да и невозможно) подводить итоги века XX-го. Поэтому на нижеследующих страницах будет предложен лишь предварительный, пробный (с неизбежными лакунами) набросок общей картины нашей индологии второй половины прошедшего века – призванный, среди прочего, показать (и также – лишь предварительным образом) роль и место Ю.Н. Рериха в этой картине. В силу специализации автора данной статьи речь пойдёт даже не об индологии в целом, а преимущественно об изучении древнеиндийской словесности⁸⁸.

Во вторую половину XX в., как и в прежние времена, было немало прискорбного: преждевременные смерти, увольнения с работы и другие формы начальственного произвола, новые волны эмиграции из России и т. д. Но в целом надо признать, что вторая половина века была менее жестокой по отношению к российским востоковедам, чем первая. По крайней мере, не было массовых репрессий и «серийных» расстрелов. Поэтому в дальнейшем повествовании я постараюсь сделать упор на положительных моментах, не умалчивая при этом о наиболее отрицательных.

Во второй половине века XX в. в отечественной индологии появилось несколько поколений исследователей.

С середины 1950-х гг. начал публиковать свои переводы из Махабхараты Борис Леонидович Смирнов (1891–1967) (см.: Гита, 1956, 1960–62 и 1977; Махабхарата, 1956–72)⁸⁹. Он не был ни индологом, ни даже филологом по образованию, жил и работал (врачом) в Ашхабаде, вдалеке от «столиц» гуманитарной науки, и был, как уже сказано, «аутсайдером». Жизнь и деятельность этого выдающегося человека заслуживают не только восхищения, но и детального исследования⁹⁰. Однако его переводы и комментарии к ним имели не столько научное, сколько просветительское значение.

Затем следует сказать ещё о двух примечательных фигурах, также стоящих каждая несколько особняком. Это Григорий Фёдорович Ильин (1914–85) и Игорь Дмитриевич Серебряков (1917–98).

Г.Ф. Ильин был прежде всего историком Древней Индии (см.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.*, 1969 и 1985), но не чуждым и филологических интересов. Его перу принадлежит краткое и изящное изложение Махабхараты (*Ильин Г.Ф.*, 1958). Под его редакцией вышел перевод с санскрита «Законов Ману» (Законы Ману, 1960) – единственный пока на русском языке.

И.Д. Серебряков – это как бы связующее звено между разными эпохами. Он окончил в 1940 г. Ленинградский университет, ещё застав там (как уже сказано) Ф.И. Щербатского. Позже (в 1950–1960-х гг.), подобно западным востоковедам и в отличие от большинства своих советских коллег, И.Д. провёл несколько лет в Индии – на дипломатической и партийно-журналистской работе. Человек обширных познаний, собравший большую личную библиотеку по индологии, И.Д. в своём научном творчестве как бы воплощал мечту И.П. Минаева о сочетании штудий «классических» с изучением Индии современной: И.Д. занимался и санскритской словесностью, и «средневековыми» текстами на «хинди», и современной пенджабской литературой. Перу И.Д. принадлежат и несколько монографий по санскритской литературе (*Серебряков И.Д.*, 1963, 1971, 1979, 1983 и 1989), и ряд переводов с санскрита: от первого опыта 1940 г. (*Калидаса*, 1940)⁹¹ до публикаций 1980-х (см.: Ветала, 1958; БДТ, 1962; *Сомадева*, 1982). К сожалению, как исследователь И.Д. зачастую слишком всерьёз принимал советско-марксистскую «парадигму» – и поэтому многие его тексты устарели вместе с нею. Переводы И.Д. с санскрита – это большей частью эксперименты филолога, не ставившиеся событиями для русской словесности в целом⁹².

Поколения, к которым принадлежат Г.Ф. Ильин и И.Д. Серебряков, – это те, кто воевал и погибал на фронтах войн 1939–1945 гг. Из советских поэтов к этой возрастной группе относятся А. Твардовский (1910–71), С. Липкин (р. 1911)⁹³, К. Симонов (1915–79), В. Шефнер (1915–2002)⁹⁴. Чуть моложе – знаменитая плеяда поэтов, погибших на войне: Павел Коган (1918–42), Михаил Кульчицкий (1919–43) и др. Их ровесники или почти ровесники – цвет послевоенной советской поэзии: Борис Слуцкий (1919–86), Давид Самойлов (1920–90), Булат Окуджава (1924–97), Евгений Винокуров (1925–93) и др. Из прозаиков достаточно назвать А.И. Солженицына (р. 1918). Вероятно, наиболее знаменитые наши учёные-гуманитарии из этих поколений – Ю.М. Лотман (1922–94) и Е.М. Мелетинский (р. 1918). Кроме

Г.Ф. Ильина и И.Д. Серебрякова, индологов в этих поколениях было немного. Самый известный из них - Е.П. Чельшев (р. 1921).

Вторая мировая война едва ли не сильнее всего ударила по мужчинам, родившимся в начале 1920-х гг. (к 1939–1941 гг. они как раз достигали призывного возраста). Поэтому вряд ли случайно, что в лакуне между поколениями мы видим довольно обособленную фигуру Веры Александровны Кочергиной (р. 1924). Выпускница филологического факультета МГУ, В.А. с начала 1950-х гг. преподаёт санскрит на различных факультетах университета. Её перу, помимо различных статей и учебных пособий по языкознанию (см.: *Милибанд С.Д.*, 1995. Кн. I. С. 609), принадлежат два учебника санскрита (*Кочергина В.А.*, 1956 и 1998) и два издания «Санскритско-русского словаря» (*Кочергина В.А.*, 1978/1987). Коллеги-индологи иногда высказываются довольно критически в адрес этих работ, но, так или иначе, учебники В.А. Кочергиной – это единственные учебники санскрита, вышедшие в России после 1917 г., а словарь В.А. Кочергиной – первый и единственный санскритско-русский словарь. К тому же к нему приложен «Грамматический очерк санскрита» А.А. Зализняка (*Зализняк А.А.*, 1978/1987).

Поразительно богатым на индологов оказалось следующее поколение, которому, как правило, уже не пришлось (по возрасту) воевать. Это поколение можно назвать «детьми Великого перелома». Родившиеся в конце 1920-х, индологи этого поколения окончили МГУ или ЛГУ в основном в 1951 или 1952 гг. – и вскоре после этого пережили смерть Сталина как освободительный перелом в собственной жизни. Годы их становления как учёных счастливо совпали с «оттепелью» второй половины 1950-х и начала 1960-х гг., с началом «дружбы» между СССР и Республикой Индией – и с появлением в Москве Ю.Н. Рериха. Некоторые московские индологи этого поколения (и часть из более молодых) иногда (и по праву) называют себя «учениками Ю.Н. Рериха».

Можно себе представить, какое значение имел приезд Ю.Н. Рериха в Москву в 1957 г., в разгар хрущёвской «оттепели». Для людей, выросших в СССР, в обстановке идеологического «зажима» и информационной изоляции, не имевших возможности побывать не то что в Индии, а вообще за границей, Ю.Н. Рерих, объездивший за свою жизнь полсвета, учившийся в Западной Европе и в Америке, долго живший в Индии, должен был казаться (и действительно был) пришельцем из иного мира, кладезем иначе недоступных и жадно впитываемых знаний⁹⁵.

Ю.Н. Рерих был прежде всего тибетологом и монголоведом и, насколько мне известно, за почти три года, проведённые им в СССР, дал определённый импульс развитию этих областей востоковедения в нашей стране. Но на данную тему должны писать другие. Здесь мы ограничимся

темой «Ю.Н. Рерих и индология» – и сначала вернёмся к поколению «детей Великого перелома».

Первой среди индологов этого поколения должна быть названа Октябрина Фёдоровна Волкова (1926–88), выпускница Востфака ЛГУ, ученица учеников Ф.И. Щербатского. В известном смысле она может быть названа и ученицей Ю.Н. Рериха, потому что в 1957–1960 гг. работала под его руководством в возглавляемом им секторе Института востоковедения АН СССР⁹⁶. О.Ф. оставила немного публикаций⁹⁷, но была наставницей в санскрите для многих из ныне действующих индологов – от Г.М. Бонгард-Левина до Н.В. Исаевой и В.Г. Лысенко (см.: *Елизаренкова Т.Я.*, 1982).

Затем – по порядку годов рождения – следует назвать В.С. Воробьёва-Десятовского (1927–56), человека почти легендарного, за короткую жизнь успешного много сделать в продолжение лучших традиций петербургско-ленинградской школы (см.: Воробьёв-Десятовский В.С./Denkschrift, 1974). Среди прочего, он оставил прекрасный перевод драмы Шудраки «Глиняная повозка» (*Шудрака*, 1956). Увы, В.С. Воробьёв-Десятовский умер ещё до приезда Ю.Н. Рериха в СССР.

И вот другие имена в плеяде того же поколения: москвичи П.А. Гринцер (р. 1928), В.Н. Топоров (р. 1928), Т.Я. Елизаренкова (р. 1929), Вяч. Вс. Иванов (р. 1929), А.М. Пятигорский (р. 1929), А.Я. Сыркин (р. 1930); питерцы Э.Н. Тёмкин (р. 1928) и В.Г. Эрман (р. 1928)⁹⁸. Из названных Т.Я. Елизаренкова и А.М. Пятигорский также могут быть названы «учениками Ю.Н. Рериха». В меньшей, но всё же значительной степени сотрудничали с Юрием Николаевичем также В.Н. Топоров и А.Я. Сыркин. Поскольку именно учёные этого поколения до сих пор во многом задают тон в нашей индологии, речь о них подробнее пойдёт в конце данного очерка.

Это поколение, в отличие от предыдущих и последующих, как будто не очень богато поэтами⁹⁹.

Следующее десятилетие, напротив, богато поэтами¹⁰⁰ – но и не очень бедно индологами. Здесь можно различить два близких друг к другу поколения. Одно – рождения 1932–1933 гг. Это те, кого позже назвали «детьми XX-го съезда» или «шестидесятниками». Индологи этого поколения завершали своё образование (опять-таки в МГУ или ЛГУ) уже после смерти Сталина, в «эпоху XX-го съезда». Это Е.М. Медведев (1932–85), Г.М. Бонгард-Левин (р. 1933), В.В. Вертоградова (р. 1933), М.И. Воробьёва-Десятовская (р. 1933)¹⁰¹.

Другое поколение – те, кто родились во второй половине 1930-х гг. и получали высшее образование в хрущёвскую эпоху¹⁰². Это прежде всего Ю.М. Алиханова (р. 1936) и С.Л. Невелева (р. 1937), а также Л.Э. Мялль (р. 1938) и А.В. Герасимов (р. 1936). Из наиболее из-

вестных учёных-гуманитариев к этому поколению принадлежат М.Л. Гаспаров (р. 1935) и С.С. Аверинцев (р. 1937).

Е.М. Медведев, подобно Г.Ф. Ильину, был историком с филологическими интересами. Среди прочего, Е.М. Медведев составил и издал интересную антологию текстов «Индия в литературных памятниках III–VII вв.» (ИЛП, 1984)¹⁰³.

Г.М. Бонгард-Левин (с 1981 г. – член-корреспондент, с 1990 – действительный член АН) в последние два десятилетия советской эпохи был, наряду с Г.Ф. Ильиным, ведущим отечественным специалистом по истории Древней Индии, в этом своём качестве уделяя определённое внимание также и древнеиндийской словесности (см.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.*, 1969 и 1985; *Бонгард-Левин Г.М.*, 1973). Г.М. активно занимался также, в сотрудничестве с коллегами, публикациями и изучением «Центрально-азиатского» фонда индийских рукописей в Ленинграде-Петербурге (см.: *Бонгард-Левин Г.М., Волкова О.Ф.*, 1963; *Bongard-Levin G.M., Volkova O.F.*, 1964; *Бонгард-Левин Г.М., Воробьёва-Десятовская М.И., Тёмкин Э.Н.*, 1968; *Бонгард-Левин Г.М., Воробьёва-Десятовская М.И.*, 1990). Во многом филологически ориентирована была и популярная в своё время книга «Мудрецы и философы Древней Индии», написанная в соавторстве с А.В. Герасимовым (*Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В.*, 1975)¹⁰⁴. Важное место в научном творчестве Г.М. занимает история отечественной индологии (см., например: *Bongard-Levin G., Vigasin A.*, 1984; *Бонгард-Левин Г.М.*, 1986). С конца 1980-х гг. Г.М. много занимается историей восприятия древнеиндийской словесности в русской культуре (см.: *Бонгард-Левин Г.М.*, 1987 и 1991; *Ашвагхоша, Калидаса*, 1990). По словам самого Г.М., Ю.Н. Рерих оказал на него в своё время огромное влияние – и как учёный, и как незаурядная личность¹⁰⁵.

В.В. Вертоградова, учёный-гуманитарий широкого диапазона (по университетскому образованию – филолог-классик)¹⁰⁶, опубликовала и несколько ценных исследований по древнеиндийской словесности (см., например: *Вертоградова В.В.*, 1976 и 1985), и ряд искусных переводов с санскрита и пали (см.: Повести, 1964; ППДВ, 1973; ИЛ, 1978; ХИДВ, 1980; ЛДВ, 1984; ИКДИ, 1990). В конце 1950-х гг., будучи аспиранткой, В.В. Вертоградова занималась с Ю.Н. Рерихом Ведами и буддийским санскритом¹⁰⁷.

М.И. Воробьёва-Десятовская в настоящее время – ведущий наш специалист по индийской палеографии (особенно по палеографии индийских текстов из Центральной Азии), публикатор и исследователь буддийских текстов, хранящихся в «Центрально-азиатском фонде» Института востоковедения в Санкт-Петербурге (см.: ПИПЦА–1, 1985;

Воробьёва-Десятковская М.И., 1988; ПИПЦА–2, 1990). В конце 1950-х гг., во время частых наездов Ю.Н. Рериха в Ленинград, М.И. Воробьёва-Десятковская имела возможность познакомиться с ним и получать у него ценные консультации.

Ю.М. Алиханова – исследователь древнеиндийской поэзии, драматургии и поэтологии («аланкара-шастры»), в течение многих лет преподаёт индийскую литературу в ИСАА (ИВЯ) при МГУ. Перевод «Дхваньялоки» Анандавардханы (*Анандавардхана*, 1974) – единственный пока на русском языке полный перевод санскритского поэтологического трактата. Тщательные и изящные исследования Ю.М. (см.: *Алиханова Ю.М.*, 1964, 1975а, 1975б, 1976, 1979, 1985, 1987, 1988, 1995) заставляют сожалеть о том, что она не опубликовала ещё ни одной большой монографии. Не менее ценны и изящны переводы художественных текстов с санскрита и пали, сделанные Ю.М. (см.: ИЛ, 1978; ЛДВ, 1984; ППДВ, 1973). В те годы, когда Ю.Н. Рерих работал в Институте востоковедения АН СССР, Ю.М. Алиханова, будучи ещё студенткой, занималась с ним буддийским санскритом. Предполагалось даже, что Юрий Николаевич будет её руководителем в работе над кандидатской диссертацией, но смерть Ю.Н. не дала этим планам осуществиться.

С.Л. Невелева – индолог-классик ленинградско-петербургской школы. Основная сфера её интересов – Махабхарата. Вместе с Я.В. Васильковым С.Л. Невелева перевела уже несколько «книг» Махабхараты (см. далее), а также посвятила этому памятнику несколько статей (*Невелева С.Л.*, 1968, 1973, 1988, 1995 и др.) и три монографии (*Невелева С.Л.*, 1975, 1979 и 1991).

Л.Э. Мялль, эстонец, выпускник Тартуского университета, был яркой и своеобразной фигурой в советской индологии 1960–1980-х гг. Его специальностью была литература махаяны на санскрите. Л.Э. Мялль опубликовал на русском языке ряд статей по буддийской философии и словесности (см., например: *Мялль Л.Э.*, 1984б) и в 1984 г. защитил в Москве кандидатскую диссертацию по махаянской сутре «Аштасахасрика Праджняпарамита» (*Мялль Л.Э.*, 1984а). Поскольку наставниками Л.Э. Мялля в индологии были О.Ф. Волкова, А.М. Пятигорский и Т.Я. Елизаренкова, его можно назвать учеником учеников Ю.Н. Рериха. К сожалению, после распада СССР и восстановления независимости Эстонии Л.Э. Мялль, судя по всему, отошёл от науки.

А.В. Герасимов (пришедший в Институт востоковедения уже после смерти Ю.Н. Рериха) успел заявить о себе как талантливый исследователь древнеиндийских текстов (см., например: *Герасимов А.В.*, 1964, 1975а и 1975б) и древнеиндийской культуры в целом (см., например: *Бонгард-Левин Г.М.*, *Герасимов А.В.*, 1975). Но «третья волна»

эмиграции смысла А.В. Герасимова (как и многих других) с берегов отчизны. Похоже, он оставил и научную деятельность¹⁰⁸.

Б.Л. Огибенин (р. 1940), напротив, успешно начав карьеру индолога в Москве (см., например: *Огибенин Б.Л.*, 1968), не менее успешно продолжил её во Франции (в Париже и Страсбурге). Но в отечественной науке его присутствие (пока?) мало ощущается.

Следующая возрастная группа россиян – это дети военных лет, группа, как известно, сравнительно малочисленная (по сравнению с поколениями более старшими и более младшими) и к тому же ещё уменьшенная «третьей волной» эмиграции¹⁰⁹. Тем не менее и в этой группе появилось несколько человек, обратившихся к изучению древнеиндийской культуры и словесности: В.С. Семенцов (1941–86), Б.А. Захарьин (р. 1942), Я.В. Васильков (р. 1943), А.А. Вигасин (р. 1946) и автор этого очерка (р. 1946)¹¹⁰.

Общей отличительной чертой этой генерации индологов (в остальном довольно разношерстной) можно считать то, что они учились (опять-таки в МГУ или ЛГУ) в либеральные хрущёвские и первые постхрущёвские годы, и ещё то, что – впервые после 1917 г. – большинству из них удалось бывать и даже учиться в Индии: или ещё в студенческие годы, или позже, но всё же в достаточно молодом возрасте.

В.С. Семенцов (как и Л.Э. Мяль, ученик учеников Ю.Н. Рериха) был весьма неординарной, в некотором смысле харизматической личностью. В других обстоятельствах он мог бы стать, наверное, теологом или даже религиозным проповедником¹¹¹. В глухие «годы застоя» ему пришлось ограничиться ролью «литературоведа», а под самый конец жизни – ролью «философа». Первая монография В.С. (*Семенцов В.С.*, 1981) была посвящена прозе брахман (части ведического канона). Со студенческих лет В.С. занимался Бхагавад-гитой, знаменитым религиозно-философским текстом, входящим в Махабхарату. Незадолго до смерти он успел опубликовать свой стихотворный перевод Бхагавад-гиты и исследование о ней (*Семенцов В.С.*, 1985; см. также статьи: *Семенцов В.С.*, 1969 и 1972)¹¹². В рукописи остался перевод комментария Рамануджи к Бхагавад-гите.

Основная сфера научных занятий Б.А. Захарьина (ещё одного ученика учеников Ю.Н. Рериха) – лингвистика довольно абстрактного свойства. Однако его же перу принадлежат переводы палийских джатак (см.: Джатаки, 1979 и 1989) и оригинальный очерк о наследии Калидасы (*Захарьин Б.А.*, 1973). Остаётся сожалеть, что Б.А. не уделяет большего внимания индийской словесности.

Я.В. Васильков (преемник Г.А. Зографа на посту руководителя индологов в петербургском Институте востоковедения) многие годы занимался переводом Махабхараты (вместе с С.Л. Невелевой: Махабхарата–III,

1987; Махабхарата—VIII, 1990; Махабхарата—X/XI, 1998), а также исследованиями этого памятника в сравнительно-историческом плане (см.: *Васильков Я.В.*, 1973 и др.). Я.В. (подобно С.Ф. Ольденбургу, Ю.М. Алихановой и др.) относится к тому типу учёных, которые работают столь тщательно и фундаментально, что предпочитают жанр статьи или эссе (см., например: *Васильков Я.В.*, 1988; *Vasil'kov Ya.V.*, 1995 и др.) жанру монографии. Но рано подводить итоги: впереди у Я.В. надо надеяться, ещё много лет плодотворной переводческой и исследовательской работы.

А.А. Вигасин не менее основателен, чем Я.В. Васильков, но вместе с тем и плодovit. Вослед старшим коллегам (и даже превосходя их в этом) А.А. сочетает работу историка с работой филолога. В ряде учебных антологий и хрестоматий (часть которых составлена и отредактирована им самим) А.А. опубликовал мастерские переводы ряда древнеиндийских текстов: от надписей Ашоки (ХИДВ, 1997. С. 329–351 – это первый полный перевод данного корпуса текстов на русский язык, причём переводы сделаны не только с пракрита, но и с греческого!) до отрывков из Артхашастры и Камасутры (см.: ИЛП, 1984; ИКДИ, 1990; ХИДВ, 1980 и 1997)¹³. А.А. Вигасин также занимается очень продуктивно и основательно историей отечественной индологии (см., в частности: *Bongard-Levin G.*, *Vigasın A.*, 1984; *Вигасин А.А.*, 1986, 1993 и 1997).

Автор данного очерка (также ученик учеников Ю.Н. Рериха), проработав много лет в Институте мировой литературы им. А.М. Горького, пытался (далеко не всегда успешно) преодолевать рамки советского «литературоведения», а также традиционные рубежи внутри индологии. Монография о Видьяпати (*Серебряный С.Д.*, 1980) была посвящена наследию индийского поэта XV в., который создавал свои произведения по крайней мере на трёх языках: на санскрите¹⁴, на позднем апабхрэнша и на новоиндийском языке майтхили. Ряд работ посвящён исследованию «поэтики» санскритских художественных текстов (*Серебряный С.Д.*, 1983, 1988 и 1994) и/или судьбе оных как в Индии, так и за её пределами (*Дамдинсүрэн Ц.*, *Серебряный С.Д.*, 1981; *Серебряный С.Д.*, 1985, 1998а и 1998б). В более оригинальных (менее ортодоксальных) работах автор пытался анализировать и даже ставить под вопрос некоторые из основных понятий «литературоведения» применительно к индийскому материалу (*Серебряный С.Д.*, 1979, 1987а и 1987б), но эти работы, как правило, не находили сочувственного отклика у коллег.

По-видимому, во второй половине века «лимит» на филологов и историков, склонных к занятиям Древней Индией, был в России уже почти исчерпан. В 1980-е гг. яркой кометой блеснул П.Д. Сахаров (р. 1957, выпускник ГИТИСа!), написавший интересную работу о пуранах (*Сахаров П.Д.*, 1991). Но в «постсоветское» время он оставил науку ради ка-

толицизма. Чуть позже заявила о себе Н.В. Лидова (также выпускница ГИТИСа), опубликовав статьи, а затем и монографию по теории древнеиндийской драмы (*Лидова Н.В.*, 1992). В частности, Н.В. Лидова выдвинула интересные идеи по интерпретации понятия «раса». Однако пока что этой исследовательнице не удалось найти своего места в сообществе отечественных индологов. Может быть, её время ещё впереди.

Но к исходу советской эпохи как будто вновь пришло время (создались благоприятные условия?) для занятий индийскими философскими текстами. В 1980-е гг. постепенно, но уверенно вышла на авансцену группа индологов-философов (в основном выпускников философских факультетов МГУ и ЛГУ). Наиболее заметная фигура в этой группе – В.К. Шохин (р. 1951). Но не менее замечательны и две его младшие коллеги: В.Г. Лысенко и Н.В. Исаева. К этой же группе можно отнести и В.П. Андросова (р. 1950)¹¹⁵. Среди ленинградцев-петербуржцев в этом ряду надо назвать А.А. Терентьева (р. 1948) и А.В. Парибка (р. 1952)¹¹⁶.

Философы-москвичи опубликовали уже немало интересных работ, в том числе и монографий, в которых как бы пытаются возродить традиции Ф.И. Щербатского и его загубленной школы (см., прежде всего: *Шохин В.К.*, 1987, 1994, 1997 и 1998; Санкхья, 1995 и 1997; *Исаева Н.В.*, 1991 и 1996; *Лысенко В.Г.*, 1994; *Андросов В.П.*, 1990 и 1992; Дорджи джодва, 1993; *Андросов В.П.*, 2000). К сожалению, в этих работах (при всей несхожести их авторов) нередко сказывается то, что в советском философском образовании (в отличие от того образования, которое получил Ф.И. Щербатской и его непосредственные ученики) далеко не в достаточной степени присутствовала филологическая компонента. Но все названные авторы ещё достаточно молоды, и в «постсоветское» время перед ними открылись новые возможности для творческого роста.

Последнее справедливо, разумеется, и для философов-петербуржцев. Им, впрочем, изначально было свойственно большее внимание к филологическим аспектам историко-философских и религиозоведческих исследований (см., например: *Терентьев А.А.*, 1989; *Терентьев А.А.*, *Шохин В.К.*, 1994). Особенно это характерно для А.В. Парибка, который (будучи физиком по первоначальному образованию) сочетает в себе ум и фантазию философа с чутьём и строгостью филолога (см.: *Вопросы Милинды*, 1989).

Младший сотоварищ этой группы – А.В. Пименов (р. 1960), ещё один выпускник философского факультета МГУ; он увлечённо занимается философией «школы» миманса¹¹⁷.

И всё же, как уже сказано, «флагманами» нашей индологии на рубеже веков остаются «дети Великого перелома», хотя «иных уж нет, а те далече».

А.М. Пятигорский с 1974 г. живёт и работает в Лондоне. В 1960-х и в начале 1970-х гг. он был одной из наиболее ярких личностей не только в нашей индологии, но и вообще среди столичной нон-конформистской интеллигенции. А.М. был также одной из центральных фигур в том круге разнообразных лиц, которых теперь ретроспективно (и вряд ли удачно) нередко называют «московско-тартуской (или тартуско-московской) семиотической школой» (см, например: ТМСШ, 1994; МТСШ, 1998). Эти люди в 1960–1970-х гг. участвовали в «семиотических» конференциях в Тарту (или под Тарту), организатором и душой которых был Ю.М. Лотман. Из персонажей данного очерка на конференции в Тарту, кроме А.М. Пятигорского (и жившего в Тарту Л.Э. Мялля), ездили и многие другие: О.Ф. Волкова, В.Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов, Т.Я. Елизаренкова, Б.Л. Огибенин, Б.А. Захарьин... В тартуских изданиях публиковались также П.А. Гринцер и А.Я. Сыркин...¹¹⁸

Последний с 1977 г. живёт и преподаёт в Иерусалиме. А в 1960–1970-е гг. редкий сборник научных работ по индологии выходил у нас без статьи А.Я. Сыркина (см., например: *Сыркин А.Я.*, 1964, 1965 и 1968). Ещё в 1958 г. А.Я. издал в серии «Литературные памятники» свой перевод Панчатантры (с послесловием Вяч. Вс. Иванова), позже не раз переиздававшийся (Панчатантра, 1958). В 1960-е гг. А.Я. выпустил три тома основных Упанишад в своих переводах (БУ, 1964; ЧУ, 1965; Упанишады, 1967), а в 1971 г. – фундаментальную монографию об Упанишадах (*Сыркин А.Я.*, 1971). После 1977 г. на эти переводы Упанишад у нас ссылались, не упоминая имени переводчика. Но в «постсоветское» время А.Я. стал регулярно приезжать в Москву и издал несколько своих переводов, сделанных прежде (*Джаядева*, 1995; *Джагаддева*, 1996; *Ватсьяяна*, 1993). Готовится к печати его перевод Дигха-никаи (части палийского канона).

Вяч. Вс. Ива́нов (с 1999 г. – действительный член РАН) в последние годы живёт в основном в США (его унесла так называемая «пятая волна» эмиграции). Как известно, он учёный-универсал, и индология – лишь часть его интересов. Тем не менее ряд работ В.В. образуют в целом существенный вклад в отечественную индологию как таковую (см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.*, 1960; *Иванов В.В.*, 1964, 1966, 1968, 1974 и 1979).

В.Н. Топоров (с 1990 г. – действительный член АН) – едва ли не более универсальный учёный-гуманитарий, чем даже Вяч. Вс. Иванов (с которым он прежде нередко выступал в соавторстве). В.Н. – это феномен, который сам требует специального исследования и объяснения. Вклад В.Н. в индологию богат и разнообразен. Его перевод с пали Дхаммапады (Дхаммапада, 1960) – один из лучших переводов буддийского текста на русский язык¹¹⁹. Индологические статьи В.Н., посвящённые весьма разнообразным темам, могли бы составить увесистый том. В недавние годы

В.Н. полюбил жанр монографического исследования одного памятника – и выпустил книгу, целиком посвящённую драме Шудраки «Глиняная повозка» (Топоров В.Н., 1998) (а несколько ранее вышла подобная монография о «Бедной Лизе» Н.М. Карамзина).

Ряд индологических работ созданы совместно В.Н. Топоровым и Т.Я. Елизаренковой (см.: Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н., 1965, 1979, 1984 и 1987). Сама Т.Я. – ведущий наш специалист по ведийской словесности. Главный её труд в этой области – полный (и первый) русский перевод Ригведы (см.: Ригведа, 1972, 1989, 1995 и 1999)¹²⁰. Две монографии Т.Я. о языке Вед (Елизаренкова Т.Я., 1982 и 1993) важны не только для лингвистов, но и для всех филологов (см. также: Елизаренкова Т.Я., 1999). В становлении Т.Я. как учёного, несомненно, значительную роль сыграл Ю.Н. Рерих. Устные рассказы Т.Я. воссоздают в сознании её учеников живой образ Ю.Н. Рериха как мудрого «гуру» и удивительного человека.

В.Г. Эрман (выпускник Востфака ЛГУ, в недавние годы – глава кафедры индийской филологии в своей alma mater) – индолог-классик. Его научные труды (Эрман В.Г., 1961, 1976 и 1980) – это классика нашей индологии¹²¹. Столь же образцовы и его переводы с санскрита: от драмы Вишакхадатты «Мудрараکشаса» (Вишакхадатта, 1959) до поэмы Калидасы «Род Рагху» (Калидаса, 1996)¹²². В 1999 г. В.Г. завершил перевод шестой «книги» Махабхараты – включающей в себя знаменитую Бхагавад-гиту. И это, как уже сказано, первый научный перевод Бхагавад-гиты на русский язык, сделанный профессиональным санскритологом¹²³.

П.А. Гринцер (как и А.Я. Сыркин, окончивший классическое отделение филфака МГУ) пришёл в индологию во всеоружии классического филологического образования. В течение многих лет работая в Институте мировой литературы им. А.М. Горького, П.А. исследовал древнеиндийскую словесность с точки зрения «сравнительного литературоведения» и «исторической поэтики»¹²⁴, т. е., иными словами, разрабатывал «парадигму», связанную с именами А.Н. Веселовского, В.М. Жирмунского и Е.М. Мелетинского. И сам П.А. – ещё одна звезда первой величины в этом созвездии ярких имён.

П.А. начал свою исследовательскую работу индолога с изучения санскритской повествовательной литературы (точнее, той её разновидности, за которой с его легкой руки утвердилось название «обрамлённая повесть»: Гринцер П.А., 1963)¹²⁵. Затем П.А. обратился к изучению таких знаменитых памятников индийской словесности, как Махабхарата и Рамаяна, посвятив им несколько статей¹²⁶ и две монографии (Гринцер П.А., 1970 и 1974). В последующие годы П.А. написал монографию о драматурге Бхасе (в которую вошли также переводы с санскрита двух его пьес: Гринцер П.А., 1979) и разделы о древнеиндий-

ской словесности в Истории всемирной литературы (1983 и 1984 гг.). В 1987 г. многолетний интерес П.А. к санскритской поэтике и поэтологии материализовался в фундаментальной монографии на эту тему (*Гринцер П.А.*, 1987)¹²⁷. К началу 1990-х гг. П.А. перевёл на русский язык один из санскритских «романов» («Кадамбари» Баны), сопроводив перевод монографическим исследованием о поэтике этого рода индийских текстов (*Бана*, 1997; *Гринцер П.А.*, 1997а). С завидной продуктивностью П.А. продолжает писать и публиковаться, разрабатывая традиционные для себя темы (*Гринцер П.А.*, 1996, 1997б и 2000) и открывая новые (*Гринцер П.А.*, 1998а и 1998б).

Из сказанного ясно, что индологи, «дети Великого перелома», ещё отнюдь не исчерпали своего творческого потенциала и во многом остаются наставниками и образцами для более молодых коллег. Надеюсь, мне удалось также показать, сколь важным было и остаётся значение Ю.Н. Рериха для развития нашей индологии.

В целом, как видим, круг тех, кто занимается сейчас в России древнеиндийской словесностью (и вообще индологией), довольно узок (по сути дела, это полтора-два десятка людей в двух столицах)¹²⁸. Традиции легко прерваться. Однако, как показывает опыт XX в., при чуть более благоприятных условиях она не прервется вновь воспрянуть.

Декабрь 2000 г. – январь 2001 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ По свидетельству Р. Стэйси (*Stacy R.H.*, 1985. P. 120. N. 71), «ещё одна подобная статья [Ю.Н.] Рериха появилась в *The Journal of Oriental Research* (Madras). 1957–1958. № 27. P. 48–77». К сожалению, эта публ. осталась мне недоступной.

² Орехи перевода можно подразделить на собственно языковые и специально индологические (хотя это различие порой условно). Вот пример ошибки первого рода: «The latter [i. e. Fr. *Vopp.* – С.Д. С.] suggested to Petrov to proceed to England...» (*Roerich G.N.*, 1945. P. 73) переведено как «Позже ему было предложено направиться в Англию...» (*Рерих Ю.Н.*, 1999. С. 176). А вот едва ли не самая грубая ошибка индологического характера: «Since the discovery of the Indus culture...» (*Roerich G.N.*, 1945. P. 97) переведено как «После открытия индийской культуры...» (*Рерих Ю.Н.*, 1999. С. 197).

В нескольких случаях в переводе воспроизведены ошибки (или опечатки?) оригинала (см. далее). В одном месте (где речь идёт о дате смерти Ф.И. Щербатского) переводчик исправляет ошибочное утверждение автора вместо того, чтобы дать соответствующий комментарий (см. далее).

³ Примечательно, что книга была выпущена издательством «Прогресс» на английском языке (и ещё, насколько мне известно, на хинди) – но не на русском. Странная и горькая параллель к англоязычным публ. Ф.И. Щербатского в 1920–30-х гг. Авторам книги стоило бы оставить для истории воспоминания о том, как создавался и издавался этот «Образ Индии».

⁴ Зависимость книги, изданной в 1997 г., от советских схем сказывается хотя бы в выборе (точнее – в оставлении) 1917 г. как значимого рубежа. В ряде случаев (например, в случае тех же С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского) остановка на этой дате образует повествование на полуслове.

⁵ Биография Ю.Н. Рериха (как и биографии др. членов этой семьи) ещё ждёт своего исследователя.

⁶ См. прежде всего: ИОВ–1, 1990. С. 9–37; Россия и Индия, 1986; *Шохин В.К.*, 1988.

⁷ В пассаже о Никитине у Ю.Н. Рериха есть и др. неточности. Так, Ю.Н. Рерих пишет, что Никитин «присоединился к посольству, посланному Иваном III в Ширван». Ср. у Я.С. Лурье: «Никитин рассчитывал присоединиться к каравану московского посла в Ширван... но разминутся с ним и вынужден был поехать вместе с возвращавшимся из Москвы ширванским послом...». Нуждаются в комментариях и даты путешествия Никитина, приводимые Ю.Н. Рерихом: 1466–72. Нынешние историки соглашаются с выкладками Л.С. Семёнова, который относит пребывание Никитина в Индии к 1471–74 гг. (см.: *Семёнов Л.С.*, 1980; *Семёнов Л.С.*, 1986; ИОВ–1, 1990. С. 21 и др.). Дополнительные неточности возникли в русском переводе. Так, название города-порта «Chaul» следует передавать по-русски как «Чауль», а не как «Хауль». «The Bahmani dominions» следовало бы перевести как «владения Бахманидов», а не как «владения Бахмани».

⁸ Ср. замечание А.А. Вигасина: «...Повествование очевидца, жившего в Индии несколько лет, практически не повлияло на представления об этой стране на Руси. Рядом с сообщениями тверского купца оставался книжный образ Индии, уже сложившийся прежде на основе переводных соч.: “Физиолога”, “Александрии”, “Христианской топографии”» (ИОВ–1, 1990. С. 22).

Пожалуй, столь же «парадигмально» в истории нашей культуры и сочетание индологии (может быть, вообще востоковедения) с неконформизмом и «диссидентством». О религиозном и даже социальном неконформизме Афанасия Никитина см., например: *Лурье Я.С.*, 1986а. С. 75–87.

⁹ Но эта книга уже сыграла определённую роль в истории русской и мировой науки. Н.С. Трубецкой (1890–1938), известный лингвист и философ, друг Р.О. Якобсона (1896–1982), опубликовал в 1926 г., в Париже, статью о «Хождении» Никитина (см. переиздание: *Трубецкой Н.С.*, 1983). По мнению авторитетных комментаторов, эта работа – в плане методологии анализа текста – знаменовала собой переход от (русского) формализма к (международному) структурализму (см.: Семиотика, 1983. С. 623; *Titunik I.R.*, 1976).

¹⁰ Ср.: «Начало качественно нового этапа изучения Востока в России – зарождение востоковедения как науки – связано с радикальными преобразованиями во всех сферах общественной жизни страны и её внешней политики, последовательно проводимыми Петром I» (ИОВ–1, 1990. С. 38).

Допетровская Россия, хотя она и была географически ближе к «Востоку», чем остальная Европа, не создала собственной традиции изучения «восточных» культур (и вообще «иных» культур). Сведения об Индии, в частности, практически ограничивались тем, что было известно из византийских источников. См., например: Россия и Индия, 1986; *Сперанский М.Н.*, 1934; *Stacy R.H.*, 1985. С. 20–40; *Шохин В.К.*, 1988.

¹¹ См.: ИОВ–1, 1990. С. 51–53. Ю.Н. Рерих о Г.З. Байере не упоминает. Примечательно, что первая и пока единственная монография о Г.З. Байере написана датским исследователем и издана на англ. яз. (см.: *Lundbaek K.*, 1986).

¹² У Ю.Н. Рериха (и в русском переводе статьи) год издания ошибочно указан как 1787.

¹³ Ю.Н. Рерих называет Н.И. Новикова «выдающимся русским розенкрейцером». Как пишет Анджей Валицкий (польский историк русской общественной мысли), «московские розенкрейцеры были тайной элитой среди остальных русских масонов» (Walicki A., 1979, P. 22). Основателем русской ветви ордена розенкрейцеров был обрусевший немец Йоганн Георг Шварц (1751–84), с 1779 г. – проф. Московского университета, в 1780-е гг. сотрудничавший с Н.И. Новиковым в его издательских начинаниях. Согласно А. Валицкому, после смерти Й.Г. Шварца именно Н.И. Новиков стал «ведущей фигурой среди московских розенкрейцеров» (Там же. P. 23).

¹⁴ На протяжении большей части XIX в. Н.И. Новиков, «государственный преступник», вряд ли мог быть сочтён уместным объектом для научного исследования. В советское же время он был причислен к «прогрессивным деятелям», и поэтому его принадлежность к масонству вряд ли могла получить должное освещение. Так что, пожалуй, лишь теперь настало время для всестороннего исследования жизни и личности Н.И. Новикова.

¹⁵ Вот похожий случай из XX в. В 1974 г. вышел русский перевод книги американского индолога Д.Г.Х. Инголлас «Введение в индийскую логику навья-ньяя» (Ingollis D.G.H., 1974). Однако в русском издании имя переводчика не было указано, потому что онный переводчик, Д.Б. Зильберман, как раз в 1974 г. эмигрировал в США. Может быть, А.А. Петров в своё время тоже чем-то «провинился» перед начальством, так что его имя стало неупоминаемым? Ср. ниже примеч. 108.

¹⁶ Несколько подробнее о А.А. Петрове см.: *Топоров В.Н.*, 1989. С. 49.

Специального и подробного исследования заслуживает и последующая история переводов Бхагавад-гиты на русск. яз. В XIX в. ни одного перевода не появилось. После А.А. Петрова и Н.И. Новикова переводами этого памятника занялись лишь в начале XX в. русские теософы, переводившие также не прямо с санскрита, а с англ. яз. Первый русский перевод Бхагавад-гиты, сделанный профессиональным индологом, В.С. Семенцовым, непосредственно с санскрита, появился почти через двести лет после перевода А.А. Петрова (см.: *Семенцов В.С.*, 1985 и переиздание: Гита, 1999). В скором будущем должен быть опубликован и перевод В.Г. Эрмана (как часть его перевода шестой «книги» Махабхараты). Подробнее см.: *Семенцов В.С.*, 1985. С. 33–35; Гита, 1999. С. 134–136; *Серебряный С.Д.*, 1993; *Serebriany S.D.*, 1993.

¹⁷ Об этой публ. Н.М. Карамзина см.: *Гринцер П.А.*, 1998б.

¹⁸ См., например: ИОВ–1, 1990. С. 318–326 (и библиографию в примеч.).

¹⁹ Книга Лебедева о разговорных диалектах хиндустани, впервые изданная им в Лондоне в 1801 г. (*Lebedeff H.*, 1801), была переиздана в Калькутте в 1963 г. (*Lebedeff H.*, 1963).

²⁰ Первую и пока единственную монографию о Лебедеве написал на бенгальском языке бенгалец (бангладешец) Хаят Мамуд (*Hayat Mamud*, 1985), несколько лет работавший в Москве, в издательстве «Прогресс».

²¹ См.: *Bongard-Levin G.*, *Vigasin A.*, 1984. P. 65–67; ИОВ–1, 1990. С. 327–329.

²² Здесь и далее слово «хинди» берётся в кавычки, когда речь идёт не о современном литературном хинди, а о различных старинных диалектах (и/или литературных языках) «хиндиязычного ареала», которые в XIX–XX вв. были включены в широкое понятие «хинди».

²³ См. о нём: *Bongard-Levin G.*, *Vigasin A.*, 1984. P. 64–65; ИОВ–1, 1990. С. 113–114, 254–258.

²⁴ См. о нём: *Bongard-Levin G.*, *Vigasin A.*, 1984. P. 63; Россия и Индия, 1986. С. 111–112; ИОВ–1, 1990. С. 342–344.

²⁵ См.: *Bongard-Levin G.*, *Vigasin A.*, 1984. P. 78.

²⁶ См.: *Bongard-Levin G., Viginas A.*, 1984. P. 100; ИОВ–2, 1997. С. 45–47. Его перевод Бхагавад-гиты на немецкий язык, впервые изданный в Йене в 1912 г., выдержал в XX в. более тридцати изданий и переиздавался по крайней мере до 1980-х гг.

²⁷ См.: *Bongard-Levin G., Viginas A.*, 1984. P. 99–101; см. также: *Knauer F.*, 1900–03. Ср.: *Roerich G.N.*, 1945. P. 80 = *Pepux Ю.Н.*, 1999. С. 182.

²⁸ См., например: ИОВ–1, 1990. С. 345–346. Литературу об О. Бётлингке см.: БИ, 1976. С. 45–46. Там же (по указателю) см. библиографию (впрочем, неполную) его индологических публикаций. Жаль, что никто ещё ни в России, ни в Германии не написал (насколько мне известно) подробной биографии О. Бётлингка.

²⁹ См.: *Böhtlingk O., Roth R.*, 1855–75; *Böhtlingk O.*, 1879–86. «Это издание составило целую эпоху в изучении древнеиндийской культуры и подвело итог всех индологических исследований предшествующего периода» (ИОВ–1, 1990. С. 345). Ср.: Там же. С. 349. О. Бётлингк был не только индологом. Его книга «Über die Sprache der Jakutten» («О языке якутов», 1848–51) считается важнейшей вехой в изучении якутского языка и в сравнительно-историческом изучении тюркских языков вообще. Эта книга была переиздана в Гааге в 1964, а недавно вновь переиздана в России (см.: *Bongard-Levin G., Viginas A.*, 1984. P. 77).

³⁰ У Ю.Н. Рериха (и в русском переводе статьи) год смерти П.Я. Петрова ошибочно указан как 1876.

³¹ О П.Я. Петрове см.: *Bongard-Levin G., Viginas A.*, 1984. P. 67–71; ИОВ–1, 1990. С. 329–342; *Шофман А.С.*, 1960.

³² Но и здесь уже возникают минорные нотки, которые Ю.Н. Рерих превращает в мажорные. Ю.Н. Рерих пишет: «В 1836 году [не позже ли? – *С.Д. С.*] Петров опубликовал (published) перевод на русский язык эпизода под названием *Sitāharaṇa* [Похищение Ситы. – *С.Д. С.*] из Рамаяны <...> вместе со словарём и грамматическим анализом» (*Roerich G.N.*, 1945. P. 73; ср.: *Pepux Ю.Н.*, 1999. С. 176). В «Истории отечественного востоковедения» абзац о дипломе П.Я. Петрова завершается так: «Поскольку в типографии Академии наук тогда ещё не было шрифта деванагари, работа осталась ненапечатанной» (ИОВ–1, 1990. С. 336).

³³ Однако и Ю.Н. Рерих, и авторы «Истории отечественного востоковедения» отмечают, что учениками П.Я. Петрова в Московском университете были такие выдающиеся впоследствии учёные, как Ф.Е. Корш (1843–1915), В.Ф. Миллер (1846–1913) и Ф.Ф. Фортунатов (1848–1914), не ставшие собственно индологами, но блестяще проявившие себя в др. областях науки.

³⁴ Эту версию авторы ИОВ связывают с тем обстоятельством, что бывший учитель Петрова по Московскому университету, А.В. Болдырев, в 1837 г. был изгнан из университета с «волчьим билетом» (т. к. в качестве цензора разрешил публ. знаменитого «Философического письма» П.Я. Чаадаева) и в 1842 г. умер в нищете. Связью с Болдыревым, может быть, объясняются и проблемы трудоустройства самого Петрова в 1840–41 гг. (ИОВ–1, 1990. С. 337). Здесь стоит добавить, что «случай» с Болдыревым может быть использован как аргумент в пользу датировки «надлома» у Петрова 1837-м годом. Так или иначе, налицо «повторяющийся мотив» связи индологии (востоковедения) и «диссидентства».

³⁵ Но вряд ли следует считать «мерзости русской жизни» (ИОВ–1, 1990. С. 341) и, в частности, гнетущую атмосферу николаевского царствования (*Bongard-Levin G., Viginas A.*, 1984. P. 71) единственными причинами «надлома» Петрова. Дело было, по-видимому, ещё и в структуре (природе) его собственной личности. Достаточно в этой связи сравнить биографию П.Я. Петрова с биографией его почти ровесника Василия Васильевича Григорьева (1816–81), востоковеда-историка (правда, не индолога, а специалиста по миру ислама и Средней Азии), который, несмотря на

неблагоприятные обстоятельства, весьма преуспел в науке (см.: ИОВ–1, 1990. С. 259–266; ИОВ–2, 1997. С. 236–241).

³⁶ См.: *Bongard-Lévin G., Vigasin A.*, 1984. P. 71–73; ИОВ–1, 1990. С. 347–348.

³⁷ Примерно к той же возрастной группе принадлежат ещё три персонажа статьи Ю.Н. Рериха: китаисты о. Палладий Кафаров (1817–78), Василий Павлович Васильев (1818–1900) и тибетолог Антон Антонович Шифнер (1817–79).

³⁸ Чуть старше, но близок к этой возрастной группе был и знаменитый историк литературы Александр Николаевич Веселовский (1838–1906), с которым И.П. Минаев сотрудничал в работе над некоторыми (как бы мы сейчас сказали) «проектами» (см.: *Vigasun A.A.*, 1997. С. 396).

³⁹ В этой связи даже Ю.Н. Рерих позволил себе минорную фразу: «Профессор Минаев преждевременно скончался в возрасте 49 лет, оставив многие свои труды незавершенными» (Р. 80 = С. 182).

⁴⁰ См.: Минаев И.П./Denkschrift, 1967; *Vigasun A.A.*, 1993; *Vigasun A.A.*, 1997. С. 392–406.

⁴¹ В первой половине XIX в. в Индии бывали и др. русские путешественники (см., например: Россия и Индия, 1986. С. 118–120). Вероятно, наиболее известен из них князь А.Д. Салтыков (1806–59), художник-любитель, дважды путешествовавший по Индии в 1840-х гг. и издавший в Париже свои путевые зарисовки, а также «Письма об Индии» (1848 г.) (см.: *Салтыков А.Д.*, 1985; Россия и Индия, 1986. С. 118–119; БИ, 1976. С. 84). В советских текстах о А.Д. Салтыкове непременно указывалось, что К. Маркс процитировал его суждение об индийцах в своей статье «Будущие результаты британского владычества в Индии». Ю.Н. Рерих о А.Д. Салтыкове не упоминает, и это кажется почти нарочитым, учитывая что автор статьи – сам сын (и брат) художника. Стоит также отметить, что в случае А.Д. Салтыкова мы опять имеем дело с сочетанием «ориентализма» и «нонконформизма»: русский помещик по рождению (из «тех самых» Салтыковых), Алексей Дмитриевич большую часть своей не очень долгой жизни провёл за рубежом отечества, сначала на дипломатической службе, а потом, выйдя в отставку в возрасте 34 лет, в своего рода добровольном изгнании (в основном в Париже, откуда он и совершал свои путешествия) (см.: *Алаев Л.Б.*, 1985. С. 3).

⁴² С.Ф. Ольденбург поступил на факультет восточных языков Петербургского университета в 1881 г., и первым его учителем санскрита (а также языка Авесты) был К.А. Коссович, умерший в 1883 г. (см.: *Vigasun A.A.*, 1997. С. 406). По свидетельству А.Л. Хромова, «в книжном фонде академика С.Ф. Ольденбурга, хранящемся [хранящемся ли всё ещё? – С.Д. С.] в Центральной научной библиотеке АН Таджикской ССР, имеются книги из личной библиотеки проф. К. Коссовича с его автографом. Они были приобретены С.Ф. Ольденбургом в 1883 г., после смерти К. Коссовича» (*Хромов А.Л.*, 1986. С. 56. Примеч. 3).

⁴³ Сдержанное указание на то, что в 1917 г. в России произошли некие перемены, мы находим лишь в последнем абзаце раздела, посвящённого С.Ф. Ольденбургу (Р. 85 = С. 186): здесь появляется выражение «Советская Россия» и время «между 1917 и 1934 гг.» выделяется как особый период в жизни С.Ф. Ольденбурга.

⁴⁴ В этом смысле С.Ф. Ольденбурга, как и Афанасия Никитина, можно назвать фигурой символической и «парадигматической».

⁴⁵ Примечательно, что С.Ф. ни разу не побывал в Индии (хотя, наверное, мог бы, если бы действительно захотел). Ср. слова Ф.И. Щербатского, сказанные в 1933 г.: «Самому С.Ф. разные обстоятельства помешали совершить предполагавшееся посещение Индии» (*Щербатской Ф.И.*, 1934. С. 22).

⁴⁶ Стоит также отметить социальное происхождение С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского. П.Я. Петров и К.А. Косович были разночинцы, И.П. Минаев – из обедневших провинциальных дворян. А С.Ф. Ольденбург и Ф.И. Щербатской по рождению принадлежали к высшему, элитарному слою Российской империи: первый – сын генерала, да к тому же – из старинного немецкого рода (см.: *Вигасин А.А.*, 1997. С. 406), второй – тоже потомственный аристократ (не случайно он почти однофамилец князей Щербацких из «Анны Карениной» Льва Толстого). По-видимому, к концу XIX в. заниматься востоковедением в России стало более престижно, чем прежде.

⁴⁷ См., например, основанную на неопубликованных архивных материалах статью историка отечественной науки Б.С. Кагановича (*Каганович Б.С.*, 1994).

⁴⁸ Дата речи весьма показательна. Ни до 1917 г., ни позже, в 1920–30-е гг., подобных мрачных – публичных – высказываний С.Ф. Ольденбург себе, кажется, не позволял. И в ту, и в другую эпоху надо было высказывать «казённый оптимизм».

⁴⁹ Магистерская диссертация самого С.Ф. Ольденбурга, изданная в 1894 г., имела такое название: Буддийские легенды. Ч. I. *Bhadrakalpāvadāna. Jātakamālā* (СПб., 1894). Ч. II никогда не воспоследовала. Материалы его первой экспедиции в Центральную Азию (1909–10) были изданы в 1914 г. Материалы же второй экспедиции (1914–15) не изданы до сих пор (см.: *Вигасин А.А.*, 1997. С. 415).

⁵⁰ В.М. Алексеев назвал это высказывание С.Ф. Ольденбурга «вещными словами о русской науке» (*Алексеев В.М.*, 1935/1982. С. 9).

⁵¹ Ср. у Ю.Н. Рериха: «Одним из его [С.Ф. Ольденбурга. – *С.Д. С.*] величайших достижений, которое принесло Российской Академии наук заслуженную славу, было основание в 1897 г. серии *Bibliotheca Buddhica*, посвящённой публикации буддийских текстов и монографий на буддийские темы» (Р. 81 = С. 183).

⁵² Ср. название «Индокитай», придуманное европейцами для др. региона, также находящегося на «пересечении» индийских и китайских культурных влияний.

⁵³ См.: *Бонгард-Левин Г.М., Воробьёва-Десятовская М.И., Тёмкин Э.Н.*, 1968; *Бонгард-Левин Г.М., Воробьёва-Десятовская М.И.*, 1990.

⁵⁴ Выражение заимствовано из статьи: *Лушин Б.В.*, 1986. С. 61, 80.

⁵⁵ Эта фраза, помимо прочего, показывает, что Ю.Н. Рерих, хотя и писал свою статью на английском языке, но думал при этом скорее всего на русском. «Science» в данном случае – это несомненный «русизм» в английском тексте. По-английски следовало бы сказать «scholarship» или «learning».

⁵⁶ Однако редактор перевода оставил «неисправленными» два др. места в статье, в которых также говорится, что Ф.И. Щербатской умер в 1941 г. (см.: *Рерих Ю.Н.*, 1999. С. 189, второй и четвёртый абзацы).

⁵⁷ См.: *Ольденбург С.Ф.*, 1933; *Иванов В.В.*, 1966; Щербатской Ф.И./*Denkschrift*, 1968 и 1972 (особенно: *Копрад Н.И.*, 1972 и *Кальянов В.И.*, 19726); *Семичов Б.В., Зеллинский А.Н.*, 1988; *Васильков Я.В.*, 1989; *Вигасин А.А.*, 1997; *Шохин В.К.*, 1998 и др.

⁵⁸ Впрочем, на рубеже XIX и XX вв. Ф.И. «вынужден был прервать свою научную карьеру» и был некоторое время «земским начальником и уездным предводителем дворянства» (*Вигасин А.А.*, 1997. С. 417–418).

⁵⁹ По словам его ближайших коллег (относящимся к 1918 г.), Ф.И. пришёл к убеждению, что «именно в философии <...> лежит главный и глубинный смысл индийской культуры», «центр её наивысших достижений» (цит. по: *Васильков Я.В.*, 1989. С. 182; ср.: *Ольденбург С.Ф.*, 1933. С. 798). Рискну, однако, заметить, что отнюдь не будучи философом по образованию, Ф.И. подходил к изучаемым текстам прежде всего как филолог, и ценность его трудов – не столько историко-философская, сколько историко-филологическая (см., впрочем: *Шохин В.К.*, 1998). Показательны

в этом плане слова самого Ф.И. в его письме к С.Ф. Ольденбургу 1907 г. (из Агинского дацана в Бурятии): «Проанализировав всю буддийскую литературу, мы создадим такую филологию, которая превзойдёт, как более молодая, классическую, и вознесём Индию выше Греции и Рима, на что она имеет полное право!» (цит. по: *Кальянов В.И.*, 1972а. С. 244).

⁶⁰ См., например: *Вигасин А.А.*, 1997. С. 421 и 424. Характерен ист. контекст первой встречи. Вот как об этом пишет А.А. Вигасин: «В августе 1904 г., в связи с занятием Лхасы английскими войсками, Далай-Лама XIII бежал в Монголию. Глава ламаистского духовенства обратился за помощью к России. Щербатской <...> планировал поездку в Монголию и Тибет <...>» (*Вигасин А.А.*, 1997. С. 421). Я.В. Васильков, однако, подчёркивает сугубо научный характер встреч Ф.И. с Далай-Ламой XIII (*Васильков Я.В.*, 1989. С. 192–193).

⁶¹ См.: *Вигасин А.А.*, 1997. С. 423. Михаил Степанович Андреев (1873–1948), уроженец Ташкента, в советское время стал видным исследователем культуры народов Средней Азии (см.: *Милибанд С.Д.*, 1995. Кн. 1. С. 73–74). Я.В. Васильков (в личном письме автору этих строк) отвергает какую-либо возможность того, что упомянутые «проекты» могли иметь «шпионский» характер. Так или иначе, здесь важно подчеркнуть, что «наука» никогда не могла избежать контактов и даже определённого сотрудничества с «властью» и даже конкретно с «органами». Всегда ли мы можем быть уверены в том, кто именно определял условия такого сотрудничества?

⁶² Я.В. Васильков любезно обратил моё внимание на книгу *Андреев А.И.*, 1997, в которой (на основе архивов) освещены некоторые эпизоды сотрудничества Ф.И. с Наркоминделом.

⁶³ История восприятия индийской культуры в России и, в частности, в русской литературе в XIX–XX вв. – это особая тема, у нас ещё сравнительно мало разработанная. Насколько мне известно, первая и пока единственная (и не очень удачная) монография на данную тему принадлежит перу американского слависта Р. Стэйси (*Stacy R.H.*, 1985).

⁶⁴ Близким другом С.Ф. Ольденбурга был его ровесник В.И. Вернадский (1863–1945). Переписка между ними ещё ждёт своего исследователя. Интересна также переписка между В.И. Вернадским и Ф.И. Щербатским (*Васильков Я.В.*, 1989).

⁶⁵ Здесь и далее сравнения между поколениями российских востоковедов и поколениями российских поэтов проводятся лишь в качестве своего рода эвристического эксперимента. «Распределение» поэтов по поколениям – один из красноречивых показателей истории культуры в целом. Хронологический (и отчасти «поколенный») обзор русск. поэзии XX в. недавно предпринял Евгений Евтушенко в сотрудничестве с Евгением Витковским (см.: *Евтушенко Е.А.*, 1995).

⁶⁶ К. Бальмонт с помощью С.Ф. Ольденбурга переводил (через посредство западных переводов) индийскую «классику»: «Жизнь Будды» («Буддха-чарита») Ашвагхоши и драмы Калидасы – см.: *Ашвагхоша*, 1913; *Калидаса*, 1916; *Ашвагхоша, Калидаса*, 1990. Ю.Н. Рерих в своей статье пишет об этих переводах К. Бальмонта (Р. 92 = С. 192), но ошибочно приписывает ему ещё и перевод поэмы «Облаковестник» Калидасы.

⁶⁷ Этот перевод поэмы Калидасы «Облаковестник» (переиздан в 1956 г.: *Калидаса*, 1956) до сих пор – один из лучших переводов из санскритской поэзии на русск. яз.

⁶⁸ История индологии на Украине должна быть предметом отдельного исследования.

⁶⁹ В своей периодизации русск. поэзии XX в. Е.А. Евтушенко называет всех, кто родился до 1900 г., «детьми золотого века» (см.: *Евтушенко Е.А.*, 1995).

⁷⁰ Ровесником (и во многом «аналогом») Н.И. Конрада был В.М. Жирмунский (1891—1971). Их младшим сотоварищем по возрастной группе был человек иной судьбы: М.М. Бахтин (1895—1975).

⁷¹ Впрочем, к этому же поколению принадлежал и Б.Л. Смирнов (1891—1967), переводчик Бхагавад-гиты и других частей Махабхараты (см. ниже). Однако он был явным «аутсайдером» в советской индологии (см.: *Ачильдиев И.*, 1987; Смирнов Б.Л./Denkschrift, 1968).

⁷² Исследование Н.Д. Миронова, опубликованное в 1927 г. в Лондоне (*Mironov N.D.*, 1927a), стало важной вехой в изучении «Лотосовой Сутры» и буддийской литературы в целом. Идеи, высказанные в этой работе, не потеряли и теперь своей актуальности. См. также: *Mironov N.*, 1903; *Миронов Н.Д.*, 1911.

⁷³ Первоисточник этих сведений (как любезно сообщил мне Я.В. Васильков) — публ.: *Елисеев С.Г.*, 1993. С. 22.

⁷⁴ В отечественной литературе упоминается ещё один ученик Ф.И. Шербатского из того же поколения — М.А. Ширяев (1887—1952) (см.: *Кальянов В.И.*, 1972a. С. 250). Однако известен лишь его перевод с санскрита «Семидесяти рассказов попуая» (Шукасапгати, 1960).

⁷⁵ Так, в 1920-е гг. А.П. Баранников начал переводить с санскрита буддийский текст — «Гирлянду джатак» Арьяшуры. Перевод этот был лишь много позже завершён О.Ф. Волковой и издан в 1962 г. (*Арьяшура*, 1962). Ср. в статье Ю.Н. Рериха: «В начале своей научной карьеры профессор Баранников не избежал традиционного русского интереса к буддизму...» (Р. 95; ср. не вполне точный русский перевод С. 195).

⁷⁶ Историю изучения у нас новоиндийских языков и словесности на них имеет смысл рассматривать отдельно. См. попытку такого рассмотрения (доведённого до начала 1990-х гг.) в статье: *Serebriany S.D.*, 1994.

⁷⁷ Ю.Н. Рерих называет статьи (но не переводы) Р. Шор, однако — то ли по недомотру, то ли по неведению — говорит о ней как о мужчине: «...his article...» (Р. 96). В русском переводе статье Ю.Н. Рериха маскулинизация Розалии Шор воспроизведена и усилена: «...исследование проф. Р.И. Шора... и его статью...» (С. 196).

⁷⁸ Ю.Н. Рерих упоминает перевод Б.А. Лариным нескольких гимнов из Ригvedы, опубликованный в 1924 г. (*Ларин Б.А.*, 1924), но ошибочно указывает дату публ. как 1922 г. (в переводе статьи ошибка не исправлена).

⁷⁹ См.: *Воробьёва-Десятовская М.И.*, *Савицкий Л.С.*, 1972; *Кальянов В.И.*, 1972a; *Васильков Я.В.*, 1989.

⁸⁰ Следуя Е.А. Евтушенко, их можно назвать «детьми серебряного века». В русск. поэзии к этим поколениям принадлежат «обериуты» — К. Вагинов (1899—1934), Н. Олейников (1898—1937), Н. Заболоцкий (1903—58), А. Введенский (1904—41), Даниил Хармс (1905—42) — и ещё Л. Маргинов (1905—80), А. Тарковский (1907—89), Варлам Шаламов (1907—82). В прозе — В. Набоков (1899—1977), Ю. Олеша (1899—1960), А. Платонов (1899—1951). Среди отечественных учёных-гуманитариев к этой возрастной группе принадлежит, например, Д.С. Лихачев (1906—99).

⁸¹ О Е.Е. Обермиллере см., например: *Семичов Б.В.*, 1968б; *Обермиллер Е.Е.*, 1963. Ю.Н. Рерих в своей статье приводит аннотированный список основных публ. Е.Е. Обермиллера (Р. 93—95 = С. 194—195).

⁸² М.И. Тубянский положил у нас начало изучению бенгальской литературы. Позже он уехал в Монголию и изучал буддизм по тамошним источникам. Однако у

него были публ. и по санскритской словесности, см., например: *Tubianskij M.*, 1926; *Тубьянский М.И.*, 1927.

⁸³ Символично, что именно в 1937 г. вышел и последний том в первоначальной серии «Bibliotheca Buddhica»; в том же году серия была запрещена – и «реабилитирована» только в конце 1950-х, тогда же, когда были «реабилитированы» и «репрессированные» учёные.

Ю.Н. Рерих, очевидно, не знал о гибели названных учёных. Иначе бы он не написал в 1945 г.: «The tradition of Professor Stcherbatsky is being maintained by Professor M.I. Tubyansky (b. 1893) and Professor Andrey I. Vostrikov» (Р.96). Перевод в данном случае опять не вполне точен: «Традиция проф. Щербатского была продолжена...» (С. 196).

Возможно, не знал Ю.Н. Рерих и о судьбе супругов Мервартов, которым уделяет несколько строк в своей статье (Р.92 = С. 193). Александр Михайлович (Густав Герман Христиан) Мерварт (1884–1932) погиб в лагере. Людмила Александровна Мерварт (1888–1965) была репрессирована, но выжила. См.: *Вигасин А.А.*, 1997. С. 431–433; *Милибанд С.Д.*, 1995. Кн. II. С. 72. См. также публ.: *Васильков Я.В.*, *Гришина А.М.*, *Перченко Ф.Ф.*, 1990.

⁸⁴ См., однако, его публ.: *Семичов Б.В.*, 1968а и 1968б; *Семичов Б.В.*, *Зелинский А.Н.*, 1988. Ю.Н. Рерих о Б.В. Семичове не упоминает.

⁸⁵ На фигуре В.И. Кальянова лежит зловеющий ответ «1937 года». Не будучи петербуржцем, не беру на себя смелость прикасаться к сей мрачной теме. Пусть об этом напишут другие.

⁸⁶ В истории российской индологии на долю Ю.Н. Рериха, по-видимому, выпала роль посредника и в др. смысле. Французский индолог Р. Лардинуа, исследуя историю французской индологии, показал взаимосвязь в ней академической науки с тем, что можно назвать паранаукой, во французском случае представленной (среди прочих) Рене Геноном (см.: *Lardinois R.*, 1995 и 1996). В России родители Ю.Н. Рериха также были яркими представителями паранауки (питавшейся отчасти наукой академической). Сам же Ю.Н. Рерих, испытывавший, несомненно, сильное влияние своих родителей (и, следовательно, паранауки), был, тем не менее учёным вполне академическим.

⁸⁷ В очередной раз стоит обратить внимание на год публикации. Прекрасная статья Я.В. Василькова была написана и опубликована в разгар горбачёвской «перестройки» и несёт на себе печать этого времени: в понятном гневе против советского прошлого Я.В. Васильков изображает его сплошь чёрной краской, не допуская никаких нюансов. Я.В. Васильков безусловно прав, констатируя гибель школы исследователей буддизма, которую возглавлял Ф.И. Щербатской. По сути дела, лишь в постсоветское время происходит медленное и трудное возрождение буддийских штудий в нашей стране (ср.: *Торчинов Е.А.*, 2000. С. 215). Утверждение же о гибели санскритологии – это, пожалуй, «перехлест», о чём свидетельствуют хотя бы существование и научная деятельность самого Я.В. Василькова.

⁸⁸ «За кадром» остаётся, в частности, дравидология, а также бо́льшая часть исследований по новоиндийским языкам (см. выше примеч. 76).

⁸⁹ По свидетельству Т.Я. Елизаренковой (устное сообщение автору данной статьи), перевод Бхагавад-гиты, сделанный Б.Л. Смирновым, обсуждался в конце 1950-х гг. в Москве, группой сотрудников Института Востоковедения АН СССР при активном участии Ю.Н. Рериха. По-видимому, Б.Л. Смирнову были посланы какие-то замечания и рекомендации. Интересно, сохранились ли они в каких-либо архивах?

⁹⁰ См. также выше примеч. 71.

⁹¹ Именно эту публ. И.Д. Серебрякова упоминает – без указания даты и места – в своей статье Ю.Н. Рерих (Р. 96 = С. 195–196).

⁹² И дело здесь, очевидно, не столько лично в И.Д., сколько в более общих проблемах переводимости индийского «культурного кода» на русский. Не случайно, что до сих пор наиболее известной (и, может быть, наиболее удачной) попыткой переложения санскритского художественного текста на русский язык остаётся «Наль и Дамаянти» В.А. Жуковского (и это переложение с немецкого! – Ср.: *Roerich G.N.*, 1945. Р. 92 = *Rerich Ю.Н.*, 1999. С. 192). Ни в XIX, ни в XX в. в России не было ни одного крупного поэта-переводчика, который мог бы переводить на русск. яз. непосредственно с санскрита. И в XX в. были удачные переводы, сделанные поэтами через подстрочник (см. далее). Но перевод художественных текстов непосредственно с санскрита, предпринимавшиеся индологами, – это почти всегда лишь более или менее удачные эксперименты.

⁹³ Среди прочего, С. Липкину принадлежат переводы (вернее переложения – через подстрочник) из Махабхараты (см.: Махабхарата, Рамайна, 1974) и из Калидасы (*Kalidasa*, 1974).

⁹⁴ В. Шефнер сделал прекрасные переводы (по подстрочникам) стихотворных частей в «Глиняной повозке» Шудраки (*Шудрака*, 1956).

⁹⁵ Было бы очень интересно составить и издать сборник воспоминаний тех, кто в 1957–60 гг. имел счастливую возможность встречаться с Ю.Н. Рерихом и учиться у него.

⁹⁶ Ю.Н. Рерих был ответственным редактором подготовленного О.Ф. Волковой к печати перевода «Гирлянды джатак» Арьяшуря (*Арьяшюра*, 1962).

⁹⁷ См.: *Волкова О.Ф.*, 1961; *Арьяшюра*, 1962; *Бонгард-Левин Г.М.*, *Волкова О.Ф.*, 1963; *Bongard-Levin G.M.*, *Volkova O.F.*, 1964. В рукописи остался незавершённый перевод «Ланкаватара-сутры».

⁹⁸ К этому же поколению принадлежал и покойный Г.А. Зограф (1928–93), крупнейший специалист по языкам Южной Азии, внёсший немалый вклад и в изучение индийской словесности (см., например: *Шудрака*, 1956; Джатаки, 1989 и др.; см. также: Зограф Г.А./*Denkschrift*, 1995).

⁹⁹ Из включённых в антологию Е.А. Евтушенко можно назвать Владимира Корнилова (р. 1928), Инну Лиснянскую (р. 1928) и Юза Алешковского (р. 1929), автора песни «Товарищ Сталин, Вы большой учёный...». Странно, что Е.А. Евтушенко забыл Валентина Берестова (1928–98).

¹⁰⁰ В 1930-е гг. родилось много поэтов «хороших и разных» (и время ещё не отделило «зёрна от плевел»): Роберт Рождественский (1932–94), Андрей Вознесенский (р. 1933), Евгений Евтушенко (р. 1933), Евгений Рейн (р. 1935), Александр Кушнер (р. 1936), Николай Рубцов (1936–71), Белла Ахмадулина (р. 1937), Лев Лосев (р. 1937), Владимир Высоцкий (1938–80), Олег Чухонцев (р. 1938). К этой же возрастной группе принадлежит и Владимир Микушевич (р. 1936), известный поэт-переводчик (в 1990-е гг. стали публиковать и его оригинальные стихи). В 1977 г. в его переводе (через подстрочник) были опубликованы главы из поэмы Калидасы «Кумарасамбхава» и одна глава из «Гитаговинды» Джаядевы (см.: КП, 1977). В том же томе – переводы из Амаря, сделанные Н. Горской.

¹⁰¹ К этому же поколению принадлежит индолог-историк Л.Б. Алаев (р. 1932).

¹⁰² Срединное положение между двумя названными возрастными группами занимает петербургский индолог Н.В. Гуров (р. 1935), который в настоящее время заведует кафедрой индийской филологии СПбГУ. Его научные интересы охватывают и дравидологию (прежде всего язык и литературу телугу), и санскритологию, и Веды, и протоиндийские тексты (см., например: *Милибанд С.Д.*, 1995. I. С. 353).

¹⁰³ Впрочем, переводы с санскрита текстов смрити в этой антологии сделаны А.М. Самозванцевым и А.А. Вигасиным.

¹⁰⁴ Позже Г.М. не раз переиздавал эту книгу с некоторыми изменениями и дополнениями под названием «Древнеиндийская цивилизация» (см. одно из последних переизданий: *Бонгард-Левин Г.М.*, 1993).

¹⁰⁵ Ссылаюсь на разговор с Г.М. 26 января 2001 г.

¹⁰⁶ Её перу принадлежит единственная пока на русск. яз. специальная монография о праkritах (*Вертоградова В.В.*, 1978). Узкая специализация В.В. – индийская эпиграфика (см.: *Вертоградова В.В.*, 1995).

¹⁰⁷ Устное сообщение В.В. Вертоградовой.

¹⁰⁸ К той же возрастной группе принадлежал и Д.Б. Зильберман (1938–77), ученик и младший коллега О.Ф. Волковой и А.М. Пятигорского, эмигрант «третьей волны». На русск. яз. он успел опубликовать мало работ (см., например: *Шанкара*, 1972), но остался в памяти коллег и друзей как незаурядная личность. Эмигрировав (помимо своей воли) в США в 1974 г., он вскоре погиб там в результате несчастного случая. См. также: *Зильберман Д.Б.*, 1998. Ср. выше примеч. 15.

¹⁰⁹ Хронологические параллели в области поэзии здесь проводить ещё труднее, чем в случае 1930-х гг. Но, может быть, следует назвать Иосифа Бродского (1940–96), Дмитрия Пригова (р. 1940), Эдуарда Лимонова (р. 1943), затем Леонида Губанова (1946–83) и др. «смогистов»; может быть, «ирониста» Игоря Иртеньева (р. 1947).

¹¹⁰ К этому же ряду, несомненно, принадлежит и индолог-тамилист А.М. Дубянский (р. 1941), а также, вероятно, петербургские исследователи буддизма и индийских философских текстов – В.И. Рудой (р. 1940) и Е.П. Островская (см.: например: *Аннамбхатта*, 1989; *Васубандху*, 1990).

¹¹¹ В.С. оказал ощутимое личное влияние на ряд др. востоковедов. Так, В.К. Шохин называет В.С. своим «гуру».

¹¹² См. также: *Серебряный С.Д.*, 1993.

¹¹³ Здесь же следует назвать младшего коллегу (иногда и соавтора) А.А. Вигасина – А.М. Самозванцева (р. 1949), который исследует тексты дхармашастр на санскрите, а также переводит эти тексты (см.: *Самозванцев А.М.*, 1991). См. также: *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.*, 1984.

¹¹⁴ См. перевод на русск. яз. (и исследование) сборника рассказов Видьяпати на санскрите под названием «Испытание человека»: *Видьяпати*, 1998. См. также др. переводы с санскрита: *Баллала*, 1982; *Раджашекхара*, 1996.

¹¹⁵ Всех четырёх объединяет и то, что они были учениками (аспирантами) Г.М. Бонгард-Левина. Вместе с тем все четверо занимались индийскими философскими текстами (или по крайней мере обсуждали проблемы индийской философии) с В.С. Семеновым (учеником учеников Ю.Н. Рериха!), испытав на себе влияние этой незаурядной личности. Таким образом, «гуру-парампара», идущая от Ю.Н. Рериха, не прерывается.

¹¹⁶ В русск. поэзии к этой возрастной группе относятся: Иван Жданов (р. 1948), Ольга Седакова (р. 1949), Нина Искренко (1951–95; она написала «Мы – дети скучных лет России»), Сергей Гандлевский (р. 1952), Татьяна Щербина (р. 1954), Тимур Кибиров (р. 1956) и др.

¹¹⁷ См.: *Пименов А.В.*, 1998.

¹¹⁸ «Семиотические» конференции в Тарту имели и своего рода московский аналог в виде «Рериховских чтений», которые происходили (раз в год) в Мемориальном кабинете Ю.Н. Рериха в Институте Востоковедения АН в 1960-х – начале 1970-х гг. Как и тартуские конференции, Рериховские чтения были запрещены в

начале 1970-х гг. (правда, потом возобновлены уже в начале 1980-х). О самом Мемориальном кабинете Ю.М. Рериха разговор должен идти отдельно.

¹¹⁹ Научным редактором этой книги был Ю.Н. Рерих. Согласно преданию, начальство было очень разгневано появлением этой книги, и Ю.Н. Рериха «вызывали на ковёр» для объяснений. Есть также мнение, что именно этот скандал ускорила смерть Юрия Николаевича. Так это или не так, несомненно то, что развитие буддийских штудий в нашей стране тогда было в очередной раз заторможено страхом начальства перед «идеологически вредными влияниями».

¹²⁰ Не менее ценны и избранные переводы Т.Я. из Атхарваеды (см.: Атхарваеда, 1976).

¹²¹ Особняком среди научных трудов В.Г. (и вообще в нашей индологии) стоят его комментарии к знаменитой книге Бируни «Индия» (см.: *Бируни Абу Рейхан*, 1995), написанные в соавторстве с арабистом А. Халидовым. Это редкий случай в нашей науке – «смычка» санскритологии и арабистики. Ср.: *Крачковский И.Ю.*, 1927 и *Стариков А.А.*, 1964 – едва ли не единственные др. примеры подобной «смычки». Работу Крачковского отметил в своей статье Ю.Н. Рерих (Р. 96 = С. 196).

¹²² Большую и заслуженную популярность получили литературные переложения Махабхараты, Рамаяны и Бхагавата-пураны, сделанные В.Г. вместе с Э.Н. Тёмкиным (см., например: Махабхарата, 1963). Э.Н. Тёмкин известен среди коллег и как автор монографии о Бхамахе (*Тёмкин Э.Н.*, 1975). К сожалению, в последующие годы Э.Н. больше сил отдавал административной работе в Институте Востоковедения АН.

¹²³ Подробнее об истории восприятия и переводов Бхагавад-гиты в России см.: *Серебряный С.Д.*, 1993; *Serebriany S.D.*, 1993.

¹²⁴ См. в этой связи «коллективные труды» ИМЛИ с участием П.А.: ИП, 1986 и 1994.

¹²⁵ В те же годы П.А. перевёл на русск. яз. одну из этих «повестей» (Викрамачарита, 1960; частично переиздано: ИСПП, 1982). Позже П.А. перевёл ещё две «обрамлённые повести»: Хитопадешу и Тантракхьяику (см.: ИСПП, 1982).

¹²⁶ См., в частности: *Дамдинсүрэн Ц.*, *Гринцер П.А.*, 1981.

¹²⁷ Позже П.А. издал также в своём переводе с санскрита часть классического трактата Дандина «Зеркало поэзии» (*Дандин*, 1996).

¹²⁸ Со второй половины 1990-х гг. как будто наблюдается некоторый приток молодых сил в индологию в обеих столицах. Но пока, разумеется, трудно сказать, сколь удачливы и успешны будут эти молодые силы.

ЛИТЕРАТУРА

Азиатский музей, 1972 – Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972.

Алаев Л.Б., 1985 – Предисловие // *Салтыков А.Д.*, 1985.

Алексеев В.М., 1935/1982 – Сергей Фёдорович Ольденбург как организатор и руководитель наших ориенталистов (1935) // *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982.

Алиханова Ю.М., 1964 – Некоторые вопросы учения о дхвани в древнеиндийской поэтике // Проблемы теории, 1964.

Алиханова Ю.М., 1975а – Гл. «Теория поэзии» // КДИ, 1975.

Алиханова Ю.М., 1975б – Гл. «Театр Древней Индии» // КДИ, 1975.

- Алиханова Ю.М.*, 1976 – Классический театр Индии // КДВ, 1976.
- Алиханова Ю.М.*, 1979 – Раджашекхара о поэте и ценителе поэзии // Проблемы восточной филологии. Сб. памяти Л.Д. Позднеевой. М., 1979.
- Алиханова Ю.М.*, 1985 – О двух диалогических песнях палийского канона // ДИ, 1985.
- Алиханова Ю.М.*, 1987 – Правриттака в «Натьяшастре» // ЛКДСИ, 1987.
- Алиханова Ю.М.*, 1988 – К истокам древнеиндийского понятия «раса» // Архаический ритуал, 1988.
- Алиханова Ю.М.*, 1995 – Эпическая поэма на санскрите и стиль кавья // Теория стиля литератур Востока. Сб. ст. М., 1995.
- Анандавардхана*, 1974 – *Анандавардхана*. Дхваньялока («Свет дхвани»). Пер. с санскр., введ. и комм. Ю.М. Алихановой. М., 1974.
- Аннамбхатта*, 1989 – *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений). Таркадипика (Разъяснение к своду умозрений). Пер. с санскр., введ., комм. и историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989.
- Андреев А.И.*, 1997 – От Байкала до священной Лхасы. СПб. – Самара – Прага, 1997.
- Андросов В.П.*, 1990 – Нагарджуна и его учение. М., 1990.
- Андросов В.П.*, 1992 – Ваджрачхедика праджняпарамита сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии. Вступление, пер. с санскр. и примеч. В.П. Андросова // *Восток*. 1992. № 3. С. 104–119 (Перепечатано: Дорджи джодва, 1993).
- Андросов В.П.*, 2000 – Буддизм Нагарджуны. М., 2000.
- Артхашастра, 1959 – Артхашастра или Наука политики. Пер. с санскр. Изд. подготовил В.И. Кальянов. – (Литературные памятники). – М., 1959 (Переизд.: М., 1993).
- Архаический ритуал, 1988 – Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Арьяшюра*, 1962 – Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы. Пер. с санскр. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. Предисл. и примеч. О.Ф. Волковой. Отв. ред. Ю.Н. Рерих. М., 1962 (2-е изд.: М., 2000).
- Атхарваведа, 1976 – Атхарваведа. Избранное. Пер., комм. и вступит. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1976 (2-е изд.: М., 1989).
- Ачильдиев И.*, 1987 – Три подвига академика Смирнова // *Наука и религия*. 1987. № 7.
- Ашвагхоша*, 1913 – Жизнь Будды. Пер. К. Бальмонта, вступ. ст. С. Леви. М., 1913 (Переизд.: *Ашвагхоша, Калидаса*, 1990).
- Ашвагхоша, Калидаса*, 1990 – *Ашвагхоша*. Жизнь Будды. *Калидаса*. Драммы. Пер. К. Бальмонта. Автор введ., вступит. ст. и очерков Г. Бонгард-Левин. М., 1990.
- Баллала*, 1982 – Бходжапрабандха (История Бходжи). Пер. С. Серебряного // ИСПИ, 1982.
- Бана*, 1997 – Кадамбари. Изд. подготовил П.А. Гринцер. – (Литературные памятники). – М., 1997.
- Баранников А., Шор Р.*, 1937 – Индология // Большая советская энциклопедия. М., 1937. Т. 28.

- БДТ, 1962 – Бхаратакадватриншати. Тридцать два рассказа о монахах. Пер. с санскр. И.Д. Серебрякова. Послесловие А.М. Пятигорского. М., 1962 (Частично переизд.: ИСПП, 1982).
- БИ, 1976 – Библиография Индии. Дореволюционная и советская литература на русском языке и языках народов СССР, оригинальная и переводная. М., 1976.
- БИ, 1982 – Библиография Индии. 1968–1975. Советская и переводная литература. М., 1982.
- БИК, 1989 – Буддизм: история и культура. Сб. ст. М., 1989.
- Бируни Абу Рейхан*, 1995 – Индия. Изд. подготовили А.Б. Халидов, Ю.Н. Завадовский, В.Г. Эрман. М., 1995 (1-е изд.: Ташкент, 1963).
- Бонгард-Левин Г.М.*, 1973 – Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
- Бонгард-Левин Г.М.*, 1986 – Индологическое и буддологическое наследие С.Ф. Ольденбурга // Ольденбург С.Ф./Denkschrift, 1986.
- Бонгард-Левин Г.М.*, 1987 – Калидаса у Александра Блока // Советская культура. 70 лет развития. К 80-летию академика М.П. Кима. М., 1987.
- Бонгард-Левин Г.М.*, 1991 – Индия в творчестве К.Д. Бальмонта. Новые архивные материалы // Мировая культура. Традиции и современность. Сб. ст., посвящённых 80-летию академика Б.Б. Пиотровского. М., 1991.
- Бонгард-Левин Г.М.*, 1993 – Древнеиндийская цивилизация. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1993.
- Бонгард-Левин Г.М., Волкова О.Ф.*, 1963 – Легенда о Кунале (Kuṇālāvādāna из неопубликованной рукописи Aśokāvādanamālā). М., 1963 (версия на англ. яз.: *Bongard-Levin G.M., Volkova O.F.*, 1964).
- Бонгард-Левин Г.М., Воробьёва-Десятовская М.И.*, 1990 – Первые итоги и основные проблемы изучения индийских текстов из Центральной Азии // ПИПЦА–2, 1990.
- Бонгард-Левин Г.М., Воробьёва-Десятовская М.И., Тёмкин Э.Н.*, 1968 – Об исследовании памятников индийской письменности из Центральной Азии // Щербатской Ф.И./Denkschrift, 1968.
- Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В.*, 1975 – Мудрецы и философы Древней Индии. Некоторые проблемы культурного наследия. М., 1975.
- Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.*, 1969 – Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969.
- Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.*, 1985 – Индия в древности. М., 1985.
- БУ, 1964 – Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и комм. А.Я. Сыркина. М., 1964.
- Васильков Я.В.*, 1973 – Элементы устно-поэтической техники в «Махабхарате» // ЛИ, 1973.
- Васильков Я.В.*, 1988 – Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи // Архаический ритуал, 1988.
- Васильков Я.В.*, 1989 – Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И. Щербатского. Вступ. ст., сост. и примеч. Я.В. Василькова // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. IV. М., 1989.
- Васильков Я.В.*, 1996 – Баранников Алексей Петрович (1890–1952) // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М., 1996.

- Васильков Я.В., Гришина А.М., Перченко Ф.Ф.*, 1990 – Репрессированное востоковедение // *Народы Азии и Африки*. 1990. № 4–5.
- Васубандху*, 1990 – *Васубандху*. Абхидхарма-коша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. 1. Анализ по классам элементов. Пер. В.И. Рудого. – (Bibliotheca Buddhica. XXXV). – М., 1990.
- Ватсьяяна*, 1993 – *Ватсьяяна Малланага*. Камасутра. Пер. с санскр., вступит. ст. и комм. А.Я. Сыркина. М., 1993.
- Вертоградова В.В.*, 1976 – К интерпретации древнеиндийской и древнегреческой теории цвета // *Исследования по истории и филологии Центральной Азии*. Вып. VI. – (Труды Бурятского Института общественных наук. Вып. 27. Серия востоковедения). – Улан-Удэ, 1976.
- Вертоградова В.В.*, 1978 – Праkritы. М., 1978.
- Вертоградова В.В.*, 1985 – К истокам праkritской поэзии (охотничьи песни) // ДИ, 1985.
- Вертоградова В.В.*, 1995 – Индийская эпиграфика из Кара-тепе в Старом Термезе: Проблемы дешифровки и интерпретации. М., 1995.
- Ветала, 1939 – Двадцать пять рассказов Веталы. Пер. с санскр., ст. и комм. Р.О. Шор. Пер. стихов О.Б. Румера. Л., 1939.
- Ветала, 1958 – Двадцать пять рассказов Веталы. Пер. с санскр., ст. и примеч. И.Д. Серебрякова. М., 1958.
- Вигасин А.А.*, 1986 – Изучение индийской культуры в России в первой трети XIX в. // *Индия 1984*. Ежегодник. М., 1986.
- Вигасин А.А.*, 1993 – И.П. Минаев и русская политика на Востоке в 80-е годы XIX в. // *Восток*. 1993. № 3.
- Вигасин А.А.*, 1997 – Гл. 5. Индология. И.П. Минаев, С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской // ИОВ–2, 1997.
- Вигасин А.А., Самозванцев А.М.*, 1984 – Артхашастра. Проблемы социальной структуры и права. М., 1984.
- Викрамачарита, 1960 – Жизнь Викрамы, или тридцать две истории царского трона. Пер. с санскр., предисл. и примеч. П.А. Гринцера. М., 1960.
- Видьяпати*, 1998 – Испытание человека (Пуруша-парикша). Изд. подготовил С.Д. Серебряный. – (Литературные памятники). – М., 1999.
- Вишакхадатта*, 1959 – Мудраракшаса или Перстень Ракшасы. Пер. с санскр. В.Г. Эрмана. – (Литературные памятники). – М.–Л., 1959 (Переизд.: Классическая драма Индии. Л., 1984).
- Волкова О.Ф.*, 1961 – «Вайрагья» у Бхартрихари // *Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР*. М., 1961.
- Воробьев-Десятовский В.С./Denkschrift, 1974 – Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сб. ст. памяти В.С. Воробьева-Десятовского. М., 1974.
- Воробьева-Десятовская М.И.*, 1988 – Рукописная книга в культуре Индии // *Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки)*. Кн. 2. М., 1988. С. 7–80.
- Воробьева-Десятовская М.И., Савицкий Л.С.*, 1972 – Тибетоведение // *Азиатский музей*, 1972.

- ВП, 1983 – Восточная поэтика. Специфика художественного образа. М., 1983.
- ВП, 1994 – Поэтика средневековых литератур Востока. Традиция и творческая индивидуальность. М., 1994.
- ВП, 1996 – Восточная поэтика. Тексты. Исследования. Комментарии. М., 1996.
- Герасимов А.В.*, 1964 – Опыт анализа содержания гимнов «Атхарваеды» // Индия в древности. М., 1964.
- Герасимов А.В.*, 1975а – «Бхагавадгита» // КДИ, 1975.
- Герасимов А.В.*, 1975б – Ведийская литература // КДИ, 1975.
- Гита, 1788 – Багуат-Гета, или беседы Кришны с Арджуном, с примечаниями, переведённые с подлинника, писанного на древнем Браминском языке, называемом Санскритта, на Английский, а с сего на Российский язык. [Пер. А.А. Петрова.] М., 1788.
- Гита, 1956 – Махабхарата II. Бхагавадгита. Пер. с санскр. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1956.
- Гита, 1960–62 – Махабхарата II. Бхагавадгита. 2-е перераб. издание. [Ч. I.] Букв. и литературный пер., введ. и примеч. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1960. [Ч. II.] Санскр. текст, симфонический словарь. Ашхабад, 1962.
- Гита, 1977 – Философские тексты «Махабхараты». Вып. 1. Кн. 1. Бхагавадгита. Пер. с санскр., предисл. и толковый словарь академика Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1977.
- Гита, 1999 – Бхагавадгита. Пер. с санскр., исследование и примеч. В.С. Семенцова. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1999.
- Гринцер П.А.*, 1963 – Древнеиндийская проза (обрамлённая повесть). М., 1963.
- Гринцер П.А.*, 1970 – «Махабхарата» и «Рамаяна». М., 1970.
- Гринцер П.А.*, 1974 – Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
- Гринцер П.А.*, 1979 – Бхаса. – (Писатели и учёные Востока). – М., 1979.
- Гринцер П.А.*, 1987 – Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987.
- Гринцер П.А.*, 1996 – Становление литературной теории // *Чтения по истории и теории культуры*. Вып. 14. М., 1996.
- Гринцер П.А.*, 1997а – «Кадамбари» Баны и поэтика санскритского романа // *Бана*, 1997.
- Гринцер П.А.*, 1997б – Эпохи взаимодействия литератур Востока и Запада. М., 1997.
- Гринцер П.А.*, 1998а – Тайный язык «Ригведы» // *Чтения по истории и теории культуры*. Вып. 22. М., 1998.
- Гринцер П.А.*, 1998б – «Саконтала» Карамзина // Полутропов к 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998.
- Гринцер П.А., Гринцер Н.П.*, 2000 – Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000.
- Дамдинсүрэн Ц., Гринцер П.А.*, 1981 – Монгольские версии «Сказания о Раме» // Литературные связи Монголии. М., 1981.
- Дамдинсүрэн Ц., Серебряный С.Д.*, 1981 – «Обрамлённые повести» в Индии и у монгольских народов // Литературные связи Монголии. М., 1981.
- Дандин*, 1928 – Похождения десяти юношей (Древнеиндийский роман). Пер. с санскр. П.Г. Риттера. Харьков, 1928.

- Дандин*, 1964 – Приключения десяти принцев. Пер. с санскрита академика Ф.И. Щербатского. М., 1964.
- Дандин*, 1996 – Зеркало поэзии («Кавьядарша»). Пер. и комм. П.А. Гринцера // ВП, 1996.
- Джагаддева*, 1996 – Волшебное сокровище сновидений. Пер. с санскр., вступит. ст. и комм. А.Я. Сыркина. М., 1996.
- Джатаки*, 1979 – Джатаки. Из первой книги «Джатак». Пер. с пали, вступит. ст. и примеч. Б. Захарьина. М., 1979.
- Джатаки*, 1989 – Повести о мудрости истинной и мнимой. Пер. с пал. под ред. Г.А. Зографа. Предисл. В.Г. Эрмана. Л, 1989.
- Джаядева*, 1995 – Гитаговинда. Пер. с санскр., вступит. ст., комм. и приложения А.Я. Сыркина. М., 1995.
- ДИ*, 1985 – Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985.
- Дорджи джодва*, 1993 – Дорджи джодва – Алмазная сутра. Пер. с тибетского на старокалмыцкий Зая-пандиты, пер. со старокалмыцкого на калмыцкий А.В. Бадмаева, с санскр. на русск. (с введ. и комм.) В.П. Андросова. Элиста, 1993.
- Дхаммапада*, 1960 – Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и комм. В.Н. Топорова. Отв. ред. Ю.Н. Рерих. – (Памятники литературы народов Востока. Переводы. III). – (Bibliotheca Buddhica. XXXI). – М., 1960.
- Етушненко Е.А.*, 1995 – Стихотворения века. Антология русской поэзии. Научный ред. Е. Витковский. Минск; М., 1995.
- Елизаренкова Т.Я.*, 1982 – Грамматика ведийского языка. М., 1982.
- Елизаренкова Т.Я.*, 1989 – Памяти Октябрины Фёдоровны Волковой // *Народы Азии и Африки*. М., 1989. № 2.
- Елизаренкова Т.Я.*, 1993 – Язык и стиль ведийских риши. М., 1993 (Англ. пер.: N. Y., 1995).
- Елизаренкова Т.Я.*, 1999 – Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.*, 1965 – Язык пали. М., 1965.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.*, 1979 – Древнеиндийская поэтика и её индоевропейские истоки // ЛКДСИ, 1979.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.*, 1984 – О ведийской загадке типа brahmodya // Паремнологоические исследования. Сб. ст. М., 1984.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.*, 1987 – К структуре АВ X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // ЛКДСИ, 1987.
- Елисеев С.Г.*, 1993 – Воспоминания о Петрограде (1918–1920 гг.) и побег в Финляндию. Публ. Я. Василькова, О. Шаталова и Т. Тигонен // Уроки гнева и любви. Сб. воспоминаний о годах репрессий. Вып. 4. СПб., 1993.
- Законы Ману*, 1960 – Законы Ману. Пер. с санскр. С.Д. Эльмановича, проверенный и испр. Г.Ф. Ильиным. М., 1960.
- Зализняк А.А.*, 1978/1987 – Грамматический очерк санскрита // *Кочергина В.А.*, 1978/1987.
- Захарьин Б.А.*, 1973 – Калидаса и его творчество // *Калидаса*. Избранные драмы и поэмы. М., 1973.
- Зильберман Д.Б.*, 1998 – Генезис значения в философии индуизма. М., 1998.

- Зограф Г.А./Denkschrift, 1995 – Стхапакашраддха. Сб. ст. памяти Г.А. Зографа. Под ред. Я.В. Василькова и Н.В. Гурова. СПб., 1995.
- Иванов В.В., 1964 – Древнеиндийский миф об установлении имён и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964.
- Иванов В.В., 1966 – Фёдор Ипполитович Щербатской (К 100-летию со дня рождения) // Народы Азии и Африки. М., 1966. № 6.
- Иванов В.В., 1968 – Об аналогиях между буддийской логикой и новейшей европейской наукой // Щербатской Ф.И./Denkschrift, 1968.
- Иванов В.В., 1974 – Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от: *aśva* – «конь» (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в Древней Индии) // Воробьёв-Десятовский В.С./Denkschrift, 1974.
- Иванов В.В., 1979 – Эстетическое наследие Древней и средневековой Индии // ЛКДСИ, 1979.
- Иванов В.В., Топоров В.Н., 1960 – Санскрит. М., 1960.
- ИКДИ, 1990 – История и культура Древней Индии. Тексты. Сост. А.А. Вигасин. М., 1990.
- ИЛ, 1978 – Индийская лирика II–X вв. Пер. с санскр. и праkrita Ю.М. Алихановой и В.В. Вертоградской. М., 1978.
- ИЛП, 1984 – Индия в литературных памятниках III–VII вв. Учебное пособие. Сост. Е.М. Медведев. М., 1984.
- Ильин Г.Ф., 1958 – Старинное индийское сказание о героях древности «Махабхарата». М., 1958.
- Инголдс Д.Г.Х., 1974 – Введение в индийскую логику навья-ньяя. [Пер. Д.Б. Зильбермана.] М., 1974.
- ИОВ–1, 1990 – История отечественного востоковедения до середины XIX в. М., 1990.
- ИОВ–2, 1997 – История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997.
- ИП, 1986 – Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986.
- ИП, 1994 – Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. Отв. ред. П.А. Гринцер. М., 1994.
- Исаева Н.В., 1991 – Шанкара и индийская философия. М., 1991.
- Исаева Н.В., 1996 – Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шивизму. Гаудапада. Бхартгрихари. Абхинавагунта. М., 1996.
- ИСПП, 1982 – Индийская средневековая повествовательная проза. Пер. с санскр. Сост. и предисл. П.А. Гринцера. М., 1982.
- ИТРИФ, 1962 – Избранные труды русских индологов-филологов. Сост. И.Д. Серебряков. М., 1962.
- Йога, 1992 – Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., комм. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – (Памятники письменности Востока. С1Х). – М., 1992.
- Каганович Б.С., 1994 – Начало трагедии (Академия наук в 1920-е годы по материалам архива С.Ф. Ольденбурга) // Звезда. СПб., 1994. № 12.

- Калидаса*, 1914 – «Облако-вестник» («Megha-dūta»). Древнеиндийская элегия Калидасы. Пер. с санскр. с примеч. П. Ритгера. Харьков, 1914 (Переизд.: *Калидаса*, 1956).
- Калидаса*, 1916 – Драммы. Пер. с французского К. Бальмонга. Вступит. очерк С.Ф. Ольденбурга. М., 1916 (Переизд.: *Калидаса*, 1956 и *Ашвагхоша, Калидаса*, 1990).
- Калидаса*, 1940 – Потомки Рагху. Песнь 1. Пер. с санскр. И. Серебрякова // *Ленинград*. 1940. № 15–16.
- Калидаса*, 1956 – Избранное. Пер. с санскр. М., 1956.
- Калидаса*, 1974 – Избранное. Драммы и поэмы. Пер. с санскр. С. Липкина. М., 1974.
- Калидаса*, 1996 – Род Рагху (Рагхуванша). Пер. с санскр., введ. и примеч. В.Г. Эрмана. СПб., 1996.
- Кальянов В.И.*, 1962 – Изучение санскрита в России // *Учёные записки ЛГУ*. № 301. Вып. 14. – (История стран Востока). – Л., 1962.
- Кальянов В.И.*, 1972а – Санскритология // *Азиатский музей*, 1972.
- Кальянов В.И.*, 1972б – Академик Ф.И. Щербатской. Его жизнь и деятельность // *Щербатской Ф.И./Denkschrift*, 1972.
- КДВ, 1976 – Классическая драма Востока. Индия. Китай. Япония. – (Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 17). – М., 1976.
- КДИ, 1975 – Культура Древней Индии. Сост. А.В. Герасимов. М., 1974.
- Конрад Н.И.*, 1972 – О Фёдоре Ипполитовиче Щербатском // *Щербатской Ф.И./Denkschrift*, 1972.
- Кочергина В.А.*, 1956 – Начальный курс санскрита. М., 1956.
- Кочергина В.А.*, 1978/1987 – Санскритско-русский словарь. Под ред. В.И. Кальянова. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А.А. Зализняка. М., 1978 (2-е изд., испр. и доп.: М., 1987).
- Кочергина В.А.*, 1998 – Учебник санскрита. М., 1998.
- КП, 1977 – Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. – (Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 16). – М., 1977.
- Крачковский И.Ю.*, 1927 – Фрагмент индийской риторики в арабской передаче // *Восточные записки*. 1927. Т. 1. С. 26–36 (Переизд.: *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. 2. М.–Л., 1956).
- Крачковский И.Ю.*, 1958 – С.Ф. Ольденбург как историк востоковедения // *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. 5. М.–Л., 1958.
- Ларин Б.А.*, 1924 – Из области ведийской поэзии. Предисл. и пер. с санскр. Б.А. Ларина // *Восток*. М.–Л., 1924. Кн. 4.
- Ларин Б.А.*, 1927 – Учение о символе в индийской поэтике // *Поэтика*. Временник отдела словесных искусств Гос. Института истории искусств. Т. 2. Л., 1927.
- Ларин Б.А.*, 1957 – Об изучении и переводах древнеиндийской поэтики // *Романо-германская филология*. Сб. ст. в честь В.Ф. Шинмарёва. Л., 1957 (Частично переизд.: *История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли*. Т. I. Античность. Средневековье. Возрождение. М., 1962).
- ЛДВ, 1984 – Литература Древнего Востока. Иран, Индия, Китай. Тексты. Авторы-сост. Ю.М. Алиханова, В.Б. Никитина, Л.Е. Померанцева. М., 1984.

- Лебедев Г.С.*, 1805 – Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии Брагменов, священных обрядов и их народных обычаев. СПб., 1805.
- ЛИ, 1973 – Литературы Индии. Статьи и сообщения. М., 1973.
- Лидова Н.В.*, 1992 – Драма и ритуал в Древней Индии. М., 1992.
- ЛКДСИ, 1979 – Литература и культура Древней и средневековой Индии. Сб. ст. М., 1979.
- ЛКДСИ, 1987 – Литература и культура Древней и средневековой Индии. Сб. ст. М., 1987.
- Лушин Б.В.*, 1986 – Историк востоковедения (Из научного наследия академика С.Ф. Ольденбурга) // Ольденбург С.Ф./Denkschrift, 1986.
- Лурье Я.С.*, 1986а – Русский «чужеземец» в Индии XV века // *Никитин А.*, 1986.
- Лурье Я.С.*, 1986б – Археографический обзор // *Никитин А.*, 1986.
- Лысенко В.Г.*, 1994 – Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.*, 1994.
- Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.*, 1994 – Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
- Махабхарата, 1956–72 – Махабхарата. Вып. 1–8. Пер. с санскр., введ., примеч. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1956–1972 (и последующие переизд. отд. вып.).
- Махабхарата, 1963 – Махабхарата, или Сказание о великой битве потомков Бхараты. Древнеиндийский эпос. Литературное изложение Э.Н. Тёмкина и В.Г. Эрмана. М., 1963 (и др. изд.).
- Махабхарата–I, 1950/1992 – Махабхарата. Кн. 1. Адипарва. Пер. с санскр. и комм. В.И. Кальянова. М., 1950 (Переизд.: М., 1992).
- Махабхарата–II, 1962/1992 – Махабхарата. Кн. 2. Сабхапарва, или Книга о собрании. Пер. с санскр. и комм. В.И. Кальянова. М., 1962 (Переизд.: М., 1992).
- Махабхарата–III, 1987 – Махабхарата. Кн. 3. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскр., предисл. и комм. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987.
- Махабхарата–IV, 1967/1993 – Махабхарата. Кн. 4. Виратапарва, или Книга о Вирате. Пер. с санскр. и комм. В.И. Кальянова. М., 1967 (Переизд.: М., 1993).
- Махабхарата–V, 1976 – Махабхарата. Кн. 5. Удьяюгапарва, или Книга о старании. Пер. с санскр. и комм. В.И. Кальянова. М., 1976.
- Махабхарата–VII, 1992 – Махабхарата. Кн. 7. Дронапарва, или Книга о Дроне. Пер. с санскр. и комм. В.И. Кальянова. М., 1992.
- Махабхарата–VIII, 1990 – Махабхарата. Кн. 8. О Карне (Карнапарва). Пер. с санскр., предисл. и комм. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1990.
- Махабхарата–IX, 1996 – Махабхарата. Кн. 9. Шальяпарва, или Книга о Шалье. Пер. с санскр. и комм. В.И. Кальянова. М., 1996.
- Махабхарата–X/XI, 1998 – Махабхарата. Кн. 10. Сауптикапарва или Книга об избивании спящих воинов. Кн. 11. Стрипарва или Книга о жёнах. Изд. подготовили С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998.
- Махабхарата, Рамаяна, 1974 – Махабхарата. Рамаяна. – (Библиотека всемирной литературы). – М., 1974.

- Милибанд С.Д., 1995 – Словарь отечественных востоковедов с 1917 г. 2-е изд., переработанное и доп. Кн. I – II. М., 1995.
- Вопросы Милинды, 1989 – Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, предисл., исследование и комм. А.В. Парибка. – (Памятники письменности Востока. LXXXVIII). – (Bibliotheca Buddhica. XXXVI). – М., 1989.
- Минаев И.П./Denkschrift, 1967 – Иван Павлович Минаев. Сб. ст. М., 1967.
- Миронов Н.Д., 1911 – Джинистские заметки // *Известия Императорской АН*. Серия VI. № 5. СПб., 1911.
- Миронов Н.Д., 1914 – Каталог индийских рукописей. Сост. Н.Д. Миронов. – (Каталоги Азиатского музея Императорской АН. Вып. 1). – Пг., 1914.
- Миронов Н.Д., 1918 – Каталог индийских рукописей Российской публичной библиотеки. Собрание И.П. Минаева и некоторые другие. Сост. Н.Д. Миронов. Вып. I. Пг., 1918.
- МТСШ, 1998 – Московско-тартуская семиотическая школа. История, воспоминания, размышления. Сост. и ред. С.Ю. Неклюдова. М., 1998.
- Мяль Л.Э., 1984а – «Аштгасасхасрика Праджняпарамита» как исторический источник. Автореферат дисс. на соискание уч. степени канд. ист. наук. Москва – Тарту, 1984.
- Мяль Л.Э., 1984б – Диалог в «Бодхичарьяватаре» // *Учёные записки Тартуского гос. университета*. Вып. 641. Труды по знаковым системам. Т. 17. Тарту, 1984.
- Невелева С.Л., 1968 – Сравнение в «Махабхарате» (Классификация образов) // Щербатской Ф.И./Denkschrift, 1968.
- Невелева С.Л., 1973 – Имя в Махабхарате // *ЛИИ*, 1973.
- Невелева С.Л., 1975 – Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). М., 1975.
- Невелева С.Л., 1979 – Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. М., 1979.
- Невелева С.Л., 1988 – О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими обрядовыми представлениями // *Архаический ритуал*, 1988.
- Невелева С.Л., 1991 – Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991.
- Невелева С.Л., 1995 – «Моление о даре» (типология эпического гимна) // Зограф Г.А./Denkschrift, 1995.
- Никитин А., 1986 – Хождение за три моря Афанасия Никитина. Изд. подготовили Я.С. Лурье и Л.С. Семёнов. – (Литературные памятники). – Л., 1986.
- Обермиллер Е.Е., 1963 – Санскритская рукопись из Тибета: «Бхаванакрама» Камалашилы // *Камалашила*. Бхаванакрама (Трактат о созерцании). М., 1963.
- Озгинин Б.Л., 1968 – Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская космогония). М., 1968.
- Ольденбург С.Ф., 1896 – Памяти Ивана Павловича Минаева. СПб., 1896 (отд. оттиск из ЗВО ИРАО, т. X).
- Ольденбург С.Ф., 1918 – Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму. 1818–1918 (Речь, произнесённая в публичном заседании РАН 20 февраля (5 марта) 1918 г.) // *Известия АН*. VI серия. Т. XII. № 7. Пг., 1918.
- Ольденбург С.Ф., 1919 – Индийская литература // *Литература Востока*. Сб. ст. Вып. I. Пг., 1919.

- Ольденбург С.Ф.*, 1927 – Востоковедение // Академия наук Союза Советских Социалистических Республик за десять лет. 1917–1927. Л., 1927.
- Ольденбург С.Ф.*, 1928 – Востоковедение // Общественные науки СССР. М., 1928.
- Ольденбург С.Ф.*, 1930 – Памяти Ф.В.К. Мюллера. 21.I.1863–18.IV.1930 // *Известия АН*. VII серия. № 6. Л., 1930.
- Ольденбург С.Ф.*, 1933 – Щербатской, Фёдор Ипполитович // Большая советская энциклопедия. Т. 62. М., 1933.
- Ольденбург С.Ф./Festschrift, 1934 – Сергею Фёдоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сб. ст. Л., 1934.
- Ольденбург С.Ф./Denkschrift, 1935 – Памяти академика Сергея Фёдоровича Ольденбурга. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности // *Записки Института востоковедения АН СССР*. Т. IV. М.–Л., 1935.
- Ольденбург С.Ф./Denkschrift, 1986 – Сергей Фёдорович Ольденбург. М., 1986.
- Ольденбург С.Ф.*, 1991 – Культура Индии. Под ред. академика И.Ю. Крачковского. Изд. подготовил И.Д. Серебряков. М., 1991.
- Очерки, 1963 – *Очерки по истории русского востоковедения*. Вып. 6. М., 1963.
- Панчатантра, 1930 – Избранные рассказы из «Панчатантры». Пер. с древнеиндийского, предисл. и примеч. Р.О. Шор. М., 1930.
- Панчатантра, 1958 – Панчатантра. Пер. и примеч. А.Я. Сыркина – (Литературные памятники). – М., 1958.
- Пименов А.В.*, 1998 – Возвращение к дхарме. М., 1998.
- ПИПЦА–1, 1985 – Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. Изд. текстов, исследование и комм. Г.М. Бонгард-Левина и М.И. Воробьёвой-Десятовской. – (Памятники письменности Востока. LXXIII, 1). – (Bibliotheca Buddhica. XXXIII). – М., 1985.
- ПИПЦА–2, 1990 – Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исследование, пер. и комм. Г.М. Бонгард-Левина и М.И. Воробьёвой-Десятовской. – (Памятники письменности Востока. LXXIII, 2). – (Bibliotheca Buddhica. XXXIV). – М., 1990.
- Повести, 1964 – Повести, сказки, притчи Древней Индии. Пер. с пал. и санскр. Сост., предисл. и примеч. А.Я. Сыркина. М., 1964.
- ППДВ, 1973 – Поэзия и проза Древнего Востока. – (Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 1). – М., 1973.
- Проблемы теории, 1964 – Проблемы теории литературы и эстетики в странах Востока. М., 1964.
- Пятигорский А.М.*, 1962 – Материалы по истории индийской философии. М., 1962.
- Пятигорский А.М.*, 1967 – Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов и комментариев (опыт психологического исследования) // Семиотика и восточные языки. М., 1967.
- Раджашекхара*, 1996 – Рассуждение о поэзии («Кавьямиманса»). Пер. и комм. С.Д. Серебряного // ВП, 1996.
- Рерих Ю.Н.*, 1999 – Индология в России // *Рерих Ю.Н.* Тибет и Центральная Азия. Статьи. Лекции. Переводы. Самара, 1999.

- Ригведа, 1972 – Ригведа. Избранные гимны. Пер., комм. и вступит. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1972.
- Ригведа, 1989 – Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. – (Литературные памятники). – М., 1989.
- Ригведа, 1995 – Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. – (Литературные памятники). – М., 1995.
- Ригведа, 1999 – Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. – (Литературные памятники). – М., 1999.
- Ritter P.G.*, 1914 – Калидаса, его время и произведения // Сб. ст. в честь профессора В.П. Бузескула. Харьков, 1914 (Переизд.: ИТРИФ, 1962).
- Rosenberg O.O.*, 1918 – Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
- Rosenberg O.O.*, 1991 – Труды по буддизму. М., 1991.
- Россия и Индия, 1986 – Россия и Индия. М., 1986.
- Салтыков А.Д.*, 1985 – Письма об Индии. М., 1985.
- Самозванцев А.М.*, 1991 – Правовой текст дхармашастры. М., 1991.
- Санкхья, 1995 – Лунный свет санкхьи. Изд. подготовил В.К. Шохин. М., 1995.
- Санкхья, 1997 – Сутры философии санкхьи. Таттва-самаса. Крама-дишика. Санкхья-сутры. Санкхья-сутра-вритти. Изд. подготовил В.К. Шохин. М., 1997.
- Сахаров П.Д.*, 1991 – Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М., 1991.
- Семёнов Л.С.*, 1980 – Путешествие Афанасия Никитина. М., 1980.
- Семёнов Л.С.*, 1986 – Хронология путешествия Афанасия Никитина // *Никитин А.*, 1986.
- Семенов В.С.*, 1969 – Опыт анализа содержания «Бхагавадгиты» // Литература Востока. М., 1969.
- Семенов В.С.*, 1972 – К постановке вопроса о возрасте Бхагавадгиты // Классическая литература Востока. М., 1972.
- Семенов В.С.*, 1981 – Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.
- Семенов В.С.*, 1985 – Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985 (Переизд. Гита, 1999).
- Семиотика, 1983 – Семиотика. Сост., вступ. ст. и общая ред. Ю.С. Степанова. М., 1983.
- Семичов Б.В.*, 1968а – Элемент сознания (по палийским первоисточникам) // Щербатской Ф.И./Denkschrift, 1968.
- Семичов Б.В.*, 1968б – Евгений Евгеньевич Обермиллер (К 30-летию со дня смерти) // Щербатской Ф.И./Denkschrift, 1968.
- Семичов Б.В., Зелинский А.Н.*, 1988 – Академик Фёдор Ипполитович Щербатской // Щербатской Ф.И., 1988.
- Серебряков И.Д.*, 1963 – Древнеиндийская литература. Краткий очерк. М., 1963.
- Серебряков И.Д.*, 1971 – Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971.
- Серебряков И.Д.*, 1979 – Литературный процесс в Индии (VII–XIII вв.). М., 1979.

- Серебряков И.Д.*, 1982 – Памятники кашмирской санскритоязычной литературной общности VII–XIII вв. М., 1982.
- Серебряков И.Д.*, 1983 – Бхартрихари. – (Писатели и учёные Востока). – М., 1983.
- Серебряков И.Д.*, 1989 – «Океан сказаний» Сомадевы как памятник индийской средневековой культуры. М., 1989.
- Серебряный С.Д.*, 1979 – О некоторых аспектах понятий «автор» и «авторство» в истории индийских литератур // ЛКДСИ, 1979.
- Серебряный С.Д.*, 1980 – Видьяпати. – (Писатели и учёные Востока). – М., 1980.
- Серебряный С.Д.*, 1983 – К анализу поэтики санскритской кавьи (на материале поэмы Калидасы «Облако-вестник») // ВП, 1983.
- Серебряный С.Д.*, 1985 – «Гитаговинда» Джаядевы в Индии и на Западе // Классические памятники литератур Востока (в историко-функциональном освещении). М., 1985.
- Серебряный С.Д.*, 1987а – К анализу понятия «индийская литература» // ЛКДСИ, 1987.
- Серебряный С.Д.*, 1987б – Понятие «особая литературная общность» с точки зрения индолога // *Народы Азии и Африки*. 1987. № 2.
- Серебряный С.Д.*, 1988 – К анализу поэмы Калидасы «Облако-вестник» (Опыт сопоставления микро- и макроструктур) // Методология анализа литературного произведения. М., 1988.
- Серебряный С.Д.*, 1993 – «Бхагавад-гита»: на путях к новым интерпретациям // *Восток*. 1993. № 4.
- Серебряный С.Д.*, 1994 – Авторская индивидуальность в санскритской поэме «подражании» («Облако-вестник» Калидасы и «Ветер-вестник» Дхои) // ВП, 1994.
- Серебряный С.Д.*, 1998а – Лотосовая Сутра: многообразный мир, который мы только начинаем для себя открывать // Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость. Изд. подготовил А.Н. Игнатович. М., 1998.
- Серебряный С.Д.*, 1998б – «Лотосовая Сутра»: Предисловие к первому русскому переводу // *Чтения по истории и теории культуры*. Вып. 24. М., 1998.
- Серебряный С.Д.*, 1998в – «Тартуские школы» 1966–1967 годов (Заметки маргинала) // МТСШ, 1998.
- Серебряный С.Д.*, 1999 – Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» // *Древо индуизма*. М., 1999.
- Серебряный С.Д.*, 2000 – Рабиндранат Тагор – поэт и философ // *Живая традиция*. К 75-летию Индийского философского конгресса. М., 2000.
- Скачков П.Е., Чижикова К.Л.*, 1986 – Библиография трудов С.Ф. Ольденбурга // *Ольденбург С.Ф./Denkschrift*, 1986.
- Скрябин Г.К.*, 1986 – Выдающийся организатор науки // *Ольденбург С.Ф./Denkschrift*, 1986.
- Смирнов Б.Л./Denkschrift, 1968 – Борис Леонидович Смирнов (1891–1967). Под ред. С.Р. Сергиенко. Ашхабад, 1968.

- Сомадева*, 1982 – Океан сказаний. Избранные повести и рассказы. Пер. с санскр. И.Д. Серебрякова. М., 1982.
- Сперанский М.Н.*, 1934 – Индия в старой русской письменности // Ольденбург С.Ф./Festschrift, 1934.
- Сталь-Гольштейн А.А. фон*, 1909 – Mahāratnakūṭadharmaparīyāye Kāṣyapaparivartaḥ. Санскр. текст с примеч. // *Известия Императорской АН*. Серия VI. № 11. СПб., 1909.
- Сталь-Гольштейн А.А. фон*, 1913 – Kien-ch'ui-fan-tsan (Gaṇḍī-stotra-gāthā), сохранившийся в китайской транскрипции санскритский гимн Aṣvaghōṣ'i. Издал и при помощи тибетского перевода объяснил А. фон Сталь-Гольштейн. – (Bibliotheca Buddhica. XV). – СПб., 1913.
- Стариков А.А.*, 1964 – Аль-Бируни о метрике индусов // Проблемы теории, 1964.
- Сыркин А.Я.*, 1964 – К проблеме синестезии в индийской эстетике (об одном сравнении в «Брихадараньяка упанишаде») // Проблемы теории, 1964.
- Сыркин А.Я.*, 1965 – «Чёрное солнце» // *Краткие сообщения Института народов Азии РАН*. Вып. 80. Литературоведение. Индия, Пакистан, Афганистан. М., 1965.
- Сыркин А.Я.*, 1968 – К изучению древнеиндийского юмора // Щербатской Ф.И./Denkschrift, 1968.
- Сыркин А.Я.*, 1971 – Некоторые проблемы изучения Упанишад. М., 1971.
- Тёмкин Э.Н.*, 1975 – Мироззрение Бхамахи и датировка его трактата «Кавьяланкара». М., 1975.
- Терентьев А.А.*, 1989 – «Сутра Сердца Праздникапарамиты» и её место в истории буддийской философии // БИК, 1989.
- Терентьев А.А., Шохин В.К.*, 1994 – Философия джайнизма // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.*, 1994.
- Топоров В.Н.*, 1963 – К вопросу о реконструкции первоначального текста «Дхаммапады» // История и культура Древней Индии (к XXVI Международному конгрессу востоковедов). М., 1963.
- Топоров В.Н.*, 1968 – Из наблюдений над структурой некоторых буддийских текстов // Щербатской Ф.И./Denkschrift, 1968.
- Топоров В.Н.*, 1974 – О брахмане. К истокам концепции // Воробьёв-Десятовский В.С./Denkschrift, 1974.
- Топоров В.Н.*, 1979 – О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение ценности и спасения // *Переднеазиатский сборник*. Вып. 3. М., 1979.
- Топоров В.Н.*, 1982 – Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии – Индра-муравей // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982.
- Топоров В.Н.*, 1985 – Санскрит и его уроки // ДИ, 1985.
- Топоров В.Н.*, 1989 – Об индийском варианте «говорения языками» в русской мистической традиции // *Wiener Slavistischer Almanach*. Band 23. 1989 (Александрю Моисеевичу Пятигорскому к шестидесятилетию).

- Топоров В.Н., 1998 – Древнеиндийская драма Шудраки «Глиняная повозка». Приглашение к медленному чтению. М., 1998.
- Торчинов Е.А., 2000 – Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.
- Трубецкой Н.С., 1983 – «Хожение за три моря» Афанасия Никитина как литературный памятник // Семиотика, 1983.
- Тубянский М.И., 1927 – К истолкованию мифа о Maḥiṣa-mardīnī // *Восточные записки*. Т. 1. Л., 1927.
- ТМСШ, 1994 – Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994.
- Упанишады, 1967 – Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и комм. А.Я. Сыркина. М., 1967.
- Халидов А.Б., Эрман В.Г., 1963/1995 – Предисловие // *Бируни Абу Рейхан*, 1995.
- ХИДВ, 1980 – Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. II. М., 1980.
- ХИДВ, 1997 – Хрестоматия по истории Древнего Востока. Сост. и комм. А.А. Вигасина. М., 1997.
- Хитопадеша, 1908 – Хитопадеша. Доброе Наставление. Сб. древнеиндийских рассказов, составленный Нараяной. Пер. с санскр. Д. Кудрявского. Юрьев (Дерпт), 1908 (Отгиск из «Учёных записок Императорского Юрьевского Университета»).
- Хромов А.Л., 1986 – С.Ф. Ольденбург – иранист // Ольденбург С.Ф./Denkschrift, 1986.
- ЧУ, 1965 – Чхандогья упанишада. Пер. с санскр., предисл. и комм. А.Я. Сыркина. М., 1965.
- Шанкара, 1972 – *Шанкара*. Незаочное постижение (Апарокша-анубхути). Пер. Д. Зильбермана // *Вопросы философии*. 1972. № 5.
- Шор Р.И., 1934 – К соотношению рецензий древнеиндийского сборника сказок «*Veṭālarāṇcaviṇṇatikā*» // Ольденбург С.Ф./Festschrift, 1934.
- Шофман А.С., 1960 – Русский санскритолог П.Я. Петров // *Очерки по истории русского востоковедения*. Вып. 3. М., 1960.
- Шохин В.К., 1987 – Буддийская версия древней санкхья-йоги (Традиция Арада Каламы). Ашвагоша. Буддачарита. Пер. и комм. // *Историко-философский ежегодник*. М., 1987.
- Шохин В.К., 1988 – Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.). Источниковедческие проблемы. М., 1988.
- Шохин В.К., 1994 – Брахминистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
- Шохин В.К., 1995 – Концепция страдания (*duḥkha*) в «Санкхья-карике» // Зограф Г.А./Denkschrift, 1995.
- Шохин В.К., 1997 – Первые философы Индии. Учебное пособие для университетов и вузов. М., 1997.
- Шохин В.К., 1998 – Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.
- Шудрака, 1956 – Глиняная повозка. Драма в десяти действиях. Пер. с санскр. и пра-критов, предисл. и примеч. В.С. Воробьёва-Десятовского. Стихи в пер. В.С. Шефнера. Ред. пер. Г.А. Зограф. М.–Л., 1956 (Переизд. с изменениями в кн.: *Классическая драма Древней Индии*. Л., 1984).

- Шукасапгати, 1960 – Шукасапгати. Семьдесят рассказов попугая. Пер. с санскр. М.А. Ширяева, предисл. и примеч. В.И. Кальянова. М., 1960.
- Щербатской Ф.И., 1902 – Теория поэзии в Индии // *Журнал министерства народного просвещения*. Ч. 341. № 6. Отд. 2. СПб., 1902 (Переизд.: ИТРИФ, 1962).
- Щербатской Ф.И., 1903–09 – Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб., 1903–1909 (Переизд.: СПб., 1995).
- Щербатской Ф.И., 1934 – С.Ф. Ольденбург как индианист // *Ольденбург С.Ф./Festschrift*, 1934.
- Щербатской Ф.И., 1988 – Избранные труды по буддизму. Пер. с англ. яз. Сост. и авторы биографического очерка А.Н. Зелинский и Б.В. Семичов. Комм. и ред. пер. В.Н. Топорова. М., 1988.
- Щербатской Ф.И./Denkschrift, 1968 – *Материалы по истории и филологии Центральной Азии*. Вып. 3. – (Труды Бурятского института общественных наук. Вып. I. Серия востоковедения). – Улан-Удэ, 1968.
- Щербатской Ф.И./Denkschrift, 1972 – Индийская культура и буддизм. *Indian Culture and Buddhism*. Сб. ст. памяти академика Ф.И. Щербатского. М., 1972.
- Эрман В.Г., 1961 – Теория драмы в древнеиндийской классической литературе // *Драматургия и театр Индии*. М., 1961.
- Эрман В.Г., 1976 – Калидаса. – (Писатели и учёные Востока). – М., 1976.
- Эрман В.Г., 1980 – Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.



- Böhtlingk O., 1879–86 – Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 1–7 Theil. SPb., 1879–1886.
- Böhtlingk O., Roth R., 1855–75 – Sanskrit-Wörterbuch. 1–7 Theil. SPb., 1855–1875.
- Bongard-Lévin G., Vigin A., 1984 – The Image of India. The Study of Ancient Indian Civilisation in the USSR. M., 1984.
- Bongard-Lévin G.M., Volkova O.F., 1964 – The Legend of Kuṇāla. – (Indian Studies Past and Present. Vol. 5). – Calcutta, 1964.
- Hayat Mamud, 1985 – Gerasim Stepanovich Lebedeff [G.S. Lebedeff: a study of the early phase of Russo-Bengali cultural contact]. Dhaka, 1985.
- Knauer F., 1900–03 – Das Mānava-Ārauta-Sūtra. Hrsg. von Fr. Knauer. 1–5 Bd. SPb., 1900–1903.
- Lardinois R., 1995 – Louis Dumont et la science indigène // *Actes de la recherche en science sociaux*. 106–107. Marseille, 1995. P. 11–26.
- Lardinois R., 1996 – The Genesis of Louis Dumont's Anthropology: the 1930s in France Revisited // *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Vol. XVI. 1. 1996. P. 27–40.
- Lebedeff H., 1801 – Grammar of the Pure and Mixed East Indian Dialects ... L., 1801.
- Lebedeff H., 1963 – Grammar of the Pure and Mixed East Indian Dialects ... Ed. by Mahadev Prasad Saha. Calcutta, 1963.
- Lundbæk K., 1986 – T.S. Bayer (1694–1738). Pioneer Sinologist. L. – Malmö, 1986.

- Mironov N., 1903 – Die Dharmaparīkṣā des Amitagati. Lpz., 1903.
- Mironov N.D., 1927a – Buddhist Miscellanea // *Journal of the Royal Asiatic Society*. L., 1927. April.
- Mironov N.D., 1927b – Dignāga's Nyāyapraveśa and Haribhadra's Commentary on it. Garbe-Festgabe, 1927.
- Roerich G.N., 1945 – Indology in Russia // *Journal of the Greater India Society*. Vol. XII. № 2.
- Serebriany S.D., 1993 – The Bhagavadgītā in Russia (notes towards the *Rezeptionsgeschichte*) // The IX-th World Sanskrit Conference (January 10–16 1994. Melbourne, Australia). Contributions of Russian Scholars. M., 1993.
- Serebriany S.D., 1994 – Soviet Studies of Pre-modern Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages // *Studies in South Asian Devotional Literature ...* Ed. by Alan W. Entwistle and Françoise Mallison. P. – New Delhi, 1994.
- Stacy R.H., 1985 – India in Russian Literature. Delhi etc., 1985.
- Staël-Holstein A.A. von, 1926 – The Kācyaaparivarta a mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa class, edited in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by Baron A. von Staël-Holstein. [Shanghai,] 1926.
- Stscherbatskoi F.I., 1900 – Über das Haihayendracarita des Harikavi // *Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению*. Т. 4. № 9. С. I–XII, 1–112. СПб., 1900.
- Stcherbatsky Th., 1923 – The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma”. Petrograd, 1923 (Calcutta, 1956 and 1961).
- Stcherbatsky Th., 1927 – The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad, 1927.
- Stcherbatsky Th., 1930–32 – Buddhist Logic. Vols. 1–2. – (Bibliotheca Buddhica. XXVI). – Leningrad, 1930–1932.
- Titunik I.R., 1976 – Between Formalism and Structuralism. N.S. Trubetzkoy's «The Journey Beyond the Three Seas» by Afanasij Nikitin as a Literary Monument // *Sound, Sign and Meaning*. Ed. by L. Matejka. Ann Arbor, 1976.
- Tubianskij M., 1926 – On the authorship of Nyāyapraveśa // *Известия АН СССР*. 6 серия. № 20. Вып. 9. Л., 1926.
- Vasil'kov Ya.V., 1995 – Parable of a man, hanging in a tree, and its archaic background // Зорчаф Г.А./Denkschrift, 1995.
- Vostrikov A.I., 1935 – The Nyāyavārttika of Uddyotakara and the Vādanyāya of Dharmakīrti. Calcutta, 1935 (Отд. оттиск из *Indian Historical Quarterly*, Vol. 11. № 1).
- Walicki A., 1979 – A history of Russian thought from the Enlightenment to Marxism. Translated from the Polish by Hilda Andrews-Rusiecka. Stanford, 1979.



Е. Д. ОГНЕВА

Ю. Н. РЕРИХ И ПРОБЛЕМЫ ФУНКЦИОНАЛЬНОГО НАЗНАЧЕНИЯ ТИБЕТСКОЙ ЖИВОПИСИ (ДЖАТАКАМАЛА В ЖИВОПИСИ)

Интерес к Востоку проявился у Юрия Рериха ещё в гимназические годы, когда начались занятия с Б. А. Тураевым египтологией, при начальном курсе которой особенно важное значение приобретает зрительный фактор. В 14 лет начались занятия монгольским языком с А. Д. Рудневым, соседом Рерихов по даче в Финляндии (*Рерих Ю. Н.*, 1967. С. 6). Контакты со столь значительными учёными имели немалое значение при формировании интересов начинающего востоковеда. Уроки же монгольского с А. Д. Рудневым привели к тому, что впоследствии Ю. Н. Рерих говорил по-монгольски, как монгол.

Ко времени начала занятий с А. Д. Рудневым были уже совершены увлекательные путешествия С. Ф. Ольденбурга, П. К. Козлова, Г. Ц. Цыбикова, Б. Барадийна в Центральную Азию и Тибет, опубликованы материалы по буддийской и тибетской иконографии, описания буддийских коллекций, изобразительного и прикладного искусства.

Одно из интереснейших событий тех лет в жизни востоковедов Петербурга – строительство буддийского храма, членами строительного комитета которого были и С. Ф. Ольденбург, и Н. К. Рерих, и А. Д. Руднев, и другие востоковеды (*Андреев А. И.*, 1992. С. 13; *Бараев В.*, 1992. С. 21–22). Н. К. Рерих, по чьим эскизам бурятские художники С. Дылыков и О. Будаев расписали центральный зал в храме, тоже участвовал в росписи. Сам же А. Д. Руднев совершил специальную экспедицию по сбору материалов о творчестве т. н. зурачинов, буддийских художников, на территории России. Поэтому в лице Руднева Рерих-гимназист получил блистательного комментатора и по вопросам буддийского искусства, и к уже имевшимся изданиям тибетского буддийского пантеона. Естественно предположить, что такая учительная традиция «из уха в ухо»: зурачины – Руднев – Ю. Рерих и Дылыков, Будаев – Н. К. Рерих – Ю. Рерих, сформировала или спроецировала интерес к буддийскому, а ещё конкретнее – к тибетскому искусству, в его отечественной трансформации.

Жизнь Рериха-учёного началась с того, что он, после завершения образования, стал путешественником, приняв участие в экспедиции отца (*Рерих Ю. Н.*, 1967. С. 7). В Восточных Гималаях, в Сиккиме, Ю. Н. Рерих изучает объекты буддийского изобразительного искусства, сформировавшиеся в зоне влияния «тибетской цивилизации». Таким образом, в нём соединились опосредованная учительная традиция

(объекты изучения вне их культурной зоны обитания) и прямая учительная традиция (объекты изучения в их культурном контексте). И как результат – создание книги «Тибетская живопись» (Roerich G.N., 1925), где речь идёт сначала о буддийском искусстве вообще, а потом об истории Тибета, истории тибетского буддийского искусства и тибетской живописи, сопровождаемой иллюстративным материалом; книги, которая является обязательным пособием и для тех, кто занимается буддийским искусством, и для тех, кто занимается тибетской живописью.

В предисловии Ю.Н. Рерих в качестве одной из функций буддийского искусства, в том числе и тибетской живописи, выделяет пропаганду буддийского вероучения. По его определению, тхангка, или икона – не только атрибут религиозных процессий, молебнов на открытом воздухе, храмовых интерьеров. Это ещё иллюстративный материал, который использовался во время проповеди в храме странствующими монахами. Поэтому тхангка, как говорит Ю.Н. Рерих, «была и есть могучий союзник в пропаганде буддийской доктрины» (Roerich G.N., 1925. P. 13, 17).

Тхангки, даже если они подписные, прежде всего обращены к неграмотным. Они легко транспортабельны, информативны, аттрактивны, и проповеднику достаточно колышка, чтобы повесить изображение, указки, чтобы ввести слушателя или адепта в мир ему знакомый или, наоборот, привычный и легко узнаваемый. И слово проповеди закрепляется изобразительным рядом. Такова позиция человека, существующего в традиционной культуре или вошедшего в неё.

Для тех же, кто находится вне традиции, этот мир остаётся закрытым. Иногда, даже в тех случаях, когда известны персонажи, изображённые на иконе, можно отождествить изображения, представленные на тхангке, но сюжет при этом останется закрытым. Можно установить изображённых, можно определить, что изображено – сюжет или несколько сюжетов. Но часть это или завершённое произведение и каково содержание проповеди может оставаться неясным и непонятным, если не принимать во внимание соотношение «письменный текст – тхангка».

Примером этому могут служить две тхангки из собрания Государственного музея Востока (Москва). Во время работы с коллекцией тибетской живописи в фондах музея в феврале 1980 г. удалось обнаружить две иконы в жанре *кйераб* (Огнева Е.Д., 1986. С. 89). Центральный образ на иконах один и тот же – Будда Шакьямуни, но количество клейм, воспроизводящих сюжеты джатак (тиб. *кйераб*), разное. На одной иконе их 10, на другой – 12. Первая (10 сюжетов) икона опубликована Т.В. Сергеевой в наборе открыток «Искусство Тибета» под названием «Джатаки». Обе иконы экспонировались на выставке «Люди и

боги Тибета», которая была открыта в ГМВ в 1992 г. В процессе сопоставления сюжетов 10 и 12 джатак, изображённых на иконах, каждый из которых сопровожждён подписью, было выделено три общих сюжета. Данное обстоятельство свидетельствовало об использовании разными художниками одного и того же текста, послужившего первоисточником для создания икон.

То, что каждое клеймо на иконах сопровождается подписью, значительно облегчило поиски. Удалось установить, что художники, создавшие обе тхангки, воспроизводили сюжеты «Гирлянды джатак» (Джатака-камала) Арьяшуры (*Арьяшура*, 1962). На опубликованной иконе представлено 10 сюжетов Джатакаамалы, с XI по XX: джатака о Шакре, джатака о брахмане, джатака об Унмадаянти, джатака о Супараге, джатака о рыбе, джатака о птенце перепела, джатака о чаше, джатака о бездетном, джатака о лotosовых стеблях, джатака о хранителе казны. На неопубликованной иконе представлено 12 сюжетов, с XVIII по XXIX: джатака о Чуддабодхи, джатака о Лебеде, джатака о Махабодхи, джатака о Великой обезьяне, джатака о Кшантивадине, джатака об обитателе мира Брахмы. Каждый сюжет на обеих иконах подписан, есть письменные обозначения и на оборотных сторонах. Три сюжета одинаковых (XVIII, XIX, XX); каждая икона – часть какого-то целого.

Вместе с тем, обе иконы – две конкретные художественные реализации одного и того же литературного памятника, выполненные по законам изобразительного материала, что обусловило их различие. Принадлежность каждой иконы к определённому иконографическому циклу привела к разному оформлению лицевой и оборотной сторон. На лицевой стороне воспроизводится различное количество сюжетов – 10 и 12; разнонаправлено размещены клейма – сверху вниз, слева направо (опубликованная тхангка, 10 сюжетов) и сверху вниз, справа налево (неизданная икона, 12 сюжетов); различен характер подписей: лаконичный – название сюжета, на первой; его развёрнутое описание на второй.

Специфика различий позволила предположить, что представленные на двух иконах живописные воплощения Джатакаамалы сформировались под сильным диктатом других письменных текстов, без знания которых композиция и функциональное назначение тхангка останутся закрытыми. Самый известный тибетский комментарий Джатакаамалы – «Ясный светильник Великой колесницы». Его автор – Ёндзин Ешэй-гэлыцэн, написавший своё произведение в 1781 г. Согласно данному комментарию, 34 джатаки «Гирлянды джатак» являются своеобразным пояснением теории *пхарчин* (санскр. *парамита*) в рамках религиозно-философской системы буддизма. Ёндзин Ешэй-

гэльцэн говорит о «шести пхарчин» или «шести парамитах» – переправах, помогающих освободиться от оков сансары и достичь спасения, и каждую из шести комментирует сюжетами Джатакамалы.

Первые десять сюжетов (I–X) – джатака о тигрице, джатака о царе Шиби, джатака о комочке каши, джатака о главе гильдии, джатака об Агастье, джатака о Майтрибале, джатака о Вишвантаре, джатака о жертве комментируют *пхарчин джинпа* (санскр. *данапарамита*) – «даяние» (милостыня, щедрость), которая состоит из подаяния учением, подаяния имуществом, подаяния бесстрашием (В Тхераваде – это «жертва конечностей, имущества, жизни»).

Следующие десять сюжетов «Гирлянды джатак» (XI–XX) представлены на опубликованной иконе и уже упоминались выше. Эти джатаки Ёндзин Ешэй-гэльцэн использует при комментарии *пхарчин цультам* (санскр. *шилапарамита*) – «нравственность» (обеты): чистота тела, слова, мысли, которая достигается при соблюдении целомудрия, хладнокровности, спокойствия, умиротворения. Т. е. икона с десятью сюжетами, с XI по XX, является изобразительным комментарием парамиты «нравственности», второй из шести. Очевидно, этой тхангке должна предшествовать ещё одна (или две, если первая – с изображением только одного Будды Шакьямуни – вводная), где должны быть воспроизведены первые десять сюжетов изобразительного комментария к Джатакамале.

Следующие десять джатак (XXI–XXX) из Джатакамалы – джатака о Чуддабодхи, джатака о Лебеде, джатака о Махабодхи, джатака о Шарабхе, джатака об олене руру, джатака о Кшантивадине, джатака об обитателе мира Брахмы, джатака о слоне в комментарии Ёндзин Ешэй-гэльцэна комментируют *пхарчин зодпа* (санскр. *кшантипарамита*) – «терпение». Продолжением серии икон из собрания ГМВ должна быть третья (4-я) тхангка с изображением XXI–XXX сюжетов. Поскольку в комментарии говорится, что джатака о Сутасоме (XXXI) поясняет *пхарчин цондуй* (санскр. *вирьяпарамита*) – «усердие», то на четвёртой (5-ой) иконе должен быть воспроизведён этот сюжет. Джатакой об Айогрихе (XXXII) комментатор поясняет *пхарчин сэмтэн* (санскр. *дхьянапарамита*) – «сосредоточение» (медитация) и потому содержание пятой (6-ой) тхангки – джатака об Айогрихе. И, наконец, двумя последними – джатакой о буйволе и джатакой о дятле (XXXIII–XXXIV) Ёндзин Ешэй-гэльцэн завершает свой комментарий к *пхарчин шэйраб* (санскр. *праджняпарамита*) – «мудрость», шестая парамита. Именно эти две джатаки и должны быть изображены на шестой (7-ой) тхангке, отсутствующей так же, как и все предыдущие, кроме второй из серии, в собрании ГМВ.

Таким образом, сопоставление «Гирлянды джатак», комментария к ней и опубликованной иконы из коллекции ГМВ позволяет установить:

1. Икона – изобразительное воплощение десяти сюжетов (XI–XX) Джатакамалы и является одной (2-ой) из целой серии, составляющей иллюстрации к «Гирлянде джатак».

2. Это вторая икона из серии, поскольку сюжеты XI–XX используются Ёндзином Ешэй-гэльцэном в комментарии к *пхарчин цультам* или парамите нравственности, второй из шести парамит.

3. Полная живописная Джатакамала, согласно комментарию Ёндзина Ешэй-гэльцэна, может состоять из вводной иконы (она может быть или не быть) и шести икон, последовательно воспроизводящих сюжеты джатак.

4. Композиционно джатаки на каждой из шести икон серии должны соответствовать схеме, применённой комментатором. На первой иконе сюжеты I–X комментируют парамиту даяния; на второй – джатаки XI–XX – парамиту нравственности; на третьей – сюжеты XXI–XXX поясняют парамиту терпения; XXXI джатака имеет отношение к парамите усердия; XXXII сюжет на пятой иконе связан с парамитой сосредоточения; и на шестой тхангке джатаки XXXIII–XXXIV комментируют парамиту мудрости.

5. Время создания иконы и всей серии можно датировать не ранее 1781 г., датой написания комментария Ёндзином Ешэй-гэльцэном.

6. Функциональное назначение всей серии – просветительно-приобщающая проповедь конкретной буддийской доктрины неграмотным; такие серии предназначались для начального обучения в системе образования буддийских монастырей; в серии такого типа закладывалась мнемоническая нагрузка при заучивании определённого корпуса текстов. Так обстоит дело с опубликованной иконой.

Оборотная сторона неопубликованной иконы содержит указание – «первая левая». Это свидетельствует о том, что она, во-первых, использовалась в интерьере; во-вторых, что икона – одна из серии; в третьих, что в серии есть центральное изображение, относительно которого и ориентировано данное изображение (первая левая). На лицевой стороне воспроизведено, как уже говорилось, 12 сюжетов Джатакамалы, XVIII–XXIX. Однако без знания соответствующих комментаторских текстов, вопрос о функциональном назначении данной иконы, реконструкции всей серии изображений и количества изображённых сюжетов на каждой отдельной тхангке остаётся открытым.

В процессе развития и становления тибетской иконы возникла определённая специализация в использовании тех или иных литературных памятников и живописных жанров. Тхангки в жанре *кйераб* (санскр. *джатака*) использовались для нравственно-поучительной проповеди или же

пропаганды конкретного аспекта буддийской доктрины. Примером последнего может служить специфическое использование сюжетов «Гирлянды джатак», изображённых на иконах, в качестве комментария к теории парамит. Однако проблема соотношения текст – изображение остаётся по-прежнему в центре внимания при отождествлении изобразительного материала.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреев А.И., 1992 – Из истории Петербургского буддийского храма // *Orient*. Вып. I. СПб., 1992.
- Арьяшура, 1962 – Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы. Пер. с санскр. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. Предисл. и примеч. О.Ф. Волковой. Отв. ред. Ю.Н. Рерих. М., 1962.
- Бараев В., 1992 – Нерушимый утёс // *Буддизм*. 1992. № 1.
- Искусство Тибета. Набор открыток. Сост. Т.В. Сергеева.
- Огнева Е.Д., 1986 – Жанры в тибетской живописи // *Искусство Монголии и Центральной Азии*. Ч. 2. М., 1986.
- Рерих Ю.Н., 1967 – Избранные труды. М., 1967.



Roerich G.N., 1925 – *Tibetan Paintings*. P., 1925.



Ю.М. АЛИХАНОВА

ОБРАЗ АШРАМЫ В ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Хорошо известно, что в мире древнеиндийского эпоса действуют не только герои и мифологические персонажи, но и подвижники, и что обитель подвижника – ашрама – составляет значимую часть эпического пространства. Менее известно, что эту свою роль ашрама сохраняет и в литературе I–V вв. Между тем достаточно даже беглого взгляда на сохранившиеся от I–V вв. поэмы (махакавьи) и высокие драмы (натяки), чтобы убедиться в том, что присутствие ашрамы в картине действительности, рисуемой высокими жанрами, считалось в это время совершенно обязательным.

Статья посвящена рассмотрению литературной ашрамы. Но так как литературная ашрама конструировалась по преимуществу из готовых форм, выработанных эпической традицией, обойтись без эпического материала оказалось невозможно. Поэтому в статье два раздела: в первом представлены, в самом общем виде, эпический подвижник и эпическая ашрама; во втором анализируется литературный материал.

I

Как показали исследования последних лет, тапас (аскеза) понимается в эпосе главным образом как магическая процедура (представление об аскезе как о форме религиозного поведения появляется лишь в относительно поздних и преимущественно дидактических частях эпоса)¹. Магическое значение приписывается при этом не всякой аскезе – аскетический образ жизни, как бы суров он ни был, таким значением не обладает, – но лишь самым интенсивным, самым жестоким её формам. Сюда входят голодание (вплоть до полного, когда тапасвин отказывается не только от любой пищи, даже такой, как сухие листья или трава, но и от воды и начинает питаться «одним воздухом»), мучительные физические упражнения – немигание, лежание без движения, но более всего – неподвижное стояние с поднятыми вверх руками; чрезмерное нагревание и охлаждение (в жаркое время дня и года тапасвин сидит под палящим солнцем в окружении четырёх костров, в холодный сезон и холодными ночами надевает на себя мокрую одежду или забирается в водоём и стоит по горло в воде), нанесение себе ран, отсечение от тела кусков плоти и сжигание их в огне и др.² К перечисленному добавляются общие правила жизненного обихода, выполнение

которых является условием тапаса и одновременно подготовкой к нему. Тапасвин уходит в лес или в горы, либо вовсе отказывается от одежды, либо облачается в звериную шкуру (обычно в шкуру чёрной антилопы) или, что чаще, в валкалу («одежду из коры»)³, перестаёт мыться, стричь и расчёсывать волосы (такие грязные, спутанные, либо вовсе неприбранные, либо закрученные узлом на макушке волосы именуется «джатой»), до начала настоящих голодовок и в промежутках между ними питается только лесными плодами и кореньями и, конечно, соблюдает целомудрие (предполагаемое, впрочем, уже самим лесным уединением)⁴.

Приёмы самоистязания, культивируемые тапасвином, рассматриваются как способы внутреннего разогрева. Об этом говорят и самый термин *tapas*, используемый для обозначения аскезы и достигаемого с её помощью результата (корень *tap* «совершать аскезу» букв. значит «нагревать», первое значение слова *tapas* – «тепло», «жар»), и многочисленные описания аскетов. Глубинно, видимо, самоистязание (необходимо предполагающее усилие, волевое и физическое напряжение) связывается с идеей выработки (или высвобождения?) жизненной энергии, причём сама эта энергия мыслится как жар, огонь, блеск: тапасвин способен испепелять взглядом, совершая аскезу, нагревает пространство (от его подвигов раскаляются земля и небо, горы начинают испускать пар, страны света – дымиться), окружающим он представляется таящим в себе пламя, готовое вырваться наружу, и т. д. Именно жар, выделяемый в процессе аскезы, даёт тапасвину власть над силами, управляющими связью вещей и событий. Но это происходит не сразу. Магическая действенность жара находится в прямой зависимости от степени его концентрации, и должно пройти немалое время, прежде чем тапасвин ощутит результаты своего тапаса (отсюда настойчивые указания на сроки аскезы в описаниях подвижничества). После того как необходимый уровень достигнут, время начинает работать на возрастание обрётённого могущества. Жар копится, и чем дольше длится аскеза, тем чудодейственнее сила тапасвина и шире возможности её применения. Где остановится тапасвин и остановится ли вообще, зависит от того, что стоит за его обращением к тапасу.

Эпос рисует подвижников двух типов. Одни становятся аскетами из нужды, не видя иного средства добиться желаемого, и по достижении цели прекращают аскезу и возвращаются к обычному образу жизни. Другие же обнаруживают никак конкретно не мотивированную и потому как бы врождённую предрасположенность к тапасу, приемлют подвижничество как единственно возможный для себя способ существования и, вступив на этот путь в юности или в детстве, никогда уже с него

не сходят. Таким образом, первых можно было бы назвать временными (или эпизодическими) подвижниками, а вторых – постоянными⁵.

Как средство обретения желаемого тапас используется персонажами разного пола, разной природы и разного статуса, но чаще всего в роли временных подвижников оказываются цари (герои) и демоны (асуры, ракшасы). Хотя желания, к осуществлению которых стремятся подвижники, в целом очень разнообразны (Арджуна, скажем, хочет получить божественное оружие, брахман Явакри – стать знатоком Веды, не уча её, дочь риши – найти достойного мужа, царь Вишвамित्रа – сменить царский статус на брахманский и т. д.), можно заметить, что цари прибегают к тапасу главным образом ради обретения потомства, а ракшасы и асуры – добываясь неуязвимости и власти над вселенной.

Механизм достижения успеха в любом случае один. Доведённый до определённого предела тапас повергает в смятение мир богов или, что чаще, представляющего за этот мир царя богов Индру (если подвижник – асура или ракшаса, роль представителя богов передаётся Брахме). Боги опасаются, что растущая мощь тапасвина позволит ему занять верхнюю ступень в космической иерархии, в результате чего сами они потеряют свой нынешний статус (ср. обычные тревоги Индры, который боится, что подвижник скинет его с занимаемого им места, лишит трона, сам станет Индрой и т. д.). Чтобы предотвратить надвигающийся иерархический переворот, Индра (или Брахма) является подвижнику и в обмен на прекращение аскезы обещает исполнить его желание (в позднем, религиозно окрашенном варианте этого сюжета тапас из средства принуждения бога превращается в средство завоевания его благосклонности: подвижник посвящает свою аскезу какому-либо божеству, чаще всего Шиве, в качестве особого ему приношения; бог, откликаясь на «жертву», является подвижнику – теперь уже как преданному адепту – и в награду за выказанное рвение предлагает ему на выбор дар). Заручившись обещанием бога, подвижник тут же теряет весь свой магический жар и возвращается к тому состоянию, в котором находился до начала тапаса. Сила, обретенная «временной» аскезой, – всё равно, длится ли эта аскеза месяцы, годы или, как у мифологических персонажей, сотни и тысячи лет, – оказывается, таким образом, силой однократного применения. Возникновение новой цели требует нового тапаса, и так каждый раз.

С «постоянными» подвижниками ситуация иная. Совершение аскетических подвигов предуказано им с той же непреложностью, с какой эпическому герою – совершение подвигов воинских. Тапас они творят не из практической надобности, а потому, что не могут этого не делать, и если в их подвижничестве и скрыта какая-то цель, то это цель

не личная, но, скорее, связанная с ценностями мифологического порядка. Поскольку тапас творится ими постоянно, то и магическая сила, идущая от тапаса, у них тоже постоянна. Она не появляется и не исчезает, но составляет нечто всегда им присущее, некоторое обязательное для них качество (напоминая этим силу и доблесть эпического героя). Благодаря тому же постоянству тапаса действенность этой силы оказывается практически беспредельной, а отсутствие заданности в её применении даёт возможность пользоваться ею когда угодно, сколько угодно и по какому угодно поводу. При этом любое её проявление неизбежно оборачивается чудом: Агастья, например, силой тапаса выпивает океан, останавливает рост горы Виндхья, Вишвамित्रа создаёт реку, Мандакарни возводит подводный дворец и т. д.; все постоянные подвижники наделены чудесным зрением, благодаря которому могут видеть то, что скрыто от взора обычных людей, узнавать прошлое, провидеть будущее, проникать в мысли на расстоянии.

Могущество постоянных подвижников ставит их, по сути дела, почти вровень с богами. Более того, некоторые важные действия, направленные на поддержание (или восстановление) космического порядка, по каким-то – никогда не проясняемым – причинам не могут быть совершены богами и осуществляются именно подвижниками. Это вносит в отношение к ним богов момент зависимости и одновременно ревности. Ища у подвижников помощи в затруднительных для себя обстоятельствах, боги вместе с тем стараются ослабить их позиции и чинят препятствия творимому ими тапасу. Инициатива враждебных действий исходит от Индры, которого, как и в сюжете с временными подвижниками, начинают одолевать сомнения в прочности своей власти. Сам Индра, однако, подвижнику в этом случае не является – ненаправленность тапаса исключает, очевидно, возможность остановить тапасвина исполнением его желания. Явление бога заменяется явлением подосланной Индрой соблазнительницы-апасры. Иногда предприятие удаётся: тапасвин вступает с апсарой в связь (отчего у неё потом рождается ребенок, всегда девочка). Но гораздо чаще старания Индры ни к чему не приводят: тапасвин или тут же справляется с охватившим его волнением, или вовсе не замечает соблазнительницу, или в гневе наказывает её, превращая в камень, крокодила и т. д. Впрочем, даже поддавшись соблазну, постоянный подвижник не расстаётся с подвижничеством навсегда. Как правило, после рождения ребенка апсара уходит, а он возвращается к своему тапасу⁶.

С точки зрения социального статуса постоянный подвижник почти всегда брахман (хотя может быть и царём). Кроме того, эпос наделяет его титулом «риши»⁷ и тем самым подчёркнуто связывает с сакраль-

ной ведийской традицией⁸. По сути дела, образ риши двусоставен. Одной своей стороной он принадлежит подвижническому миру, другой – миру жреческому. Как подвижник риши живёт в лесу, носит валкалу и джату и копит магический жар; как представитель жреческого мира – совершает жертвоприношения по приглашению царей, штудирует Веда и передаёт своё знание ученикам. Оба плана подаются как неразрывно связанные друг с другом. Даже само понятие тапаса применительно к подвижникам-риши расширяется и вбирает в себя в дополнение к собственно аскезе исполнение жреческих и брахманских обязанностей: повторение ведийских текстов, поддержание находящихся здесь же, в лесу, жертвенных огней, отправление каждодневных ведийских обрядов – омовений, утренних и вечерних приношений и т. д. Неизбежно возникающие при этом противоречия разрешаются с помощью смены акцентов: при изображении одних риши подчёркивается их преимущественная связь с тапасом, другие же предстают более отшельничающими брахманами, чем истинными тапасвинами. Та же смена акцентов, а иногда и особые сюжетные ходы используются для примирения не согласующихся между собой норм аскетической и брахманской жизни, таких, скажем, как запрет на уход за телом, обязательный для аскета, и ритуальные омовения, обязательные для брахмана, предписанное тапасвину воздержание и обязанность брахмана иметь жену и детей. Решение проблемы брака/безбрачия, в частности, приводит к появлению двух категорий риши – тех, которые живут в лесу с семьями, и тех, что соблюдают целомудрие. При этом даже риши, принявших на себя обет целомудрия, эпос, как правило, не оставляет без потомства, используя для этого либо временное нарушение обета по настоянию предков, обеспокоенных перспективой прекращения поминальных жертв (риши женится, но после зачатия/рождения сына возобновляет практику воздержания), либо невольный огрех, когда при виде соблазняющей его апсары риши теряет семя, из которого затем чудесным образом у него рождается сын.

Постоянное занятие тапасом выделяет риши в особую группу персонажей. Роль их в эпическом действии достаточно велика: они дают советы героям (Нарада и особенно Вьяса – Пандавам, Васиштха – Дашаратхе), устраивают их матримониальные дела (Вьяса побуждает Пандавов к женитьбе на Драупади, Вишвамитра женит Раму на Сите), нередко воспитывают их детей (безымянные риши растят Пандавов, родившихся во время подвижничества Панду, Канва воспитывает Бхарату, сына Душьянты, Вальмики – сыновей Рамы) и – что особенно важно – налагают на героев и мифических персонажей проклятия, программирующие повороты в развитии событий⁹. В дополнение к за-

креплённым за ними сюжетным функциям риши, как и другие центральные персонажи эпоса, наделяются своим, именно им отведённым местом постоянного пребывания. В широком плане это лес, в более узком – ашрама.

Слово *āśrama* (также *āśramapada*, *āśramamaṇḍala*) употребляется в эпосе в нескольких значениях (равным образом, однако, связанных с понятием места обитания). Так называется, во-первых, хижина подвижника¹⁰; во-вторых, поселение, охватывающее всё обжитое подвижником пространство, включая хижину, расчищенную площадку перед ней (своего рода двор – *ajira*, *dvāra*; см.: Р 3.1.3; М 1.101.3, 3.248.8 и др.) и, видимо, освоенную часть подступающего к хижине леса; в-третьих, большое поселение, состоящее из ряда хижин¹¹. Малое поселение (в одну хижину) служит обителю и подвижнику-одиночке, и семье (отцу с сыном, жене с мужем и т. д.); большое же рисуется как объединение сохраняющих свою независимость малых поселений – см. определение личной ашрамы Канвы в составе большого поселения как «отдельной», «уединённой» (*vivikta* – М 1.64.42). Тем не менее, поскольку в повествовательных эпизодах подвижники, населяющие большие ашрамы, обычно действуют сообща – вместе встречают и провожают гостей, вместе подают им советы и т. п., допустимо считать их пусть очень свободно организованной, но всё же общиной. В центре такой общины, как правило, стоит великий и знаменитый риши (Канва, Вишвамитра, Агастья и др.), имя которого может присваиваться всему поселению¹².

Размещение ашрамных поселений в лесу подчинено определённой праву, связанному с общей организацией лесного пространства в эпосе. Эпический лес неоднороден. Как показывают эпизоды лесных путешествий героев, он поделён на две зоны, два леса – страшный (*ghora*, *dāruṇa*) и красивый (*ramya*, *manohara*, *manorama* и т. д.). Страшным лесом трудно идти, земля в нём неровная (*viṣama*), каменистая, путь преграждают поваленные деревья и колючие (*kaṇṭakita*) растения; в нём нет воды, он полон свирепых хищников (*vyālamṛga*, *ghoramṛga*), безмолвных или пронзительно кричащих птиц, стрекочущих цикад (*jhillikā*) – см.: М 1.63.13, 1.138.6–9, 3.39.12–13, 3.61.1–10, 3.143.4; Р 1.24.13–15, 3.2.2–3 и др. Красивый лес, напротив, отличают ровная, поросшая мягкой травой земля, высокие деревья, лишённые колочек и круглый год покрытые цветами и плодами (*nityapuṣpaphala*, *sadāpuṣpaphala*, *sarvartukusuma*, *sarvartuphala*), обилие озёр, речек, ручьёв, заросших лотосами прудов, неумолчно поющие сладкологосые птицы, резвящиеся слоны, обезьяны и иные животные – см.: М 1.64.3–15, 1.143.19–26, 3.39.17–20, 3.146.1–5, 3.155.37–87, 3.174.3–5, 3.175.4–10; Р 2.55.6–11, 3.8.12–15, 3.15.2, 10–19 и т. д. Этот лес нередко уподобля-

ется небесным лесам – Нандане и Чайтрататхе, с которыми его связывает не только красота, но и такая необычная черта как постоянно и одновременно цветущие и плодоносящие деревья (см. описания Нанданы: М 3.44.1–7, 3.164.41–48; особенно: М 3.44.1, 3.164.46).

Эпос строго разводит по зонам постоянных обитателей леса: в страшный лес помещаются ракшасы и лесные дикари (в том числе охотники), в красивый – подвижники. Отсюда нередкое замещение понятия «красивый лес» понятиями «тапасный лес» (*tapovana*) и «лес с подвижниками» (*tāpasāraṇya*). Отсюда же постоянно подчёркиваемая связь красивого леса с ашрамами – ср., например, характеристику, открывающую описание красивого леса в эпизоде встречи Душьянты с Шакунталой: «И пройдя тот [лес], царь в полный превосходных ашрам (*uttamāśramasamyutam*), рождающий великую радость и весьма прекрасный на вид <...> другой огромный лес вошёл» (М 1.64.3).

Наряду с представлением об ашраме как убежище (жилище, поселении), в эпосе, как кажется, присутствует и другое, более архаичное представление, согласно которому обителю подвижника является не лесная хижина, а самый лес, или, точнее, некоторое место в лесу, где подвижник живёт и творит тапас прямо под деревьями, не сооружая себе никакой хижины. Иначе трудно было бы объяснить, почему выражение «тапасный лес» (или «лес с подвижниками») служит обозначением не только «большого» леса (лесной зоны), но и ашрамы и почему среди эпических описаний ашрам немало таких, в которых ашрама предстаёт не расположенным в лесу поселением, а просто лесом (см., например: М 1.93.6, 3.97.26, 3.98.12–17, 3.132.1, 3.139.24, 3.155.16–17, 3.155.89, 9.53.1–3; Р 1.28.18–20).

Поскольку подвижники могут находиться только в красивом лесу, на участок леса, отождествляемый с ашрамой (назовём его ашрамным лесом), переносятся все характеристики красивого леса. Единственное, что их разделяет – это несколько большая концентрация чудесного элемента на ашрамной территории. Во-первых, в ашрамном лесу необычно ведут себя не только деревья, но и хищники: они теряют здесь свою свирепость и не угрожают жизни травоядных – см. описания ашрам Канвы и Дадхичи: Душьянта, вступив в ашраму Канвы, радуется при виде «добрых» хищников (*tatra vyālamṛgān saumyān paśyan pṛītim avāpa saḥ* – М 1.64.18), а ашрама Дадхичи полна буйволами, кабанами, оленями, яками, «забывшими о страхе перед тигром» (*śārdūlabhayavarjitaḥ* – М 3.98.14). Во-вторых, ашрамному лесу приписывается способность развеивать печаль, прогонять усталость, голод и жажду (см.: М 1.64.28, 3.145.24, 3.145.28, 3.155.18; Р 1.29.22, 3.11.81), что указывает на большую в сравнении с красивым лесом близость к небесным мирам, где, согласно описаниям, нет ни

жары, ни холода, ни голода, ни усталости, ни иных неприятных ощущений (см.: М 3.44.1–7, 3.164.41–48, 3.247.9).

В какой бы ипостаси ни являлась ашрама в эпических описаниях – в виде ли леса, или в виде поселения – её образ в любом случае строится по аналогии с образом живущего в ней подвижника. При этом лес явно тяготеет к образу архаического или временного подвижника, тогда как за поселением столь же явно стоит образ риши или подвижника постоянного.

Связь тапасвина с ашрамным/красивым лесом (как, заметим, и связь раکشасы с лесом страшным) покоится исключительно на внутренних схождениях, через которые устанавливается соответствие между сущностными чертами места и его обитателя. Жару выработанной тапасом жизненной энергии соответствует плодотворяющая энергия, которой насыщены лесная растительность и охваченные возбуждением брачных игр животные и птицы; магической силе тапаса вторят чудесные свойства лесной территории; богоравности тапасвина – близость леса к миру богов. В круг глубинных аналогий вовлекаются и формы природного и аскетического поведения. Если красивый лес демонстрирует неподвластность противопоставлениям, членившим животный мир (мотив добрых хищников) и время (круглогодичное и одновременное цветение и плодоношение деревьев, упраздняющее как смену сезонов, так и временную последовательность соответствующих процессов), то тапас обнаруживает сходную тенденцию к снятию различий, противопоставляющих человеческое природному. Неподвижное стояние (к тому же, как правило, на одной ноге) как бы превращает тапасвина в природный предмет – он начинает походить на древесный ствол (*sthānu*), древесный обрубок (*kāṣṭha*) или просто дерево, птицы выют гнёзда у него на голове (так происходит, например, с Джаджали – М 12.253.13–40), он обрастает лианами и муравейником (как Чьявана – М 3.122.1–4), а если стоит в воде – водорослями и ракушками (см.: М 13.50.18–19). Аскетические практики, связанные с разными способами принятия пищи, в свою очередь, уравнивают тапасвинов с животными и птицами: Мадхави, например, пасётся вместе с оленями, ест траву и пьёт воду, не прибегая к помощи рук, и сама в конце концов становится «как лань» (М 5.118.7–11); Мудгала живёт, как голубь, подбирая зёрнышки, выпавшие из колосьев во время жатвы (М 3.246.3–5), то же делает Яйти (М 1.81.13); ср. нередко встречающиеся в эпосе названия подвижников, практикующих соответствующие виды тапаса – *uñchavṛtti*, *silōñchavṛtti* «живущий сбором зёрен (выпавших из колосьев)», *kapotavṛtti* «живущий как голубь», *mṛgacārin* «живущий как олень», *gocārin* «живущий как корова»¹³.

В основе отношений тапасвина и красивого леса лежит, таким образом, идея абсолютного качественного единства, полнейшей соприродности, что, между прочим, исключает любые рациональные мотивировки их

связи. В эпосе нет указаний ни на то, что красивый лес выбирается тапасвином как место, удобное для совершения тапаса, ни на то, что тапас преобразует место пребывания тапасвина, сообщая лесу соответствующие качества. И то, и другое предполагало бы раздельность их существования и, значит, разъединённость. Между тем красивый лес для тапасвина – подлинно *своё* место и как таковое не только не существует помимо него, но и является как бы естественным его продолжением, которое именно поэтому не может быть ни отторгнуто, ни заменено чем-то другим¹⁴.

В отличие от леса ашрамное поселение – пространство бытовое и, следовательно, устроенное, созданное теми, кто его населяет. Поэтому связь риши с ашрамой строится по иной, значительно менее архаичной модели. Однако и тут очевидна установка на соотносённость образа места с внутренней сутью обитателя, в данном случае – с определяющей для риши двусоставностью его природы.

Описывая ашрамные поселения (всегда, заметим, общинные), эпос обходит вниманием хижины, их расположение, вообще всё, что относится к поселению как таковому. В описание вводятся только сами подвижники (они же брахманы, риши, муни) и предметы ашрамного быта. Характеристики, которыми наделяются риши, распадаются на две категории. Одни представляют их тапасвинами и отмечают костюм (валкалы, чёрные антилоповые шкуры), причёску (джату) и практикуемые ими виды тапаса, другие рисуют их брахманами, выделяя учёность, знание Веды и жертвенного ритуала, а также нравственные качества – благочестие, сдержанность, добродетельность и т. д. Сходным образом – на две группы – делятся и ашрамные предметы. С одной стороны называются предметы подвижнического обихода – те же валкалы, антилоповые шкуры, а также плоды и корни, с другой – предметы ритуальные: связки хвороста и куши, кувшины для воды, черпаки и прочая жертвенная утварь, ритуальные сооружения – агнишараны и святилища богов (см.: М 1.64.16–41, 3.25.17–22, 3.61.57–61, 3.145.16–30; Р 3.1.1–9 и др.). Как правило, брахманская составляющая в описаниях ашрам доминирует над подвижнической. Это проявляется не только в общем акценте на ритуально-ведийской линии ашрамной жизни, но и в некоторых «украшающих» деталях – в сравнении ашрамы с миром Брахмы (М 1.64.30, 1.64.34, 1.64.40; Р 3.1.8), в образе осеняющего ашраму брахмического сияния (*brahmyā lakṣmyā samāvṛtam/samanvitam* – см.: М 3.145.25; Р 3.1.2, 3.11.22).

Хотя описания поселений обычно дополняются описаниями леса, какой-либо значительной, тем более внутренней связи с лесом у риши нет. Его место – ашрама, где горят жертвенные огни, где живут его домочадцы и ученики. Лес значим для него лишь как источник пропитания (он приносит оттуда корни и плоды), а также необходимых для

совершения обрядов куши и хвороста. Любое иное взаимодействие с природным окружением у него отсутствует, и даже тапас он творит, не удаляясь в лес, а здесь же, во дворе, под деревом, растущим около хижины (см., к примеру: М 1.101.3). Впрочем, в «Рамаяне» мы встречаемся с ещё одной трактовкой ашрамы, которая делает лес действительно необходимой частью ашрамной жизни, несмотря на то, что риши при этом по-прежнему не выходит в «большой» лес и остаётся привязанным к поселению, ритуальной рутине и ученикам.

Этот поздний вариант ашрамы ориентирован не столько на брахманский статус риши, сколько на его духовный облик, сформированный по преимуществу ценностями санньясина. Поскольку такой риши, подобно санньясину, терпим, милосерден и, главное, придерживается принципа ненасилия, ашрамная территория – даже без каких-либо специальных усилий с его стороны – превращается в нечто вроде зоны безопасности, в идеале для всех существ (ср. формулу *śaraṇyaṃ sarvabhūtānām* – «убежище для всех существ», применяемую при описании ашрамы также и в некоторых поздних текстах «Махабхараты»; см.: Р 3.1.3; М 3.145.27), реально же для лесных животных, в первую очередь – для страдающих от преследований со стороны охотников и хищников оленей. Олени становятся в «Рамаяне» таким же неизменным компонентом ашрамного поселения как подвижники или ритуальные сооружения: когда Рама входит в ашраму Бхарадваджи, он видит его сидящим в окружении подвижников, оленей и птиц (Р 2.54.19), ашрама Сутикшны переполнена оленями (Р 3.7.18–19); олени встречаются Раме на подступах к ашраме Агастья (Р 3.11.79, 81); о них упоминает Сутикшна, описывая Раме ашрамы Дандаки (Р 3.8.12). Ашрама предстаёт в результате каким-то гибридным образованием, смесью леса и поселения, или новым ашрамным лесом, в котором вместе, не мешая друг другу, живут подвижники и животные.

Описания по-прежнему рисуют этот лес красивым (деление леса на два вида в «Рамаяне» сохраняется). Однако он мало похож на архаический ашрамный лес. Во-первых, он не слит, как прежде, с окружающим лесным пространством, а выделен из него спокойным поведением животных (*śānta, praśānta* – постоянные характеристики ашрамных оленей и птиц в «Рамаяне»). Во-вторых, из него (как и из красивого леса вообще) почти полностью исчезли постоянно цветущие и плодоносящие деревья, и в нём нет добрых хищников (в «Махабхарате» в поздних картинах ашрам, концептуально близких к ашраме «Рамаяны», добрые хищники всё же встречаются, при этом их доброта, раньше, разумеется, никак не мотивировавшаяся, теперь связывается с нравственным влиянием риши – см. М 13.14.42: «Как друзья играют

мангусты со змеями и тигры с оленями, / приобщившись добродетели рядом с вершителем пламенного тапаса благодаря его могуществу»). Теряя волшебный ореол (как и прежних радостно возбуждённых от избытка жизненных сил птиц и животных), ашрамный лес лишается признаков магического пространства и взамен приобретает качества покоя, мира, бережённости, сотворённые духовным величием и святостью риши, под защитой которого он находится (об ашраме как охраняемой чистыми деяниями риши см.: Р 3.11.8, 3.8.3; М 1.64.41).

II

Как уже говорилось, эпизоды, так или иначе связанные с темами тапаса и ашрамы, присутствуют во всех произведениях высоких жанров, сохранившихся от I–V вв. Напомню, что это за эпизоды.

Ашвагхоша. «Жизнь Будды» (ЖБ), песни пятая, шестая, двенадцатая. Сиддхартха, которого мучит мысль о неизбежности старости, болезней и смерти, надеется найти избавление от этого зла с помощью тапаса. Он уходит в лес, посещает три ашрамы, возглавляемые соответственно Бхаргавой, Арадой и Удракой, с тем, чтобы познакомиться с неизвестной ему практикой и с учениями об освобождении, а затем в течение шести лет творит тапас на берегу реки Найранджаны, в ашраме царя-риши Гайи.

Ашвагхоша. «Поэма о прекрасном Нанде» (ПН), песнь первая. В расположенной на склоне Гималаев ашраме Капилы Гаутамы (Готамы) находят приют малолетние царевичи из рода Икшваку, изгнанные царём по наущению одной из его жён. Риши совершает для них полагающиеся обряды – «как Канва для сына Шакунталы, мужественного Бхараты, как Вальмики премудрый для мудрых сыновей Майтхили» (ПН 1.26), растит их и завещает им построить на месте ашрамы город. Царевичи строят город, в память о Капиле называют его Капилавасту, родовое же имя риши берут себе. Так появляются новое царство и стоящая во главе его линия Икшваку-Готамов, в которой затем родится Сиддхартха.

Бхаса. «Натака о сне и Васавадатте» (СВ), акт первый. В ашраме, находящейся, видимо, недалеко от столицы Магадхи Раджагрихи, останавливаются на ночлег направляющиеся в Раджагриху путники – царевна Магадхи Падмавати и переодетые Васавадатта и Яугандхараяна. Позднее сюда заходит передохнуть также идущий в Раджагриху брахмачарин из Лаванаки. Случайные встречи завязывают сюжетные узлы: Яугандхараяна передаёт Васавадатту под временную опеку Падмавати, сама Падмавати, выслушав рассказ брахмачарина о страданиях потерявшего жену Удаяны, заочно в него влюбляется.

Калидаса. «Род Рагху» (РР). Ашрамные эпизоды (разного объёма и значения) представлены в жизнеописаниях первых пяти царей. Из

биографий царей, правивших в Айодхье после Рамы, они исчезают. Самый большой эпизод содержится в открывающем поэму жизнеописании Дилипы – он занимает первую и вторую песни поэмы. Дилипа, обеспокоенный тем, что у него нет детей, вместе с царицей отправляется в ашраму риши Васиштхи (в традиции «Рамаяны» Васиштха – наставник и советник царей из рода Икшваку). Васиштха, впад на мгновение в транс, прозревает причину бездетности царя. Оказывается, Дилипа находится под проклятием божественной коровы Сурабхи, которой однажды, не заметив её, не воздал должные почести. Теперь, по совету Васиштхи, царю надлежит снискать расположение дочери Сурабхи, жертвенной коровы Нандины, которая живёт тут же, в ашраме. Взяв на себя обет, царь в течение трёх недель ухаживает за коровой (пасёт её, доит и т. д.) и по окончании этого срока получает от неё разрешение выбрать себе дар. В жизнеописании Рамы Калидаса опускает путешествие по ашрамам, обозначив его лишь одной общей фразой: «Шёл он на юг, останавливаясь в гостеприимных общинах (*kula*) риши, как солнце, двигаясь на юг, останавливается в стоянках поры дождей» (РР 12.25). Однако описания этих ашрам появляются затем в эпизоде возвращения Рамы и Ситы в Айодхью на воздушной колеснице Раваны: пролетая над лесами Дандаки и Читракуты, Рама показывает Сите ашрамы, которые они посещали, скитаясь в этих местах (РР 13.36–46, 50–52). Большое место в жизнеописании Рамы отведено рассказу о пребывании Ситы в ашраме Вальмики (РР 14.70–82).

Калидаса. «Рождение Кумары» (РК). И герой, и героиня поэмы творят тапас. Тапас Шивы, предпринятый с неизвестной целью (РК 1.57), завершается сожжением Камы (РК 3.44–74). Для Парвати, которая всё это время прислуживала Шиве, втайне мечтая о браке с ним, сожжение Камы означает крах всех её надежд. Чтобы всё-таки завоевать божественного супруга, она удаляется в одну из гималайских ашрам, совершает там долгий и трудный тапас и в конце концов добивается своего. Шива является ей, вначале под видом брахмачарина испытывает её, затем открывается и признаётся, что она купила его своими подвигами (песнь пятая).

Калидаса. «Натака о кольце и Шакунтале» (Ш). В соответствии с особенностями сюжета драмы действие четырёх из семи её актов развёртывается в ашрамах: первого, третьего и четвёртого актов – в ашраме Канвы, седьмого – в небесной ашраме Кашьяпы, расположенной на вершине мифической горы Хемакута. В ашраме Канвы герои встречаются и вступают в тайный брак (первый и третий акты), здесь же героиня навлекает на себя проклятие риши Дурвасаса (вишкамбхака к четвёртому акту) и отсюда уходит в Хастинапуру в сопровождении учеников Канвы и Гаутами (четвёртый акт). В ашраме Кашьяпы, где у

Шакунталы рождается сын Бхарата, происходит новая встреча героя и героини, счастливо завершающая историю их любви.

Калидаса. «Натака о мужестве и Урваши» (У), акт пятый. Подвижница Сатьявати приводит во дворец юного царевича Айюса, рождённого Урваши втайне от Пурураваса. Оказывается, сразу после рождения Айюс был помещён матерью в ашраму Чьяваны, где и получил полагающееся воспитание и образование.

В основе приведённых эпизодов, как нетрудно заметить, лежат типовые «ашрамные» темы героической биографии: рождение и воспитание в ашраме сына/сыновей героя, временное подвижничество, посещение ашрам. Темы собственно подвижнического круга – подвиги риши, их взаимоотношения с богами, конфликты с царями и т. д. – из сферы заимствований выпадают. Разработка ашрамных тем идёт двумя путями: ашрамный эпизод либо конструируется по модели соответствующих эпических эпизодов, либо усваивается из эпоса вместе с тем или иным конкретным сюжетом. И в том и в другом случае возникают разнообразные отклонения от исходного материала.

Тема воспитанного в ашраме сына героя (в литературной традиции – царского сына) представлена в трёх из сохранившихся произведений I–V вв. – в «Прекрасном Нанде» Ашвагоши и в двух натаках Калидасы (рождение и воспитание Куши и Лавы в «Роде Рагху» не развёрнуто в эпизод, краткое сообщение на этот счёт дают четыре строфы пятнадцатой песни: 15.31–34). Конкретные источники эпизодов в «Прекрасном Нанде» и в «Урваши» нам не известны, линия Бхараты в «Шакунтале» в основном повторяет соответствующую линию эпического сказания (М 1.68–69).

В целом ясно, что литературные разработки темы отправляются главным образом от историй Бхараты и сыновей Рамы. Калидаса помимо общей ситуации заимствует из эпоса мотив неведения отца, чреватый последующим узнаванием – в обеих драмах этот мотив (разработанный в версии близкой к «Рамаяне») играет ключевую роль (ср. встречи Душьянты с Бхаратой и Пурураваса с Айюсом в последних актах «Шакунталы» и «Урваши»; любопытно, что в «Шакунтале» Калидаса меняет обстоятельства встречи: она происходит не во дворце, как в «Махабхарате», а в ашраме, в «Урваши» же эпический образец воспроизводится с большей точностью, и подвижница – совсем как Шакунтала в «Махабхарате» – приводит сына во дворец отца; во дворце, напомним, происходит и встреча Рамы с Кушей и Лавой).

Проказы эпического Бхараты, свидетельствующие о его необычайной физической силе и храбрости – в шестилетнем возрасте он привязывает к деревьям слонов, тигров, львов и иных хищников, играет с ними,

ездит на них верхом (М 1.68.6–7) – дают начало мотиву, присутствующему во всех трёх эпизодах: царственные воспитанники рано обнаруживают свою героическую природу и начинают совершать поступки, нарушающие ашрамный обиход и царящий в ашраме дух ненасилия. Юные Икшваку охотятся на зверей, и напуганные этим подвижники покидают ашраму и уходят дальше в Гималаи (ПН 1.34–37). Маленький Бхарата в седьмом акте «Шакунталы» мучает львёнка, пытаясь открыть ему пасть и сосчитать, сколько у него зубов. Это вызывает нареkanie нянчащей его подвижницы: «Зачем ты мучаешь животных? Они ведь нам как дети!»; ставший свидетелем этой сцены Душьянта, принимая Бхарату за сына подвижника, говорит ему: «В ашраме так себя не ведут. Зачем подобно отпрыску чёрной змеи, оскверняющему сандаловое дерево, / ты порочишь полагающуюся тебе по рождению сдержанность и лишаешь себя радости служить прибежищем для животных?» (Ш 7.18). Выросший в ашраме Чьяваны Айюс, подобно царевичам Икшваку, проявляет склонность к охоте: выйдя вместе с юными риши на сбор куши и хвороста, он стреляет в коршуна, севшего на ашрамное дерево. Реакцией на этот «не совместимый с жизнью в ашраме поступок» становится распоряжение Чьяваны отправить Айюса к родителям.

Из эпизодов временного подвижничества (такое подвижничество совершают Сиддхартха, Дилипа и Парвати) два определённо принадлежат к традиции соответствующих сюжетов: тапас Будды описывается уже в канонических текстах, ссылки на сожжение Камы и тапас Парвати встречаются в эпосе (см.: М 5.109.7). Менее ясна в этом отношении ситуация с Дилипой, однако и тут существование более ранних версий сюжета исключать нельзя.

Наибольшую близость к эпическим образцам временного тапаса демонстрирует аскеза Парвати. Начать с того, что цель, которую преследует героиня «Рождения Кумары», типична для эпических историй о женском тапасе – ср. дважды приводимую в первой книге «Махабхараты» историю безымянной дочери риши, совершившей тапас, чтобы получить достойного супруга (М 1.157.6–9, 1.189.41–46), а также историю дочери Бхарадванджи Сручавати (М 9.47.2–26). С последней историей сюжет о Парвати связан особенно тесно: обе героини добиваются супружества с богами – Сручавати хочет стать женой Индры, Парвати мечтает о Шиве; и в том и в другом случае объектом желания оказывается «податель плодов тапаса» (*vidhātā tapasaḥ phalānām*), как называет Шиву Калидаса, т. е. бог, традиционно являющийся подвижникам, чтобы исполнить их желания; обоим подвижницам божественные избранники показываются вначале в чужом облике (Индра приходит к Сручавати под видом Васиштхи, Шива предстаёт перед Парвати в облике брахмачарина) и, прежде чем открыться, ус-

траивают им дополнительное испытание. В классических для эпоса формах строится, далее, и самый тапас Парвати. Вначале она приобщается к аскетическому образу жизни: меняет дорогое платье на валкалу, перестаёт ухаживать за волосами и таким образом «украшает» себя джатой, спит на голой земле, подложив под голову вместо подушки «лиану руки» и вдобавок ко всему, очищая себя и окружающий лес, ревностно творит обряды и твердит ведийские тексты (РК 5.8–17). Затем, придя к выводу, что таким «низшим», «общим для всех» тапасом ей не достичь желаемого, принимается за «великий тапас» (РК 5.18): живёт под открытым небом, не ища укрытия даже в дожди, в летнее время днем сидит в окружении четырёх костров, не отрывая взгляда от солнца, в холодный сезон стоит в воде, голодает вплоть до отказа даже от сухих листьев и утоляет жажду проливающейся с неба влагой и напоёнными нектаром лунными лучами (РК 5.19–29). Только этот жестокий тапас и приводит её к успеху.

В отличие от аскезы Парвати тапас Дилипы развивается по схеме религиозного варианта временного подвижничества: царь берёт на себя обет служения божеству (божественной корове), божество в награду за выказанное им рвение обещает исполнить его желание. Аскетическая составляющая обета минимальна и сводится к подвижническому образу жизни: в течение всего срока служения корове Дилипа живёт в ашраме Васиштхи в обычной хижине (*parṇasālā*), спит на подстилке из куши и ест «лесную пищу» (РР 1.88, 94–95). То, что эти трудности с ним разделяет царица, вполне согласуется с эпическими сюжетами о тапасае, совершаемом ради обретения потомства: как правило, цари в этом случае уходят в лес вместе с жёнами – см. истории тапаса Панду (М 1.110.36–42, 1.114.15–26), Сагары (М 3.104.9–16), Пратипы (М 1.92.17–18) и др.

Что до эпизода из «Жизни Будды», то он связан с эпической традицией лишь общим фоном (уход, ашрама, подвижники, встречающие нового тапасвина) и формой тапаса (ограниченного, впрочем, одними голодовками, см.: ЖБ 12.94–99). Ни цель, которую ставит себе Сиддхартха, ни тем более решение, которое он принимает по прошествии шести лет (напомню, что, не добившись успеха и разочаровавшись в тапасае как средстве достижения поставленной цели, Сиддхартха прекращает аскезу и покидает ашраму – ЖБ 12.100–107), не имеют, разумеется, эпических прецедентов и не отвечают духу эпического подвижничества вообще.

В противоположность двум рассмотренным темам тема посещения ашрам, по сути дела, теряет в литературной традиции своё исходное значение. В эпосе герои посещают ашрамы лишь в определённых обстоятельствах: во-первых, на охоте, когда заходят в ашраму, чтобы отдохнуть и утолить голод и жажду (с охотой связаны, например, посещение Вишвамित्रой ашрамы Васиштхи и Душьянтой ашрамы Кан-

вы – см.: М 1.165, 1.63–64), во-вторых, в период изгнания, когда гостят в ашрамах и, движимые религиозными и/или познавательными целями (стремлением познакомиться с лесными «достопримечательностями», увидеть знаменитых подвижников), предпринимают специальные обходы ашрам (ср. путешествие Пандавов по тиртхам и расположенным в них ашрамам и обход ашрам Дандаки Рамой и его спутниками; в путешествии Пандавов доминируют религиозные цели, в путешествии Рамы – познавательные: отправляясь в путь, Рама признаётся Сутикшне, что хочет увидеть великих риши и их ашрамы – Р 3.8.6–7). Различно мотивированные посещения имеют и различные последствия. Посещение ашрам на охоте обычно влечёт за собой столкновение с хозяином ашрамы, которое, в свою очередь, может привести к наложению на героя проклятия (ср. конфликт между Вишвамитрой, с одной стороны, и Васиштхой и его жертвенной коровой – с другой, конфликт Парикшита и Шамики и последовавшее за ним проклятие Парикшита сыном Шамики, конфликт Душьянты с Шакунталой, случившийся, правда, после посещения ашрамы, но непосредственно с ним связанный). Напротив, в изгнании герои входят с подвижниками в тесный и вполне дружественный контакт¹⁵.

В литературной традиции ситуативная обусловленность посещения ашрам исчезает, само посещение теряет событийную значимость, мотивы же, связанные с разными сюжетными вариантами темы свободно входят в сочетание друг с другом и с иными сюжетами. В первом акте «Васавадатты» вместо утомлённого охотой и «мучимого голодом и жаждой» царя нам являются утомлённые дорогой путники, однако замечание брахмачарина, который, отхлебнув поднесённой ему воды, восклицает: «Довольно, довольно! Усталость сняло, как рукой!» (СВ 1.2.11), заставляет вспомнить об эпических героях, забывающих о голоде и жажде при входе в ашраму (ср. М 1.64.28, где речь идёт о Душьянте). Сиддхартха, не будучи изгнанником, совершает обход ашрам, очень напоминающий паломничества изгнанных героев и своей целенаправленностью, и общей композицией, и даже фигурой тапасвина-проводника, который сопровождает его в прогулке по первой ашраме (очевидная параллель Ломаше). Ситуации, характерные для изгнанников, возникают и в связи с Душьянтой в первых актах «Шакунталы», хотя Душьянта – не только не изгнанник, но в этих именно актах выступает как охотник. При первом приглашении в ашраму Канвы Душьянта, принимая это приглашение, высказывает желание приобщиться святости места (мотив, никак не свойственный охотникам, но обычный для изгнанников): «Подстегни лошадей, возница! Мы желаем очистить себя созерцанием чистой ашрамы» (реплика вслед за

Ш 1.12). О голоде, жажде, усталости в этой сцене не говорится ни слова. В следующем акте Душьянта получает второе приглашение от подвижников: на сей раз они хотят видеть его не просто гостем, но защитником и просят отогнать от ашрамы активизировавшихся в отсутствие Канвы ракшасов (которым магическая сила риши не позволяла до сих пор приближаться к жертвенным площадкам). Ситуация защиты подвижников от ракшасов (и шире – истребления ракшасов), ключевая для «Рамаяны», связана опять-таки с изгнанническим сюжетом и совершенно чужда сюжету охотничьему (см. примеч. 15).

Отходя от сюжетной и смысловой нормы эпических посещений, литература вместе с тем в значительной мере сохраняет их событийную композицию (движение героя к ашраме, вступление, приём, оказанный герою подвижниками), а также традицию маркировки посещаемого места его описанием. Такие описания помещаются в эпосе в начальной части эпизодов посещения, там, где идущие лесом герои видят ашраму, в которую затем войдут (это может быть и случайно обнаруженная ашрама и ашрама, к которой они направляются с намерением её посетить). О том, что герой увидел ашраму, сообщается особой фразой: «Оглядывая тот лес, <...> увидел он <...> лучшую из ашрам» (М 1.64.16), «Войдя же в огромный лес, <...> увидел Рама <...> подвижническую ашраму» (Р 3.1.1). Сразу за сообщением следует описание, представляющее собой более или менее длинную цепочку характеризующих ашраму эпитетов. Как правило, эпитеты сложны по составу и указывают на то, что «заполняет», «украшает», «покрывает» и т. д. ашрамное пространство, т. е. на подвижников, природные предметы и предметы ашрамного быта (сами эти подвижники и предметы также наделяются характеристиками).

В целом это выглядит так: «Оглядывая тот лес, полный радостно возбуждённых птиц, / увидел он прекрасную, чарующую душу лучшую из ашрам // – усеянную множеством деревьев, с горящими жертвенными огнями, / со множеством яти и валакхилев, покрытую ковром из цветов, /огромными деревьями качча велико украшенную...» (М 1.64.16–17); или: «Она увидела <...> несравненный тапасный лес, / похожий на рощи богов, // украшенный тапасвинами, Бхригу, Атри и Васиштхе равными, / сдержанными, умеренными в еде, владеющими собой, чистыми // ...» и т. д. (М 3.61.57–58); или: «Войдя же в огромный лес, в лес Дандака, владеющий собой / неодолимый Рама увидел подвижническую ашраму, усеянную кушей и валкалами, осенённую брахманским блеском, слепящую глаза, словно горящее в небе солнце, // <...> наводнённую множеством зверей, усеянную множеством птиц; / <...> огромными агнишаранами, черпаками и иными орудиями,

антилоповыми шкурами и охалками куши, // кувшинами для воды и хворостом, плодами и кореньями украшенную / ...» и т. д. (Р 3.1.1–5).

В «Рамаяне» можно встретить ещё один тип описаний ашрамы, безусловно поздний и, возможно, сформировавшийся уже не в эпической, а в раннелитературной традиции. Общий каталог признаков, отличающих ашрамное пространство, замещается в таких описаниях перечнем примет, по которым ашрама может быть обнаружена в лесу. Ситуация, вводящая описание, соответственно меняется: герой, всё так же идя лесом, замечает нечто, говорящее о том, что невдалеке находится ашрамное поселение и сообщает об этом своему спутнику. См., например, речь Рамы при подходе к ашраме брата Агастьи (речь, разумеется, обращена к Лакшмане): «...Несомненно, это ашрама того великого духом // брата муні Агастьи, чистого делами, виднеется. / <...> Повсюду виднеются кучи сложенного хвороста, // на дороге видны пучки сорванной дарбхи (куши) цвета кошачьего глаза, / и этот встающий над лесом, похожий на чёрную тучу, // виднеется дым от огней, находящихся в ашраме...» (Р 3.11.49, 51–53); или сходное описание ашрамы Агастьи (вновь в обращённой к Лакшмане речи Рамы): «...Так как блестят на деревьях листья, так как спокойны олени и птицы, // значит, не далека уж ашрама очистившего себя великого риши / <...> Видна уж его ашрама, уносящая усталость уставших, / наполняющая лес густым дымом, украшенная гирляндой валкал // ...» (Р 3.11.79–81; см. также: Р 2.54.5–6).

При всех структурных различиях между описаниями первого и второго типа (создаваемых не только разным отношением к вводимым в описание признакам, но также и, может быть, в первую очередь используемой в опознаниях логической фигурой «основание – вывод»), их композиционное значение, по сути дела, одинаково. Они выполняют роль своего рода заставки к эпизодам посещения, давая образное обозначение места, в котором дальше будут действовать герои. Такими же «заставными» описаниями открываются и литературные эпизоды посещения ашрам: визит Сиддхартхи в ашраму Бхаргавы, Душьянты в ашрамы Канвы и Кашьяпы, Дилипы – в ашраму Васиштхи, брахмачарина – в ашраму близ Раджагрихи.

Приёмы ввода описаний – те же, что в эпосе. Сиддхартха, как и эпические герои, видит ашраму Бхаргавы: «И в тот же миг взошло солнце, око вселенной, / и тот лучший из людей увидел ашраму Бхаргавы» (ЖБ 6.1). То же – с Душьянтой в эпизоде посещения ашрамы Кашьяпы. Матали вначале указывает ему на творящего тапас Кашьяпу (указующий жест сопровождается описанием – Ш 7.11), а затем призывает обозреть ашраму: «Взгляни на земли, где раскинулся тапасный лес досто-

почтенных риши!». «Я смотрю и меня переполняет изумление», – откликается Душьянта и описывает, что именно его изумляет в этой ашраме (Ш 7.12). В сценах из первых актов «Шакунталы» и «Васавадатты» используется уже знакомый нам приём опознания – см. предшествующие описательным строфам (Ш 1.13 и СВ 1.12) реплики Душьянты и брахмачарина – Душьянта (вознице): «Если бы даже нам об этом не сказали, и так понятно, что мы в окрестностях тапасного леса <...> Разве не видишь?»; брахмачарин (себе): «Полдень, а я уже очень устал. Где бы передохнуть? (Обходит сцену). Ну вот, нашёл! Недалеко должен быть тапасный лес. В самом деле...». В эпизоде с Дилипой описание (РР 1.49–53) подсоединяется прямо к сообщению о прибытии царя в ашраму Васиштхи (РР 1.48; ср. М 3.98.12–17, где можно видеть подобный же приём подключения описания к повествовательному тексту).

Будучи привязанным к эпизоду посещения, описание вместе с тем может соотноситься с временем суток, что вносит свой колорит в изображаемую картину. Особенно излюбленна в литературе вечерняя ашрама. Иногда описание вечерней ашрамы выступает в паре с описанием-заставкой, которое в этом случае помечается началом дня. В результате эпизод получает временное измерение и заключается в рамку, обозначенную двумя описаниями. В «Жизни Будды» Сиддхартха выходит к ашраме Бхаргавы на рассвете, что отмечено и в повествовательной вводке, и в следующем за ней кратком описании: «И в тот же миг взошло солнце, око вселенной, / и тот лучший из людей увидел ашраму Бхаргавы // с доверчиво спавшими оленями, с не потревоженными [его появлением] птицами». (ЖБ 6.1–2). Заключает же пространный рассказ о первом дне, проведённом в ашраме, описание вечера: «И пока он обсуждал разные предметы, приводя многие доказательства, солнце стало клониться к закату. / И он вошёл тогда в тот лес, успокоенный тапасом, с деревьями, побуревшими от дыма жертвоприношений, // где [в тот момент] выносили горящие жертвенные огни, где всюду было полно совершивших омовение риши, / где святилища жужжали голосами, бормочущими джапы, так что всё в нём кипело, как если б то была мастерская дхармы» (ЖБ 7.32–33). Сходным образом эпизод с брахмачарином в первом акте «Васавадатты» начинается в полдень описанием-опознанием (СВ 1.12) и завершается, как, впрочем, и весь акт, описанием ашрамного вечера (СВ 1.16). Иным путём идёт Калидаса: в эпизоде посещения ашрамы Васиштхи Дилипой он приурочивает прибытие царя к вечеру и таким образом совмещает «заставку» с описанием вечерней ашрамы (ср. тот же ход в эпизоде четырнадцатой песни «Рода Рагху», где Вальмики приводит Ситу к себе в ашраму – РР 14.79)¹⁶.

Среди описаний ашрамы, представленных в нашем материале, есть и такие, которые не связаны с эпизодами посещения, но их немного. Это описание ашрамы Капилы, предваряющее рассказ о царевичах Икшваку (тип заставки: ПН 1.5–17), описание ашрам риши в эпизоде полёта в Айодхью (РР 13.36–46, 50–52) и описание ашрамы Канвы, какой её хочет изобразить на своей картине Душьянта (Ш 6.17).

Все описания, независимо от жанра, контекста, в котором они существуют, стоящей за ними художественной задачи, оперируют одним набором предметов и мотивов. Этот набор составляет как бы болванку, из которой «изготавливаются» различные жанрово и индивидуально окрашенные образы ашрамы. Остановимся на самых стабильных, чаще всего используемых его компонентах.

1. **Олени** (*mṛga, haṛiṇa*) – упоминаются почти в каждом описании (ЖБ 6.2; ПН 1.12; СВ 1.12; Ш 1.13, 6.17; РР 1.50, 52; 13.43; 14.79; ср. 11.23). С оленями связаны два мотива. Первый – мотив спокойствия и доверчивости (*viśvāsa*); и то и другое означает, что они чувствуют себя в ашраме в безопасности и не боятся людей: «Без страха (*viśrabdham*) пасутся олени, ибо место это породило в них доверие (*deśāgatapratyayā*)» – СВ 1.12; «Из-за явившегося у них доверия (*viśvāsoṣagamād*) при шуме не меняют походки олени» (Ш 1.13). Ср. также *suptaviśvastahaṛiṇam* «с доверчиво спавшими оленями» (ЖБ 6.2), *śāntamṛgam* «со спокойными оленями» (РР 14.79). Второй мотив – олени, лежащие на или около веди (*vedī*): «...где олени, спящие на очищенных веди, / сияли как приношения из поджаренного риса и цветов мадхави» (ПН 1.12; исходя из образа, использованного в сравнении – золотистый поджаренный рис и белые цветы мадхави, – речь идёт о пятнистых оленях); «...Вальмики <...> привёл её в свою ашраму, где по бокам веди лежали олени...» (РР 14.79). Следует заметить, что под «веди» в наших текстах понимается, судя по всему, не ведийский алтарь, а сооружаемое под деревом возвышение, на которое складывались приношения и ставились горшки с жертвенными огнями: см. у Калидасы (РР 13.52) о деревьях, растущих в центре веди (...*vedimadhyāḥ*) и о Шиве, медитирующем, сидя на веди (*vedikā*) под девадару (РК 3.44); под деревьями, сидя на веди, медитируют и подвижники в ашраме Атри (РР 13.52).

2. **Мирные хищники** (*kṣudramṛga, sattva*), кротость которых мотивируется влиянием, оказанным на них подвижниками: «Где даже коварные звери (*kṣudramṛga*) спокойно паслись вместе с оленями, словно научившись кротости у дарующих защиту тапасвинов» (ПН 1.13); об ашраме Атри (РР 13.50): «где не из страха перед наказанием, [а сами по себе] стали кроткими звери (*anigrahatrāsavinītasattvam*)». Ср. об ашраме Валь-

мики (РР 14.75): «В этом тапасном лесу, где от общения с тапасвинами стали короткими звери (*tapasvisamsargavinītasattve*)» (см. также: РК 5.17).

3. **Птицы** – кричащие павлины (ПН 1.11), попугаи, кормящие птенцов (Ш 1.13), просто птицы – спокойные (ЖБ 6.2) или возвращающиеся вечером в свои гнёзда (СВ 1.16).

4. **Деревья** – красивые («лес с красивыми лианами и деревьями» – ПН 1.6), «полные плодов и цветов» (ПН 1.9), «с ветвями, обильно покрытыми цветами и плодами» (СВ 1.12). У Калидасы в описание нередко включаются волшебные деревья, напоминающие небесные *kalpavṛkṣa* – они в изобилии дают гостям любые плоды, какие бы те ни пожелали (*bhūyiṣṭhasambhāvyaphaleṣu* <...> *pādapeṣu* – РР 13.46; ср. РК 5.17), и плодоносят без признаков цветения (*apuṣpaliṅgātphalabandhivṛkṣam* – РР 13.50). Это чудо в РР 13.50 напрямую связывается с магической силой – *prabhāva* – риши Атри.

5. **Жервенные огни** (*agni*) – потрескивают, когда в них выливают приношение – видимо, масло или молоко: «Слышался там звук <...> наполнившихся приношением огней» (ПН 1.11); насыщаются топливом (РР 13.45); дым, поднимающийся от горящих в них приношений, висит над ашрамой (ПН 1.6), благоухает запахом приношений (РР 1.53, 13.37), служит признаком, позволяющим издали опознать ашрамное поселение (СВ 1.12). Постоянные мотивы в описаниях вечерней ашрамы: горящие огни, которые выносят – видимо, из помещения для хранения огней, агнишараны, – и ставят на алтарь (*uddhṛta, abhyutthita* – ЖБ 7.33; РР 1.53), и густой дым, наполняющий ашраму в связи с вечерними обрядами: «Светится горящий огонь, расплзается дым по ашраме» (СВ 1.16; см. также: ЖБ 7.32; РР 1.53).

6. **Омовения подвижников** – необходимая составляющая ашрамной рутины в целом (ПН 1.11; Ш 1.13, 7.12; РР 13.51) и особая черта вечернего ашрамного обихода наряду с горящими огнями и дымом (СВ 1.16; ЖБ 7.33).

7. **Еда подвижников** – дикий рис (*nīvāra*). Ашвагхоша называет подвижников «довольствующимися плодами дикого риса» (*nīvāraphalasantuṣṭaiḥ* – ПН 1.10). См. также: Ш 1.13; РР 1.50. У Калидасы (Ш 1.13) упоминаются плоды/орехи ингуды (*Terminalia catappa*, тропический миндаль), из которых выжимают масло: «...виднеющиеся кое-где промасленные камни говорят о том, что ими давили плоды ингуды...» (Ш 1.13). В другом месте (РР 14.81) в связи с описанием хижины Ситы упоминается о светильнике, заправленном маслом ингуды (*ingudīsnehakṛtapradīpam*).

По сравнению с предметным составом эпических описаний в приведённом наборе есть, конечно, некоторые новшества – например, лежащие на веде олени, масло из ингуды, дикий рис (судя по всему, вы-

теснивший эпические плоды и корни). Однако в основном здесь представлено то, что уже хорошо нам известно: деревья, усыпанные цветами и плодами, спокойные олени и птицы, мирные хищники, жертвенные огни. Даже волшебные деревья Калидасы – не новость, а вариация на тему чудесных деревьев архаического красивого леса (те цвели и плодоносили одновременно, эти плодоносят, минуя пору цветения). Из эпического репертуара заимствуются и мотивы, встречающиеся лишь в отдельных описаниях или у отдельных авторов и не входящие, следовательно, в обязательный набор: в качестве примера можно указать на жертвенных коров в одном из описаний «Васавадатты» (СВ 1.12), на святилища богов в описании ашрамы Бхаргавы (ЖБ 7.33), на валкалы, мелькающие в описаниях «Шакунталы» (Ш 1.13, 1.28, 6.17).

Хотя с точки зрения предметного наполнения литературные описания, таким образом, почти не отличаются от эпических, структурные расхождения между ними очень велики. Вводимые в описание предметы существуют в литературной традиции иначе, чем в эпической. Эпос располагает предметы друг подле друга, не нарушая их автономии и объединяя только тем, что все они находятся на территории ашрамы. В литературном же описании те же предметы сопрягаются, вступают во взаимодействие друг с другом, в результате чего на месте ряда отдельных предметов появляется ряд микроситуаций, объединяемых к тому же не только общим пространством, но и некоторыми дополнительными факторами – временем суток (вечерняя ашрама), ситуацией опознания, эмоциональным отношением персонажа, созерцающего ашраму. Приведём для примера уже не раз цитировавшееся описание ашрамы Канвы, вложенное в уста опознающего её Душьянты. «Разве не видишь? – говорит он вознице. – Вот тут, – под деревьями, валяются зёрнышки риса, выпавшие из клювов сидящих в дуплах маленьких попугаев; виднеющиеся кое-где промасленные камни говорят о том, что ими давили плоды ингуди; / из-за явившегося у них доверия при шуме не меняют походку олени, и тропинки, ведущие к реке, отмечены бороздками, оставленными струйками воды, стекающими с подолов валкал» (Ш 1.13). В качестве примет для опознания Калидаса использует в этом описании четыре канонических предмета – дикий рис, ингуди, оленей и валкалы. При этом каждый из предметов вовлекается в некоторую ситуацию: собранным подвижниками рисом попугаи кормят птенцов, зёрна, не попавшие к ним в клюв, валяются под деревьями; подвижники, добывая масло, давят орехи ингуди, оставляя вокруг ашрамы промасленные камни; олени не просто спокойны, но не срываются с места, заслышав шум; и, наконец, подвижники не просто одеты в валкалы (обычная деталь, со-

общаемая при описании ашрамных жителей в эпосе), но совершают омовения в этих валкалах, отчего капающая с подолов вода оставляет неглубокие промоины на дороге.

Возможность по-разному сочетать предметы и устанавливать между ними различные (в том числе иерархические) отношения позволяет постоянно варьировать ситуации, несмотря на стабильность самого предметного набора. В той же «Шакунтале», скажем, мокрые валкалы предстают позднее развешанными на деревьях для просушки – в первом акте на «висящие на ветвях влажные от воды валкалы» (*viṭapaviṣakta-jalārdravalkaleṣu*) садится пыль, поднятая охотниками Душьянты (Ш 1.28), в шестом акте Душьянты собирается изобразить на своей картине дерево, на ветвях которого висят валкалы (*śākhāmbitavalkalasya cataroḥ* – Ш 6.17). Мотив мокрых валкал – очевидно, уже традиционный ко времени Калидасы – в свою очередь, рождён ситуацией, соединившей валкалы и омовение. С этой ситуацией мы встречаемся в «Рамаяне», в очень позднем и очень литературном описании вечера в ашраме Атри. Среди прочих вечерних сцен здесь фигурируют муні, идущие к своим хижинам после омовения «в намокших от воды валкалах» (*salilāplutavalkalāḥ* – Р 2.119.5).

Смена принципов описания, переключение внимания с компонентов ашрамного мира на ситуации, составляющие ашрамную жизнь, совершенно меняют место и роль подвижника в создаваемой картине. В эпосе подвижники не выделяются из общего ряда признаков ашрамного пространства, которое они «украшают», «заполняют» и т. д. так же, как деревья, звери или агнишараны (ср., например, в «Махабхарате»: «...увидев ашраму, наводнённую разными зверями, заполненную стаями обезьян и тапасвинами...» – М 3.61.61). Литературное описание, напротив, видит в подвижнике субъекта протекающих на этом пространстве процессов и ставит его соответственно в центр ашрамного мира. Это хорошо видно не только в тех случаях, когда описание ашрамы попросту сводится к описанию подвижников (Ш 7.11, 12) или выдвигает подвижника на первый план, подчиняя ему предметное окружение (РР 13.37–46, 50–52), но и там, где, как в приведённом выше примере из «Шакунталы», подвижник открыто не включается в текст описания. Ведь и попугаи, кормящие своих птенцов, и спокойные олени, и следы на дорожках к реке предполагают присутствие тапасвина, так как именно он собирает рис, дарует защиту оленям, носит валкалу и совершает омовения. В нашем материале есть только одно описание, изменяющее этому принципу и принципу «ситуативного» описания вообще. Это описание ашрамы Капилы из «Прекрасного Нанды». Ашвагоша строит его по эпическим правилам, в виде обзора, последова-

тельно рисуя ашрамный лес (с мягкой травой, с прекрасными деревьями и лианами, с озёрами и кричащими павлинами), ашрамных животных (оленей и мирных хищников) и творящих тапас подвижников; ср. традиционную для эпоса группировку характеристик: вначале идут «природные»/«лесные» характеристики, за ними следуют «бытовые» – связанные с поселением и включающие предметы ашрамного быта и подвижников. Скорее всего, однако, мы имеем здесь дело с чем-то вроде стилизации. Возможно, Ашвагхоша хотел таким образом – усиливая эпические ассоциации, и так присутствующие в эпизоде, – подчеркнуть временную удалённость и самой фигуры Капилы, и произошедших в его ашраме событий.

Описания вплотную подводят нас к вопросу об образе литературной ашрамы.

В целом, если иметь в виду внешние контуры образа, это всё та же эпическая ашрама – расположенные в лесу общинные поселения, во главе поселений – риши с хорошо известными по ведийской и эпической традиции именами (Бхаргава, Чьявана, Васиштха и т. д.); между поселением и ближним лесом курсируют подвижники, обеспечивая себя хворостом, кушей, цветами и плодами; всюду – на территории ашрамы и в ближнем лесу – множество не боящихся человека оленей; в ашраме, оберегаемой могуществом риши-настоятеля, царят мир и покой. Содержание подвижнической жизни по-прежнему составляют отправление жертвенного ритуала и занятие тапасом. Как и в эпосе, при изображении конкретной ашрамы одна из составляющих может выдвигаться на первый план.

В «Шакунтале», где фигурируют две ашрамы, акценты распределяются симметрично. Ашрама Канвы рисуется как исключительно брахманское, жреческое поселение. Упоминания об аскетических упражнениях подвижников отсутствуют вовсе, зато на сцене появляются ученики Канвы – один (в вишкхамбхаке к третьему акту) сообщает, что несёт кушу жрецам, которые должны устлать ею алтарь, другой (в начале четвёртого акта) следит за тем, когда начнётся рассвет, чтобы не пропустить часа, полагающегося для утренней жертвы; в том же четвёртом акте сообщается, что божественную весть о беременности Шакунталы Канва услышал, войдя в агнишарану; и здесь же, в четвёртом акте, после совершения утренней жертвы, покидающая ашраму Шакунтала совершает обход веди с горящими на нём жертвенными огнями. Напротив, вступление Душьянты в ашраму Кашьяпы предваряется описанием грандиозной фигуры творящего тапас риши: «Тело его наполовину ушло в муравейник, ещё одним брахманским шнуром висит на груди сброшенная змеёй кожа, старые лианы кольцом сдавили горло, / в покрывшей плечи джате гнездятся птицы – стоит неподвижный, как ствол, этот муни и

смотрит на солнце» (Ш 7.11). Сходным образом меняя акценты, Калидаса добивается разнообразия при описании ашрам, над которыми пролетают Рама с Ситой. В одном случае (ашрама Агасти – РР 13.37) в центр картины помещается густой дым, поднимающийся над жертвенными огнями, в другом (ашрама Сутикшны – РР 13.41–44) – сам риши, творящий тапас (он стоит в окружении четырёх костров и смотрит на солнце), в третьем (ашрама Атри – РР 13.50–52) – подвижники, сидящие на веде в глубокой медитации (йога включается в сферу тапаса уже в позднем слое «Махабхараты»).

Сохранение эпических схем не исключает, разумеется, ни отклонений, ни нововведений. Их можно найти у каждого из трёх древних авторов.

У Калидасы в драмах появляются небесные ашрамы – ашрама Кашьяпы в «Шакунтале», ашрама риши Бхараты в «Урваши» (виш-камбхака к третьему акту). Как и в случае с небесным городом (см. у того же Калидасы описание Алаки в «Облаке – вестнике» и Ошадхи-прастхи в «Рождении Кумары»), отличие небесной ашрамы от земной создаётся путём замещения всех традиционных ашрамных компонентов их волшебными или драгоценными аналогами: небесный ашрамный лес состоит из волшебных деревьев-дарителей (*kalpavṛkṣa*), хижины подвижников здесь сложены из драгоценных камней, лотосы в прудах для омовений – золотые (Ш 7.12). Бхаса, рисуя в общем обычную брахманскую ашраму – пасущиеся в окрестностях жертвенные коровы, жертвенные огни и дым над ними (СВ 1.12), подвижники, одетые в валкалы и живущие лесными плодами (СВ 1.3), приносящие из леса воду, хворост, кушу и цветы (СВ 1.6) – в то же время неожиданно сближает её обитателей с покинувшими мир отшельниками (санньясинами): «Чтобы освободиться от унижений городской жизни, ушли они, мудрые, в лес» (СВ 1.5). Ашвагхоша населяет свои ашрамы подвижниками, которые, подобно временным тапасвинам, творят «целевой» тапас, преследуя при этом одну-единственную, общую для всех цель – отправиться после смерти в небесный мир (сваргу) или, на худой конец, оказаться в следующем рождении в мире людей (а не, скажем, животных). Как говорит тапасвин, сопровождающий Сиддхартху в прогулке по ашраме Бхаргавы: «Благодаря <...> тапасам, накапливающимся с течением времени, лучшие отправляются на небо, худшие – в мир людей» (ЖБ 7.18; ср. ПН 1.17). Заметим, что накопление тапаса явно не мыслится здесь как накопление магического жара (хотя продемонстрированные Сиддхартхе аскетические практики связаны главным образом со способами принятия пищи и принадлежат к числу самых мучительных). Речь идёт, скорее, о накоплении «чистых» заслуг (*puṇya*). Недаром один из обитателей той же ашрамы объясняет Сиддхартхе, что все они «желают отправиться

в сваргу с помощью жертвоприношений, разных тапасов и постов» (ЖБ 7.53), не отделяя, таким образом, тапас от других религиозно значимых акций. Ясно также, что достижение цели не предполагает и не требует в этом контексте явления бога: Сиддхартха, творя тапас, ждёт не бога, а перемены в самоощущении, и, значит, непосредственного осуществления желаемого. В общем, тапас и ашрама предстают у Ашвагхоши в формах, соответствующих буддийским оценкам и представлениям.

Помимо такого рода отступлений, разнящихся от автора к автору и порождённых решением индивидуальных художественных и идейных задач, существует одно общее, фундаментальное расхождение между эпической и литературной ашрамой. В основе этого расхождения лежат изменения пространственного порядка.

Горизонтальное пространство эпического мира – как пространство сюжетное – членится на две зоны. Одна из них – город/крепость, место героя. Другая – лес. Для героя лес – чужое пространство. Именно поэтому он попадает туда лишь при определённых условиях, и само пересечение им границы, отделяющей город от леса, вырастает в сюжетно отмеченное событие. С этим связано и другое важное обстоятельство. Поскольку ашрамы расположены в лесу, общение с подвижниками оказывается для героя крайне затрудненным. Просто навестить знаменитого риши герой не может – для этого ему нужно сперва попасть в лес. В результате посещение ашрам привязывается либо к охоте, либо к изгнанию.

Хотя для подвижников город тоже не своё место, они легче, чем герои, преодолевают пролегающую между лесом и городом границу и, пусть нечасто, но всё же наносят героям «прямые» визиты. Мотивировки визитов бывают разные. Риши «Рамаяны» являются к героям с просьбами защитить их от ракшасов (ср. визит Вишвамитры к Дашаратхе); риши «Махабхараты» захаживают ко дворам Пандавов и Кауравов подобно странствующим учителям – чтобы просто побеседовать, узнать новости, подать совет или принять участие в жертвенной церемонии (любопытно, что точно таким же образом риши навещают Пандавов в лесу, когда те находятся в изгнании, и именно эти риши-визитёры, а не риши, принимающие героев в ашрамах, ведут с Пандавами долгие беседы, утешая и наставляя их своими рассказами и поучениями). Как бы то ни было, но визиты риши, расширяя возможности общения героя с подвижниками, вместе с тем никак не сказываются на характере эпических пространственных отношений. Герой не становится от этого ближе к ашраме. Напротив, эпос неизменно рисует ашраму очень далёким, мало знакомым герою и отчасти даже закрытым для него местом.

Литература расстаётся с архаическими представлениями о лесе, и это меняет и пространственное, и сюжетное положение ашрамы.

Территориально ашрама по-прежнему находится в лесу, но в область изображаемого пространства допускается только ближний лес. «Большой лес» (*mahāvana*, *mahāraṇya*), всегда стоящий за ашрамой (или ашрамным лесом) в эпосе и создающий ощущение затерянности ашрамного поселения в огромном лесном пространстве (откуда, между прочим, ситуация неожиданного выхода к ашраме и радости при её обнаружении), в литературе исчезает совершенно. Описывается ближний лес редко. Обычно его присутствие только помечается – либо деталями, вводимыми в опознавательные описания (деревья, олени, птицы), либо ситуациями – сбора хвороста, или, скажем, вторжения на территорию ашрамы лесного слона (как в «Шакунтале»). Но если описание всё же приводится, как, например, в «Прекрасном Нанде» или в эпизоде с Дилипой у Калидасы (РР 2.8–14), оно рисует лес, в котором легко узнаются черты красивого эпического леса – цветущие деревья и лианы, поющие птицы, чистые водоёмы и т. д. Калидаса, с характерной для него тягой к архаизации, даже придаёт лесу, в котором Дилипа пасёт корову, некоторые чудесные особенности, как всегда, впрочем, связывая их с магической силой, исходящей от тапасвина (в данном случае – от совершающего свой тапас царя): «Без дождя затухало пламя пожара, плодов и цветов становилось больше, / сильные звери прекращали преследовать слабых, когда пастух тот входил в лес» (РР 2.14). Однако красивый лес существует в литературе вне соотнесённости со страшным лесом (которого здесь попросту нет) и потому не связан с ашрамой обязательной и исключительной связью. В «Роде Рагху», например, охота Дашаратхи происходит в не менее прекрасном лесу, чем тот, в котором пасётся корова Васиштхи (см.: РР 9.50–54, 68).

Отделяясь от большого леса, литературная ашрама в то же время приближается к зоне знакомого и обжитого пространства. Она уже не кажется бесконечно далёким от города местом (местом в другом мире!). Более того, между нею и городом появляется вполне представимое, доступное измерению расстояние. Как сообщает Ашвагоша, Сиддхартха на своём коне домчал до ашрамы Бхаргавы за одну ночь, Чандака же, убитый горем от разлуки с царевичем, проделал обратный путь – от ашрамы до Капилавасту – за восемь дней (ЖБ 8.2). Дилипа, путешествующий в повозке, выехав из Айодхьи, видимо, утром, к вечеру того же дня прибывает к ашраме Васиштхи (РР 1.48). Обратим внимание: Сиддхартха и Дилипа добираются до ашрам не лесом, как эпические герои, а проезжими дорогами. У такой же дороги, надо думать, располагается и ашрама «Васавадатты», где собираются путники, идущие в Раджагриху.

Некоторые детали указывают на то, что литературные ашрамы соседствуют не только с дорогами, но и с деревнями. В рассказ о поездке Дилипы вводятся деревенские жители, которые выходят на дорогу, чтобы воздать почести своему царю (РР 1.44–45), – значит, дорога, ведущая к ашраме, тянется мимо деревень. Брахмачарин, опознавая близлежащее поселение как ашрамное, старается не перепутать его с деревней: «...Стада бурых коров, но кругом не видно полей...» (СВ 1.12; раз вокруг нет полей, коровы не деревенские, а жертвенные, ашрамные; о деревенском скоте и ашраме см. также: РР 5.9). В том же акте «Васавадатты» ещё одна деревенская ассоциация возникает у Яугандхараяны – он замечает, что стражники Падмавати своими окриками «превращают этот тихий тапасный лес в деревню» (СВ 1.3).

В ситуации, когда между городом и ашрамом вместо чужого и опасного лесного пространства протягиваются дороги, ничто уже не может препятствовать прямым визитам героя к подвижникам. Ашрама становится в литературе открытым и свободно посещаемым местом. Как говорит один из персонажей «Васавадатты», обращаясь к брахмачарину: «Входи смелее, почтенный! Ашрама – место, куда может войти всякий» (*sarvajanasādhāraṇam āśramapadaṃ nāma* – СВ 1.12.4). Такая открытость непосредственно связана с изменением сюжетного статуса ашрамы.

В эпосе ашрама – часть леса, и самостоятельной сюжетной роли у неё нет. Посещение ашрам изгнанниками никаких сюжетных последствий не имеет, а за несчастьями, постигающими охотников, стоит, в сущности, не посещение ашрамы, а всегда опасное для героя посещение леса. В литературе, однако, лес и ашрама меняются местами: лес теряет сюжетное значение, ашрама его обретает. Теперь она, а не лес противостоит городу в по-прежнему двучастном сюжетном пространстве изображаемого мира. А так как город «высокого» мира сводится к дворцу, т. е. к замкнутому пространству, ашрама по необходимости преобразуется в пространство противоположного типа.

Открытость ашрамы производит двойное действие. С одной стороны, она снижает значение самого факта посещения ашрамы. В отличие от эпоса, где это было связано с преодолением лесной границы, посещение перестаёт ощущаться теперь как особое событие. С другой стороны, именно потому, что ашрама открыта всегда и для всех (не только для героя, но и для любого другого персонажа), она становится местом встреч и, значит, местом свершения событий.

Характер встреч может быть различным. В «Васавадатте» это случайные встречи. В ашраме здесь, как в придорожной гостинице, сходятся персонажи, не только не знающие друг друга, но живущие в разных землях и занимающие разное социальное положение: царевна Магадхи,

бедный брахман с сестрой из Аванти (переодетые Яугандхараяна и Васавадатта) и брахмачарин из Лаванаки. Встречи в «Шакунтале» опять-таки неожиданные, но происходят не по воле случая, а по воле судьбы и богов. Об этом свидетельствует предварение их знаменами: при входе как в ашраму Канвы, так и в ашраму Кашьяпы Душьянта ощущает подёргивание в правой руке, что считалось хорошим знаком. См. его замечание в первом акте: «Эта спокойная ашрама – и дрожь в руке. Откуда здесь взяться тому, что она пророчит? / А впрочем, перед тем, что должно случиться, двери распахнуты всюду» (Ш 1.14); см. также Ш 7.13, божественную весть Канве (Ш 4.3), реплику подслушивающей апсары в шестом акте (после Ш 6.25). Иначе – без специфического привкуса неожиданности – строятся встречи Дилипы с Васиштхой и Парвати с Шивой-брахмачарином.

Как бы ни происходила, однако, ашрамная встреча, ей всегда принадлежит ключевая роль в сюжете. Приход Шивы в ашраму Парвати становится прологом к их свадьбе. В «Васавадатте», «Шакунтале», в жизнеописании Дилипы ашрамные встречи приводят в движение событийные ряды – в результате этих встреч Васавадатта оказывается под одним кровом с Падмавати и Удаяной, между Душьянтой и Шакунталой возникает любовь, Дилипа берёт на себя обет служения корове. В «Шакунтале» ашрамная встреча не только завязывает сюжет, но и служит его развязкой.

Что касается содержания порождаемых встречами событий, то у Калидасы, как можно заметить, встречи в ашраме вызывают только счастливые повороты в судьбах героев. Это создаёт картину, контрастную той, которую мы находим в эпических сюжетах об охотниках. Интересно, что Калидаса определённо учитывает этот контраст и даже как будто его акцентирует. Так, история Дилипы явно отсылает нас к истории Вишвамитры (М 1.165): Вишвамитра после охоты заходит в ашраму Васиштхи, хочет увести жертвенную корову риши, но корова с помощью магической силы прогоняет и самого царя, и его воинов. Калидаса сохраняет место действия (ашрама Васиштхи) и центральную роль коровы в сюжете, однако в противоположность униженному Вишвамитре Дилипа покидает ашраму счастливым и осенённым славой. Подобная же отсылка к эпическому прототипу присутствует, как кажется, и в «Шакунтале». Счастливые для Душьянты посещения ашрам (в том числе и после охоты), подчёркнуто предваряемые счастливыми же знаменами, неизбежно вызывают в памяти совершенно обратное развитие событий в эпической истории. Со свойственной героям-охотникам тягой к насилию эпический Душьянта при посещении ашрамы Канвы принуждает Шакунталу к «тайному браку» и тем на-

влекает на себя неприятности. Спустя какое-то время она является во дворец, требует признания сына, в длинной отповеди, вызванной его отказом, грозит ему позором, бедами и даже смертью и, бросив ребенка (обычный жест апсары), уходит (М 1.68–69). Счастливая концовка, которую эпос довольно искусственно подсоединяет к этому несомненно архаичному сюжету – с вмешательством голоса с неба, признанием Бхараты и возвращением Шакунталы, ничего не меняет ни в характере самого сюжета, ни в общей для эпоса трактовке ашрамы как опасного для героя-охотника места.

Помимо того, что литература придаёт ашраме функцию сюжетообразующего пространства, она по-новому решает проблему ашрамы как пространства смыслового. В отличие от сюжетных решений решения смыслового плана индивидуальны. Это видно даже по нашему скудному материалу, в котором представлены два совершенно различных по своему содержательному наполнению образа ашрамы: один принадлежит Ашвагхоше, другой – Калидасе (Бхаса использует ашраму только в качестве сюжетной площадки, и говорить о нём как о создателе особого образа ашрамы не приходится).

Ашвагхоша – религиозный автор. Поэтому ашрама для него – проблема не столько художественная, сколько идеологическая. Исходными при решении проблемы являются, видимо, два момента – негативное отношение буддизма к аскезе, во-первых, и роль, которую тапас сыграл в жизни Будды, во-вторых. Поскольку таким образом в центре внимания оказывается тапас, именно ему отводится центральное место в сценах пребывания Сиддхартхи в ашраме Бхаргавы: о тапасе говорит подвижник-проводник, о тапасе размышляет после его лекции Сиддхартха, тапас становится предметом его прощальной беседы с подвижниками. Как уже говорилось, тапас предстаёт у Ашвагхоши в значительно трансформированном виде: он становится единым (без деления на временный и постоянный виды), сплошь целевым и подчиняется единой цели, осуществление которой к тому же не требует божественного вмешательства. Все эти перемены, как кажется, являются результатом подключения тапаса к кругу религиозных практик (у Ашвагхоши – *dharma*), предполагающих отречение, т. е. разрыв с миром или «уход». Внешне допустимость такого подключения мотивировалась, видимо, тем, что тапас связан с уходом в лес и уже в силу этого может рассматриваться как форма отказа от мира.

Зыбкость границы, отделяющей у Ашвагхоши уход в лес от ухода-отречения и тапасина от шрама (или санньясина, если воспользоваться более поздним индуистским термином), хорошо видна в начальных эпизодах «Жизни Будды», где Сиддхартха принимает решение покинуть

дом. На мысль об уходе его наводит явление посланного богами шраманы. Представляясь царевичу, шрамана говорит о себе так: «О лучший из людей, я шрамана. В страхе перед рождением и смертью покинул я дом (*pravrajitah*), чтобы найти освобождение» (ЖБ 5.17). И далее: «Живу где придётся – под деревом, в жилье, где не осталось людей, на горе или в лесу; / брожу в поисках высшего блага, ничего не имея, ни на что не надеясь, питаюсь тем, что подадут» (ЖБ 5.19). После этой встречи Сиддхартха, «проникшись сознанием дхармы (*upalabhya tataśca dharmasamjñām*)», задумывается над тем, как «совершить уход (*abhiniryānavidhau*)» (ЖБ 5.21). Казалось бы, речь идёт об уходе в шраманском духе. Но ниже в связи с тем же уходом появляется тема леса: «Желая покончить со старостью и смертью, твёрдо решил он поселиться в лесу» (ЖБ 5.23). То же перемежение понятий демонстрирует и следующий дальше разговор с отцом. Сиддхартха сообщает, что хочет уйти, чтобы обрести освобождение (ЖБ 5.28). Уговаривая его не делать этого, отец переключается на уход в лес, который связывает при этом исключительно со старостью: «Оставь, дитя моё, эту мысль, ибо не время тебе обращаться к дхарме» (ЖБ 5.30); «Вступление в тапасный лес тогда прекрасно, когда муж перед тем наслаждался утехами юности» (ЖБ 5.33). Вокруг тапасного леса вертятся и возражения Сиддхартхи: «Не уйду я в тапасный лес, только если поручишься ты, о царь, что не случатся со мной четыре вещи...» (ЖБ 5.34). В конце концов царевич действительно уходит в ашраму, хотя толчком к этому шагу послужила встреча со шраманой.

Поскольку любая религиозная практика, связанная с отречением, направлена на обретение более высокого по сравнению с мирским уровня существования, такая направленность приписывается и тапасу. Предельность стремлений при этом объявляется рождением в сварге. На первый взгляд это как будто близко к эпической ситуации – как мы помним, среди эпических подвижников, особенно среди царей-отставников немало тех, кто хочет достичь неба (небесного мира). Однако между целями эпического тапаса и преподносимого нам тапаса «по-буддийски» есть существенное различие: достижение неба в эпосе не предполагает смерти – тапасвин добивается того, чтобы войти туда, не расставаясь со своим телом, т. е. живым (см., например, историю Джараткару – М 1.13, 42, уход Пандавов к горе Меру и др.). При всём том желание лучшего рождения безусловно сохраняет характерную для тапаса прагматичность и его отстранённость от проблем духовного развития.

И всё же позиция Ашвагоши по отношению к тапасу отмечена, как кажется, известной двойственностью. Эффективность тапаса, самая его практика, низводящая человека до уровня животного (недаром для демонстрации Сиддхартхе избираются виды аскезы, основанные на неудоб-

ных способах принятия пищи), его цели, не предполагающие кардинального изменения в духовном существовании личности – всё это, разумеется, оценивается очень низко. Уже при первом знакомстве с тапасом Сиддхартха испытывает разочарование: «Если тапас в разных его видах являет собой страдание и если главный плод тапаса – сварга, / а все миры подвержены изменению, то воистину ради малого трудятся ашрамы» (ЖБ 7.20). Дальше, в беседе с подвижниками подчёркивается расхождение в целях тапасвина и буддиста: «Но ваша дхарма ведёт к сварге, а моё желание – не родиться вновь; / оттого не хочу я оставаться в этом лесу – дхарма прекращения действий отлична от действования» (ЖБ 7.48). При этом, однако, тапас не отвергается полностью. В той же беседе с подвижниками о тапасе говорится как о практике, освящённой авторитетом древности и потому, очевидно, заслуживающей уважения: «И если я уйду из этого леса, то не из недовольства или обиды. / Воистину все вы подобны великим риши и не изменяете дхарме былых времён» (ЖБ 7.49). Ещё один аргумент в пользу тапаса вводится в размышления Сиддхартхи, предвещающие беседу: «Нельзя порицать усилие, которое, отбросив худшее, направляется на лучшее» (ЖБ 7.25).

В целом, как можно думать, Ашвагхоша отводит тапасу среднее место: путь тапасвина неизмеримо ниже пути буддиста, но выше, чем путь мирянина, поскольку связан с отречением и великим трудом ради достижения блага. То же среднее, промежуточное место принадлежит и ашраме. В «Жизни Будды» ашрама – и сюжетно, и пространственно, и идейно – располагается между городом/дворцом (местом мирского) и местом просветления. В «Прекрасном Нанде» промежуточное положение ашрамы выражено не так отчётливо, но и тут сохраняется её пространственно-временное предшествование месту Будды (на сей раз – месту его рождения): Капилавасту возводится там, где раньше была ашрама. Ещё одна идея, обозначенная в этой поэме и, видимо, вообще важная для Ашвагхоши – идея историческая: ашрама Капилы с её творящими тапас великими подвижниками – это пусть славное, но прошлое; на смену старой аскетической практике приходит (рождается с Буддой) новое и истинное учение.

У Калидасы в отличие от Ашвагхоши разработка ашрамной темы подчинена решению художественных задач. Некоторым отступлением от этой линии можно считать лишь попытку ввести в изображение ашрамы что-то вроде официального, государственного аспекта, представить её своего рода религиозным учреждением, поддерживающим царя и царство. В паре «царь – подвижник/ашрама» каждая из сторон заинтересована в другой. Царь защищает подвижников, устраняя помехи (*vighna*), чинимые их тапасу, иначе говоря, охраняет их от притеснений, которые могут исхо-

дять как от ракшасов (см. «Шакунталу»), так и от соседних деревень (скажем, от деревенского скота, вытаптывающего дикий рис – РР 5.9). Опека ашрам рассматривается как государственная задача: в «Шакунтале» Душьянта, желая скрыть от юных подвижниц своё настоящее имя, представляется им царским чиновником, ведающим дхармой (*dharmādhi-kāre niyuktaḥ*), и мотивирует своё появление в ашраме инспекционной поездкой – он прибыл, чтобы проверить, не подвергаются ли подвижники каким-либо притеснениям (*so 'hamaviḥnakriyopalambhāya <...> āyātaḥ*). В свою очередь подвижники за то, что царь охраняет их, уплачивают ему налог, но не материальный, как другие подданные (или «варны», как обычно говорится о них в текстах Калидасы), а в виде шестой части тапаса: «Охраняя тапас от помех и богатства от воров, / получал он от ашрам и варн по шестой части того, чем они владели» (РР 17.65). Уплата налога тапасом – это, конечно, метафора, означающая освобождение от уплаты налогов. Но что стоит за самим образом, сказать трудно. Возможно, речь идёт о том, что, охраняя ашрамы (тапас) от «помех», царь тем самым обретает чистые заслуги. Во всяком случае Душьянта оценивает налог, взимаемый с ашрам, выше обычного: «То зерно, что поступает царям от варн, подвержено тлену, / а жители леса дают нам нетленную шестую часть тапаса» (Ш 2.13). Помимо уплаты неясного налога тапасом ашрамы выполняют и другие, более понятные и, очевидно, более важные, функции. Как следует, например, из обращённой к Васиштхе речи Дилипы (РР 1.60–64), совершаемые в них жертвоприношения отвращают беды от царства, обеспечивают благоденствие царя и подданных, вызывают дождь в засуху и усмиряют врагов. Все эти «государственные» функции никак, однако, не сказываются на развитии сюжетов и играют роль, скорее, побочного и даже орнаментального мотива, более имеющего отношение к царю, чем к самой ашраме. Образ же ашрамы формируется у Калидасы не её официальным статусом, а протекающей в ней жизнью.

Ашрамы Калидасы населены подвижниками и подвижницами, в них есть старики и дети. Некоторые детали как будто указывают на то, что мы имеем дело с общинами, состоящими из семей: рядом с Васиштхой и Кашьяпой изображаются их жёны – Арундхати и Адити, в описании ашрамы Васиштхи фигурируют жёны риши (*ṛṣipatnī* – РР 1.50) и дочери муни (*munikanyā* – РР 1.51; упоминание о дочках муни см. также в РР 14.77), в драмах появляются мальчики – сыновья риши (*ṛṣikumāra, ṛṣikumāraka*). Однако на уровне действия семьи рядовых подвижников никак не выражены, и персонажи существуют вне каких-либо семейных связей. У Шакунталы две подружки (которые, по словам Канвы, как и она, будут выданы замуж), но кто они, есть ли у них родители, неизвестно. Та же неопределённость существует в отношении Гаутами, которая,

судя по всему, является старшей над девушками, но никому из них не приходится роднёй. Ещё менее ясны фигуры подвижниц, нянчащих Бхарату, нянька Айюса или подвижницы, которым Вальмики поручает Ситу (РР 14.80). В целом создаётся впечатление, что изображение колеблется между общиной деревенского типа и общиной религиозной.

Самая примечательная черта этой колеблющейся общины состоит в том, что её представляют по преимуществу женщины, большей частью молодые, почти девочки. Среди них могут быть и такие, что выросли в ашраме (как Шакунтала и её подруги), и такие, что оказались здесь на время в силу обстоятельств (как Сита или Парвати). Но в любом случае именно они находятся в центре действия и именно они определяют характер изображаемой ашрамной жизни. Подвижники и их традиционные занятия (аскеза, жертвенные обряды и омовения, выходы в лес) служат всего лишь внешним обрамлением для этого женского мира и существуют как бы параллельно ему, почти его не затрагивая.

Дни ашрамных женщин и девочек заполнены трудом. Они собирают плоды, кушу, но главным образом – цветы и рис для бали. В вишкхамбхаке к четвёртому акту «Шакунталы» подруги героини заняты сбором цветов; Приямвада, обращаясь к Анасуйе, замечает: «Цветов, что мы набрали, хватит, чтобы совершить бали»; относительно времяпрепровождения юной Парвати в ашраме Шивы сообщается, что она в числе прочего «собирала цветы для бали» (РК 1.60); Вальмики, рисуя Сите предстоящую жизнь в ашраме, говорит, в частности, что её будут развлекать своей болтовнёй молоденькие дочери муни (*munikanyakāḥ*), «собирающие цветы и плоды по сезону и дикий рис, годный для бали» (РР 14.77). Бали совершают тоже женщины. Шакунтала ежедневно рассыпает рис перед хижиной – ср. слова Канвы при прощании с ней: «Видя, как прорастает дикий рис у порога хижины, / где ты совершала бали, разве смогу я, дитя моё, избавиться от печали?» (Ш 4.20). Вальмики всё в том же рассказе Сите об ожидающих её радостях ашрамной жизни, описывает, как она будет совершать бали на берегу Тамасы (речь, видимо, идёт о приношении реке): «...после омовения в Тамасе / совершая бали на песчаном берегу реки, обретёшь ты душевный покой» (РР 14.76).

Ещё одна женская обязанность – поливать лианы и молодые деревца, растущие на территории ашрамы. Именно этим занимаются Шакунтала и её подруги, когда Душьянта впервые их видит: «Да это девочки-подвижницы (*tapasvikanyakāḥ* – дочери подвижников)! В руках у них кувшины с водой – как раз такого размера, чтобы они могли их поднять. Верно, идут сюда поливать молодые деревья» (реплика перед Ш 1.15). Девочки, поливающие молодые деревца, включены в описание ашрамы Васиштхи (РР 1.51). Деревья поливают Сита (РР 14.78)

и Парвати на первом этапе её тапаса (РК 5.14). И даже небесную ашраму Кашьяпы украшают деревья, выращенные супругой риши (см. реплику Матали после Ш 7.11: «Ну вот, великий царь, мы уже в ашраме. Видишь деревья мандара? Их вырастила Адити»).

Поскольку любой ашрамный труд рассматривается, видимо, как тапас, тапасом считается и поливание деревьев – недаром оно входит в программу аскезы Парвати (ср. также вежливый вопрос Душьянты в сцене знакомства с Шакунталой – реплика после Ш 1.21: «Ну как, милая, растёт твой тапас?»). Однако для самих героинь Калидасы смысл того, что они делают, определяется не этим, а совершенно особым чувством, которое они испытывают к ашрамным лианам и деревьям. Это не то общее для подвижников бережное отношение к растениям, о котором говорится в описательном описании ашрамы в «Васавадатте»: «Деревья с ветвями, обильно покрытыми цветами и плодами, все в целости, ибо их жалеют (*sarve dayāraṣitāḥ*)» (СВ 1.12). Жалость подвижников, очевидно, вытекающая из принципа ненасилия, выражается, как видим, в том, что они не причиняют деревьям вреда – не ломают и не срывают с них цветов и плодов (довольствуясь, таким образом, опадьями). В ашрамах Калидасы ситуация другая. Здесь деревья не просто жалеют (не трогают) – о них заботятся. Женщины ухаживают за ними, выкапывают вокруг них ямки для воды, следят за тем, чтобы они не засохли, помогают им расти. И делается всё это не по обязанности или рассуждению, а из естественно рождающейся любви и привязанности, потому что ашрамные деревья для героинь Калидасы – родные.

Рисуя родственное отношение женщин к ашрамным деревьям, Калидаса учитывает возможность его варьирования – в зависимости от возрастных различий и длительности пребывания в ашраме. Так, у Ситы и Парвати молодые деревца, которые они поливают, вызывают материнские чувства. «Не зная усталости, она сама растила молодые деревца, поливая их из похожих на груди кувшинов, / и даже Гуха, когда он родился, не вытеснил из её сердца материнскую нежность к ним, её первенцам» (РК 5.14). Это о Парвати. А вот – о Сите (в речи Вальмики): «Поливая молодые деревья ашрамы из кувшинов, что будут тебе по силам, / ты, без сомнения, ещё до рождения собственных детей познаешь радости материнства» (РР 14.78). Для совсем юной и выросшей в ашраме Шакунталы деревья и лианы – братья и сёстры. В сцене первого акта на замечание подруги: «...Я так понимаю, что ашрамные деревья отцу Канве милее тебя. Ты нежней цветка навамалики, а он велит тебе их поливать», – Шакунтала откликается словами: «Что ты, Анасуйя! Тут не только повеление отца. Я сама люблю их, как братьев» (диалог после Ш 1.15). Когда в том же эпизоде Анасуйя спрашивает её, не забыла ли она, что нужно ещё полить

навамалику (у которой, кстати, есть личное имя, данное ей Шакунталой), та отвечает: «Я скорее себя забуду» (диалог после Ш 1.18). В четвёртом акте, в знаменитой сцене прощания с ашрамой Шакунтала обнимается с этой своей любимицей («Обними меня руками ветвей...») и поручает её заботам подруг (диалог перед Ш 4.12). Канва со своей стороны напоминает ашрамным деревьям, как преданно любила их Шакунтала: «Та, у которой и в мыслях не было испить воды, прежде чем она не напоит вас, та, что, несмотря на любовь к украшениям, из привязанности к вам не срывала с вас ни листочка, / та, для которой появление первых цветов на ваших ветвях было праздником, – та Шакунтала уходит в дом мужа. Проститесь с ней» (Ш 4.8). Ниже он называет деревья «лесной роднёй (*vanavāsa-bandhu*)» героини (Ш 4.9).

Такой же любовью и нежной заботой проникнуто отношение женщин и девочек к ашрамным оленям. Эти олени у Калидасы совсем ручные. Женщины кормят их с рук диким рисом, диким просом, кушей. «Она баловала оленей, кормя их пригоршнями лесных зёрен, и они привыкли к ней так, что она из любопытства мерялась с ними глазами перед подругами, [чтобы проверить, у кого они длиннее]» (РК 5.15); «Радуют ли тебя олени, что из привязанности к тебе едят дарбху из твоих рук?» (РК 5.35 – один из этикетных вопросов брахмачарина, обращённых к Парвати). В ашраме Васиштхи олени толпятся у хижин, как дети, выпрашивая у жён риши свою долю дикого риса (РР 1.50). Шакунтала выкормила просом оленёнка Длинные Глазки, который детёншем остался без матери, теперь она считает его своим сыном; когда ему случается порезать дарбхой губы, лечит его, смазывая ранку маслом ингуди (Ш 4.13). О нём Шакунтала напоминает Душьянте во время драматического объяснения во дворце, рассказывая, как оленёнок не принял воды из рук Душьянты и стал пить только тогда, когда воду поднесла ему она (фрагмент перед Ш 5.22).

Иногда Калидаса распространяет любовь к деревьям и оленям также и на мужскую часть населения ашрамы. Одна из деталей портрета Сутикшны, например, – правая рука, которой он рвёт кушу и гладит оленей (РР 14.43). В вежливых расспросах Рагху по поводу дел в ашраме, откуда пришёл к нему Каутса, фигурируют и деревья, выращенные подвижниками так, как если бы то были их сыновья, и олени, которым они помогают появиться на свет и которых из отцовских чувств не отгоняют от куши, хотя та и необходима им для обрядов (РР 5.6–7). Но общей картины эти редкие вкрапления не меняют: с деревьями и оленями в ашраме связаны женщины.

Труд, которым руководят любовь и забота о ближних, не ощущается как тяжёлый, напротив, он несёт радость и чувство покоя. Недаром именно это обещает Сите Вальмики, описывая ей женскую ашрамную рутину: «Бу-

дешь погружаться в воды прогоняющей мрак Тамасы, близ которой виднеются хижинки мунис. / Совершая после омовений бали на песчаном берегу реки, обретёшь душевный покой. // Собирающие цветы и плоды по сезону и рис для бали / дочка мунис будут отвлекать тебя от ещё не утихшего горя своей бесхитростной болтовней. // И поливая молодые деревца ашрамы из кувшинов, что будут тебе по силам, / ты, без сомнения, ещё до рождения собственных детей познаешь радости материнства» (РР 14.76–78). Это же ощущение покоя и счастливой наполненности времени передаёт короткое описание жизни Ситы в ашраме: «На исходе дня <...> они отвели её для проживания хижину. / В ней горела лампа, заправленная маслом ингуди и была расстелена антилоповая шкура, служившая ложем. // Тут она и жила – ходила [к реке] совершать омовение, принимала гостей по обряду, носила валкалу и лесной едой поддерживала тело, дабы принести супругу потомство» (РР 14.81–82). Замечательно, что собранные в этом описании приметы аскетической жизни – антилоповая шкура, валкала, масло ингуди, лесная пища – организованы таким образом, что оставляют впечатление не столько мучительных ограничений, сколько простоты быта. Вообще, когда Калидаса изображает ашраму со стороны жизненного уклада её женского мира, тапас, ритуальная чистота, даже святость теряют своё значение. Ашрама становится носителем других ценностей – естественности, простоты, домашней доверительности и теплоты в отношениях друг с другом и с животными и растениями. Кроме того – что, может быть, важнее всего – «женская» ашрама обнаруживает приверженность самым простым и в то же время самым существенным началам жизни.

Решающее значение в этом плане имеет изображение природы, окружающей ашрамных девочек и женщин. Калидаса подчёркивает в ней не красоту – о красоте деревьев или ашрамного леса ничего, в сущности, не говорится ни в «Шакунтале», ни в эпизодах с Ситой и Парвати (красивый ашрамный лес присутствует лишь в эпизоде с Дилипой, т. е. в эпизоде с подвижником) – и не чудесность, хотя в «Шакунтале» ашрамные деревья, повинувшись магическому приказу Канвы, и дарят героине нарядное платье и украшения (вся эта акция дарения, впрочем, выглядит так по-домашнему, что даже не производит впечатления чуда). В контексте женского мира природа существует в её женской же, животворящей, родящей ипостаси – в росте, цветении, плодоношении, когда дело касается растений, в спаривании и рождении детёнышей, когда речь идёт о животных. Знаменательно, что своего рода «заставкой» к ашраме Канвы оказывается пара «брачующихся» растений – манговое дерево и обвившаяся вокруг него навалалика (всё та же, уже знакомая нам «сестра» Шакунталы). См. замечание любующейся ими Шакунталы: «Ах, подружка, прекрасное время готовности к соединению настало для этой пары – лианы и дерева. Цветы на Радости Леса

говорят о том, что она вступила в пору юности, а множество плодов на манго – о том, что оно уже может доставлять наслаждение» (сцена после Ш 1.18). Не менее важна в этом смысле картина Душьянты. Изображая Шакунталу и её подруг на фоне той же ашрамы Канвы, Душьянта собирается включить в этот фон пару ласкающихся чёрных антилоп: «...А под деревом, на ветвях которого развешаны валкалы, я хочу изобразить самку чёрной антилопы, трущуюся левым глазом о рог самца» (Ш 6.17).

Соединение растений и животных, появление первых цветов, рождение оленят – все эти природные события для ашрамных девочек, живущих не просто рядом, но вместе с природой, являются событиями также и их жизни, притом – основными. Шакунтала и её подруги радуются «браку» лианы с манговым деревом, Шакунтала, уходя из ашрамы, беспокоится о беременной лани, просит известить её, когда та родит (фрагмент перед Ш 4.13). Более того, девочки и сами участвуют в процессах природных рождений – растят деревья, помогают ланям при родах, выхаживают осиротевших и больных оленят (тем самым, как говорит Калидаса устами Вальмики, ещё до рождения собственных детей приобщаясь радостям материнства). В результате, хотя ашрамная семья как таковая у Калидасы отсутствует, через природу и связанных с ней женщин именно семейные ценности утверждаются им в качестве главных ценностей ашрамы. Это превращает её – вопреки всему тому, что декларируется в остающейся традиционной мужской линии – в место, где возникают любовные союзы, где рождаются и подрастают дети, где бездетный царь избавляется от бездетности, а царь, потерявший возлюбленную и сына, обретает их вновь. Даже спокойная и счастливая старость уготована героям именно в ашраме – так переиначивает Калидаса традиционный мотив ухода в лес/ашраму царей-отставников. См. ответ Канвы Шакунтале на вопрос: «Когда, отец мой, вновь увижу я тапасный лес?» – «Долгое время с целой землёй будешь делить супруга, неодолимого сына Душьянте родишь, а после, / когда отец на него переложит бремя правленья, вместе с супругом, покоя ища, в эту ашраму вернёшься» (Ш 4.19).

Как Ашвагхоша и, добавим, Бхаса, Калидаса противопоставляет ашраму городу. Но поскольку ашрама у него двойится, то и противоположение оказывается двойственным. С одной стороны, городу противостоит ашрама подвижников, с другой – ашрама женщин. Первая линия строится на противостоянии мирских ценностей и ценностей отрешившегося от мира (Калидаса – по меньшей мере в «Шакунтале» – смешивает, подобно своим предшественникам, тапасвина с санньясином). В «Шакунтале» это противостояние заявляется, во-первых, в самом начале драмы, в сценах, рисующих вторжение царской охоты на территорию соседнего с ашрамой леса. Идея явно заимствована у Бхасы – напомним, что первый акт «Васавадат-

ты» открывается таким же бесцеремонным вторжением в ашраму стражников, охраняющих Падмавати и её свиту (не исключено, впрочем, что такого рода сцены, сталкивающие городской и ашрамный миры, были общим местом в литературе IV–V вв.). Вторжение, конечно, означает насилие. Но если Бхаса в стихии насилия, которую несёт в себе город и представляемый городом обычный мир, выделяет момент унижения человеческого достоинства (см.: СВ 1.3 и 1.5), то Калидаса (поскольку вторжение у него связано с охотой) переводит проблему в плоскость насилия над животными. Это ясно обозначено в поведении подвижников – обеспокоенные тем, что происходит, они бросаются на защиту своих подопечных: см. эпизод с тапасвинами, не позволяющими Душьянте подстрелить ашрамного оленя, и позже – засценный призыв: «Внимание, тапасвины! Приготовьтесь защищать находящихся рядом ашрамных животных! Недалеко отсюда развлекается охотой царь Душьянта» (проза перед Ш 1.28). Ещё одна сцена, фокусирующая внимание на расхождениях в мироотношении обычных людей (горожан) и отрешившихся от мира, включена в пятый акт. Ученики Канвы, приведшие Шакунталу в Хастинапуру, делятся друг с другом впечатлениями. Одному город кажется объятым пламенем (Ш 5.10 – распространённый буддийский образ гибельности страстей, владеющих не осознающим их опасность миром), другой ощущает своё превосходство над горожанами и передаёт это ощущение образами, опять-таки близкими к буддийским: «Как умытый на грязного, как чистый на нечистого, как бодрствующий на спящего, / как вольный ходить где ни пожелает на связанного, – так смотрю я на здешних людей, привязанных к уладам» (Ш 5.11).

Ашрама в женской её ипостаси противопоставлена не столько городу, сколько дворцу. Подчёркнутая контрастность трогательных прощальных сцен четвёртого акта и начальной сцены пятого, дворцового, с полной ревнивых намёков песней бывшей фаворитки царя показывает, о какого рода противостоянии идёт речь в этом случае. Простота, бесхитрость, естественность, с одной стороны, и изысканность, сложная наука кокетства и изящных иносказаний, напряжённость и запутанность отношений – с другой. Развивая эту линию, Калидаса настойчиво педалирует невинность ашрамных девочек, их незнакомство с ухищрениями придворного этикета и канонизированных двором форм выражения чувств. Подружки героини знают о любовном томлении по сказаниям из итихас (проза после Ш 3.6), украшения видели только на картинах и с трудом представляют себе, что куда должно быть приложено (проза перед Ш 4.5; откуда могли взяться в лесной ашраме картины, остаётся загадкой); Душьянта называет Шакунталу «дикаркой» (*āraṇyakā* – проза перед Ш 5.22), сравнивает её и её подруг с лесными лианами (уподобляя при этом женщин антахпура лианам садовым) и т. д. В сцене пятого акта Шакунтала оказывается в чужом и враж-

дебном ей мире (ср. особенно нападки царя, обвиняющего её в хитрости и притворстве, и возражения подвижников, утверждающих, что она выросла в ашраме и с рождения не обучена была обману, тогда как царское знание основано как раз на искусстве обманывать других – Ш 5.25). Когда она входит во дворец, судьба подаёт ей – как и Душьянте при входе в ашраму – знак. Но это знак несчастливый. Вообще дворец оказывается для героев «Шакунталы» несчастливым местом. Именно здесь, не в ашраме, происходит встреча, повлекшая за собой долгую разлуку.

Если теперь мы соберём всё это вместе – близость к природе, труд, связанный с той же природой, любовь и семейные радости, простоту жизни, противопоставленную пресыщенности и изощрённости двора, то станет ясно, что Калидаса строит ашраму как идиллический мир. Близость этого мира к миру деревни совершенно очевидна. В самом деле, занятия ашрамных девочек прозрачно связаны с занятиями деревенских девочек и женщин. Собирательство, поливание растений, за которым легко угадывается поливание огородов, хлопоты вокруг оленей, также легко ассоциирующихся с домашним скотом (подвижники, помогающие оленехам при родах, берущие новорожденных оленят на колени, девочки, выхаживающие детёнышей), – всё это, конечно, взято из деревенского быта. Даже женское лицо ашрамы – это женское лицо деревни, какой она предстаёт в восходящей к женским фольклорным песням (В. Вертоградова) пракритской поэтической традиции. Иногда, особенно в описаниях вечерней ашрамы, облик ашрамного поселения почти сливается с обликом деревни: «Из ближнего леса как раз возвращались тапасвины с плодами и охавками хвороста и кущи, / и ещё невидимые жертвенные огни поднимались им навстречу. // У хижин, будто дети, толпились олени, / привыкшие получать от жён риши свою долю дикого риса. // Дочки муни поливали молодые деревца и, полив, тут же отходили прочь, / чтобы дать птицам спокойно напиться из ямок для воды. // Во дворах перед хижинами, к вечеру уже заполненных / кучами дикого риса, лежали, жуя жвачку, олени. // И очищая идущих к ашраме гостей, разносимый ветром / и благоухающий жертвой дым оповещал всех о том, что жертвенные огни уже вынесли [из агнишаран и поставили на ве-ди]» (РР 1.49–53; см. также: РК 8.38). И всё же грань никогда не переходит полностью. Ашрамная община у Калидасы одновременно деревенская и религиозная. Ашрамная природа определённо окультурена, так как деревья в ашраме выращенные (теперь именно эти выращенные деревья – в противоположность вечно цветущим деревьям эпоса и нетронутым деревьям Бхасы – помечают ашраму), однако выращенными они считаются лишь постольку, поскольку их поливали – сажать же их никто не сажал. Обитатели ашрамы, как и деревенские жители, едят рис и просо, но эти рис и просо – дикие. Такая искусственная половинчатость придаёт идилличе-

скому миру Калидасы нарочитую условность и в любом случае не даёт забыть о том, что, несмотря ни на какие деревенские аналогии, мы имеем дело именно с лесным поселением.

В заключение – естественный вопрос: почему ашрама? Почему Калидаса не создал столь хорошо знакомую как индийской средневековой культуре, так и другим культурам деревенскую идиллию? Отчасти, видимо, это объясняется тем, что в литературе I–V вв. изображение деревни в высоких жанрах не допускалось, и остро ощущавшаяся на исходе древности потребность в идиллии заставляла искать для неё иную основу. Но была, как можно думать, и ещё одна причина. За ашрамой стояла великая и богатая традиция, и это необычайно расширяло возможности художественной разработки темы, каждая деталь которой – будь то деревья, олени или предметы обстановки – не исчерпывалась собою, но вызывала многочисленные и разнообразные ассоциации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Самое серьёзное исследование эпического аскетизма – работа: *Shee M.*, 1986.

Здесь же можно найти библиографию вопроса.

² Эта последняя практика, наиболее жестокая из всех, применяется сравнительно редко. Если же иметь в виду постоянные, так сказать, базовые компоненты аскетической практики, то к ним безусловно относятся голодание и неподвижное стояние, фигурирующие практически во всех развёрнутых описаниях подвижничества в эпосе.

³ Вопрос о том, что представляет собой эта одежда и из чего она изготовлялась, до сих пор остаётся спорным (см.: *Shee M.*, 1986. S. 294). На рельефах из Бхархута и Санчи тапасвины изображаются одетыми в короткую юбку, иногда дополняемую коротким же хитоном; и то и другое сделано из скреплённых поясом (и соответственно перевязью) лент (ср. частое употребление в качестве синонима *valkala* слова *sīra* «лента»). Вполне вероятно, что такие ленты делались из луба. Предположение о том, что на изготовление валкалы шёл луб, высказывал в своё время Эмено – см.: *Emeneau M.B.*, 1962. P. 168.

⁴ Лес, валкала, джата, плоды и корни – постоянно повторяющиеся мотивы, сочетание которых образует нечто вроде общей формулы подвижнического сюжета. К тому же сюжету отсылают наборы словесных и ситуационных формул, складывающихся вокруг каждого из мотивов. Уход в лес, например, должен пониматься в эпическом контексте как вступление на путь подвижничества; тот же смысл имеет и закручивание волос в джату. Сообщение об обилии плодов и корней, сделанное в описании леса, означает, что этот лес подходит для занятий тапасом. Ср. также постоянные для подвижника ситуации ухода в лес на сбор плодов и корней и возвращения из леса с плодами и корнями.

⁵ Особую проблему в связи с темой подвижничества представляют оптеры, потерявшие царство, и старые цари, отрекшиеся от престола в пользу молодого наследника. И те и другие уходят в лес, надевают валкалу и закручивают джату, и тех и других эпос именует тапасвинами. Однако эти тапасвины мало походят на настоящих подвижников. Царь, теряющий царство – всё равно, явилось ли это результатом дворцовых интриг, поражения в битве или проиг-

рыша в игре с «царскими» ставками – оказывается на положении изгнанника и отправляется в лес не по своей воле (почему вообще местопребыванием изгнанника должен быть лес, тексты не разъясняют). В изгнание царь уходит с женой, а в лесу промышляет охотой и ест, таким образом, не только сырые плоды и корни, но и приготовленное мясо. Не соблюдая даже общих правил подвижнического обихода, он тем более далек от строгой аскезы, и если иногда всё же обращается к тапасу, то ради достижения какой-либо цели, появившейся в период изгнания, но с изгнанием как таковым не связанной. В общем царь-изгнанник может считаться подвижником лишь постольку, поскольку стойко переносит тяготы лесной жизни. Ситуация со старым царём не столь прозрачна. Момент вынужденности ухода в этом случае не выражен, но отсутствует и мотивировка подвижничества. Уход, скорее, подается как нечто, само собой разумеющееся – как говорит Юдхистхире, отправляясь в лес, старый Дхритараштра: «Положено в роду нашем, сын мой, для всех... / сыновьям препоручив власть, в конце жизни уходить в лес, о царь!» (М 15.5.21). Отставники тоже нередко уходят в лес с жёнами, но в отличие от царей-изгнанников, которые рано или поздно возвращают себе царство, остаются в лесу до конца своих дней, а после смерти всегда «отправляются на небо». Описания подвижничества стариков крайне редки и рисуют его по-разному: тапас Дхритараштры, скажем, сводится к серии голодовок, тапас Яяти включает помимо голодовок нагревание, стояние на одной ноге и др. Не исключено, что подвижничество изгнанников и отставников представляет собой эпическую трансформацию архаической традиции, предписывавшей как постаревшим, так и потерпевшим поражение царям ритуальное самоубийство, а реально – голодную смерть в лесу. Показательна в этом смысле обязательность и одновременно немотивированность их уходов. Нелишне также напомнить, как уходят после передачи власти Пандавы: предполагая подняться на Меру, чтобы войти в мир богов, они безостановочно движутся на север, пока не падают замертво.

⁶ В целом, как нетрудно заметить, сюжеты, сводящие богов/Индру с временным и постоянным подвижником, при известном внешнем сходстве, принципиально различны. Первый имеет все признаки магической процедуры вызова божества, второй же развивается в чисто мифологическом русле и сводится к хитрой уловке, предпринятой против сильного соперника.

⁷ «Риши» как общее обозначение постоянных подвижников дополняется иногда социальными определениями, в результате чего образуются понятия «риши-брахман» (*brahmaṛṣi*), «риши-царь» (*rājarṣi*), «риши-бог» (*devarṣi*). «Боги-риши», т. е. подвижники божественного происхождения, часто включаются в общие перечни обитателей небесного мира, но крайне слабо выражены на уровне индивидуальных персонажей (самое заметное лицо среди них – риши Нарада).

⁸ Связь эпических риши с ведийской традицией не ограничивается этим их титулом. Большинство из них носит имена, восходящие либо к ведийским риши, либо к персонажам ведийских легенд и мифов, в историях некоторых из них слышны отголоски ведийских сюжетов (ср. истории Агастьи и Лопамудры, Чьяваны и Ашвинов и др.).

⁹ Если функции советчика, наставника, опекуна соотносимы с брахманским статусом риши, то наложение проклятий связано в первую очередь с их подвижнической природой. Как известно, эпическое проклятие – это такое пожелание (или предсказание) несчастья (всегда вполне конкретного), которое есть одновременно и его порождение, поскольку названное в проклятии событие непременно сбыва-

ется. Хотя в некоторых случаях эпос и связывает действенность проклятия с магией правдивого слова (что придаёт ей брахманский акцент), подавляющее большинство эпических текстов возводит её к силе тапаса. В ситуативном плане проклятие выступает следствием гневливости, свойственной постоянным подвижникам в не меньшей степени, чем героям (конечно, эпос знает и сдержанных риши, но они, как правило, находятся на периферии эпического действия). Подобно героям, риши не терпят ни малейшего проявления непочтения к себе, тут же впадают в состояние ярости и наносят обидчику «ответный удар». Просьбы потерпевшего о прощении ни к чему не приводят – произнесённое проклятие/магическое слово не может быть ни взято назад, ни отменено. Изредка, впрочем, наказание смягчается: риши устанавливает срок действия проклятия или определяет условия, при которых оно потеряет силу. Поскольку проклятие не столько предсказывает, сколько программирует событие, оно теснее переплетено с судьбой, чем простое предсказание. При том, что конфликт риши с героем (и любым другим персонажем) возникает случайно и инициатива наказания ситуативно целиком принадлежит риши, эпос иногда даёт понять, что за всем этим стоит судьба, и риши просто исполняет предудказанную ему судьбой роль. Так, в сцене проклятия Дурьюодханы Майтрейей говорится, что риши устремился мыслью к проклятию, «поднав под власть гнева и побуждаемый к тому судьбой» (*kopavaśam āpanno... vidhinā samprayuktaśca* – М 3.11.31). Нередко судьба и проклятие на равных правах включаются в мотивировку одного и того же события, как бы дублируя друг друга (очень показательны в этом отношении мотивировки гибели Карны).

¹⁰ В «Рамаеяне» для обозначения хижины наряду с *āśrama* используется слово *paṇṣālā* («дом из листьев», «шалаш»). См., например, в эпизоде сооружения хижины в Панчавати: *acireṇāśramam bhratuś cakāra sumahābalaḥ // paṇṣālāṃ suvipulāṃ tatra...* – «Быстро ашраму брату соорудил многосильный, // просторную парнашалу там...» (Р 3.15.20–21). Согласно приводимому в этом же эпизоде описанию, хижина сооружалась из бамбука, который крепился на глиняном основании («фундаменте») и стягивался верёвками; бамбуковый остов обкладывался ветками, а верх хижины покрывался травой и листьями (Р 15.21–23). Изображения таких хижин можно видеть на рельефах, украшающих ступы Бхархута и Санчи. У них округлая форма, к дверному проёму иногда ведёт ступенька.

¹¹ Все три употребления слова *āśrama* представлены в эпизоде встречи Душьянты с Шакунталой. Вначале Душьянта, собирающийся навестить Канву, входит в ашраму, заполненную множеством брахманов, т. е. в большое поселение (М 1.64.29 и далее); затем, находясь в этом поселении, вступает на территорию «личного» поселения Канвы – *sa kāśyapasyāyatanam... viveśa* (М 1.64.42) – и, не увидев риши в этой «малой» ашраме (*nāpaśyaḍ āśrame tasmīṃś taṃ ṣiṃ* – М 1.65.1), окликает: «Есть здесь кто?», после чего из ашрамы (на сей раз, очевидно – хижины) выходит Шакунтала (*niścakrāmāśramāt tasmāt* – М 1.65.3).

¹² В больших ашрамах риши обычно находят прият царя-изгнанники, которые, впрочем, могут основывать и собственные поселения. Так поступает Рама – и на Читракуте, и в Дандаке он строит себе ашраму, где живёт с женой и братом.

¹³ Такое преодоление разграничений, определяющих условия земного существования, возводит тапасвина и его место до уровня не столько даже небесных сфер, сколько космического первоначала.

¹⁴ Примечательно, что эпические герои, оказываясь в лесу (прежде всего в период изгнания), демонстрируют совершенно не свойственную тапасвинам подвижность. Они находятся в постоянных передвижениях, путешествуют, посещая ашрамы и тиртхи, и при этом пути их неизменно пролегают через обе лесные зоны

(вначале они обязательно попадают в зону страшного леса, затем – в зону красивого). И эта склонность к скитаниям, и безразличное пересечение противоположных лесных зон ясно говорят о том, что лес для героя – чужое пространство. Не удивительно поэтому, что, в отличие от подвижника, он ищет себе место в лесу. «Присмотрите в этом большом лесу место, богатое зверем и птицей, // обильное цветами и плодами, красивое, благодатное, приличествующее людям благочестивым», – говорит братьям Юдхиштхира (М 3.25.2–3). Рама вначале советуется с Агастьей, где ему лучше обосноваться, а прибыв в Панчавати, просит Лакшману подыскать подходящее место для ашрамы: «Высмотри такое место, где рядом была бы вода, // которое радовало бы лесом, радовало бы водами / и где рядом были бы хворост, цветы, куша и вода» (Р 3.15.4–5). Показательно, что критерии выбора преимущественно прагматического характера: обилие дичи (напомню, что герои охотятся), близость воды, наличие в лесу всего, что необходимо для совершения обрядов.

¹⁵ Конфликты героев- (царей-) охотников с подвижниками случаются не только в ашрамах, но и при встречах в лесу или прямо на охоте, когда герой по ошибке убивает либо самого подвижника, либо его сына, либо телёнка его жертвенной коровы (см., например, истории проклятий, постигших Калмашападу, Панду, Карну, Дашаратху). Причиной конфликта всякий раз оказывается агрессивное поведение героя, особенно очевидное в тех случаях, когда ошибки не происходит и герой встречается с подвижником лицом к лицу: Вишвамित्रа хочет силой увести у Васиштхи корову, Калмашапада бьёт плетью не уступающего ему дорогу сына Васиштхи, Парикшит, раздражённый тем, что соблюдающий обет молчания Шамика не отвечает на его вопрос, кладёт ему на плечо дохлую змею. Интересно, что эта агрессивность по отношению к подвижникам никогда не проявляется изгнанниками, хотя они тоже занимаются охотой. Возможно, различие в поведении охотников и изгнанников объясняется тем, что герои, попадая в лес, временно теряют свою идентичность (по крайней мере отчасти) и подключаются к одной из двух групп постоянных обитателей леса. Охотник, очевидно, сближается с группой «страшных» лесных персонажей. За это, помимо специфики самого занятия, говорят два обстоятельства. Во-первых, среди обитателей страшного леса числятся лесные охотники (в страшном лесу, напомню, подвергается нападению охотника Дамаянти, см.: М 3.60.25–38). Во-вторых, именно страшный лес, судя по всему, является местом охоты героев-охотников (см., например, описание охоты Душьянты: М 1.63). Пребывание в страшном лесу приобщает героя к природе его обитателей и, возвращаясь с охоты, он выказывает характерную для ракшасов враждебность к подвижникам. Показательно, что Шакти, сын Васиштхи, обвиняет Калмашападу именно в том, что тот ведёт себя с ним, подвижником, подобно ракшасе, и в наказание за это превращает его своим проклятием в людоеда, т. е. по сути – в ракшасу (см.: М 1.166.1–10). Что же касается изгнанника, то, являясь в лес тапасвином, он, естественно, прибавляется к кругу подвижников – останавливается у них, беседует с ними, советуется и вдобавок защищает от ракшасов. Охота в этом контексте как бы теряет обычные для неё ассоциации и никак не мешает мирному сосуществованию героев с обитателями ашрам.

¹⁶ Справедливости ради следует сказать, что описание вечерней ашрамы есть уже в «Рамаяне» в эпизоде посещения изгнанниками ашрамы Атри (Р 2.119.3–9). Оно очень литературно и включает все те мотивы, которые можно найти у Ашвагхоши и более поздних авторов: заходящее солнце, угомонившиеся птицы, совершившие омовение риши, поднимающийся над жертвенными огнями дым.

ЛИТЕРАТУРА

- Aśvaghōṣa*, 1939 – Saundaranandakāvya of Aśvaghōṣa. Ed. by Haraprasad Shastri. Calcutta, 1939.
- Aśvaghōṣa*, 1984 – Aśvaghōṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha. Sanskrit Text of Cantos I–XIV with English Translation of Cantos I–XXVIII by E.H. Johnston. Delhi, 1984.
- Bhāsanāṭakacakram, 1987 – Bhāsanāṭakacakram. Plays Ascribed to Bhāsa. Original Thirteen Texts in Devanagari. Crit. ed. by C.R. Devadhar. Delhi, 1987.
- Emeneau M.B.*, 1962 – Barkcloth in India – Sanskrit *valkala* // JAOS. Vol. 82. 1962.
- Ingalls D.H.H.*, 1976 – Kālidāsa and the Attitudes of the Golden Age // JAOS. Vol. 96. 1976.
- Kālidāsa*, 1888 – The Vikramorvaśīya of Kālidāsa with the Commentary (Prakāśikā) of Raṅganātha. Ed. by Kāśinātha Paṇḍuraṅg Parab and Mangesh Rāmkrishna Telang. Bombay, 1888.
- Kālidāsa*, 1928 – The Raghuvamsha by Kālidāsa. With a Coommentary called Sanjeevinee by Mallinath. Bombay, 1928.
- Kālidāsa*, 1933 – The Abhijñāna-Śakuntalā of Kālidāsa with the Commentary of Rāghavabhaṭṭa. Ed. by Nārāyaṇa Bālakrishna Godbole. 10-th ed. Bombay, 1933.
- Kālidāsa*, 1967 – Kālidāsa's Kumārasambhava. Ed. by M.R. Kale. Delhi, 1967.
- Mahābhārata, 1933–66 – The Mahābhārata, for the first time crit. ed. by V.S. Sukthankar a.o. Vol. I–XVIII. Poona, 1933–1966.
- Malamoud C.*, 1976 – Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique // *Archives Européennes de Sociologie*. Vol. 17. 1976.
- Rāmāyaṇa, 1958 – The Rāmāyaṇa of Vālmīki (Śrīmadvālmīkirāmāyaṇam). Publ. by N. Rāmaratnam. Madras, 1958.
- Shee M.*, 1986 – Tapas und Tapasvin in den erzählende Partien des Mahābhārata. Hamburg, 1986.



В.В. ВЕРТОГРАДОВА

НЕИЗВЕСТНОЕ ПИСЬМО В МНОГОАЛФАВИТНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ДРЕВНЕЙ БАКТРИИ

После того как в 1974 г. была опубликована трёхалфавитная надпись, высеченная на камне в районе Дашт-и-Навур (к юго-западу от Кабула) (*Fussman G.*, 1974), образцы неизвестного письма, запечатлённого в этой надписи, стали попадать в руки исследователей. К настоящему времени насчитывается около 30 надписей, выполненных этим письмом. Все они происходят из областей Правобережной и Левобережной Бактрии (Южный Узбекистан, Южный Таджикистан, Северный Афганистан) (ил. 1). Лишь одна надпись на серебряной чаше была найдена в кургане Иссык близ Алма-Аты и, как замечает её издатель, чаша могла быть трофеем (*Акишев К.А.*, 1976. С. 59).

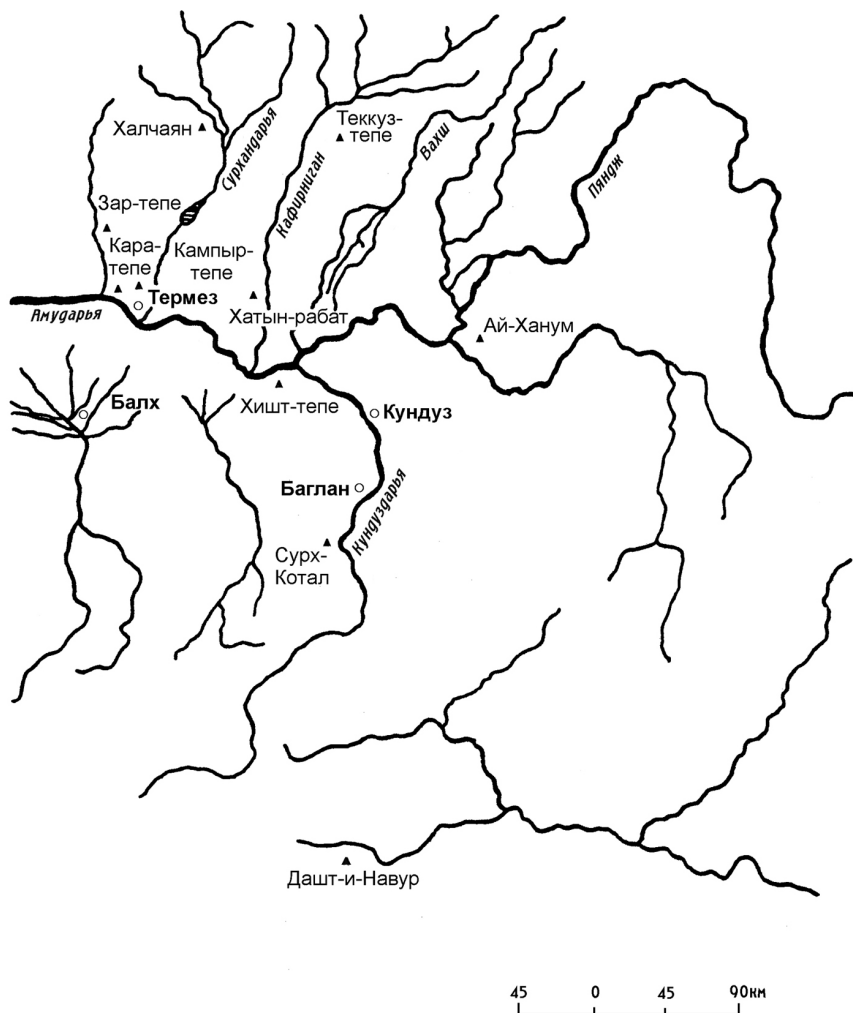
Известные на сегодняшний день надписи выполнены разной техникой. Среди них есть высеченные на камне, процарапанные на металлических предметах, нанесённые палочкой на глине, написанные чернилами на керамических сосудах. Ранние надписи выполнены техникой резов. Позднее появляются знаки с округлыми очертаниями, обязанные употреблению чернил. Однако эта тенденция к курсивности так и не получила развития. Нигде не встречается соединения двух соседних знаков.

Известно несколько способов компоновки текста: надпись свободной компоновки на дне сосуда, надпись в одну строку по венчику сосуда, многострочная надпись на камне, надпись в две или три строки по тулову сосуда.

Надписи охватывают период от IV–III в. до н. э. до V–VI в. н. э.

Изучение неизвестного письма велось по трём направлениям: 1) публикация текстов (А. Аманжолов, А. Марик, Ж. Фюсман, В. Лившиц, П. Бернар, В. Вертоградова); 2) попытки чтения и/или перевода надписей (А. Аманжолов, Ж. Фюсман, Я. Харматта); 3) попытки определения языка, стоящего за этим письмом и его истоков (Ж. Фюсман, В. Лившиц, В.В. Иванов, Э. Ртвеладзе, В. Вертоградова).

Все исследователи, кроме автора этих строк, исходили из того, что дошедшие до нас памятники неизвестного письма представляют одну письменность (алфавит), со временем подвергшуюся эволюции. За этим набором знаков стоит один язык. По мнению А. Аманжолова – тюркский, В. Лившица и Я. Харматты – сакский, Б.Н. Мукерджи – пракрит, Ж. Фюсмана – пра-ормури, Э. Ртвеладзе – язык юэджей.



Ил. 1. Находки надписей неизвестным письмом в Правобережной и Левобережной Бактрии

После того как мне удалось выявить 15 надписей этого письма, происходящих из различных мест Древней Бактрии, а также учитывая новые находки из Кампыр-тепе и Кош-тепе (Узбекистан), опубликованные Э.В. Ртвеладзе (*Ртвеладзе Э.В.*, 1998. С. 20–25), появилась возможность обновить программу изучения неизвестного письма. Новые задачи возникли прежде всего в связи с необходимостью установить контекст индийских надписей, найденных вместе с неизвестным пись-

мом при раскопках буддийских монастырей Термеза (Кара-тепе и Фаяз-тепе). Как продолжение и расширение этой задачи стала вырисовываться общая проблема информативности недешифрованного письма. В настоящее время известно более 20 письменностей, которые после неудавшихся попыток дешифровки выпадают из поля зрения исследователей как неинформативные.

Уже предварительное обследование сохранившихся знаков неизвестного письма свидетельствует о присутствии в этом реестре разных алфавитов, относящихся к одному типу письма. Поэтому первая конкретная задача – выявление наборов инвариантов (алфавитов) внутри множества знаков. Второй задачей я считаю установление культурного контекста выделенных алфавитов, что соответствует выявлению роли отдельных видов неизвестного письма в многоалфавитном пространстве Древней Бактрии. Сюда входит определение жанров текстов неизвестного письма и функциональной дифференциации алфавитов, выявление их приоритетов в зависимости от социальных, конфессиональных, пространственных и иных установок их носителей.

Проведённое мной палеографическое исследование всех надписей неизвестного письма позволило выделить (предварительно) три алфавита.

Ранняя разновидность, конфигуративно ограниченная, воплощена в надписях кургана Иссык (*Акишев К.А.*, 1976) и Ай-Ханума (*Bernard P.*, 1980). Надписи относятся к IV–II в. до н. э. Поздняя разновидность представлена двумя алфавитами: алфавитом надписи Сурх-Котала (*Marticq A.*, 1958), относящейся к I в. н. э., и алфавитом надписей Дашт-и-Навура, Кара-тепе, Хатын-рабата и других памятников Бактрии (*Fussman G.*, 1974; *Вертоградова В.В.*, 1982, 1995; *Ртвеладзе Э.В.*, 1998).

Несомненно, все три выделенных алфавита являются неполными. Но третий алфавит активно пополняется благодаря находкам новых надписей и даёт большие возможности для исследования. Поэтому поставленные мной задачи я пыталась рассмотреть на материале этого третьего алфавита.

В результате мне удалось составить таблицу инвариантов неизвестного письма третьего алфавита (ил. 2), положив в основу перечень знаков Кара-тепе (21 знак) в сопоставлении со всеми известными на сегодня текстами этого письма из Средней Азии. Таблица содержит 30 знаков, которые подтверждены их употреблением в нескольких надписях этого региона. Тем самым удалось проверить и скорректировать инвентарь знаков в таблице Ж. Фюсмана (ил. 3), составленной на основе надписи из Дашт-и-Навура (*Fussman G.*, 1974. Табл. VI). Несколько знаков этой таблицы остались не выверенными из-за отсутствия аналогий в новом материале.

	Кара-тепе	Фаяз-тепе	Зар-тепе	Теккуз-тепе	Чим-Курган	Хатын-рабат	Хал-чаян	Дильбер-джин	Коч-тепе	Кампыр-тепе	Дашт-и-Навур
1	𐎠 𐎡 𐎢										𐎠 𐎡 𐎢 𐎣
2	𐎤										𐎤 𐎥 𐎦
3	𐎧 𐎨										𐎧 𐎨
4	𐎩 𐎪										𐎩 𐎪
5	𐎫 𐎬										𐎫 𐎬
6	𐎭										𐎭
7	𐎮 𐎯			𐎰			𐎱				𐎮 𐎯 𐎰
8	𐎲 𐎳	𐎴	𐎴								𐎲 𐎳
9	𐎶 𐎷										𐎶 𐎷
10	𐎹 𐎺 𐎻							𐎼			𐎹 𐎺 𐎻
11	𐎽 𐎾 𐎿	𐏀	𐏀	𐏁							𐎽 𐎾 𐎿
12	𐏂 𐏃 𐏄	𐏅	𐏅	𐏆							𐏂 𐏃 𐏄
13	𐏇			𐏈	𐏉	𐏉			𐏊	𐏊	𐏇
14	𐏋						𐏌				𐏋
15	𐏍	𐏎	𐏎			𐏏					𐏍
16	𐏑				𐏒						𐏑
17	𐏔 𐏕 𐏖	𐏗									𐏔 𐏕 𐏖
18	𐏘 𐏙 𐏚		𐏛								𐏘 𐏙 𐏚
19	𐏜 𐏝 𐏞			𐏟				𐏠			𐏜 𐏝 𐏞
20	𐏡 𐏢										𐏡 𐏢
21	𐏣										𐏣
22		𐏥 𐏦									𐏥 𐏦
23			𐏨 𐏩							𐏨 𐏩	𐏨 𐏩
24			𐏫								𐏫
25			𐏭								𐏭
26				𐏯							𐏯
27				𐏱	𐏲		𐏳		𐏴	𐏵	𐏱 𐏲 𐏳 𐏴 𐏵
28					𐏷						𐏷
29						𐏹					𐏹
30						𐏻				𐏼	𐏼

Ил. 2. Знаки неизвестного письма в надписях из Кара-тепе в сопоставлении с находками из других областей Бактрии

	A	B	C	D	E	F	G	H	A	B	C	D	E	F	A	B
1	𐎠	𐎡	𐎢	𐎣	𐎤	𐎥			𐎠	𐎡	𐎢	𐎣	𐎤	𐎥	27	𐎦
2	𐎧	𐎨	𐎩	𐎪	𐎫	𐎬	𐎭	𐎮	𐎠	𐎡	𐎢	𐎣	𐎤	𐎥	28	𐎦
3	𐎯	𐎰	𐎱	𐎲	𐎳	𐎴	𐎵	𐎶	𐎷	𐎸	𐎹	𐎺	𐎻	𐎼	29	𐎽
4	𐎾	𐎿	𐏀	𐏁	𐏂	𐏃	𐏄	𐏅	𐏆	𐏇	𐏈	𐏉	𐏊	𐏋	30	𐏌
5	𐏍	𐏎	𐏏	𐏐	𐏑	𐏒	𐏓	𐏔	𐏕	𐏖	𐏗	𐏘	𐏙	𐏚	31	𐏛
6	𐏜	𐏝	𐏞	𐏟	𐏠	𐏡	𐏢	𐏣	𐏤	𐏥	𐏦	𐏧	𐏨	𐏩	32	𐏪
7	𐏫	𐏬	𐏭	𐏮	𐏯	𐏰	𐏱	𐏲	𐏳	𐏴	𐏵	𐏶	𐏷	𐏸	33	𐏹
8	𐏺	𐏻	𐏼	𐏽	𐏾	𐏿	𐐀	𐐁	𐐂	𐐃	𐐄	𐐅	𐐆	𐐇	34	𐐈
9	𐐉	𐐊	𐐋	𐐌	𐐍	𐐎	𐐏	𐐐	𐐑	𐐒	𐐓	𐐔	𐐕	𐐖	35	𐐗
10	𐐙	𐐚	𐐛	𐐜	𐐝	𐐞	𐐟	𐐠	𐐡	𐐢	𐐣	𐐤	𐐥	𐐦	36	𐐧
11	𐐨	𐐩	𐐪	𐐫	𐐬	𐐭	𐐮	𐐯	𐐰	𐐱	𐐲	𐐳	𐐴	𐐵	37	𐐶
12	𐐷	𐐸	𐐹	𐐺	𐐻	𐐼	𐐽	𐐾	𐐿	𐑀	𐑁	𐑂	𐑃	𐑄		
13	𐑅	𐑆	𐑇	𐑈	𐑉	𐑊	𐑋	𐑌	𐑍	𐑎	𐑏	𐑐	𐑑	𐑒		

Ил. 3. Знаки неизвестного письма из Дашт-и-Навура (из таблицы Ж. Фюсмана)

Вторую задачу – выявление культурного контекста неизвестного письма – я пыталась решать на основе рассмотрения многоалфавитного пространства Древней Бактрии. При этом я сознательно не касаюсь проблем языка и этноса, а пытаюсь выстроить культурную ситуацию, исходя из самого письма и его узуса. Такую ситуацию я называю **социоскрипторной**, поскольку она не является аналогом ни языковой ситуации, ни этнокультурной.

Представляется целесообразным выделить следующие типологические признаки такой ситуации:

- многоалфавитность – vs;
- неравнозначность алфавитов – vs;
- наличие генетического родства алфавитов – vs;
- престижность – vs;
- официальный (государственный) статус – vs;
- конфессиональный статус – vs;
- воплощение внутреннего пространства – vs;
- воплощение целого пространства – vs.

Разумеется, не все эти признаки бывают значимыми для конкретной ситуации и не все могут быть опознаны в ограниченном материале древних систем письма. Но даже частичное их выявление может прояснить культурную позицию алфавита и приоткрыть некоторые историко-культурные закономерности.

Материалом для исследования социоскрипторной ситуации Древней Бактрии (I–V вв.) послужили эпиграфические тексты разных жанров, записанные разными алфавитами, включая легенды монет кушанских и посткушанских правителей.

В Древней Бактрии можно выделить два очага порождения письма: двор правителя (включая наместников и городские службы) и буддийскую общину (от крупного центра с вихарами и ступами до мелкого святилища).

Что касается первого скрипторождяющего центра, то в исследуемый период от него исходили тексты, записанные греческим письмом, бактрийским письмом (монументальным и курсивным), неизвестным письмом, алфавитами кхароштки и брахми.

Для раннего периода кочевых правителей Древней Бактрии, засвидетельствованного монетными легендами – подражаниями чекану Гелиокла и Евкратиды, характерна одноалфавитность. Греческое письмо рассматривалось как официальный (=государственный) алфавит, отождествляемый с внутренним (своим) и одновременно целым пространством.

Надписи первого кушанского царя Кудзулы Кадфиза – двухалфавитны: аверс – греческое письмо, реверс – кхароштки (*Mitterwallner G. von.*, 1956. P. 189–190. Fig. 3–4). Алфавиты не родственны, с неравнознач-



Ил. 4. Монета кушанского царя Вимы Кадфиза

ным характером систем письма, оба употреблялись как официальное письмо. Основная их ориентация – пространственная: греческий алфавит воплощает своё (внутреннее) пространство, кхароштли – внешнее пространство, отождествляемое с индийским миром, на который были устремлены взоры первых кушанских правителей. Алфавиты не несут конфессиональной нагрузки, хотя иногда сопровождаются конфессионально значимыми иконографическими элементами (алтарь огня, бог Шива).

При следующих кушанских правителях, известных под именем Вима¹ – Вима Так[то?], Вима Такшума, Вима Кадфиз (*Sims-Williams N., Gribb J., 1995/96. P. 77–142. Fig. 11–15; Mukherjee B.N., 1995. P. 27; Пмв-ладзе Э.В., 1998. С. 68*) в Бактрии были употребительны четыре алфавита: греческое письмо, неизвестное письмо, бактрийское письмо и кхароштли. Греческое письмо и кхароштли, как и при Кудзуле Кадфизе, продолжали наносить на монеты (ил. 4). При этом легенда кхароштли стала сочетаться, а иногда заменяться на реверсе изображением бога Шивы (с быком Нандином), которое, видимо, выполняло ту же функцию, что и алфавит кхароштли – отождествление царя с внешним миром в противоположность греческому алфавиту, ориентированному на своё (внутреннее) пространство.

При одном из царей с именем Вима, возможно, при Виме Кадфизе, в Бактрии создаётся новое письмо, условно называемое бактрийским. Оно основано на греческом алфавите и характеризуется добавлением одного лишнего знака *h* «сан» для шипящего сибиллянта *ç*, а также употреблением ипсилона *v* для обозначения фарингального глайда *h* и омикрона *o* для *w* (*Лившиц В.А., 1974. С. 315; Стеблин-Каменский И.М., 1981. С. 335*).

¹ Исследование второго имени этих царей, оставивших след в надписях и монетных легендах, равно как и их генеалогия, требуют дальнейших изысканий. Здесь этот вопрос не рассматривается.

Бактрийское письмо постепенно заменяет греческое, сначала – в многоалфавитном пространстве как письмо, ориентированное на свой (внутренний) мир. В это же время входит в употребление новый вид (третий алфавит) неизвестного письма (об этом подробнее ниже) и продолжает употребляться кхароштки.

В трёхалфавитной надписи из Дашт-и-Навура, опубликованной Ж. Фюсманом, отчётливо видна иерархия алфавитов, где бактрийское письмо занимает первое место, как и лицевую сторону монет, неизвестное письмо – среднее, а кхароштки – нижнее, соответствующее реверсу монет. Подобная иерархия алфавитов, государственный характер надписи, тщательно высеченной на большом камне, употребление алфавитов, различающихся генетически, ориентированность на соединение частей путём заполнения внутреннего, среднего и внешнего пространства, – всё это соответствовало основной задаче подобного текста – охвату целого, отождествляемого с царём как владыкой всего мира (*sarvalogísvara*).

Но окончательное узаконивание и при этом изменение функции бактрийское письмо получает при Канишке I, который официально утверждает это письмо как «своё» и одновременно расширяет его значение (в государственном употреблении) до уровня «всемирного».

Это нашло отражение в недавно найденной бактрийской надписи из Рабатака (Афганистан), в которой есть такая строка:

οηια ιωναγγο οασο οζοαστο ταδηια αριαο οσταδο

Исследователи этой надписи Н. Симс-Вильямс и Дж. Грибб (*Sims-Williams N., Gribb J., 1995/96. P. 78*), как и Э.В. Ртвеладзе (*Ртвеладзе Э.В., 1998. С. 68*), переводят эту строку так: «И он издал эдикт на греческом языке и затем перевёл его на арийский».

Такой перевод мне кажется необоснованным. В надписи речь идёт не об эдикте, а о речи/языке οασο (санскр. *vāc*), причём имеется в виду письменная речь. Текст следует переводить: «И когда он отвёл речь ионийскую (=греческую), тогда он установил арийскую (=бактрийскую)».

Эта установка осуществляется не сразу, и первые монеты Канишки продолжают выпускаться с греческой легендой: βασιλευς βασιλεων κανηρκου – «Цар(я) царей Канишки», но с введением нового знака ρ для записи имени. При этом на реверсе монет вместо легенды кхароштки и/или изображения Шивы, появляется местная богиня Нана (*Mitterwallner G. von., 1956. P. 190. Fig. 8 a, b*).

Постепенно на монетах окончательно утверждается бактрийский алфавит, причём на реверсе может присутствовать пантеон божеств от Греции до Индии, но все они подписываются бактрийским письмом.

^{*} К аналогичному выводу приходит Б.Н. Мукерджи (*Mukherjee B.N., 1995. P. 16*).

Эта же ситуация наблюдается и при следующих (по крайней мере двух) кушанских правителях^{*}.

С официальным утверждением бактрийского письма Канишкой I пространство начинает фиксироваться как неделимое целое. Создаются большие бактрийские одноалфавитные надписи, регистрирующие деяния кушанских правителей (Рабатак, Айргам, Сурх-Котал), этим же письмом подписываются геммы-печати наместников и других кушанских сановников (*Cummingham A.*, 1893. P. 116. Pl. 18; *Maricq A.*, 1958. P. 362–363; *Лившиц В.А.*, 1969. С. 57–60), делаются надписи официального характера на больших сосудах хумах (Там же. С. 60).

Такая государственная установка – «завоевание» пространства бактрийским письмом, заявленная Канишкой I в надписи из Рабатака (формирование этой установки, как мною было показано, началось уже при Виме Кадфизе), вполне согласуется с общей установкой ранних кушанских правителей на идеал вселенского правителя чакравартина (*sarvalogīsvara* «владыка всего мира»), причём преимущественно в его добуддийской форме (*Verardi G.*, 1988. P. 225). Между тем создание образа Канишки I как праведного буддийского правителя, главы IV буддийского собора – несомненно, поздняя разработка индийской текстовой традиции.

Таким образом, при Канишке I алфавит кхароштли выходит из употребления в царской канцелярии Бактрии (монетный чекан, печати, официальные государственные надписи), но на некоторое время ещё остаётся при составлении частных хозяйственных документов (*Вертоградова В.В.*, 1982. С. 164–165) и в оформлении отношений с буддийским монастырём (см. об этом ниже).

На монетах поздних кушанских правителей Канишки II и Васишки среди иконографических деталей появляются первые знаки индийского письма брахми. Они не составляют ещё самостоятельной легенды, а присутствуют на ряду с легендой, составленной бактрийским алфавитом (*Mitterwallner G. von.*, 1956. P. 193, Fig. 15 a, b). На монетах Васудевы III впервые засвидетельствованы связанные индийские легенды алфавитом брахми. Так на монете из Британского музея (*Mitterwallner G. von.*, 1956. P. 196. Fig. 24) имя Васудева представлено письмом брахми в виде легенды

𑀧𑀺𑀓𑀾𑀢𑀺,

при бактрийской легенде

𑀧𑀺𑀓𑀾𑀢𑀺 𑀧𑀺𑀓𑀾𑀢𑀺 𑀧𑀺𑀓𑀾𑀢𑀺 𑀧𑀺𑀓𑀾𑀢𑀺 –

«Царь царей Базодео (=Васудева) Кушан».

^{*} Последовательность правителей не очевидна и требует дальнейшего изучения.

Расположение знаков брахми сверху вниз (а не слева направо) соответствует порядку акшар на монетах шаков и ранних гуптов, что может свидетельствовать о временной близости этого типа легенд.

Употребление письма брахми нашло продолжение в монетном чекане хионитов и эфталитов, захвативших власть в Бактрии после кушанских правителей. Многие монеты хионитов сочетают бактрийское письмо на аверсе с легендой брахми на реверсе.

Ср. аверс: $\sigma\rho\iota\ \beta\alpha\gamma\omicron\ \omicron\zeta\rho\omicron\beta\alpha\delta\iota\gamma\omicron\ \sigma\alpha\nu\alpha\nu\omicron\ \beta\alpha\gamma\omicron\ \chi\omicron\sigma\delta\eta\theta\omicron$ – «Досточтимый владыка Озробадиго (=Ваджрапатика), одолевший врагов, владыка государь». Реверс: 𑀧𑀺𑀢𑀺 : – *vakhudevah* «владыка государь» (*Göbl R.*, 1967. Эм. 244; *Вертоградова В.В.*, 1982. С. 137–138).

Таким образом, начиная с Васудевы III, письмо брахми функционально заменяет в Бактрии алфавит кхароштхи периода ранних кушанских правителей. Кушанский мир перестаёт представляться структурно неделимым (*sarvaloga*) как при Великих кушанах.

«Дипломатическое» признание индийской составляющей в кушанском пространстве сказалось и в возвращении на реверс монет Васудевы изображения Шивы с быком Нандином, иконографически близкого монетам Вимы Кадфиза.

Возможно, эта же тенденция нашла отражение и в самом имени Васудева, которое, по-видимому, имеет форму индийской гиперкоррекции исконного бактрийского имени, корневой элемент которого *vas-*, представленный бактрийской формой $\beta\alpha\zeta\eta\rho\kappa\omicron$, был превращён индийским этимологизированием в *vasu* в имени *vasudeva* (*Basham A.L.*, 1957. P. 20). В это время выходит из употребления бактрийское монументальное письмо и получает распространение бактрийский полукурсив и курсив, которые охватывают основную официальную документацию, как и частные надписи (*Лившиц В.А.*, 1969. С. 54).

Такова в основном деятельность первого (государственного) скрипторождяющего центра Древней Бактрии.

Теперь обратимся ко второму центру, который представляет буддийская община. Особенно наглядным является письменный материал буддийского монастырского комплекса Кара-тепе в Старом Термезе, обследованного стратиграфически (*Ставиский Б.Я.*, 1977; *Лившиц В.А.*, 1969, 1996; *Вертоградова В.В.*, 1982, 1995).

В монастыре использовались следующие виды письма: кхароштхи, неизвестное письмо, бактрийское письмо (монументальное и курсивное), брахми. При этом обнаружено двенадцать двух- и трёхалфавитных надписей.

Что же означала эта четырёхалфавитность в культурном пространстве монастыря? Некоторые исследователи пытались связать употребление разных алфавитов с этническими различиями в монашеской среде.

Изучение надписей в контексте позволило установить, что употребление алфавитов в монастыре тесно связано с основными эпиграфическими жанрами: надписью votивной и надписью владельческой (*Вертоградова В.В.*, 1995. С. 15).

По-видимому, с самого начала жизни монастыря, основанного, как мне удалось показать, местным правителем, в монастырь шёл поток votивных надписей кхароштки, адресованных монашеской общине, от различных представителей местной кушанской элиты: правителя $\eta\eta^{\zeta}\xi$ *khadevaka* (бактр. $\chi\omicron\alpha\delta\eta\omicron$), представителя местной знати «всадника» $\Upsilon\eta^{\zeta}\lambda$ *asvavhara* (бактр. $\omicron\sigma\beta\alpha\rho\omicron$), состоятельного домовладельца $\eta\kappa^{\zeta}$ *marjhaka* (бактр. * $\mu\alpha\rho\zeta\alpha\kappa\omicron$, ср. х. с. *malsakā*) (Там же. С. 44, 45.)

Употребление алфавита кхароштки даже для записи бактрийских социальных терминов и местных собственных имён, таких как $\Upsilon\eta^{\zeta}\lambda$ *gulavhara* (Гондофар), выявляет те же функции алфавита, которые, как я пыталась показать выше, характерны для реверса монет ранних кушанских правителей и для надписи DN III, где письмо кхароштки воплощает внешнее пространство, противопоставленное миру кушанской власти как своему.

С позиции буддийского монастыря такая трактовка была обычным воплощением индийской письменной традиции (как части её лингвистической традиции), согласно которой область Мадхьядеш и всё, что находилось южнее, относилось к сфере алфавита брахми, область Гандхары – к сфере алфавита кхароштки.

Такая установка продолжала действовать до Васудевы, когда в монастыре появляется новый жанр надписей – владельческая надпись, по-видимому, обязанная новому притоку монахов из Юго-Восточной Индии (*Вертоградова В.В.*, 2001). Владельческая надпись использует алфавит брахми как основной, который в трёхалфавитных надписях дополняется бактрийским письмом и письмом кхароштки. Надпись составляется для регистрации монашеской собственности (кувшинов для воды) и одновременно является регистрацией и прославлением званий и заслуг буддийских учителей и проповедников. Таких сосудов для воды (монахи выходили с ними за пределы монастыря) одному монаху могло быть приписано больше десяти (*Вертоградова В.В.*, 1995. С. 46).

Таким образом, эти надписи были обращены из монастыря в мир – мир кушанской знати, посещавшей монастырь и покровительствовавшей ему, и мир паломников, останавливавшихся в монастыре¹.

¹ Обычных для индийских монастырей отношений монахов с окружающим населением, в частности хождения с чашей (патрой) за подаванием (т. е. кормления) по материалам Кара-тепе и Фаяз-тепе не просматривается. Во всяком

Употребление во владельческих надписях алфавита брахми как основного означало, что пространство монастыря стало ассоциироваться с самой индийской метрополией. Адресованность же надписей кушанскому миру стала обозначаться параллельным употреблением другого, внешнего по отношению к монастырю, бактрийского алфавита (Там же. С. 107; *Лившиц В.А.*, 1996. С. 179).

Использование в качестве третьего алфавита письма кхароштки, по-видимому, означало признание древней практики употребления индийского письма в Гандхаре и представляло определённое параллельное подтверждение ритуальной практики подписывания сосуда. Никакой языковой информации по сравнению с текстом брахми индийская надпись кхароштки не несла.

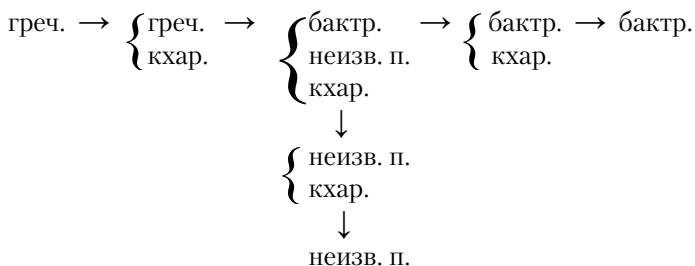
Постепенно алфавит брахми сменяет кхароштки и в вотивных надписях.

Рассмотрев два скриптопорождающих центра Древней Бактрии и распределение порождённых этими центрами текстов, можно заключить, что приоритеты двух культурных сил (царской власти и буддийской общины) на территории одного государства были разными, но постоянно пересекались. Приоритеты власти менялись в связи с пространственно-временными установками правителей (введение новой эры, захват территорий и проч.) и перераспределением сил в правящей элите.

Приоритеты сангхи зависели от связи изолированной конфессии с метрополией, откуда шёл приток монахов, и отношений с местными властными структурами. Только в этой связи можно рассматривать позицию письма, занимающего определённое положение в социокультурном пространстве, в данном случае, неизвестного письма.

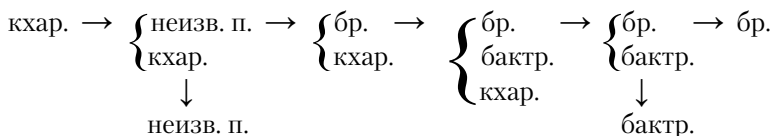
Если представить движение алфавитов в культурном пространстве Древней Бактрии в виде схемы, то получим такую картину:

1. Государственная власть



случае, в монастыре Фаяз-тепе археологами обнаружено большое хозяйственное помещение с печами и посудой для приготовления пищи.

II. Буддийская община



Из схемы видно, что в Бактрии происходила смена официального письма. Основной линией при этом был переход от чужого алфавита (греческого) к своему письму (бактрийскому). Этот переход не был одномоментным и должен был охватить все стороны культуры и все слои общества при постоянном соблюдении иерархии ценностей и заботе о соответствии письма основным пространственным характеристикам (ближнее – дальше, внешнее – внутреннее, целое – часть и т. д.).

Первым шагом такого перехода было умножение письменных форм в официальном представительстве социума, что обычно подкрепляется билингвами и трилингвами. «Чужое» письмо следовало поставить в ряд других уже известных в окружающем мире систем письма, включая «свое», а затем постепенно сокращать этот ряд до одной, но уже своей системы, в данном случае, бактрийской, в итоге санкционированной предписанием Канишки I в надписи из Рабатака (*Sims-Williams N., Gribb J., 1995/96. P. 75–142*).

При выборе триады или диады алфавитов в последних всегда выступают претенденты на государственное письмо, уже имеющие хождение в социуме, либо алфавиты соседних социумов.

Таким алфавитом-претендентом, по-видимому, выступало неизвестное письмо, которое в соревновании с бактрийским и кхароштки (надпись DN III) имело достаточно высокий статус, но постепенно отошло на вторые роли, уступив главную государственную роль бактрийскому алфавиту. О достаточной престижности неизвестного письма свидетельствует и билингва из Хатын-Рабата, нанесённая на внешней и внутренней стороне большого сосуда (хума), по-видимому, с указанием даты (*Вертоградова В.В., 1982. С. 164–165. Ил. 20*).

Однако уже при Хувишке все крупные государственные надписи делаются бактрийским письмом (Сурх-Котал, Айртам). Неизвестное письмо продолжает употребляться в Бактрии до V–VI в. Многочисленные его образцы обнаружены в городских поселениях (Кампыр-тепе, Зар-тепе) и, по-видимому, относятся к хозяйственной или торговой деятельности.

Так заканчивается переход от чужого (греческого) письма к своему (бактрийскому).

Типологически сходная ситуация складывается в буддийском монастыре Бактрии. Сразу же после основания буддийского монастыря

Кара-тепе, который назывался 𑀧𑀲𑀭𑀸𑀓𑀲 *khadevaka-vihara* «Государева вихара», в качестве основного алфавита для votивных надписей местной элиты устанавливается письмо кхароштхи. Вскоре столь же престижным становится неизвестное письмо. Об этом свидетельствует двухалфавитная надпись «неизвестное письмо – кхароштхи», где читается фрагмент буддийской votивной формулы. Эта надпись обнаружена в потайной камере, относящейся приблизительно ко времени основания монастыря (Вертоградова В.В., 1995. С. 45; Ставиский Б.Я., 1982. С. 25). Эти два алфавита некоторое время соперничают в votивных надписях с перевесом в сторону кхароштхи. По-видимому, ситуация близка по типу надписи DN III (в её второй и третьей части).

Со временем в результате изменения связей с индийской метрополией и с местной элитой, ориентированной на бактрийский алфавит, в письменной практике монастыря создаётся триада «брахми – бактрийское письмо – кхароштхи» для владельческих надписей, адресованных в мир. В конце концов брахми одерживает верх как официальное письмо монастыря, и даже votивные надписи начинают составляться на брахми (Вертоградова В.В., 2001). Бактрийский язык и неизвестное письмо продолжают употребляться, но играют второстепенную роль.

Так происходит в монастыре переход от «чужого» с точки зрения индийской «метрополии» письма кхароштхи к «своему» брахми.

Не обращаясь к рассмотрению проблемы соотношения алфавита, языка и этноса, я позволю себе высказать лишь несколько предварительных соображений в связи с различными гипотезами исследователей.

По своему местоположению в структуре культурного пространства неизвестное письмо было порождено иным, чем бактрийский, культурным слоем. Для утверждения своего господства этот слой вынужден был «маркировать» себя как правящий, стоящий над социумом. Это нашло выражение в кушанском кочевническом костюме и оружии (ритуальных), закрепившихся в иконографии (стенопись, печати, монеты), и в «своём» алфавите (неизвестное письмо). И костюм, и письмо, по-видимому, отражали не этнос, а противопоставление новой кочевнической правящей элиты бактрийскому социуму, основанному на многовековой земледельческой традиции.

Таким образом, неизвестное письмо представляло собой один из группы алфавитов, создававшихся кочевническими общностями в разных областях Азии.

В этом контексте кажутся малопродуктивными гипотезы, которые связывают неизвестное письмо с конкретным местным народом и языком той территории, где найдена надпись.

Наиболее перспективной представляется гипотеза Э.В. Ртвеладзе (*Ртвеладзе Э.В.*, 1998. С. 24–25), соотносящего неизвестное письмо с народом, который в древнекитайских хрониках именуется юэджи, и его языком.

Эта гипотеза привлекательна ещё тем, что мы не знаем, ни каков был язык юэджи, ни каков был их этнос. В связи с этим следует напомнить о розысканиях относительно кочевников на западных границах Китая, проведённых Ю.Н. Рерихом и опубликованных посмертно в статье «Тохарская проблема» (*Рерих Ю.Н.*, 1963). В этой работе, подробно исследовав материалы китайских хроник о юэджи и ту-хо-ло и данные античных источников о тохарах, Ю.Н. Рерих приходит к выводу, что юэджи – это кочевническая орда, состоявшая из разных этносов, куда входили тюркский, сакский и кучанский («тохарский») этносы (Там же. С. 119).

В свете этих выводов исключительный интерес представляет гипотеза В.В. Иванова, надёжно аргументированная лингвистически, выявляющая пласт «тохарской» (кучанской) ономастики в именах основных кушанских правителей, начиная с Канишки (*Иванов В.В.*, 1967. С. 110–112). Исследование Иванова выявляет характерный для этих имён суффикс *-ška/-śka* (с предшествующим гласным) как суффикс иранского происхождения, но имеющий многочисленные параллели в кучанском языке (тохарский В), а также в языке надписей кхароштки из Нийи, где этот суффикс употребляется как в именах собственных типа *Lariške* (наряду с прилагательным *lare* «милый»), так и нарицательных *caitiške* наряду с *caitya* «буддийское святилище, чайтья». Этот суффикс мог контаминироваться с именами иранского происхождения: *Mitraške* наряду с *Mitra*. Обычно считают, что этот суффикс имеет уменьшительное значение. Но, скорее всего, он близок по значению указательному местоимению «этот», причём иногда соответствует определённому артиклю. Подобное значение Ф. Эджертон выявил для суффикса *-ka* в среднеиндийских языках (*Edgerton F.*, 1953. P. 122).

В связи с этим к списку кушанских правителей с суффиксом *-ška*, которым отмечены Великие кушаны, теперь можно добавить имя *Sadaška*, засвидетельствованное в надписи Сенавармы из Удияны, составленной алфавитом кхароштки (*Fussman G.*, 1982. P. 5; *Solomon R.*, 1986. P. 271).

В этой надписи (строка 8d) имя дано в индийской интерпретации с дополнительным индийским суффиксом *-na* (*Sadaškana*). Садашка предстаёт как сын Кудзулы Кадфиза, и был, видимо, наместником в Свате

* Ср. малообоснованное, на мой взгляд, возведение В.Б. Хеннингом (1965) этого суффикса к иранскому суффиксу превосходной степени *-išta* (санскр. *-iṣṭha*), на чём строятся его доводы о том, что бактрийский яз. был родным для Великих кушан.

(при жизни самого Кудзулы Кадфиза): *...maharaja – rayatiraya – Kujula – Kataphśa – putra – Sadaśkano – devaputro... puyita* – «...сын бога Садашка(на), сын великого царя, царя царей Куджулы Катафши (=Кадфиза)... пусть будет почтён».

Таким образом, тот языковой пласт в кушанской ономастике, который отмечен суффиксом *-śka*, отслеживается не с Канишки, т. е. Великих кушан, а по крайней мере со времени Кудзулы Кадфиза, когда оформляется власть первых кушанских правителей, и, видимо, прекращается с Васишкой при трансформации его имени из βαζηρκο в индийского Васудеву (*Vasudeva*).

В связи с этим кажется перспективным, в том числе для дальнейшего изучения неизвестного письма, лингвистическое исследование того языкового компонента, который послужил субстратом для языков документов из Нийи, на связи которого с тохарским В (сохранившимся в более поздних памятниках) не раз обращали внимание исследователи.

ПРИЛОЖЕНИЕ

НАХОДКА НОВОЙ НАДПИСИ НЕИЗВЕСТНЫМ ПИСЬМОМ ИЗ КАРА-ТЕПЕ

В 1989 г. во время раскопок был обнаружен фрагмент венчика тонкостенного сосуда размером 8×5,5 см¹. Фрагмент найден в свалке, расположенной к западу от комплекса Е. Сосуд покрыт красным ангобом



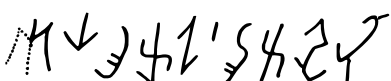
Ил. 5. Фрагменты сосуда с надписью неизвестным письмом из Кара-тепе



¹ Инвентарный номер 40138-КП, полевой шифр КТ-89/Е-9н.




и содержит надпись из пяти знаков, выполненную на расстоянии 2 см от края венчика. Надпись впервые опубликована мною в своде карате-пинских надписей (*Vertogradova V.V.*, 1995. С. 116).


В 1991 г. в комплексе Е был найден фрагмент того же сосуда размерами 7,5×9 см, на котором видна надпись, также состоящая из пяти знаков. Фрагменты хорошо стыкуются и образуют один текст, содержащий десять знаков неизвестного письма. Последний знак частично утрачен.


Предварительная публикация надписи (без фотографии текста) была сделана нами в 1996 г. (*Vertogradova V.V.*, 1996. Р. 119). Теперь надпись публикуется целиком с некоторыми уточнениями (ил. 5).


Текст: 



Первый знак надписи  был засвидетельствован на Кара-тепе (ил. 2, № 5). Его исходная форма (без диакритики – горизонтальной чёрточки вправо)  соответствует № 5А надписи неизвестным письмом на камне из Дашт-и-Навура (DN III). Наши попытки отождествить этот знак с № 19 (DN III) теперь представляются необоснованными. Следует также отметить, что знаки, числящиеся под № 5F, 5G надписи DN III определённо не относятся к тому же типу, что № 5 А этой надписи, как считал Ж. Фюсман. Их следует относить к № 4 надписи DN III и № 2 (ил. 2) Кара-тепе.

Второй знак надписи  соответствует № 17D надписи DN III. Его исходная форма . В нашей надписи, как и в № 17D, знак дан с диакритикой – косой чёрточкой влево от основной вертикали знака (Ср. № 17 с  надписи DN III).

Следующий знак  , ранее не точно мною отождествлённый, следует отнести к № 4 КТ.

Знак  (ил. 2, № 3) соответствует № 37А надписи DN III и представлен с тем же диакритическим знаком.

Следующий знак, представляющий короткую вертикальную черту  , всегда пишется на верхнем уровне знаков и имеет аналогии во многих надписях из Северной Бактрии (Фаяз-тепе, Зар-тепе). Встречается этот знак и в DN III, судя по прорисовке текста. Однако отнесение его к № 21, как считает Ж. Фюсман (*Fussman G.*, 1974. Pl. VI), кажется неубедительным.

Знак  (ил. 2, № 13) не имеет аналогий в DN III. Связь его с № 21 (DN III) сомнительна. Однако он встречается во многих областях Бактрии (Теккуз-тепе, Чим-Курган, Хатын-рабат). В Теккуз-тепе этот знак представлен с диакритикой .

Следующий знак 𐰇 засвидетельствован в Кара-тепе в четырёх надписях. В трёх случаях этот знак напоминает мужскую свастику 𐰇 , и в двухалфавитной надписи граффити (Вертоградова В.В., 1995. С. 114) – женскую свастику 𐰇 .

Этот знак не известен ни надписи DN III, ни другим ранним надписям неизвестного письма, но варианты этого знака засвидетельствованы в ряде надписей Древней Бактрии начала н. э. (Фаяз-тепе, Теккуз-тепе). В некоторых случаях знак встречается с диакритикой: ср. 𐰇 , 𐰇 .

Знак 𐰇 может соответствовать № 16 надписи DN III 𐰇 , записанному с другой диакритикой.

Далее следует знак 𐰇 , очень слабо различимый и потому не прочитанный мною в первой публикации. Этот знак соответствует № 2 в надписи DN III.

Последний знак надписи частично повреждён. Утрачена его левая часть. Принимая во внимание наличие центральной вертикальной линии, можно восстановить знак как 𐰇 (ил. 2, № 1 или № 9 надписи DN III).

ЛИТЕРАТУРА

- Акишев К.А., 1976 – Курган Иссык. М., 1976.
- Вертоградова В.В., 1982 – Индийские надписи на керамике из раскопок 70-х годов на Кара-тепе // Кара-тепе V.
- Вертоградова В.В., 1995 – Индийская эпиграфика из Кара-тепе в Старом Термезе: Проблемы дешифровки и интерпретации. М., 1995.
- Вертоградова В.В., 2001 – Кара-тепе – Юго-Восточная Индия. Эпиграфические размышления // Индия и Средняя Азия (доисламский период). Ташкент, 2001. С. 43–46, 149–153, 227–230 (на англ. и русск. языках).
- Иванов В.В., 1967 – Языковые данные о происхождении кушанской династии и тохарская проблема // НАА. 1967. № 3. С. 110–112.
- Лившиц В.А., 1969 – К открытию бактрийских надписей на Кара-тепе // Кара-тепе II.
- Лившиц В.А., 1974 – Кушаны: письменность и язык // Центральная Азия в Кушанскую эпоху. Т. I. М., 1974.
- Лившиц В.А., 1996 – Бактрийская версия трёхязычной надписи на сосуде из Кара-тепе. М., 1996.
- Лившиц В.А., Кругликова Т.И., 1979 – Фрагменты монументальной бактрийской надписи из Дильберджина // Древняя Бактрия. Т. II. М., 1979.
- Рерих Ю.Н., 1963 – Тохарская проблема // НАА. 1963. № 6. С. 118–123.
- Ртвеладзе Э.В., 1997 – Новые данные к истории государства Кушан // *Общественные науки Узбекистана*. Ташкент, 1997. № 5.
- Ртвеладзе Э.В., 1998 – Новые надписи неизвестным письмом из Северной Бактрии // *Адабий Мерос*. Ташкент, 1998. № 1–2 (67–68).

- Ртвеладзе Э.В., Лившиц В.А.*, 1985 – Письменности Кушанской Бактрии. Ташкент, 1985.
- Ставиский Б.Я.*, 1977 – Кушанская Бактрия. Проблемы истории и культуры. М., 1977.
- Ставиский Б.Я.*, 1982 – Основные итоги изучения Кара-тепе в 1974–1977 гг. // Кара-тепе V.
- Стеблин-Каменский И.М.*, 1981 – Бактрийский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиндийские языки. М., 1981



- Basham A.L.*, 1957 – The Succession of the Line of Kanishka // BSOAS. Vol. 20. 1957.
- Bernard P.*, 1980 – Campagne de fouille 1978 à Ai-Khanoum (Afganistan) // Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus. P., 1980. T. 57.
- Burrow T.*, 1937–41 – The Language of the Kharoṣṭhī Documents from the Chinese Turkestan. Cambridge, 1937–1941.
- Cunningham A.*, 1893 – Later Indo-Scythian // *Numismatic Chronicle*. 3-d series. T. XIII. № 18. 1893.
- Edgerton F.*, 1953 – Buddhist Hybrid Sanskrit. Vol. 1. Grammar. New Haven, 1953.
- Fussman G.*, 1974 – Documents épigraphiques Kouchans // BEFEO. T. LXI. P., 1974.
- Fussman G.*, 1982 – Documents pigraphiques Kouchans (III). Inscription Kharoṣṭhī de Senavarma, roi d'Odi: une nouvelle lecture // BEFEO. T. LXXI. P., 1982.
- Göbl R.*, 1967 – Dokumente zur Geschichte der Iranischen Hunnen in Baktrien und Indien. 1–4 Bd. Wiesbaden, 1967.
- Harmatta J.*, 1994 – Languages and Literature in the Kushan Kingdom // History of Civilizations of Central Asia. Vol. II. 1994.
- Maricq A.*, 1958 – Inscriptions de Surkh-Kotal (Baghlan) // JA. 1958. T. 246. № 7.
- Mitterwallner G. von.*, 1956 – Kuṣāṇa Coins and Kuṣāṇa Sculptures from Mathurā. Mathurā, 1956.
- Mukherjee B.N.*, 1995 – The Great Kuṣāṇa Testament. Calcutta, 1995.
- Solomon R.*, 1986 – The Inscription of Senavarma, king of Oḍi // *Indo-Iranian Journal*. Vol. 29.
- Sims-Williams N., Gribb J.*, 1995/96 – A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great // *Silk Road Art and Archaeology*. № 4. Kamakura, 1995/96.
- Verardi G.*, 1988 – The Kuṣāṇa Emperors as Cakravartins // *East and West*. XXXIII. 1988.
- Vetogradova V.V.*, 1984 – Notes on Indian Inscriptions from Kara-Tepe // Summaries of Papers Presented by Soviet Scholars to the VI-th World Sanskrit Conference. October 13–20, 1984. Philadelphia, Pennsylvania. Moscow, 1984.
- Vetogradova V.V.*, 1996 – Inscriptions in Unknown Lettering from Buddhist Monasteries of Old Termez // IASCCA. Issue 20. Moscow, 1996.

Т.Я. ЕЛИЗАРЕНКОВА

К ВОПРОСУ О МОРЕ В РИГВЕДЕ

Слово *samudrá-* обычно переводят в Ригведе (РВ) как «море» или «океан» в зависимости от контекста¹, и это, вероятно, вполне обосновано. По представлениям ведийцев, море, или океан, существовало как на земле, так и на небе. Когда речь идёт о земле, на которой Индра установил космический порядок, убив змея Вритру, запрудившего реки, то упоминается, что реки весело побежали к морю, где сливались друг с другом. Когда же имеется в виду космос – изначальная водная стихия, из которой произошла жизнь, или же просто скопление небесной влаги, изливающейся на землю дождем, то значение *samudrá-* передают как «океан». При этом во многих случаях неясно, что имел в виду поэт: океан земной или небесный – граница между тем и другим весьма прозрачна.

Суггестивный стиль собрания гимнов богам, для которого характерны недосказанности, тёмные намёки, соотнесённость текста одновременно с реальностью, мифом и ритуалом, а также представление о времени как о циклическом процессе сильно затрудняют идентификацию слова и его денотата². В поисках объективных критериев для установления лексического значения слова приходится ограничиваться пределами грамматики текста – формальным анализом парадигмы слова, изучением особенностей выражения различных грамматических категорий, употребительности отдельных форм, синтаксических конструкций, в состав которых входит это слово (Елизаренкова Т.Я., 1999. Введение). Результаты этого формального анализа далее соотносятся с типами мифологических контекстов и со стилистическими особенностями памятника.

Перевод слова *samudrá-* не вызывает затруднений, а вот та реальность, которая крылась за этим словом, понимается различными исследователями весьма неодинаково. Ещё с конца прошлого века началась дискуссия о том, знали ли реально море арии РВ. Многие западные учёные, в том числе такие авторитеты, как Х. Циммер, А.А. Макдонелл, А.Б. Кейт³, считают, что они его не знали, и слово *samudrá-* обозначает нижнее течение Инда, который, вобрав в себя все многочисленные притоки, становится очень широким. Частей корабля арии не знали (слов для обозначения мачты и паруса нет), пользовались только лодками (*náu-*) для переправы на другой берег реки, рыбу не ловили и не ели (слово *mátsya-* в значении «рыба» встречается в тексте один раз в поздней его части – X.68.8 и ещё один раз в древней части – VII.18.6 в качестве этнонима), морских сражений не вели (в битвах с врагами ариям помогали реки, а не море – ср.

VII.18, где говорится о битве десяти царей, когда река Парушни помогла переправиться царю Судасу). Индийские же авторы в большинстве своём считают, что ариям РВ море было хорошо известно, и даже не одно. Ссылаются они при этом на большие тектонические изменения, которые произошли в Северо-Западной Индии со времен РВ, а также на мифологический эпизод, связанный со спасением Бхуджью из морской пучины, откуда Ашвины вывезли его на крылатых конях – эпизод этот толкуется буквально. Так или иначе, неясность в этом вопросе остаётся, и формальный анализ употребления слова *samudrá-* в РВ имеет целью, насколько это возможно, прояснить ситуацию.

Этимология слова *samudrá-* отчётливо проступает и при синхронном подходе к этому слову. Это как раз тот случай, когда этимологическая мотивация помогает разобраться в особенностях функционирования слова в синхронном срезе. *Samudrá-* состоит из наречия-префикса *sám-* «с», «вместе» и **udr-* «вода» – варианта гетероклитической основы индоевропейского происхождения – ср. засвидетельствованное в РВ слово *udán-* «вода», I. sg. *udn-ā* (*Mayrhofer M.* EVA, 1986–2000. II Bd. S. 705). Таким образом, этимологическая мотивация этого слова – «слияние вод». Это значение просвечивает во многих контекстах РВ, где говорится о том, что реки бегут, сливаясь в море, что море, расширяясь, вбирает в себя их воды. Показательно также, что для поэтов-риши эта этимология тоже была живой – есть один контекст, в котором автор строит звуковую игру на этимологическом составе слова.

I.30.3: *sám yán mādāya śuśmína*
enā hy āsyodāre |
samudró ná vyāco dadhé ||

«Когда эти [соки] с[ливаются] для мощного опьянения у него в животе, [Индра] становится широким, как океан» (букв. «приобретает расширение, как океан»). Следует отметить, что по снятию сандхи звуковая игра становится ещё более очевидной: *asyodare = asya + udare*.

Именно это этимологически обоснованное значение даётся в качестве первого для существительного *samudrá-* в словарях: этимологическом словаре Майрхофера (Там же), санскритском словаре Бётлинка (*Böhtlingk O.*, 1879–86. 7 Theil. S. 66), словаре к РВ Грассмана (*Grassmann H.*, 1955. S. 1483), и только потом значение «море» и «океан».

Samudrá- является существительным мужского рода. Один раз засвидетельствована форма среднего рода – VI.72.3: *ā samudrāṇi paprathuḥ purūṇi* «Вы двое сделали широкими многие моря» (К Индре-Соме)⁴.

Это слово весьма употребительно в РВ: оно встречается в гимнах 141 раз. Для периода РВ средний род этого существительного является

отклонением от нормы. Дело в том, что понятие *samudrā-* в РВ нередко персонифицируется, что возможно только в отношении существительных мужского и женского, но не среднего рода.

Категория числа представлена в парадигме *samudrā-* следующим образом: ед. ч. – 130 раз, мн. ч. – 10, дв. ч. – 1. Столь большая разница в употребительности единственного числа по сравнению со множественным говорит о том, что море, или океан, представлялось обычно как нечто единичное. И этому соответствует его изображение в гимнах как огромного, всеохватывающего, расширяющегося.

Среди немногочисленных случаев употребления граммемы мн. ч. следует отметить примеры метафорического значения, как в I.164.42: *tásyāḥ samudrā́ ádhi ví kṣaranti* «Из неё моря вытекают», где под *tásyāḥ* скрывается контаминация образов Священной Речи, буйволицы, грозовой тучи (из гимна-загадки) или как в IX.33.6:

rāyāḥ samudrā́ṁś catúro
'smábhyaṁ soma víśvátaḥ |
ā pavasva sahasríṇaḥ ||

«Очищаясь, приноси нам, о Соме, богатства, четыре океана – со всех сторон, тысячи видов!» Здесь под четырьмя океанами имеются в виду четыре стороны света. Иногда употребление граммемы мн. ч. можно объяснить наличием ритмической конструкции с другой формой мн. ч., как в I.161.4: *adbhír yāti váruṇaḥ samudráir* «По водам, по морям движется Варуна»; или в VI.50.13: *dyáur devébhiḥ pṛthiví samudráiḥ* «небо с богами, земля с морями»; или II.16.3: *ná samudráiḥ párvatair...* «Ни морями, ни горами» (не ограничить колесницу Индры). Менее ярко выражен принцип повтора – а он составляет одну из важных стилистических характеристик гимнов РВ⁵ – в VII.70.2, где формы в одном падеже образованы с помощью разных флексий: *yó vāṁ samudrā́n sarítaḥ píparty...* «который переправляет вас двоих через моря и реки» (К Ашвинам). При всём том надо сказать, что в нескольких случаях (в том числе в древних «фамильных» мандалах) существительное *samudrā-* употребляется во мн. ч. вполне самостоятельно – см. выше VI.72.3 или VIII.20.25: *yát síndhau yád ásiknyāṁ | samudréṣu marutaḥ* «[То целебное средство,] которое в Синдху, которое в Асикни, которое в морях, о Маруты...». Но даже когда «морья» упоминаются наряду с названиями конкретных рек, что это за моря, остаётся неясным.

Граммема двойств. ч., вообще несравненно более редкая, чем ед. или мн. ч., представлена в парадигме *samudrā-* одной формой. Контекст этот, несмотря на мнимо точные «географические» указания, не даёт никаких сведений о характере денотата – X.136.5: *ubháu samudrāv ā kṣeti | yás ca pūrva utāparaḥ* «Он живёт возле двух морей: которое вос-

точное и [которое] западное». Речь здесь идёт о длинноволосом аскете, находящемся в состоянии транса и приобретающем космические размеры. Комментируя это место, Гельднер говорит: «Он охватывает всю вселенную» (*Geldner K.F.*, 1951. 3 Theil. S. 370).

Соотношение граммем падежа в парадигме существительного *samudrá-* следующее: N. – 23 раза (sg. – 21, pl. 2), Acc. – 56 (sg. – 51, du. – 1, pl. – 4, включая V.73.8), I. – 4 (sg. – 1, pl. – 3), D. sg. – 2, Abl. sg. – 16, G. sg. – 10, L. – 30 (sg. – 29, pl. – 1). Таким образом, самыми употребительными являются Acc. и L., а N. занимает только третье место. Необычна в этой парадигме большая употребительность Abl., объясняемая неизменными повторениями в гимнах Ашвинам сюжета о том, как они спасли Бхуджью *из моря*, куда он был брошен врагами. И ещё необычна малая встречаемость G., падежа вообще-то достаточно употребительного в приименной функции, о чём речь пойдёт в дальнейшем.

N., как известно, является прежде всего падежом подлежащего (в РВ также нередко падежом приложения к подлежащему), согласующегося с глаголом-сказуемым. Список глаголов-сказуемых, наиболее характерных для *samudrá-*, мог бы дать дополнительную информацию для уточнения лексического значения этого слова и его соотношения с денотатом.

Из 19-ти случаев употребления *samudrá-* в роли подлежащего трижды встречается глагол *pinv-* «набухать», «вздуваться», «переполняться». Слово *samudrá-* при этом выступает обычно в сравнениях: Индра набухает от сомы, песен, восхвалений, как океан (подразумевается: от впадающих в него рек). Например, I.8.7: *yáḥ kukśiḥ somapātamaḥ | samudrá iva pínvate* «[То] брюхо, что больше всего пьёт сому, набухает, как океан...» (К Индре); VIII.12.5: *imám juṣasva girvaṇaḥ | samudrá iva pínvate* «Наслаждайся им, о жаждущий восхвалений, оно набухает, словно море» (оно – восхваление Индры); IX.64.8: *samudráḥ soma pínvase* «Ты набухаешь, о Сомы, [как] океан». Далее следует группа глаголов, обозначающих «расширяться», «распространяться»: *prath-*; «охватывать», «вбирать в себя», *vyac-* и *vyácas dhā-*. Например, VIII.3.4: *ayám sahásraṃ śṣibhiḥ sáhaskṛtaḥ | samudrá iva paprathe* «Наделённый силой с помощью тысячи риши, он распространился, словно море» (К Индре); IX.80.1: *samudráso ná sávanāni vívyacuḥ* «Как моря [-реки], они вобрали в себя выжимания» (они – боги); I.30.3 см. выше. Наконец, *samudrá-* «колышется», «колеблется» – *ej-*: V.78.8: *yáthā vāto yáthā vánaṃ | yáthā samudrá éjate* «Как ветер, как лес, как море колышется...». Таковы глаголы, передающие характерные действия *samudrá-*, когда это существительное употребляется в прямом смысле.

Когда же *samudrá-* встречается в гимнах мандалы IX, посвящённой божеству Соме-Павамане («Сомы очищающийся»), то, как правило, это слово употребляется метафорически, обозначая чан с сомой – сок сомы по

мере выжимания из стеблей растения, проходя через фильтр, прибывает в чан, и это изображается с обычным для стиля РВ преувеличением как море или океан. А в роли предикатов при подлежащем *samudrá-* в мандале IX выступают глаголы, характерные для сомы – «очищаться»: *pū-* и *mṛj-*. Например, IX.101.6: *sahásradhārah pavate | samudró vācamīñkhayāḥ | sómaḥ pátī rayīṇām...* «Он очищается в тысячу потоков, океан, приводящий в движение речь, сома, господин богатств...»; IX.2.5: *samudró apsú māmje* «Море [сомы] очистилось в водах» и т. п. Один раз и в этой мандале при подлежащем *samudrá-* употребляется сказуемое *pinv-* – IX.64.8: *samudráḥ soma pinvase* «Ты набухаешь, о Сома, [как] океан».

Понятие *samudrá-* в РВ может до некоторой степени персонифицироваться и деифицироваться: *samudrá-* встречается в списке богов и обоже- ствляемых элементов природы, к которым обращены просьбы и пожелания. В этих контекстах существительные-подлежащие стоят в N., а гла- голные сказуемые представлены косвенным наклонением: императивом, субъюнктивом. Такие контексты встречаются в РВ три раза в гимнах ко Всем-Богам, причём среди перечисляемых имён второстепенных богов каждый раз присутствуют Одноногий Козёл (*ajā- ékapād-*) и Змей Глубин (*áhi- budhnyā-*). Наиболее полный перечень представлен в VII.35.13:

śám no ajá ékapād devó astu
śám nó 'hīr budhnyāḥ śám samudráḥ |
śám no apām nāpāt perúr astu
śám naḥ pśñir bhavatu devágoṇā ||

«На счастье нам пусть будет Аджа Экапад, на счастье нам Ахи Будх- нья, на счастье море! На счастье нам пусть будет Апам Напат, оплодотво- ритель [вод]! На счастье нам пусть будет Пришни, хранимая богами!»

Ещё один бог – Апам Напат («Отпрыск Вод») тоже имеет в этом пе- речне отношение к воде (с ним в одном контексте *samudrá-* встречается также в VI.50.13). Пришни же, пёстрая корова, является матерью бо- жеств бури и дождя Марутов. В другом месте список богов короче, но тип обращения к ним приблизительно тот же – VI.50.14: *utá no 'hīrbudhnyāḥ śṛṇotv | ajá ékapāt pṛthiv samudráḥ* «А также Змей Глубин пусть услышит нас, Одноногий Козёл, земля, море!». И, наконец, третий случай такого же типа примечателен тем, что там наряду с морем названа река Синдху, а это значит, что в этом гимне из поздней части памятника их нельзя отождествлять – X.66.11: *samudráḥ síndhū rájo antárikṣam | ajá ékapāt tanayitnúr arṇavāḥ | áhīr budhnyāḥ śṛṇavad vácāmsi me...* «Море, Син- дху, околосемный простор, воздушное пространство, Аджа Экапад, гром, бурный поток, Ахи Будхнья да услышат мои речи!..»

Сказуемое в контекстах с *samudrá-*божеством выражено глаголом с лексическим значением, характерным для ситуации просьб к боже- ству:

пусть услышит, пусть будет на благо. К специфике морской стихии оно не имеет отношения.

В поздней мандале X слово *samudrá-* дважды встречается в космогоническом контексте. Здесь оно обозначает космический океан, который бьёт ключом, бурлит (*ví ud-*), когда его описывают как изначальную стихию – X.149.2: *yátra samudrá skabhító vy áunad* «Где било ключом укреплённое море...», или рождается (*jan-*) из космического жара вместе с другими элементами космоса – X.190.1: *táto rátry ajāyata / tátaḥ samudró arṇavāḥ* «Из него родилась ночь, из него – волнующийся океан» (из него – из космического воспламенившегося жара *tápas-*). Как видно из приведённых примеров, предикаты при *samudrá-* в этих поздних космогонических контекстах имеют совсем иное лексическое значение, чем при употреблении в более древней части памятника. Следует ещё только отметить, что и в этих абстрактных картинах *samudrá-* изображается как очень бурная стихия.

Среди метафорических употреблений *samudrá-* особого внимания заслуживает такой образ, как океан вдохновения в сердце поэта – X.5.1: *ékaḥ samudró dharúṇo rayīṇām / asmád dhṛdó bhūrijanmā ví caṣṭe* «Один океан, хранитель богатств, с многими рождениями, проявляется из нашего сердца». Это из гимна к Агни, который рассматривается как океан творческого вдохновения. Тайный океан, сокрытый от людских взоров, проявляется (*ví cakṣ-*) в момент поэтического творчества.

Метафорически океаном могут называть различных богов. Так, «тайным океаном» (*sá samudró apīcyās* – VIII.41.8) называют Варуна, когда речь идёт о его причастности к священному знанию. В такой же ситуации океаном именуют Сому – IX.86.29: *tvám samudró asi víśvavít kave* «Ты – океан, о поэт, [ты –] знаток всего». Этот образ передаётся также не только предикативными конструкциями с *samudrá-*, но и конструкциями с L. (о чём дальше). Океаном могут называть богов и как вместилище сока сомы, принесённого им в жертву. В этом можно усмотреть влияние метафорики мандалы IX. Например, VI.69.6: *samudrá sthaḥ kaláśaḥ somadhānaḥ* «Вы – океан, сосуд, заключающий в себе сому» (К Индре-Вишну). N. *samudráḥ* в роли подлежащего употребляется в подобных контекстах или в именном предложении, или с глаголом-связкой *as-* «быть».

Из приведённого материала напрашивается вывод, что по лексическому значению глаголов, употребляющихся в качестве предикатов при именительном падеже *samudrá-*, можно с большой степенью вероятности судить о том, в каком типе контекста и с каким значением употребляется *samudrá-*. Если глагол значит «набухать» (*pinv-*), «распространяться» (*prath-*, *vyac-*), *samudrá-* – это большое скопление сливающихся потоков воды, называемое морем или океаном. Если глагол значит «очищаться» (*pū-*, *mṛj-*), *samudrá-* – это чан с прибывающим из фильтра соком сомы в

ритуале приготовления напитка бессмертия богов. При глаголе в косвенном наклонении (iv., subj.) и с лексическим значением «услышать» (*śru-*), «быть [на благо]» (*[śám] as-*) *samudrá-* метафорически обозначает разных богов. Остальные немногочисленные глаголы, функционирующие в качестве предикатов при *samudrá-*, свидетельствуют разные случаи метафорического употребления этого слова.

Не должен ускользнуть от внимания тот факт, что когда *samudrá-* употребляется в прямом (а не в переносном) смысле основное характерное для него действие – это «набухать», «расширяться», «вбирать в себя». На этом основании можно предположить, что реальным прообразом *samudrá-* был Инд, вбирающий в себя ряд мощных притоков, а не море, которому свойственны не только приливы, но и отливы (последние не нашли никакого отражения в гимнах РВ).

Конструкции с именительным падежом *samudrá-* в функции подлежащего в предложении в значительной степени определяют связи лексического значения этого слова с разными денотатами, хотя это и не самый употребительный тип конструкций.

Наиболее употребителен в парадигме *samudrá-* Асс., но глагольные конструкции с этим падежом при всей своей многочисленности не столь информативны для уточнения связи лексического значения этого слова с денотатами. Асс., как известно, является падежом прямого объекта при глаголах переходных. В этих основных своих функциях Асс. широко представлен в парадигме *samudrá-*, причём каждое из этих грамматических значений тесно связано с определённым мифологическим контекстом.

Асс. *samudrá́m* употребляется с группой непереходных глаголов, выражающих движение или направление этого движения. Это глаголы *i-* «двигаться», «идти»; *gam-* id.; *yā-* id.; *sar-* «мчаться», «течь»; *ápa i-* «удаляться», «убегать»; *sám i-* «двигаться вместе», «соединяться»; *áva gam-* «опускаться вниз»; *abhí gā-* «устремляться к»; *ā víś-* «входить»; *abhí sac-* «направляться к»; *abhí sṛj-* med. «выпускаться», «выливаться»; *áva sthā-* «погружаться».

Все эти конструкции связаны с одной и той же мифологической темой: когда Индра убил змея Вритру, запрудившего реки, освобождённые реки устремились со своими водами к морю. Сюжет этот имеет космогоническое прочтение, Индра выступает как демиург, восстановивший порядок во вселенной. Перепевы этого космогонического мифа бесконечно повторяются в гимнах. Вот только нельзя сказать ничего конкретного, о каком «море» или «океане» идёт речь – скорее всего, о космическом. Примеры эти довольно однотипны и встречаются во всех мандалах РВ. Приведём некоторые из них.

I.32.2: *āñjaḥ samudrām áva jagmur āpaḥ* «Прямо к морю сбегают воды» – гимн к Индре, где миф об убийстве Вритры представлен наиболее подробно.

III.33.2: *indreṣite prasavám bhíkṣamāṇe / áchā samudrām rathyèva yāthaḥ* «Отправленные Индрой, прося [разрешения] на галоп, вы двигаетесь к океану, словно две колесницы» – гимн Вишвамित्रе и рекам. Две реки, к которым обращается поэт, Випаш (совр. Беас) и Шутудри (совр. Сатледж), принадлежат бассейну Инда, который здесь, по-видимому, назван *samudrá-*. Эти реалии вплетены в легенду о том, как риши Вишвамित्रа уговорил Випаш и Шутудри остановить своё течение, чтобы дать переправиться с обозом племени Бхаратов.

Вне мифологического цикла Индры находится один контекст из позднего гимна, сопровождающего ритуал принесения воды из реки для приготовления напитка из сомы⁶. Жрецов-адхварью посылают за водой – X.30.3: *ádhvaryavo 'pá itā samudrām / apām nāpātaṃ haviṣā yajadhvam* «О адхварью, идите к водам, к морю! Почтите возлиянием Апам Напата!».

Слово *samudrá-* неоднократно упоминается в сравнениях, которые весьма сходны: в Индру входят песни, восхваления и т. п., как реки в море, или океан (с различными вариантами). Например, VI.36.3: *samudrām ná síndhava ukthásuṣmā / uruvyácasam girā á vísanti* «Словно реки в море, усиленные гимнами хвалебные песни входят в огромного»; I.190.7: *sám yám stúbho 'vānayo ná yanti / samudrām ná sraváto ródhacakrāḥ* «К кому стекаются восхваления, словно потоки, словно реки с высокими берегами [и течением, подобным] колесам [колесниц] – к океану» и т. п. – в последнем примере глагол употребляется с наречием-префиксом *sám* «с», «вместе с», который подчёркивает слияние нескольких потоков в один большой. То же сравнение встречается и с переходными глаголами, управляющими Асс. от *samudrá-*: *á par-* «наполнять», *vṛdh-* «усиливать». Например, I.52.4: *á yám pṛñánti diví sádmabarhiṣaḥ / samudrām ná subhvāḥ svā abhiṣṭayaḥ* «Кого наполняют, словно [реки –] океан, сидящие на небе на жертвенной соломе собственные благотворные подкрепления...» или повторяющееся в нескольких гимнах полустушие VIII.6.35 (= VIII.92.22 и IX.108.16): *índram ukthāni vāvṛdhuḥ / samudrām íva síndhavaḥ* «Гимны усилили Индру, словно реки – море».

При Асс. от *samudrá-* можно выделить также группу переходных глаголов (среди них ряд каузативов), связанных с мифологическим циклом Индры, значение которых сводится к разным видам каузирования движения: *īr-* «продвигать»; *prá īr-* «гнать вперед»; *prá ard-* «пустить течь»; *sj-* «выливать», «пустить течь»; *áva sj-* «пустить течь вниз». С помощью этих глаголов описывается, как Индра, убив Вритру, направил к морю освобождённые реки с их водами. Например, II.19.3: *sá máhina índro árpo apām /*

prárayad ahihāchā samudrām «Этот могучий Индра, убийца змея, поток вод погнал к морю»; VI.30.4: *āvāsṛjo apó áchā samudrām* «Ты отпустил воды течь к морю» (К Индре) и т. д. Такие контексты типичны, и ничего более конкретного извлечь из них о море не удаётся.

Только один раз в поздней части памятника субъектом аналогичной конструкции является не Индра, а жрец-риши, которому удалось вызвать дождь из «верхнего моря» на небе в «нижнее море» на землю. X.98.5: *sá úttarasmād ádharam samudrām / apó divyā asṛjad varṣyā abhí* «Он пустил течь из верхнего в нижнее море небесные дождевые воды».

Эта функция Асс. *samudrām* – выражать цель при непереходных глаголах движения (реки, освобождённые Индрой, текут к морю/океану) или при переходных глаголах каузивирования движения (Индра гонит, посылает течь реки к морю/океану) – является основной. Другие глаголы в данной конструкции почти не встречаются в связи с Индрой. Можно отметить среди этих редких (и неспецифичных) случаев такой глагол, как *prá átí par-* «пересекать» – I.174.9 (= VI.20.12): *prá yát samudrām átí sūra pársi / pārāyā turváśam yadum svastí* «Если ты пересекаешь океан, о герой, переправь благополучно Турвашу и Яду!» (К Индре).

Тот же глагол *par-* «перевозить», «преодолевать (пространство)», а также близкий к нему по значению глагол *tar-* «пересекать» (пространство) употребляются в конструкциях с Асс. *samudrām* в связи с другими богами.

В VII.70.2, обращаясь к Ашвинам, поэт говорит: *átāpi gharmó <...> yó vām samudrān sarītaḥ piparty...* «разогрет котелок с молоком, который переправляет вас через моря [и] реки» (котелок с горячим молоком – специальная жертва для Ашвинов); IX.107.15: *tárat samudrām pávamāna ūrmīṇā* «Павамана пересекает океан [своей] волною» (о соке сомы, вытекающем из фильтра в чан). В одном месте той же мандалы – IX.73.3 о Соме-Павамане говорится: *mahāḥ samudrām váruṇas tiró¹ dadhe* «Могучий Варуна, он спрятался в море». Язык иносказательный: Паваману здесь называют Варуной – повелителем космического океана – ср. VIII.41.8, где Варуна назван тайным океаном (*samudró apīcyās*). Как уже говорилось ранее, в этой ритуальной мандале *samudrá-* обозначает чан, куда стекает сок сомы, а метафорически это изображается так, что сок сомы «возмущает» (*úd ar-*) океан – IX.84.4, царь Сомы ныряет (*ví gāh-*) в океан – IX.86.8, капля сомы приобщается (*sac-*) к океану – IX.96.19 и т. п.

Что касается Варуны, то его связь с космическим океаном в одном из контекстов выражена довольно прозрачно. В стихе VII.88.3 риши Васиштха вспоминает, как бог Варуна показал ему чудеса мироздания – смену дня и ночи, взяв его с собой на свой корабль-качели: *á yád ruhāva várunas ca nāvam / prá yát samudrām trāyāva mádhyam* «Когда мы двое восходим на корабль: Варуна и [я], когда выводим [корабль] на середину океана...»

В мистическом гимне Всем-Богам, посвящённом тайне поэтического творчества, хвалебная песнь риши погружается в океан вдохновения – V.44.9: *samudrám* <...> *áva tasthe* – образ, знакомый уже по конструкциям с N. от *samudrá-*.

Конструкции винительного падежа от *samudrá-* с управляющими им глаголами показывают, что чаще всего денотатом *samudrá-* бывает весьма расплывчатое понятие моря/океана, куда потекли воды, освобождённые Индрой после убийства Вритры во время бно, т. е. *samudrá-* относится к сфере космогонического прецедента. Большая часть случаев употребления принадлежит к области мифов, сквозь которые весьма сложно различить черты реальности. Небесный океан здесь куда яснее земного. Метафорическое употребление в мандале IX, как обычно, принадлежит к области ритуала.

Инструментальный падеж – единственный в парадигме, у которого формы множественного числа преобладают над формами единственного (1 sg. – 3 pl.). Как отмечалось ранее, употребление форм мн. ч. можно объяснить тенденцией к ритмическим повторам (см. выше на с. 153). В VI.50.13 говорится о земле с морями в противоположность небу с богами. I. sg. встречается в сравнении – III.36.7: *samudréṇa síndhavo yādamānā...* «[Как] реки, сливающиеся с морем, [несут воду]», так жрецы несут Индре сок сомы. I. sg. управляется здесь глаголом *yād-* «сливаться», «объединяться», засвидетельствованным только в виде причастия. Образ, передаваемый сравнением, вполне традиционен – *samudrá-* образуется путём слияния рек.

Дательный падеж от *samudrá-* представлен одной формой, дважды встречающейся в одном и том же стихе в гимнах Индре – VIII.6.4 = VIII.44.25:

sám asya manyáve víso
vísṵā namanta kṛṣṭáyah |
samudráyeva síndhavaḥ ||

«Перед его яростью склоняются вместе все племена, все народы, как реки перед морем». Это один из вариантов общего представления о том, что рек множество, а море одно, и оно могущественнее, чем реки (добавим: образовавшись из их слияния).

Формы Abl. в парадигме *samudrá-* сравнительно многочисленны (16), они, например, встречаются чаще, чем формы G., что необычно. Из них пять раз Abl. sg. *samudrāt* связан с Ашвинами. В гимнах не раз упоминается эпизод о том, как Ашвины спасли из морской пучины Бхуджью, сына Тугры, брошенного туда врагами. Глаголы, управляющие Abl. *samudrāt* в этом контексте, это *vah-* «везти», «вывозить» и *par-* «перевозить».

зить», «спасать». Например, VI.62.6: *tā bhujyūṃ víbhir adbhyáḥ samudrāt / túgrasya sūnúm úhathū rájohbhīḥ* «Вы двое Бхуджью, сына Тугры, вывели на птицах из вод, из океана, по воздушным просторам» (в таком же духе I.117.14 и I.118.6). Сами Ашвины приезжают с моря – *ā samudrād abhí vṛt-* – IV.43.5, и их просят дать богатство с моря или с неба – I.47.6. Во всех этих случаях естественно предположить небесный океан, через который Ашвины мчатся на своей колеснице. Нигде не сказано, чтобы Ашвины *плыли* по морю, притом что глагол *pru-/plu-* «плавать» засвидетельствован в РВ, хотя и мало употребителен. Кстати, в словаре Грассмана указано, что *pru-* может значить в гимнах также «плыть по воздуху», «парить» (Grassmann H., 1955. S. 892). Здесь следует привести один интересный контекст из поздней части памятника – I.182.5:

*yuvám etám cakrathuḥ síndhuṣu plavám
ātmanvántam pakṣīṇaṃ taugryāya kám |
yéna devatrā mánasā nirūháthuḥ
supaptanī petathuḥ kṣódaso mahāḥ ||*

«Вы создали среди вод для сына Тугры этот одушевлённый крылатый чёлн, на котором вы с божественным разумом вывели [его]. Вы улетели, легко летя, из великого потока». Здесь ясно сказано, что чёлн (*plavá-* от *plu-*) крылатый, и что Ашвины на нём улетели⁸.

Слово *plavá-* «чёлн» встречается в РВ только в этом месте. Обычным обозначением лодки или челна является *náu-* f. В связи с Ашвинами оно употребляется ещё в одном весьма сходном контексте – I.116.3: *tám úhathur naubhír ātmanvátībhir | antarīkṣapṛúdbhir ápodakābhīḥ* «Вы вывели его на одушевлённых, плывущих по воздуху, водонепроницаемых ладьях». Вот на основании таких контекстов и можно предположить, что *samudrá-*, из которого был спасён Ашвинами Бхуджью, был небесным океаном.

Тот же небесный океан имеется в виду, когда зовут придти (*ā yā-*) Индру в IV.21.3:

*ā yātv índro divá ā pṛthivyā
makṣū samudrād utá vā pūrīṣāt |
svārṇarād ávase no marútvān
parāváto vā sádanād ṛtásya ||*

«Пусть придёт Индра с неба, с земли, или [пусть придёт] быстро из океана, из [небесного] источника, из солнечного пространства нам на помощь вместе с Марутами, или издалека, с сидения закона».

С Abl. sg. *samudrāt* употребляется группа глаголов, означающих «поднимать(ся) (из)» – *úd ar-*, «вздвигаться (из)» – *úd i-*, *úd ā car-*. Например, IV.58.1: *samudrād ūrmír mádhumāñ úd ārad* «Медовая волна поднялась из океана» (К жиру); VII.55.7: *sahásraśṛṅgo vṛṣabhó | yáḥ samudrād udācarat* «Ты-

сячерогий бык, который поднялся из моря...» (луна) (Гимн-усыпление) и т. п. Один раз этой падежной формой управляет глагол *stj-* «выливать», причём речь идёт о дожде, который бог должен вылить из грозовой тучи – X.98.12: *asmāt samudrād bḥatō divó no / 'pām bhūmānam ūpa naḥ stjehá* «Из этого моря на высоком небе вылей нам сюда массу воды!» (Просьба Девани о дожде). В космогоническом контексте Abl. *samudrāt* управляется глаголом *jan-* «рождаться (из)» – X.190.2: *samudrād arṇavād ádhi / samvatsaró ajāyata* «Из волнующегося океана родился год». При метафорическом обозначении сердца как океана вдохновения – образ, встречавшийся и ранее – Abl. зависит от глагола *arṣ-* «течь» – IV.58.5: *etā arṣanti hṛdyāt samudrāt* «Эти (потоки жира) текут из сердца-океана» (К жиру).

Во всех приведённых примерах с глаголами движения Abl. обозначает исходный пункт движения. Один раз с препозитивным наречием-предлогом *ā* он выражает конечный пункт движения, предел («до») с глаголом *i-* – VII.95.2: *ékācetat sárasvatī nadfnām / śúcir yatī girībhya ā samudrāt* «Одна среди рек выделилась Сарасвати, стекая с гор, чистая, до моря» (К Сарасвати и Сарасвату). Казалось бы, название реальной реки предполагает и реальный характер моря, к которому она течёт. Дело однако в том, что священная река ведийцев Сарасвати может обозначать и небесную реку, и, наконец, Млечный Путь (Witzel M., 1984).

Формы родительного падежа не слишком многочисленны в парадигме *samudrá-*, они встречаются 10 раз. Основное употребление G. в ведийском языке приименное (глаголов, управляющих G., мало). Этот падеж выражает принадлежность, часть целого и т. п. Именные конструкции с G. от *samudrá-* не отличаются разнообразием и информативностью. Четыре раза засвидетельствовано сочетание *samudrásya viṣṭáp-* «поверхность моря». В словаре Бётлинка значения *viṣṭáp-* f. даны как «верхняя часть», «высота», «поверхность» (Böhtlingk O., 1879–86. 6 Theil. S. 135). Дважды это связано с Индрой.

VIII.97.5: *yád vāsi rocané diváh*
 samudrásyādhi viṣṭápi /
 yát pārthive sádane vṛtrahantama
 yád antárikṣa ā gahi ||

«Или когда ты находишься в светлом пространстве неба на поверхности моря, когда на земном сиденье, о лучше всех убивающий врагов, когда в воздухе – приезжай!» Наиболее вероятно, что денотатом *samudrá-* здесь является небесный океан. Сходное обращение к Индре встречается в VIII.34.13, только с меньшей детальностью перечисления мест. То же сочетание *samudrásyādhi viṣṭápi* дважды встречается в мандале IX, но там оно обозначает поверхность сока сомы, вы-

жатога в чан, называемую океаном – IX.12.6; IX.107.14, т. е. употребляется метафорически.

В I.116.4 в связи с сюжетом о спасении Ашвинами Бхуджью говорится, что они вывезли его на птицах *samudrāsya dhānvann ārdrasya pārē* «на берег моря, на ту сторону хляби», где слово *dhānvan-* значит «суша», «берег» и «пустыня». В I.167.2 Марутов просят приехать, «даже если их дальние упряжки бегут ещё по ту сторону океана» – *ādha yād eṣāṃ niyútaḥ paramāḥ | samudrāsya cit dhanáyanta pārē*. Нет сомнений, что речь здесь идёт о небесном океане. Совсем абстрактным выглядит значение *samudrá-* в X.89.1: *índrah <...> | prāntárikṣāt prá samudrāsya dhāsēḥ | <...> | ririce* «Индра выступает над воздушным пространством, вы[стывает] над областью океана». В переносном значении употребляется дважды *samudrá-* в G. в конце позднего гимна Агни, в котором сначала огонь восхваляют, а потом стараются залить костер, говоря, что тут море – X.142.7: *apām idām nyáyanam | samudrāsya nivéśanam* «Вот доступ к воде, выход к морю» и X.142.8: *samudrāsya gṛhā imé* «Это дом моря».

Следует отметить ещё один контекст, в котором конструкция с *samudrá-* в G. встречается в сравнении. В гимне, посвящённом возвеличиванию Васиштхов, об этом роде риши говорится следующее – VII.33.8: *sūryasyeva vakṣátho jyótir eṣām | samudrāsyeva mahimā gabhīrāḥ* «Свет их – как возрастание солнца, величие – глубокое, как у моря». Заслуживает внимания то, что *samudrá-* в РВ нигде не называется глубоким. В VI.72.3 упоминается, что Индра-Сома сделали многие моря широкими (*ā prath-* см. выше на с. 149), но о глубине моря никогда ничего не говорится. Правда, в рассматриваемом здесь контексте глубоким является величие моря, а не оно само.

Анализ именных конструкций с G. от *samudrá-* создаёт впечатление, что конкретные представления о частях и свойствах моря/океана были очень слабыми. Упоминается только поверхность моря (*viṣṭáp-*), берег моря (*dhānvan-*, т. е. суша) и та (т. е. дальняя) сторона моря (*pārā-*). Нет никаких сведений о приливах и отливах, глубине и прочем. Море вблизи было известно плохо.

Местный падеж – второй по употребительности в парадигме *samudrá-* (30 раз). Как обычно, этот падеж выражает прежде всего местонахождение или направление движения. Интересно соотношение граммем категории числа: sg. – 29, pl. – 1 (контекст с L. pl. – VIII.20.25 см. на с. 150). Таким образом, практически всё, о чём говорится в гимнах, находится или совершается в одном море/океане.

Среди глаголов, управляющих L. от *samudrá-*, выделяется группа глаголов со значением бытия, нахождения, пребывания: *as-* «быть», *sthā-* «стоять», *śī-* «лежать». Например, VIII.13.15:

*yác chakrási parāvāti
yád arvāvāti vṛtrahan |
yád vā samudré ándhaso 'vitéd asi ||*

«Когда, о могоучий, ты находишься вдалеке, когда вблизи, о убийца Бритры, или когда у моря сомы, ты же бываешь [нашим] помощником!»; VIII.100.9: *samudré antáh śayata | udnā vājro abhīvṛtaḥ* «Лежит среди моря ваджра, покрытая водой»; X.98.6: *asmín samudré ádhya úttarasminn | ápo devébhír nívṛtā atiṣṭhan* «В этом верхнем море стояли воды, запруженные богами» (Просьба Девани о дожде).

Нужно отметить, что глагол-связка *as-* нередко отсутствует в предложении, и тогда *L. sg. samudré* можно интерпретировать или как член именной конструкции, или рассматривать предложение как эллиптическое. Например, I.163.4: *tṛṇi ta āhur divi bāndhanāni | tṛṇy apsú tṛṇy antáh samudré* «Три у тебя, говорят, на небе привязи, три в водах, три в океане» (Восхваление коня).

К другой группе глаголов, управляющих *L. sg.* от *samudrá-*, относятся глаголы движения: непереходные как *i-* «двигаться», *car-* «странствовать», *tākh-* «качаться» и переходные, выражающие каузацию движения, как *bhar-* «уносить», *áva vyadh-* «сталкивать», *hā-* «сбрасывать». Показательно, что среди непереходных глаголов нет глагола *plu-/pru-* «плыть». В I.30.18 колесница Ашвинов «едет по морю» – *samudré <...> iyate*. В VI.58.3 о небесных чёлнах Пушана говорится: *yás te pūṣan nāvo antáh samudré | hiraṇyáyīr antárikṣe cáranti | tábhír yāsi dūtyām sūryasya* «Те твои золотые чёлны, о Пушан, которые странствуют в океане, в воздушном пространстве, на них ты едешь с посольством Сурьи». Не случайно, что в конструкциях с *L. sg. samudré* с этой формой часто употребляется наречие-предлог *antár* «внутри», «в» (а не по поверхности), поскольку речь идёт о небесном океане. Переходные же глаголы встречаются в гимнах Ашвинам в эпизоде о чудесном спасении Бхуджью. Например, VII.68.7: *utá tyám bhujyúm aśvinā sákḥāyo | mádhya jahur durévāsaḥ samudré* «А также того Бхуджью, о Ашвины, товарищи злонравные бросили посреди моря»; или VII.69.7: *yuvám bhujyúm ávavidham samudrá | úd ūhathur...* «Бхуджью, сброшенного в море, вы двое вывезли...».

Остальные глаголы, управляющие *L. sg. samudré*, не образуют какого-либо семантического единства. Употребляются они обычно однократно. Так, встречается уже известный по конструкции с *I. sg.* глагол *yād-* «сливаться» (III.36.7 – см. на с. 157) в VI.19.5, входящий тоже в состав сравнения: *sám jagmire pathyā ráyo asmin | samudré ná síndhavo yádamānāḥ* «Пути богатства сочлились на нём, словно реки, соединяющиеся в океане» (К Индре).

При метафорическом употреблении *samudrá-* набор глаголов, естественно, меняется. Достаточно привести такой известный образ, как океан вдохновения. I.159.4: *návyam-navyam tántum ā tanvate diví | samudré antāḥ kaváyaḥ sudītáyaḥ* «Всё новую и новую нить в океане тянут к небу озарённые поэты»; IV.58.11: *dhāman te vísvam bhūvanam ādhi śrítām | antāḥ samudré ḥṛdy antār āyuṣi* «На тебя как на основу опирается всё мироздание в океане-сердце, в силе жизни». А в гимне птице Патанге, за которой кроются также образы крылатого коня и солнца, говорится, что прозорливы видят его мыслью и сердцем, и далее: *samudré antāḥ kaváyo ví cakṣate* «В глубине океана разглядывают [его] поэты».

В целом же можно сказать, что в воздушном океане боги ездят на колесницах и парят на чёлнах; что недруги бросили Бхуджью в какое-то море, из которого его спасли Ашвины на крылатых колесницах; но ничего не сказано о том, чтобы по морю плавали люди на кораблях, в море встречались бы острова, заливы и т. п.

Далее следует перейти к анализу эпитетов, определяющих слово *samudrá-*. В этой функции выступает 17 слов, среди них 6 местоименных прилагательных, выражающих пространственную ориентацию, и 2 числительных. Из собственно прилагательных наиболее употребительно слово *aṇṇavá-* «волнующийся», «бурный» – оно засвидетельствовано четыре раза, причём только в поздней части памятника (I.19.7; X.58.5; X.190.1–2). Оно характеризует море/океан в связи с Марутами – I.19.7: *yá īnkháyanti párvatān | tirāḥ samudrām aṇṇavám* «[Те,] что сотрясают горы, через бурное море [приходят к нам...]»; в заговоре на возвращение духа – X.58.5: *yát te samudrām aṇṇavám | máno jagāma dūrakám | tát ta vartayāmasi...* «Когда твой дух ушёл далеко в бушующее море, мы его возвращаем тебе...»; в космогоническом контексте гимна, посвящённого космическому жару – X.190.1: *táto rátry ajāyata | tátaḥ samudró aṇṇavāḥ* «Из него родилась ночь, из него – волнующийся океан» (X.190.2 см. на с. 159).

Эпитеты определяют *samudrá-*, когда это слово метафорически обозначает бога Варуну – VIII.41.8: *sá samudró apīcyàs | turó dyām iva rohati* «Тайный океан мощный, он словно поднимается на небо...». А в мандале IX, где слово *samudrá-* является символом чана с соком сомы, его определяют как «имеющего тысячу потоков» – *sahásradhārah* (IX.101.6) и «великого» – *mahān* (IX.109.4).

В поздней части памятника в гимне Ашвинам в связи с сюжетом о спасении Бхуджью из моря ведётся формальная игра на прилагательных изоморфной структуры, начинающихся с отрицательного префикса *a-/an-*, определяющих *samudrá-* I.116.5: *anārambhaṇé tád avīrayethām | anāsthāné agrabhaṇé samudré* «Вы вели себя как герои в море, где ни опереться, ни встать, ни ухватиться».

Группа эпитетов *samudrá-* представлена местоименными прилагательными, отличающимися от обычных прилагательных и по типу склонения, и по значению: *ádhara-* «нижний», *ápara-* «западный», *ávара-* «ближний», *úttara-* «верхний», *pára-* «дальний», *púrva-* «восточный». Несколько раз эти эпитеты встречаются в противопоставлении друг другу. Например, в VII.6.7: *ā samudrād ávarād ā párasmād | āgnír dade divá ā pṛthivyāḥ* «Из океана ближнего [и] дальнего Агни взял [блага] с неба [и] с земли»; в X.98.5 говорится, что жрец Девани пустил течь дождь «из верхнего в нижнее море» – *úttarasmād ádharaṃ samudrām* (см. на с. 156); в X.136.5 сказано, что длинноволосый аскет живёт возле двух морей: «которое восточное и которое западное» – *yás ca púrva utáparaḥ* (см. на с. 150). Из этих контекстов создаётся впечатление, что море, или океан, в представлении ведийцев служили границей космоса, окружая его со всех сторон, – господином же этих изначальных вод был Варуна (*Kuiper F.B.J.*, 1979. P. 27).

Эпитетами *samudrá-* могут быть также числительные – дважды в этой функции выступает *éka-* «1» и один раз *catúr* «4». В V.85.6 изображается как великое чудо Варуны то, «что искрящиеся потоки, изливаясь, не наполняют водой одного океана» – *ékaṃ yád udnā ná pṛṇánty énīr | āsīñcántīr avánayaḥ samudrām*. Варуна, как известно, является владыкой космического океана. А в мандале X поэт говорит о сердце как о единственном и всеобъемлющем океане вдохновения – X.5.1: *ekāḥ samudró dharúṇo rayīṇām | asmád dhṛdó bhūrijanmā ví caṣṭe* «Один океан, хранитель богатств, с многими рождениями, проявляется из нашего сердца» (К Агни). Бог Агни здесь рассматривается как источник творческого вдохновения. В другом контексте, где *samudrá-* также употребляется метафорически, говорится, что океанов четыре – IX.33.6:

rāyāḥ samudrāṃś catúro
'smábhyaṃ soma víśvātaḥ |
ā pavasva sahasrīṇaḥ ||

«Очищаясь, приноси нам, о Соме, богатство, четыре океана – со всех сторон, тысячи видов!» Океан здесь символизирует неисчерпаемое богатство, а четыре океана – полноту богатства со всех сторон света.

Обращает на себя внимание тот факт, что эпитеты, определяющие *samudrá-* в РВ, совсем не передают физической реальности моря/океана. Нет цветовой его характеристики, в то время как известно из самых разных традиций, что море часто называют по цвету: Белое, Чёрное, Красное. Ничего не известно из гимнов РВ о вкусе морской воды – слова «соль» и «солёный» в тексте этого памятника не встречаются. Совсем иначе описываются жидкости, хорошо известные арию РВ, например, сок сомы. По цвету он *hári-* «желтоватый», «коричневатый», по вкусу *tívrá-* «резкий».

О том, какой была морская вода, из гимнов ничего не известно. О речных водах (в VII.49.2 о них говорится: «[те,] что движутся к морю как к цели» – *samudrārthā*) сказано в VII.49.3, что они «мёдом сочатся, прозрачные, чистые» – *madhuścútaḥ śúcayo yāḥ pāvakās*. Всё это показывает, что представления о море/океане были довольно абстрактными.

Слово *samudrā-* входит в качестве первого члена в состав нескольких сложных слов – прилагательных типа *bahuvrīhi*. Все они встречаются по одному разу. Лексическое значение *samudrā-* в их составе и образы, связанные с метафорическим употреблением этого слова, те же, что у *samudrā-* в качестве самостоятельного слова. За приведённым выше сложным словом *samudrārtha-* кроется миф об убийстве Вритры Индрой, который направил реки к морю. Гимн к водам начинается с космогонии и упоминания мистического небесного океана – VII.49.1: *samudrājyesthāḥ salilāsya⁹ mādhyāt / punānā yanty āniviśamānāḥ* «Подчиняясь океану, движутся они из середины пучины, очищаясь [и] не отдыхая» (букв. «имея океан в качестве старшего»). В IX.35.2 сома назван *samudramīṅkhaya* «колеблющий океан» – так описывается воздействие выжимаемого сока, когда он попадает в чан, где его смешивают с водой. В гимне, посвящённом Агни VIII.102, стихи 4–6 заканчиваются рефреном: *...ā huve / agniṃ samudrāvāsasam* «Я призываю... Агни, чья одежда – море». По мнению Гельднера, этот образ является или намёком на сюжет об Агни, спрятавшемся в водах от обязанностей хотара, или на воду как одно из тех мест, откуда родился Агни (*Geldner K.F.*, 1951. 2 Theil. S. 432). В I.11.1 сложное слово *samudrāvyaacas* – букв. «обладающий протяжённостью моря», т. е. вбирающий в себя всё (как океан, окружающий вселенную), определяет Индру – I.11.1: *īndram víśvā avīvr̥dhan / samudrāvyaacasam girāḥ* «Все хвалебные песни подкрепили Индру, вмещающего в себя [целое] море». И, наконец, наречная форма *samudratás* «из океана» встречается в контексте, свидетельствующем о том, что это небесный океан – V.55.5: *úd irayathā marutaḥ samudrató* «Вы поднимаете из океана [дождь], о Маруты».

Существительное *samudrā-* служит основой, от которой с помощью вторичного суффикса *-īya-*, образующего относительные прилагательные с широким кругом значений, произведено прилагательное *samudríya-* «морской», «имеющий отношение к морю» и т. п.¹⁰ (встречается 9 раз). Обычно *samudríya-* определяет *āpas* «воды» или *ārnāṃsi* «потоки» в космогонических контекстах, связанных с Индрой или Варуной. Например, IV.16.7: *prārnāṃsi samudríyāṇu ainoḥ* «Ты привёл в движение потоки, устремлённые к морю» (К Индре). Та же фразеология используется и в отношении ритуала приготовления сомы – IX.62.26: *tvām samudríyā apó / <...> irāyan / pávasva...* «Очищайся ты <...>, приводя в движение воды океана». В другом месте Сому метафорически называют царём, богом морским – IX.107.16: *rājā devāḥ samudríyaḥ*.

Один из контекстов с этим словом заслуживает особого внимания – в гимне Варуне об этом таинственном боге говорится следующее, I.25.7:

*védā yó vīnām padām
antárikṣeṇa pátatām |
véda nāvāḥ samudríyaḥ ||*

«Кто знает след птиц, летающих по воздуху, знает чёлны морские». Смысл этого стиха в том, что Варуна знает тайные вещи, не воспринимаемые непосредственно. Формально этот стих представляет трудности из-за нерегулярной формы *samudríyaḥ*, которая здесь вслед за Ольденбергом и Рену (*Renou L. EVP, 1955–1969. T. V. P. 67; T. VII. P. 13*) трактуется как *Acc. pl. f.*, определение к *nāvāḥ* (хотя следовало бы ожидать *samudríyāḥ* – ср. VIII.76.3: *Acc. pl. f. samudríyā apāḥ*). Гельднер же понимает *samudríyaḥ* как *N. sg. m.*, считая это слово эпитетом Варуны, а *nāvāḥ* как *G. sg.* при эллипсисе *padām* и переводит: «Der die Spur der Vögel weiß, die in der Luft fliegen, er weiß die des Schiffes als Meeres Gott» (*Geldner K.F., 1951. 1 Theil. S. 27*). Известно, что Варуна был связан с воздушными чёлнами – ср. чёлн, на котором он плавал по воздушному океану с риши Васиштхой, показывая ему тайны мироздания.

Таким образом, можно сказать, что прилагательное *samudríya-* в гимнах РВ служит определением к небесному, космическому морю/океану. Контексты, в которых это слово встречается, весьма далеки от описания реальных морских пейзажей.

Лингвистический и стилистический анализ употребления слова *samudrá-* в РВ приводит к выводу, что денотатом его было чаще всего море/океан на небе (изначальная космогоническая стихия, дождь); слияние рек на земле; метафорически: чан с соком сомы в ритуале; океан вдохновения в сердце поэта. Если риши и знали реальное море, то знание это было абстрактным, находившимся за пределами их повседневной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. классический полный немецкий перевод этого памятника Карла Гельднера (*Geldner K.F., 1951*) и тщательно филологически разработанный французский перевод циклов гимнов, посвящённых отдельным божествам, Луи Рену (*Renou L. EVP, 1955–1969*), а также полный русский перевод автора этих строк (Ригведа, 1989, 1995, 1999).

² Подробнее об этом см.: *Елизаренкова Т.Я., 1993*.

³ Более детально об этом, а также библиографию см.: *Елизаренкова Т.Я. Ригведа – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа, 1989. С. 443*.

⁴ Ещё есть один неясный случай, когда формально можно было бы после снятия сандхи предположить форму *Acc. pl. n. samudrá* – VI.73.8: *yāt samudráū parṣathāḥ* «Когда вы двое переезжаете моря» (к Ашвинам). Большинство интерпретаторов однако принимают тут конъектуру текста: *samudráṁ áti* «море» – на основании сравнения с др. многочисленными контекстами (см.: *Geldner K.F., 1951. 2 Theil. S. 78*).

⁵ Эта стилистическая особенность исчерпывающе описана в монографии Я. Гонды (*Gonda J.*, 1959).

⁶ См. подробные пояснения Гельднера к этому гимну (*Geldner K.F.*, 1951. 3 Theil. S. 175).

⁷ При этом наречие *tirás* «через», «сквозь» этимологически связано с глагольным корнем *tar-* «пересекать» (*Mayrhofer M.* EVA, 1986–2000. I Bd. S. 629, 646–647).

⁸ В этой связи ср. лексическое значение прилагательного *pravá-* «парящий», «летающий» (от *prú*).

⁹ Слово *salilá-* является названием воды, встречающимся в РВ только в космогонических контекстах (см.: *Елизаренкова Т.Я.*, 1999. С. 167–169). Этот контекст интерпретируется здесь в духе Людерса (*Lüders H.*, 1951. S. 166).

¹⁰ Из них два раза по форме это N. и Acc. pl. f. от несуществующего прилагательного *samudrī-* «морская» – I.25.7: *véda nāvāḥ samudrīyaḥ* «Он знает чёлны морские» и X.65.13: *...āpaḥ samudrīyaḥ <...> śṛṇavan vácāmsi* «...пусть воды морские услышат мои речи!». Обе неправильные формы встречаются в поздних частях текста.

ЛИТЕРАТУРА

Елизаренкова Т.Я., 1993 – Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.

Елизаренкова Т.Я., 1999 – Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.

Ригведа, 1989 – Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. – (Литературные памятники). – М., 1989.

Ригведа, 1995 – Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. – (Литературные памятники). – М., 1995.

Ригведа, 1999 – Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. – (Литературные памятники). – М., 1999.



Böhtlingk O., 1879–86 – Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 1–7 Theil. SPb., 1879–1886.

Geldner K.F., 1951 – Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Cambridge, Mass., 1951. 1, 2, 3 Theil. – (*Harvard Oriental Series*. Vol. 33, 34, 35).

Gonda J., 1959 – Stylistic repetition in the Veda. Amsterdam, 1959.

Grassmann H., 1955 – Wörterbuch zum Rig-Veda. 3. Aufl. Wiesbaden, 1955 (1. Aufl. 1872).

Kuiper F.B.J., 1979 – Varuṇa and Vidūṣaka. Amsterdam – Oxford – N. Y., 1979.

Lüders H., 1951 – Varuṇa. Aus dem Nachlass herausgegeben von L. Alsdorf. 1. B. Göttingen, 1951.

Mayrhofer M. EVA, 1986–2000 – Etymologisches Wörterbuch des Altindischen. I–III Bd. Heidelberg, 1986–2000.

Renou L. EVP, 1955–1969 – Études védiques et pāṇinéennes. T. I–XVII. P., 1955–1969.

Witzel M., 1984 – Sur le chemin du ciel // *Bulletin d'études indiennes*. 2. P., 1984. P. 213–279.

Д.И. ЖУТАЕВ

УЧЕНИЕ О ДЕВЯТИ И ДВЕНАДЦАТИ ВИДАХ ДОКТРИНАЛЬНОГО ДИСКУРСА В ИНДИЙСКОЙ БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

0. Задачи настоящей работы

Потребность как-то классифицировать корпус текстов, известных как «слово Будды» (*buddhavacana*) или просто – «Дхарма» (*dharmā*) в единственном числе, или «дхармы» (*dharmāḥ*) во множественном¹, стала ощущаться в буддийской традиции весьма рано. Результатом классификаторской работы стали различные виды членения (пал. *(p)ṇābheda*) этого корпуса, основанные на самых разных, формальных и содержательных, критериях. Данная работа посвящена одному из этих видов – классификации по девяти ангам-«членам» (*aṅga*) Канона в палийской традиции и соответствующей ей в литературе на буддийском гибридном санскрите классификации по девяти или двенадцати «видам [доктринального] дискурса» (*pravacana*). Этот, один из самых архаичных, видов членения ближе всего стоит по своему характеру к европейской классификации текстов по жанрам и больше всего сможет сказать о *формальной, структурной* стороне подпадающих под него сакральных произведений.

Мы проанализируем большинство источников на индийских языках, в которых представлено это членение², и попытаемся по-новому взглянуть на филиацию списков и исторические трансформации этой схемы. Кроме того, мы выскажем предположение об изначальной природе данного членения. Вопреки той форме, в которой оно проводится в дошедшей до нас тхеравадинской экзегетической литературе, мы попытаемся показать, что это членение сакральных текстов было первоначально направлено не только и не столько на то, чтобы разбить наличный (закрытый) текст Канона (Трипитаки) той или иной школы на определённое количество разделов, сколько на то, чтобы *здать форму* того или иного индивидуального текста, сформулировать те требования, которым он должен был отвечать, чтобы являться (в рамках данной традиции) «хорошо сформированным» текстом.

1. Палийская традиция: членение по девяти ангам

Членение по девяти ангам представлено в различных типах текстов на пали: Типитаке, «Милинда-паньхе» (*Milinda-pañha*)³, экзегетической⁴ и

хроникальной⁵ литературе. Матрика, насколько нам известно, идентична во всех случаях. Приведём палийские термины и их русскую интерпретацию, предлагаемую А.В. Парибком в его переводе «Милинда-паньхи»⁶:

- 1) *сутта (sutta)* – сутры;
- 2) *гейя (geyya)* – песни;
- 3) *вейякарана (veyyākaraṇa)* – разъяснения;
- 4) *гатха (gāthā)* – строфы;
- 5) *удана (udāna)* – восклицания;
- 6) *итивуттака (itivuttaka)* – высказывания;
- 7) *джатака (jātaka)* – джатаки;
- 8) *абххутадамма (abbhutadhamma)* – чудесное;
- 9) *ведалла (vedalla)* – раскрытия.

1.1. Контексты матрицы

1.1.1. Канон. Базовой канонической цитатой, *locus classicus*, для этого девятичленного списка можно считать одно место из «Алагаддупама-сутты» (*Alagaddūpama-sutta*) – «Сутты примеров [на основе] водяной змеи» из Мадджима-никаи (вагга III, сутта № 2 (22))⁷. Данная сутра была известна как Буддхагхосе⁸, так и, по-видимому, Нагарджуне⁹ и, возможно, в каких-то частях восходит к общебуддийскому наследию.

7. Idha, bhikkhave, ekacce moghapurisā dhammaṃ pariyūpuṇanti – suttaṃ geyyaṃ veyyākaraṇaṃ gāthāṃ udānaṃ itivuttakaṃ jātakaṃ abbhutadhammaṃ vedallaṃ | te taṃ dhammaṃ pariyūpuṇitvā tesaṃ dhammānaṃ paññāya atthaṃ na upaparikkhanti | tesaṃ te dhammā paññāya atthaṃ anupaparikkhataṃ na nijjhānaṃ khamanti | te upārambhānisaṃsū c’eva dhammaṃ pariyūpuṇanti itivādappamokhānisaṃsū ca | yassa c’atthāya dhammaṃ pariyūpuṇanti taṃ c’assa atthaṃ nānubhonti | tesaṃ te dhammā duggahitā digharattaṃ ahitāya dukkhāya saṃvattanti | taṃ kissa hetu? duggahitattā, bhikkhave, dhammānaṃ | Seyyathāpi, bhikkhave, puriso alagaddatthiko alagaddagavesi alagaddapariyesanaṃ caramāno | so passeyya mahantaṃ alagaddaṃ | taṃ enaṃ bhoge vā naṅgutthe vā gaṇheyya | tassa so alagaddo paṭiparivattitvā hatthe vā bāhūya vā aññatarasmīm vā aṅgapaccaṅge ḍaseyya | so tatonidānaṃ maraṇaṃ vā nigaccheya maraṇamattaṃ vā dukkhaṃ | taṃ kissa hetu? duggahitattā, bhikkhave, alagaddassa | evaṃ eva kho, bhikkhave, idh’ ekacce moghapurisā dhammaṃ pariyūpuṇanti – suttaṃ geyyaṃ veyyākaraṇaṃ gāthāṃ udānaṃ itivuttakaṃ jātakaṃ abbhutadhammaṃ vedallaṃ | te taṃ dhammaṃ pariyūpuṇitvā tesaṃ dhammānaṃ paññāya atthaṃ na upaparikkhanti | tesaṃ te dhammā paññāya atthaṃ anupaparikkhataṃ na nijjhānaṃ khamanti | te upārambhānisaṃsū c’eva dhammaṃ pariyūpuṇanti itivādappamokhānisaṃsū ca | yassa c’atthāya dhammaṃ pariyūpuṇanti taṃ c’assa atthaṃ nānubhonti | tesaṃ te dhammā duggahitā digharattaṃ ahitāya dukkhāya saṃvattanti | taṃ kissa hetu? duggahitattā, bhikkhave, dhammānaṃ |

8. *Idha pana, bhikkhave, ekacce kulaputtā dhammaṃ pariyaṇanti – suttaṃ geyyaṃ veyyākaraṇaṃ gāthāṃ udānaṃ itivuttakaṃ jātakaṃ abbhutadhammaṃ vedallaṃ | te taṃ dhammaṃ pariyaṇitvā tesāṃ dhammānaṃ paññāya atthaṃ upaparikkhanti | tesāṃ te dhammā paññāya atthaṃ upaparikkhataṃ nijjhānaṃ khamanti | te na c’eva upārambhānisaṃsā c’eva dhammaṃ pariyaṇanti na itivādappamokkhānisaṃsā ca | yassa c’atthāya dhammaṃ pariyaṇanti taṃ c’assa atthaṃ anubhonti | tesāṃ te dhammā sugghatā dīgharattaṃ hitāya sukhāya saṃvattanti | taṃ kissa hetu? sugghatā, bhikkhave, dhammānaṃ | Seyyathāpi, bhikkhave, puriso alagaddatthiko alagaddagavesi alagaddapariyesanaṃ caramāno | so passeyya mahantaṃ alagaddaṃ | taṃ enaṃ ajapadena daṇḍena sunigghataṃ niggaṇheyya | ajapadena daṇḍena sunigghataṃ niggaṇhitvā, givāya sugghataṃ gaṇheyya | kiñcāpi so, bhikkhave, tassa purisassa hatthaṃ vā bāhaṃ vā aññataraṃ vā aṅgapaccāṅgaṃ bhogehi paliveṭṭheyya, atha kho so n’eva tatonidānaṃ maraṇaṃ vā nigaccheya maraṇamattaṃ vā dukkhaṃ | taṃ kissa hetu? sugghatā, bhikkhave, alagaddassa | evaṃ eva kho, bhikkhave, idh’ ekacce kulaputtā dhammaṃ pariyaṇanti – suttaṃ <...> sukhāya saṃvattanti | taṃ kissa hetu? sugghatā, bhikkhave, dhammānaṃ | tasmātiha, bhikkhave, yassa me bhāsitaṃ atthaṃ ājāneyyātha, tathā naṃ dhāreyyātha | yassa ca pana me bhāsitaṃ atthaṃ na ājāneyyātha, ahaṃ vo tattha paṭipucchitabbo, ye vā panāssu viyattā bhikkhū |* (M I.133–134, исправлено по: *Tivāri*. P. 178–179).

«7. Вот, монахи, некие глупцы заучивают наизусть Дхамму: сутту, гейю, вейякарану, гатху, удану, итивуттаку, джатаку, абххутадахамму, ведаллу. [Но,] заучив наизусть эту Дхамму, они не исследуют разумом смысл этих дхамм, и, [поскольку] смысл не исследован разумом, они не понимают этих дхамм. Результатом заучивания ими наизусть Дхаммы являются упреки, результатом [этого] является пустая болтовня; и той цели, с которой они заучивают Дхамму, они не достигают. Эти плохо схваченные дхаммы в течение долгого времени приносят им отсутствие блага, страдание. А почему? Из-за того, монахи, что дхаммы плохо схвачены. Вот например, монахи, человек желает [найти] водяную змею, ищет водяную змею, отправляется на поиски водяной змеи. [И вот] он увидит большую водяную змею и схватит её за [один из] изгибов или за хвост, а водяная змея, перевернувшись, укусит его в кисть руки, или в руку, или в какую-нибудь другую основную или второстепенную часть тела. И он по этой причине или умрёт, или испытает страдание, сравнимое со смертью. А почему? Из-за того, монахи, что водяная змея плохо схвачена. Точно так же, монахи, некие глупцы заучивают наизусть Дхамму: сутту, гейю, вейякарану, гатху, удану, итивуттаку, джатаку, абххутадахамму, ведаллу. [Но,] заучив наизусть эту Дхамму, они не исследуют разумом смысл этих дхамм, и, [поскольку] смысл не исследован разумом, они не понимают этих дхамм. Ре-

зультатом заучивания ими наизусть Дхаммы являются упрёки, результатом [этого] является пустая болтовня; и той цели, с которой они заучивают Дхамму, они не достигают. Эти плохо схваченные дхаммы в течение долгого времени приносят им отсутствие блага, страдание. А почему? Из-за того, монахи, что дхаммы плохо схвачены.

8. Но вот, монахи, сыновья знатного рода заучивают наизусть Дхамму: сутту, гейю, вейякарану, гатху, удану, итивуттаку, джатаку, аббхутадхамму, ведаллу. Заучив наизусть эту Дхамму, они исследуют разумом смысл этих дхамм, и, [поскольку] смысл исследован разумом, они понимают эти дхаммы. И не являются результатом заучивания ими наизусть Дхаммы упрёки, не является результатом [этого] пустая болтовня; и той цели, с которой они заучивают Дхамму, они достигают. Эти хорошо схваченные дхаммы в течение долгого времени приносят им благо, счастье. А почему? Из-за того, монахи, что дхаммы хорошо схвачены. Вот например, монахи, человек желает [найти] водяную змею, ищет водяную змею, отправляется на поиски водяной змеи. [И вот] он увидит большую водяную змею и хорошо прижмёт её [к земле] палкой, [раздвоенной как] козье копыто, и хорошо прижав её [к земле] палкой, [раздвоенной как] козье копыто, прочно схватит её за шею; и даже если, монахи, она обовьёт [своими] изгибами кисть руки, или руку, или какую-нибудь другую основную или второстепенную часть тела этого человека, то он по этой причине не умрёт, не испытает страдания, сравнимого со смертью. А почему? Из-за того, монахи, что водяная змея хорошо схвачена. Точно так же, монахи, некие сыновья знатного рода заучивают наизусть Дхамму: сутту <...> счастье. А почему? Из-за того, монахи, что дхаммы хорошо схвачены. Поэтому, монахи, то [из] сказанного мной, смысл чего вы понимаете, вам следует держать в памяти, о том же [из] сказанного мной, смысла чего вы не понимаете, вам следует спрашивать меня или же учёных монахов»¹⁰.

1. Из девяти видов текстов складывается *Дхарма* – Учение или, что в данной традиции то же самое, свод речей, его излагающих. Общим термином для этих девяти разновидностей также является «дхарма» (*te dhammā*). Итак, девять *дхарм*: сутра, гейя и т. д. в совокупности образуют *Дхарму*. Других общих терминов, «анга», «правачана» (пал. *pāvacana*) или иных, здесь ещё нет.

2. Девять дхарм, или Дхарма (которая состоит из девяти частей), ставятся здесь в контекст *уровней освоения* сакрального текста, более подробно изложенных в Винае¹¹:

suṇāti – слушать;

pariyāpīṇāti – учить наизусть;

dhāreti – держать в уме;

atthaṃ upaparikkhati – исследовать смысл;

dhammanudhammaṃ paṭipajjati – достичь совершенства в понимании¹².

Последовательное выполнение процедуры постижения текста/учения, прохождение её этапов без задержки является правильным обращением с «дхармами», гарантирует хорошие результаты. Задержка в прохождении уровней, переход с уровня № 2 *pariyāpuṇati* на уровень № 4 *atthaṃ upaparikkhati* (через уровень № 3 *dhūreti*) представляет собой неправильное обращение с текстами, приводящее к дурным результатам. Даётся даже рецепт избежания таких результатов: переспрашивать (*paṭipucchati*) компетентных (*viyatta*) монахов. На этой оппозиции построен весь рассматриваемый пассаж.

3. В сутре не даётся никакого определения девяти дхарм или критериев отнесения тех или иных текстов к каждой из них; эти критерии, имевшие или не имевшие в традиции эксплицитное выражение, предполагаются общеизвестными, а текст говорит не об этом.

Таково учение о девяти видах доктринальных речений в своей наиболее архаичной форме. Если сутра принадлежит к общепбуддийскому наследию, то здесь мы видим «исходное состояние», трансформациями которого являются и стандартизированное учение тхеравады, и различные формы, порождённые северным буддизмом.

1.1.2. «Милинда-паньха». В «Милинда-паньхе» следует различать более древние части, сложившиеся в Индии (кн. I–III) и изначально изложенные не на пали, и кн. IV–VI, написанные на пали цейлонскими тхеравадинами. Интересующий нас список содержится в пассаже из кн. III (вопрос 1 (61)):

Bhante Nāgasena, bhāsitaṃ p'etaṃ Bhagavatā: Nippapañcārāmā bhikkhave viharatha nippapañcaratino ti. Katamaṃ taṃ nippapañcaṇaṃ ti. – Sotāpattiphalāṃ mahārāja nippapañcaṃ, sakadāgāmiphalāṃ nippapañcaṃ, anāgāmiphalāṃ nippapañcaṃ, arahattaphalāṃ nippapañcaṇaṃ ti. – Yadi bhante Nāgasena sotāpattiphalāṃ nippapañcaṃ, sakadāgāmi-anāgāmi-arahattaphalāṃ nippapañcaṃ, kissa pana ime bhikkhū uddisanti paripucchanti suttaṃ geyyaṃ veyyākaraṇaṃ gātham udānaṃ itivuttakaṃ jātakaṃ abbhutadhammaṃ vedallaṃ, navakammaṇa palibujjhanti dānena ca pūjāya ca; nanu te Jinapaṭikkhitaṃ kammaṃ karonṭhi. – Ye te mahārāja bhikkhū uddisanti paripucchanti suttaṃ geyyaṃ veyyākaraṇaṃ gātham udānaṃ itivuttakaṃ jātakaṃ abbhutadhammaṃ vedallaṃ, navakammaṇa palibujjhanti dānena ca pūjāya ca, sabbe te nippapañcassa pattiyā karonti (Mil 263–264).

«– Почтенный Нагасена, есть изречение Блаженного: “Вам, монахи, пристало непространности радоваться не нарадоваться”. Что такое эта “непространность”?»

– Плод обретения слуха есть непространность, государь, плод возвращения единожды есть непространность, плод безвозвратности есть непространность, плод святости есть непространность.

– Если, почтенный Нагасена, плод обретения слуха есть непространность, плод возвращения единожды есть непространность, плод безвозвратности есть непространность, плод святости есть непространность, то зачем тогда монахи читают вслух и обсуждают [пространные] сутры, песни, разъяснения, строфы, восклицания, высказывания, джатаки, чудесное, раскрытия? Зачем отвлекаются на хозяйственные дела, даяния и культ? Разве они не занимаются тем делом, которое Победитель отверг?

– Если, государь, монахи читают вслух и обсуждают [пространные] сутры, песни, разъяснения, строфы, восклицания, высказывания, джатаки, чудесное, раскрытия, если они отвлекаются на хозяйственные дела, даяния и культ, то делается это ради достижения непространности» (Вопросы Милинды, 1989. С. 249).

1. Общего термина в данном случае нет; отсутствуют, как и в сутре, определения и критерии разделения: в пассаже, говорящем о другом, приведён общеизвестный список.

2. Сутта, гейя и проч. опять поставлены в контекст «текстуальных практик» монашеской общины, причём имплицитно присутствуют и уровни понимания, о которых говорилось выше: тексты данных видов «читают вслух» (*uddisati*), о них «переспрашивают» (*paripucchati*)¹³, дабы избежать непонимания, препятствующего переходу на уровень № 4. Практики «текстуальные» поставлены в один ряд с другими видами религиозной деятельности монахов: ручной труд по хозяйству в монастыре (*navakamma*), даяние (*dāna*), почитание (объектов культа – *pūjā*).

3. Если предположения А.В. Парибка об изначальной принадлежности «Милинда-паньхи» школе кашьяпиев верны, то здесь мы имеем принадлежащую этой школе матрику девяти видов религиозных текстов¹⁴. Она идентична тхеравадинской.

В кн. IV (принадлежащей уже тхераваде) упоминается *navaṅgaṃ buddhavacanāṃ* (А.В. Парибок: «Девятичастные Речения Просветлённого»), которые стоят в одном ряду с чайтьями, содержащими останки и почитаемые вещи (*saririka* и *pāribhogika cetiya*), и с сокровищем-общиной (*saṅgharatana*). Всё это – «всяческий ряд» (*sabbūpana* – имеется в виду «торговый ряд», *ūpaṇa*) Будды, в котором каждый может себе купить за соответствующее доброе дело соответствующее «благоденствие» (*sampatti*): долгую жизнь, хорошее воплощение и т. д., вплоть до нирваны (Mil 341; Вопросы Милинды, 1989. С. 309–310).

Ещё в одном месте этой книги (Mil 343–344; Вопросы Милинды, 1989. С. 312) говорится об особом типе наставников-«специалистов» по

девяти ангам – *navāṅgasūsanadhara* (А.В. Парибок: «держатели [в своей памяти] Девятичастного Завета»). Окончание *-dhara* свидетельствует о том, что эти наставники лишь хранили в памяти «Девятичленное Учение», т. е. работали с ним на третьем уровне усвоения текстов. Контекст, в котором упомянуты эти наставники – развёрнутая метафора «града Учения» (*dhammanagara*), или Учения как города, где разные типы монахов исполняют разные функции, подобно тому как в обычном городе есть судьи, стражники, торговцы и т. п. «Стражниками», «охраной» Дхармы (*dhammarakkha*¹⁵) являются монахи, сведущие в сакральной литературе и вообще обладающие «лингвистическими» знаниями и умениями: «учёные» (*bahussuta*), «наследники наследия» (*āgatāgama*), хранящие в памяти Дхарму, Винаю и Матрику¹⁶ (*dhamma-, vinaya- и mātīkādhara*), «искусные в разграничении глухих и звонких [согласных], долгих и кратких [гласных], открытых и закрытых слогов» (*sīhila-dhānita-ḍigha-rassa-lahukakkhara-paricchedakusala*), хранящие в памяти Учение из девяти анг¹⁷.

Итак, в собственно тхеравадинских частях «Милинда-паньхи» появляется общее наименование девяти типов священных текстов: *aṅga* «член», по аналогии с членом человеческого тела – рукой, ногой (ср. *aṅga* как наименование раздела джайнского шветамбарского канона); «тело», состоящее из этих «членов» – это Учение (*sāsana*) или «речи Будды» (*buddhavacana*). Эти формулы стали стандартными в последующей палийской экзегетической литературе¹⁸.

1.1.3. Девять анг и тхеравадинская схоластика. В тексте Буддхагхосы членение по ангам входит в более широкую рамку, искусственно сконструированную им на основании канонических цитат. Эта схема (DA I.15–24)¹⁹ представляет собой серию членений Типитаки по тому или иному принципу (*-vasena* – с точки зрения того-то²⁰) на всё возрастающее количество частей, причём подбор численных показателей, видимо, как-то связан с сакральной нумерологией. Содержание схемы можно представить в виде таблицы (см. Приложение). Общая черта всех семи (в «Гандхавамсе» пяти) членений – то, что двумя исходными пунктами для каждого из них являются соответствующая каноническая цитата, где Будда определённым образом характеризует свои речи, и закрытый, стандартизированный корпус палийской Типитаки школы тхеравадинов, видимо, почти или полностью совпадающий с дошедшим до нас. Задача всех членений – *разбить* этот корпус, причём обязательно исчерпывающим образом²¹ и на непересекающиеся *отделы*, опираясь на указания, данные в канонической цитате. В этом смысле все они в данном контексте совершенно однородны, и «анга» для Буддхагхосы и всей последующей тхеравадинской ортодоксии – явление того же порядка, что и «питака» или «никая». Интересны, однако, критерии, которые Буддхагхоса использует при разбиении Канона на анги.

59. *Kathaṃ aṅga-vasena navavidhaṃ? Sabbhaṃ eva h'idaṃ Suttaṃ Geyyaṃ Veyyākaraṇaṃ Gāthū Udānaṃ Itivuttakaṃ Jātakaṃ Abbhuta-dhammaṃ Vedallan ti navappabhedāṃ hoti. Tattha Ubhato-vibhaṅga-niddesa-khandhaka-parivāṛū Sutta-nipāte Maṅgalasutta-Ratanasutta-Nālakasutta-Tuvaṭakasuttāni aññaṃ pi ca sutta-nāmakaṃ Tathāgata-vacanaṃ Suttaṃ ti veditabbaṃ. Sabbhaṃ pi sagāthakaṃ suttaṃ Geyyaṃ ti veditabbaṃ. Visesena Saṃyuttake sakālo pi Sagāthaka-vaggo. Sakalaṃ Abhidhammapīṭakaṃ niggāthaka-suttaṃ yañ ca aññaṃ pi aṭṭhahi aṅgehi asaṃgahitaṃ Budhavacanaṃ taṃ veyyākaraṇaṃ ti veditabbaṃ. Dhammapadam Theragāthā Therīgāthā Suttanipāte no suttanāmikā suddhikagāthū ca Gāthū ti veditabbā. Somanassa-ñāna-mayika-gāthū paṭisaṃyuttā dve asitī suttantū Udānaṃ ti veditabbaṃ. Vuttaṃ h'etaṃ Bhagavatū 'ti ādinaya-ppavattā dasuttarasataṃ suttantū Itivuttakan ti veditabbaṃ. Apaṇṇaka-jātakādīni paññasādhikāni pañca-jātaka-satāni Jātakan ti veditabbaṃ. 'Cattāro 'me bhikkhave acchariyā abbhutū dhammū Ānande' ti ādinaya-ppavattā sabbe pi acchariy-abbhuta-dhamma paṭisaṃyuttā suttantū Abbhuta-dhamman ti veditabbaṃ. Cullavedalla-Mahāvedalla-Samādiṭṭhi-Sakkapañha-Saṃkhārabhājanīya-Mahāpuṇṇama-suttaantādayo sabbe pi vedāñ ca tutthiñ ca laddhūladdhū pucchita-suttantū Vedallan ti veditabbo. Evaṃ aṅga-vasena nava-vidhaṃ (DA I.23–24).*

«59. Каким образом оно [слово Будды. – Д. Ж.] [бывает] девяти видов с точки зрения аṅга? Всё оно разделено на девять [следующим образом]: “сутта, гейя, вейякарана, гатха, удана, итивуттака, джатака, аббхутахамма, ведалла”. В этом [делении] об обеих “Вибхангах”, “Ниддесе”, “Кхандхакке” и “Париваре”²², о “Мангала-сутте”, “Ратана-сутте”, “Налака-сутте” и “Туватака-сутте” в “Сутта-нипате”, и о других, называемых суттами, речах Татхагаты следует знать, [что они] – “сутта”. Обо всех же суттах, содержащих гатхи, следует знать, [что они] – “гейя”, в особенности, [это относится ко] всей “Сагатхака-вагге” в “Самьюттака[-никае]”. Обо всей Абхидхамма-питаке, суттах без гатх и о тех из других речей Будды, которые не охвачены [остальными] восьмью аṅгами, следует знать, что они – “вейякарана”. О “Дхаммападе”, “Тхерагатхе”, “Тхеригатхе” и о не называемых суттами и [состоящих] только из гатх [частях] в “Сутта-нипате” следует знать, что они – “гатха”. О преисполненных веселья и знания, содержащих гатхи ста шестидесяти сuttантах следует знать, что они – “удана”. “Ведь так сказал Бхагават”, – о начинающихся так ста десяти сuttантах следует знать, что они – “итивуттака”. О начинающихся с “Апаннака-джатаки” пятистах пятидесяти джатаках следует знать, что они – “джатака”. “Четыре, монахи, чудесных и удивительных особенности [имеются] у Ананды”, – о начинающихся так, а также обо всех [прочих] сuttантах, содержащих чудесные и удивительные явления, следует знать, что

они – “абхутадхамма”. Начиная с суттант “Чуллаведалла”, “Махаведалла”, “Саммадиттхи”, “Саккапаньха”, “Санкхарабхаджания”, “Махапуннама”, а также и обо всех суттантах, [произнесённых в ответ] на вопрос, обрёл [до этого спрашивавший] удовлетворение и знание²³ или не обрёл, следует знать, что они – “ведалла”. Вот так оно [бывает] девяти видов с точки зрения анг».

1. Общий термин (единица членения) – «анга», объект разбиения – «слова Будды»; так развёртывается стандартная тхеравадинская формула *navaṅgaṃ buddhavacanaṃ*.

2. При отнесении канонических сочинений к тем или иным ангам используются следующие основные приёмы:

а) отождествление канонического произведения с одноимённой ангой: удана = «Удана», итивуттака = «Итивуттака», джатака = «Джатака»;

б) использование жанровой автоидентификации сочинения: «слово Татхагаты», именующее себя суттой, относится к сутте (если оно не «обременено» дополнительными особенностями);

с) использование формальных особенностей сочинения: сутты, содержащие гатхи, отнесены к гейе; не содержащие – к вейякаране; «чистые гатхи» (*suddhikagāthā*) – к гатхе (в последнем случае, правда, круг таких текстов чётко ограничен);

д) использование содержательных особенностей произведения: сутты, описывающие чудесные, сверхъестественные события, относятся к абхутадхамме (хотя здесь определённую роль играет и чисто формальный фактор присутствия в тексте слов *acchariyā abbhūtā dhammā*);

е) отнесение текста к анге без объявления каких-то эксплицитных критериев: вся Виная-питака входит в сутту, Абхидхамма-питака – в вейякарану.

Что касается ведаллы, то во времена Буддхагхосы, судя по всему, уже плохо понимали, что она из себя представляет: перечислено шесть сутт (названия двух из которых содержат компонент *vedalla*) и дано несколько невразумительное указание, как-то сближающее эту ангу с вопросно-ответной формой (которая, впрочем, может с большим на то основанием служить отличительным признаком вейякараны – см. ниже).

2. Литература на буддийском гибридном санскрите: девять и двенадцать правачан

В этих текстах, самого разного времени и доктринальной принадлежности, мы видим гораздо большее разнообразие: две стандартные матрицы, девяти- и двенадцатичленная, плюс несколько более «рыхлых», менее терминологически установленных списков.

2.1. Девять правачан и традиция махасангхиков

Первый из стандартных списков содержится в терминологическом компендиуме индийской махаяны «Дхармасанграха» (*Dharmasaṅgrāha*)²⁴. Статья LXII этого произведения (помещённая между LXI *aṣṭau lokadharmāḥ* – «восемь мирских забот» и LXIII *dvādaśa dhūtaguṇāḥ* – «двенадцать предписаний монахам») перечисляет *navāṅgapravacanāni* – «девять разделов Писания», как переводит В.П. Андросов²⁵:

- 1) *śūtra* (*sūtra*) – сутра, беседа и проповедь Будды (= *sutta*);
- 2) *geya* (*geya*) – песнопение (= *geyya*);
- 3) *vyākaraṇa* (*vyākaraṇa*) – пророчество (= *veyyākaraṇa*);
- 4) *gāthā* (*gāthā*) – стихотворение (= *gāthā*);
- 5) *udāna* (*udāna*) – изречение (в стихах и прозе) (= *udāna*);
- 6) *jātaka* (*jātaka*) – повесть о прежнем воплощении Будды (= *jātaka*);
- 7) *vaiṇulya* (*vaiṇulya*) – пространное поучение (= *vedalla*);
- 8) *adbhutadharmā* (*adbhutadharmā*) – рассказ о таинственных и чудесных событиях (= *abbhutadhamma*);
- 9) *upadeśa* (*upadeśa*) – наставление, пояснение, толкование (Dharmas 13; Андросов В.П., 2000. С. 532–533).

1. Общим термином для девяти членов списка здесь является *pravacana* (во мн. ч.); прилагательное *navāṅga*, в отличие от палийского словоупотребления, не задаёт общего термина, а лишь указывает количество разновидностей данного феномена. *Navāṅga-pravacana* функционально аналогично *aṅga-vasena navavidhaṃ* Буддхагхосы, причём *navāṅga* соответствует *navavidha*, а *pravacana* – *aṅga*. Объект разбиения («слово Будды», «Трипитака» и т. д.) не назван, в этой роли выступает совокупность всех девяти правачан.

2. *Pravacana* ← *pra-vac-* «объявлять», «упоминать» «поучать». В классическом санскрите слово имеет значение «речь, сообщение», «учение, доктрина», «священный текст»; в буддийском гибридном санскрите *pravacana* означает *preaching* (в клише *X-sya pravacane under the preaching* (of <...>, a Buddha or Bodhisattva)), а его этимологический дублет *prāvacaṇa* (вриддхи вместо гуна корневой гласной; пал. *pāvacaṇa*) – *words, teaching, gospel* (см.: Edgerton F., 1953. Vol. II: s. vv.). Поэтому перевод *navāṅgapravacanāni* просто как «девять разделов Писания» (В.П. Андросов), «the nine divisions of the scriptures» (Ф. Макс Мюллер и К. Касавара), не вполне корректен. Необходимо подчеркнуть семантический компонент «говорения», «речи», «проповеди». Правачана в чём-то аналогична тому, что французские структуралисты

называли *discours*. Так как это дискурс на доктринальные темы (в «Махавьютпатти» *dharmapravacana*), существующий в нескольких разновидностях, то, по нашему мнению, наиболее адекватно значение санскритского *pravacana* (и даже пал. *aṅga*) передаст несколько неуклюжий оборот «вид/разновидность доктринального дискурса».

3. Список почти идентичен тхеравадинскому; несколько изменён порядок членов (№ 6 = пал. № 7, № 7 = пал. № 9), отсутствует № 6 тхеравадинского списка (*itivuttaka* = санскр. *itivr̥ttaka*²⁶), вместо которого под № 9 идёт новый «жанр» – упадеша, «наставление».

Возникает вопрос о доктринальной принадлежности данного списка. Известно, что на девять разделов сакральную литературу членили школы хиньяны²⁷ (или по, крайней мере, большинство из них, исключая сарвастивадинов и муласарвастивадинов). Выше мы видели такие списки у тхеравадинов и, возможно, у кашьяпиев. Значит, перед нами, скорее всего, матрица одной из хиньянских школ, возможно даже основанная на принадлежащей этой школе версии «Сутры о водяной змее». Какая же это может быть школа?

Приписываемая индийской традицией Нагарджуне «Дхармасанграха» – за исключением поздних дополнений, «кодирующих учения поздней махаяны и ранней ваджраяны» – содержит «оптимально необходимый лексикон ранней махаяны» (Андросов В.П., 1996. С. 10). По мнению Андросова, «идея и первый вариант “Собрания” были осуществлены в пору нагарджунизма» (Там же), иначе говоря, исследователь связывает ядро текста с традицией ранних мадхьямиков. Известно, что эта школа многим обязана наследию махасангхиков, из одной из южных ветвей которых она, по мнению большинства исследователей, и возникла. Известно также, что список видов доктринального дискурса у махасангхиков включал девять членов²⁸. С этой точки зрения интересно взглянуть на «Махавасту», крупнейшее произведение северной ветви школы – махасангхиков-локоттаравадинов-мадхьядешиков (*mahāsāṅghika-lokottaravādin-madhyaśika*), текст, наполненный различными «металингвистическими» и «жанровыми» указаниями.

Из терминов, входящих в различные списки видов доктринального дискурса, мы встречаем здесь *sūtra* (passim), с вариантами *sūtrānta* (Mv III.122.21) и, возможно, *sūtrapada* (Mv II.98.13) – семантика слова неясна; *vai(y)ākaraṇa* (Mv III.122.21; =*vyākaraṇa*), более точное этимологическое соответствие палийской форме; *gāthā* (passim); *jūtaka* (часто в колофонах, включённых в «Махавасту» джатак, например: Mv I.282.13). Термины *itivr̥ttaka* и *vaiṣṭhā* ни в одной из своих фонетических модификаций не встречаются; *udāna* и *nidāna* (последнее является наименованием одной из правачан в списке сарвастивадинов) употребляются только нетерминологически,

в значениях соответственно «радостное, торжественное восклицание» (часто в клише *imaṃ/idaṃ udānaṃ udānayati* «издавать такой возглас», например: Mv II.286.1, III.254.13) и «причина», «начало» (Mv I.2.12 – *nidāna-namaskarāṇi* «вступительные инвокации, поклонения», Mv I.4.11 – *nidāna-gāthā* «вступительная гатха»), «содержание, предмет» (часто в клише *vistareṇa nidānaṃ kṛtvā* «подробнее изложив [этот] предмет», например: Mv I.4.13–14, II.115.7). *Adbhutadharma* как термин отсутствует, но Mv I.142.1–157.17 представляет собой, на наш взгляд, произведение этого типа, так как в начале этого отрывка указано, что здесь будут излагаться *paramapudgalānām āścaryūdbhutadharmā* (Mv I.142.4–5) «чудесные и удивительные особенности наивысших личностей» (будд), а сам текст с красочными подробностями описывает их *чудесное, сверхъестественное* зачатие, пребывание во чреве матери и т. д., т. е. данный отрезок отвечает всем требованиям, предъявляемые к адбхутадхарме в «Сумангала-виласини».

Наконец, в заключении к «Дашабхумике» (*Daśabhūmika*), разделу, посвящённому десяти ступеням бодхисаттв, сказано:

śikhare gṛddhakuṭasmim pañcamānām vaśibhūtāsātānām samāvaye daśabhūmikam nāma upadeśamukham bhāṣitam || (Mv I.193.8–9).

«Лучшая из упадеш (или просто: упадеша) под названием “Дашабхумика” произнесена на вершине Гриддхакуты, в присутствии пяти сотен владеющих собой [архатов]».

Приблизительно так же интерпретирует этот пассаж и издатель текста Э. Сенар: «l’enseignement qui a pour titre le *Daśabhūmika* (le livre des dix bhūmis) a été prononcé sur le *Gṛidhrakūṭa* dans l’assemblée des cinq cents arhants» (Mv I.XL). Ф. Эджертон и переводчик «Махавасту» на английский язык Дж.Дж. Джонс предлагают другую трактовку: «introduction to [religious] instruction» (*Edgerton F.*, 1953. Vol. II: s. v. *mukha*), «the introductory instruction contained in the section on the ten *bhūmis*» (*Jones J.J.*, 1949–56. Vol. I. P. 151). Эджертон приводит это выражение в ряду махаянских концепций *dharmāloka mukha* «[способ] вхождения в свет доктрины», *samādhimukha* «введение/вхождение в самадхи» и т. д. Однако конструкция фразы предполагает употребление в этом месте обозначения «жанра», типа сочинения: «вступление» в смысле *процесса* вхождения в обучение, наставление нельзя *произнести*, причём словом *upadeśamukha* назван здесь не какой-то *процесс*, а только что закончившийся *текст*. С другой стороны, «вступление» в смысле «предисловия» к другому тексту (если предположить, что упадеша здесь это само «Махавасту») не обозначалось в гибридном санскрите, и особенно в языке данного памятника, через *-mukha*; для этого скорее употреблялись сочетания с *nidāna-*. Остаётся наиболее верная, на наш взгляд, ин-

терпретация: *upadeśa* это «Дашабхумика», а *-mukha* использовано в распространённом в среднеиндийских языках значении «лучший, совершеннейший из», причём часто этот второй компонент сложного слова практически не меняет семантики первого (*dānamukha* = *dāna* «дар»).

Таким образом, данные «Махавасту» позволяют предположительно связать девятичленный список «Дхармасанграхи» с традицией махасангхиков. За одним исключением (см. ниже) номенклатура сакральных текстов в «Махавасту» ни в чём не противоречит этому списку, а «Дашабхумика» даёт нам чуть ли не единственный образец упадешы как *канонического* произведения²⁹, на примере которого можно изучать структурные особенности этого класса текстов.

Единственное несоответствие данных «Махавасту» списку из «Дхармасанграхи» – частое употребление термина из сарвастивадинского списка *avadāna*, прежде всего в самоназвании сочинения в колофонах: *Śri-Mahāvastu-avadāna*. Э.Дж. Томас (*Thomas E.J.*, 1953. P. 280–281) и ранее М. Винтерниц (*Winternitz M.*, 1920. S. 287) считали, что структура аваданы заложена в «Махавасту» изначально, что биография Будды подаётся в нём в типичной манере авадан. Однако, в другом месте (Mv I.2.13–14) текст называет себя Винаей, и его большая зависимость от литературы Винаи общепризнана, в т. ч. и самим Томасом. С другой стороны, исследователями признаётся довольно позднее (по сравнению с предполагаемой датой возникновения «Махавасту») происхождение жанра авадан (по Винтерницу, II–III вв. н. э.: *Winternitz M.*, 1920. S. 216–222), причём часто подчёркивается его тесная связь с сарвастивадой³⁰. Так что жанровую «этикетку» аваданы «Махавасту» могло получить и позднее. В любом случае, «Махавасту» – многослойный текст со сложной историей, и проблема нуждается в дальнейшем исследовании.

2.2. Списки махаянских сутр

Виды доктринального дискурса перечисляются в нескольких махаянских сутрах: «Каранда-вьюхе» (*Kāraṇḍa-vyūha* – два списка, из десяти и одиннадцати членов³¹, один из них – Kv 81.21), «Шатасахасрика-праджняпарамите» (ÇSP 1460.5), «Саддхармапундарике». Рассмотрим подробнее последний, содержащийся во второй главе сутры:

nānānirukṭhi ca kāraṇehi saṃprāpayāmi ima teṣa prṇiṇām |
hetūhi dṛṣṭāntaśatehi cūhaṃ tathā tathā toṣayi sarvasatvān ||44||
sutrāṇi bhāṣāmi tathaiva gūthā itivṛtakam jātakam adbhutam ca |
nidāna aupamaśataiś ca citrair geyam ca bhāṣāmi tathopadeśān ||45||
(SP 45.5–8).

«Разнообразными объяснениями и доказательствами достигаю я
[сердца] живых существ,
Доводами и сотнями примеров ещё сильнее радовал я всех
существ.
Сутры проповедую я, а также гатху, итивриттаку,
джатаку и адбхуту,
Нидану с сотнями прекрасных сравнений и гею проповедую я,
а также упадешу».

1. Общего термина или наименования объекта разделения нет.

2. Членов списка восемь (у Томаса ошибочно – девять: *Thomas E.J.*, 1953. Р. 277), семь совпадают со списком «Дхармасанграхи», восьмой (*nidāna*) встречается только в списке сарвастивадинов. Порядок членов не совпадает ни с одним другим списком. Здесь мы, видимо, имеем не точное воспроизведение стандартной матрицы определённой школы, а свободное перечисление, где выбор членов и порядок их следования, судя по всему, подчиняются требованиям метрики.

3. Контекст данного списка – монолог Будды, где он говорит о своём «совершенстве в уловках» (*upāya-kauśalya*). К каждому живому существу, исходя из его индивидуальных особенностей, Будда находит свой подход, для чего, в частности, служат и предлагаемые им «на выбор» сакральные тексты разных видов или типов. Ни о каком закрытом каноне, в котором надо выделить разделы, естественно, нет и речи.

2.3. Двенадцать правачан и традиция сарвастивады

В развитой индийской махаяне, а также в современных непальской и тибетской буддийской традициях стандартным является список из двенадцати дхармаправачан (*dvādaśaka-dharmappravacanam* в издании Сакаки: Мвч 1266, *dvādaśāṅga-dharmappravacanam* в издании А. Чома де Кёрёши: *Csoma de Kőrös A.*, 1984. Р. 270–280)³², представленный в санскритско-тибетском терминологическом компендиуме «Махавьютпатти» (*Mahāvvyutpatti*):

- 1267. *sūtra*, тиб. *mdo-sde*;
- 1268. *geya*, тиб. *dbyangs-kyis bsnyad-pa*;
- 1269. *vyākaraṇa*, тиб. *lung-du bstan-pa*;
- 1270. *gāthā*, тиб. *tshig-su-bcad-pa*;
- 1271. *udāna*, тиб. *ched-du brjod-pa*;
- 1272. *nidāna*, тиб. *gleng-gzhi*;
- 1273. *avadāna*, тиб. *rtogs-pa brjod-pa*;
- 1274. *itivr̥ttaka*, тиб. *de lta-bu byung-ba*;
- 1275. *jātaka*, тиб. *skyes-pa rabs*;
- 1276. *vaipulya*, тиб. *shin-tu rgyas-pa*;

1277. *adbhutadharmā*, тиб. *rmad-du byung-ba'i chos*;

1278. *upadeśa*, тиб. *gtan-la-phab-bar bstan-pa*.

Как признают и тибетская традиция (Цонкапа, 1994 . С. 364), и европейские исследователи (Thomas E.J., 1953. P. 277), этот список заимствован развитой махаяной из традиции сарвастивадинов. По сравнению с палийским списком здесь прибавлено три новых члена (*nidāna* и *avadāna* после *udāna* и *upadeśa* в конце), а вайпуля и адбхутадхарма поменялись местами: №№ 9 и 8 в палийском списке – №№ 10 (1276) и 11 (1277) в сарвастивадинском.

Аргументация Томаса наводит на мысль о первичности палийского списка, сознательной реакцией на который был список двенадцати правачан: по его мнению, «важность списка двенадцати анг заключается в том, что он показывает рост новых типов Писания, которые не могли быть помещены в Питаки» (Thomas E.J., 1953. P. 278), «эти три формы письма [сочинения – *composition*], нидана, авадана и упадеша, стали определёнными типами литературы» (Там же. P. 279). Однако, если он совершенно прав, утверждая, что эти три формы появились не с махаяной, то всё же неправомерно связывать их исключительно с сарвастивадой³³ и с двенадцатичленным списком. Если наши приведённые выше соображения верны, то упадеша входила в *девятичленный* список махасангхиков³⁴, а сохранившийся образец упадешы («Дашабхумика» из «Махавасту») является *каноническим* произведением, относящимся к Виная-питаке. Приводимая им же цитата из сохранившейся в китайском переводе Винаи дхармагуптаков (Там же. P. 278) свидетельствует о том, что этой школе были известны и нидана, и авадана, и упадеша (здесь они причислялись к Абхидхарма-питаке). Правильнее было бы говорить о нескольких независимых традициях учения о видах доктринального дискурса (неизменно восходящих к девятичленной схеме), среди которых – тхеравадинская, сарвастивадинская (зависимая от последней или независимая и перешедшая в традицию поздней махаяны), традиция махасангхиков (перешедшая в традицию ранней махаяны/мадхьямики) и гипотетически восстанавливаемые традиции дхармагуптаков и кашьяпиев.

3. Значение терминов и сущность членения

Часть терминов, с которыми мы только что столкнулись – «сутра» (санскр. *sūtra/sūtrānta*, пал. *sutta/suttanta*), «джатака» (*jātaka*), «гатха» (*gāthā*) – обозначают достаточно хорошо аттестованные типы текстов, и их значение не вызывает особых проблем³⁵. Такова же приблизительно ситуация с аваданой (санскр. *avadāna*)³⁶ как жанром, хотя лингвистическое значение термина много дискутировалось и до сих пор не до конца ясно.

Сложность с терминами «итивуттака»/«итивриттака», «вьякарана», «ведалла»/«вайпулья» и «упадеша» заключается в том, что содержание выражаемых ими понятий (а у первых трёх – и лингвистическая форма) менялись с течением времени и у разных школ. *Itivuttaka* происходит от сочетания *iti vuttam* (санскр. *ity uktam*) – «Так сказано»³⁷. Повидимому, это передаёт установку данных текстов на точное, дословное воспроизведение сказанного Буддой. В традиции северных буддийских школ правильная трактовка термина утратилась сравнительно рано, вероятно, за отсутствием реальных текстов этого типа – правильную санскритизацию можно встретить лишь в «Шатасахасрика-праджняпарамите»: (*ityuktaka*: ÇsP 1460.5) и в списке двенадцати правачан непальской традиции нового времени (*ityukta*: Edgerton F., 1953. Vol. II: s. v.; Hodgson B.H., 1874. P. 14–15). В результате народной этимологии появился стандартный санскритский вариант *ītivṛttaka* (*ītivṛtta* в «Каранда-вьюхе» – Kv 81.21) ← *iti vṛttam* «так произошло». «Итивриттака» (по аналогии с джатакой, рядом с которой она стоит в списке правачан) стала восприниматься сначала как текст – «история о прошлом»³⁸, а потом (опять по аналогии с *jātaka*, означающим не только «историю о прошлых рождениях», но и сами эти рождения) вовсе покинула сферу «теории литературы», приобретая значение «прошлые события»³⁹.

Vyākaraṇa и в буддийском гибридном санскрите, и в пали имеет два основных значения: «объяснение» (или же «ответ на вопрос») и «пророчество» (о том, что некто в будущей жизни обретёт просветление). *Vaiyākaraṇa* – «содержащий, состоящий из *vyākaraṇa*» (в первом значении). Абхидхармические тексты и многие сутры как раз отвечают такому определению. Однако в какой-то момент под влиянием второго значения (и многочисленных связанных с ним стандартных формул и клише буддийской литературы) термин был переосмыслен⁴⁰, в результате чего возник новый жанр «пророчеств» (*vyākaraṇa*), образцов которого довольно много в тибетском Ганджуре⁴¹.

Ведалла (пал. *vedalla*, санскр. *vaitulya/vaipulya/vaidalya*) представляет довольно серьёзную проблему⁴², которую мы не берёмся решать. Палийский термин (← *vaidalya*) возводится Томасом к гипотетической основе *vidala* и, по его мнению, означает нечто вроде «сутры, составленной из фрагментов». Санскритское *vaipulya* (от *vipula* «обильный», «обширный») стало использоваться для обозначения больших сутр нового типа, получивших распространение с возникновением махаяны. Анализ рукописей «Саддхармапундарики» показывает, что в более ранней, центральноазиатской редакции сутры вместо *mahāvaiṣṭya-sūtra* использовалось *mahāvaitulya-sūtra*⁴³, предположительно имевшее то же значе-

ние. *Vaitulya*, в свою очередь, находит соответствие в пали *vetullavāda* – ересь, часто отождествляемая с махаяной, и *vetulla-piṭaka* – канон этой секты, именуемый также *vedaḥḥa-piṭaka*.

Наконец, хотя ни форма, ни лингвистическое значение слова *upadeśa*⁴¹ – «наставление, поучение» не менялись на протяжении веков, термин, изначально означавший нечто иное (мы плохо знаем структурные особенности древних упадеш, но, если судить по «Дашабхумике» из «Махавасту», среди них можно назвать вопросно-ответную форму и последовательное изложение матрики) стал использоваться в непальской (возможно, ещё в индийской) ваджраяне для обозначения тантр⁴⁵.

Что касается уданы (*udāna*), адбхутадхармы (санскр. *adbhuta(dharma)*, пал. *abbhuta(dhamma)*), ге(й)и (*ge(y)a*) и ниданы (санскр. *nidāna*)⁴⁶, то здесь, если нам хорошо известно лингвистическое значение терминов («торжественные восклицания», «чудесные явления», «то, что предназначено для пения»⁴⁷, «[краткое изложение] темы»), то для определения содержания этих понятий у нас слишком мало материала, особенно в отношении трёх последних.

Принимая во внимание всё вышеизложенное, попытаемся предложить гипотезу относительно первоначальной сущности членения сакральных текстов на виды доктринального дискурса. Ясно, что здесь налицо попытка выделить среди них *типы, роды*, как для определения природы имеющихся текстов (вряд ли организованных во времена раннего буддизма в какой-то строгий канон), так и для создания (в те времена неизбежно устного) новых. Ясно также, что эта типология строилась на основе структуры текстов. Каких именно её компонентов? Если обратиться к семантике терминов, то обращает на себя внимание обилие слов, характеризующих *манеру исполнения*:

гейя – предназначенное для пения;

вейякарана – ответы на вопросы (или разъяснение);

гатха – стихи (предназначенные для декламации);

удана – торжественные возгласы, восклицания;

итивуттака – «так сказано» (точное воспроизведение речей);

упадеша – наставление, поучение.

К ним можно прибавить сутру, в буддизме означающую проповедь Будды (наиболее общий термин), и ведаллу, предположительно связываемую с формой диалога. Из этого ряда выпадают только джатака и адбхутадхарма⁴⁸, вычленяемые на основе *семантических* критериев.

Если привлечь ещё и данные Буддхагхосы, а также указания, ставящие анги/правачаны в контекст устных текстуальных практик буддийской общины, то напрашивается мысль о классификации с точки зрения техники исполнения. Каждая определённая техника исполне-

ния требует от текста соответствующих структурных, прежде всего формальных, особенностей. Так, для того, чтобы её можно было декламировать, гатха должна быть написана каким-либо метрическим размером; гейя, чтобы её можно было петь, – музыкальным. Формальные особенности (просодические и иные) диктуют и определённый способ подачи семантического материала, неодинаковый для каждого типа дискурса.

По нашему мнению, структура девяти анг/правачан в своём изначальном варианте напоминала структуру жанров фольклора, где типы, выделяемые по технике исполнения (протяжные песни, частушки и проч.), сочетаются с типами, выделяемыми по организации содержания (былины, волшебные сказки).

ПРИЛОЖЕНИЕ

**ВИДЫ ЧЛЕНЕНИЯ КАНОНА В «СУМАНГАЛА-ВИЛАСИНИ»
БУДДХАГХОСЫ**

№ членения	на сколько частей делится	принцип членения	единица членения	набор выделяемых составных частей
1	на 1	по вкусу ⁴⁹ (<i>rasa-vasena</i>)	всё сказанное Бхагаватом (<i>yaṃ hi bhagavatā... vuttaṃ sabbaṃ taṃ</i>)	всё сказанное Бхагаватом (<i>yaṃ hi bhagavatā... vuttaṃ sabbaṃ taṃ</i>)
2*	на 2	по [разделению] на дхамму и винаю (<i>dhamma-vinaya-vasena</i>)	–	1) дхамма (<i>Dhamma</i>) 2) виная (<i>Vinaya</i>)
3*	на 3	по первым, [сказанным] в середине, и последним ⁵⁰ [словам Будды] (<i>paṭhama-majjhima-pacchima-vasena</i>)	–	1) первые слова Будды (<i>paṭhama-buddhavacana</i>) 2) слова Будды, [сказанные] в середине (<i>majjhima-buddhavacana</i>) 3) последние слова Будды (<i>pacchima-buddhavacana</i>)

* Эти виды членения отсутствуют в «Гандхавамсе».

4	на 3	по питакам (<i>piṭaka-vasena</i>)	питака (<i>piṭaka</i>)	1) Виная-питака (<i>Vinaya-piṭaka</i>) 2) Сутта-питака (<i>Sutta-piṭaka</i>) 3) Абхидхамма-питака (<i>Abhidhamma-piṭaka</i>)
5	на 5	по никаям (<i>nikāya-vasena</i>)	никая (<i>nikāya</i>)	1) Дигха-никая (<i>Digha-nikāya</i>) 2) Мадджхима-никая (<i>Majjhima-nikāya</i>) 3) Самьютта-никая (<i>Saṃyutta-nikāya</i>) 4) Ангуттара-никая (<i>Aṅguttara-nikāya</i>) 5) Кхуддака-никая (<i>Khuddaka-nikāya</i>)
6	на 9	по ангам (<i>aṅga-vasena</i>)	анга (<i>aṅga</i>)	1) сутта 2) гейя и т. д.
7	на 84 000	по дхамма- ккхандхам ⁵¹ (<i>dhammakhan- dha-vasena</i>)	дхаммаккхандха (<i>dhammakhandha</i>)	84 000 дхаммаккхандх

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Следует помнить о синкретизме Учения и воплощающего его текста в ранне-буддийской традиции.

² Выражаю признательность В.П. Андросову, любезно предоставившему мне возможность до публикации ознакомиться с его комментированным переводом «Дхармасанграхи». Ссылки на пал. источники даются по традиционной в пал. студиях системе, принятой, напр., в словаре Г.П. Малаласекеры (DPPN), книге Э.К. Уордера (*Warder A.K.*, 1980) и проч.: сокращённое обозначение текста, том (если есть) и страница соответствующего издания Pali Text Society. Тексты на буддийском гибридном санскрите цит. по системе, принятой в словаре Ф. Эджертона (*Edgerton F.*, 1953. Vol. I. P. XXVI–XXVII). Все сокращённые обозначения текстов и изданий раскрываются в разделе «Литература» (в конце статьи). Для публикаций Pali Text Society приводится год первого издания; все они постоянно переиздаются репринтным способом.

³ А.В. Парибок датирует это произведение рубежом н. э. (древнейшая часть) – первыми вв. н. э. По мнению Парибка, текст возник в традиции школы кашьяпия (*kāśyapīya*) (Вопросы Милинды, 1989. С. 56–58) и его древнейшие части

(кн. I–III) были первоначально изложены на какой-то форме гибридного санскрита (Там же. С. 11–12).

⁴ «Сумангала-виласини» (*Sumaṅgala-vilāsini*), комментарий Буддхагхосы (*Buddhaghosa*, V в.) на Дигха-никаю (*Digha-nikāya*).

⁵ Бирманская позднесредневековая хроника «Гандхавамса» (*Gandhavaṃsa*).

⁶ Мы не будем предлагать своего варианта русского перевода терминов, а в переводе источников будем давать русскую транслитерацию санскритского или палийского звучания.

⁷ Др. канонические упоминания списка девяти анг: Vin III.8; Pug 43–44.

⁸ См., например: DA I.15.

⁹ В гл. 24 «Муламадхьямака-карик» (*Mūlamadhyamaka-kārikā*) приведена та же самая, или очень близкая, аналогия со змеей: как *неправильно схваченная змея* или неверно применённая наука, пустота (*śūnyatā*), если она неверно понята (*durdṛṣṭa*), губит (*vi-nāś-*, *caus.*) людей со слабым разумом (см.: *Warder A.K.*, 1980. P. 382).

¹⁰ Если это не оговорено особо, перевод цитат из источников везде наш.

¹¹ См.: *Вертоградова В.В.*, 1995. С. 43.

¹² Возможно, в нашем случае наименованием пятого уровня является *nijjhānaṃ khamati* – «наслаждается пониманием, имеет понимание».

¹³ У А.В. Парибка: «обсуждают» (Вопросы Милинды, 1989. С. 249).

¹⁴ Если судить по отсутствию формулы *navaṅga buddhavacana/sāsana*, данный пассаж не подвергся тхеравадинской обработке.

¹⁵ У А.В. Парибка: «хранители дхармы».

¹⁶ Имеется в виду Абхидхарма; «матрика» и «абхидхарма» часто взаимозаменяемы в подобных контекстах. У А.В. Парибка: «помнят перечни».

¹⁷ Ср. аналогичный список: *suttantikā venayikā ābhidhammikā dhammakathikā jātakabhāṅakā dighabhāṅakā majjhimbhāṅakā saṃyuttabhāṅakā aṅguttarabhāṅakā khuddakabhāṅakā ...* (Mil 341–342) – «знатоки сутр, уставники, знатоки абхидхармы, излагатели Учения, глашатаи Долгого свода, глашатаи Среднего свода, глашатаи джатак, глашатаи Свода связок, глашатаи Численно-упорядоченного свода, глашатаи Малого свода...» (Вопросы Милинды, 1989. С. 310).

¹⁸ «Девятичленное учение» встречается и в «Саддхармапундарика-сутре» (SP 46.1): *navāṅgam etan mama sāsanaṃ ca*; ср. также ниже: *navāṅgapravacanāni* «Дхармасанграхи».

¹⁹ В несколько редуцированном виде она воспроизводится в «Гандхавамсе» (Gv 55–58). Раздел о девяти ангах (Gv 57) с небольшими разночтениями повторяет текст Буддхагхосы.

²⁰ «Гандхавамса» обычно передаёт это значение с помощью падежных окончаний, главным образом, аблятива: *aṅgato*, *piṭakato*, *nikāyato*.

²¹ Так, при членении на никаи в «Кхуддака-никаю», кроме обычного её состава, попадают ещё и Виная- и Абхидхамма-питаки.

²² Обе «Вибханги» – это, по-видимому, «Бхиккху-сутта-вибханга» (*Bhikkhusutta-vibhaṅga*) и «Бхиккхуни-вибханга» (*Bhikkhuni-vibhaṅga*), комментарии на правила дисциплины для монахов и монахинь соответственно, в совокупности образующие «Вибхангу». Перечисляются части Виная-питаки.

²³ Несколько тёмное место. У Г.П. Малаласекеры (DPPN: s. v. *vedalla*): «...and others which were preached in answer to questions asked through knowledge and joy». В цитате в словаре Малаласекеры вместо *laddhāladdhā* стоит просто *laddhā*. По-видимому, здесь имеется в виду след.: неважно, спрашивал ли собеседник (*pucchati*), уже обрета (*laddhā* – герундив, буддийский гибридный санскрит

labdhvā/labdhā) удовлетворение и знание (из предыдущих бесед с Буддой и т. д.), или нет (*aladdhā*), т. е. неважна степень компетентности спрашивающего.

²⁴ О «Дхармасанграхе» см.: Dharmas; Андросов В.П., 1996; Андросов В.П., 2000. С. 451–465.

²⁵ В скобках – пал. эквиваленты. О различиях в фонетическом облике терминов (необъяснимых регулярными соответствиями средне- и древне-инд. фонологических систем), а также о причинах разницы в их трактовке в переводах А.В. Парибка и В.П. Андросова мы будем говорить ниже.

²⁶ В одной из рукописей «Дхармасанграхи» между *jātaka* и *vaiṇulya* вставлено *vṛtaka* ⇐ *itivṛtaka*, таким образом, членов матрицы становится десять (Dharmas 13: N. 2; Андросов В.П., 2000. С. 533).

²⁷ См.: Dharmas 13: N. 2.

²⁸ См.: Hirakawa A., 1963; Vertogradova V.V., 1984. P. 163.

²⁹ Известные произведения с таким заглавием, например, «Упадеша», или «Махапраджняпарамита-шастра» (*Mahāprajñāpāramitā-śāstra*), Нагарджуны – это шастрические, квазиавторские тексты, построенные по принципиально иным законам.

³⁰ См. в т. ч.: Thomas E.J., 1953. P. 277.

³¹ Там же.

³² Ст. LXII в изданиях Сакаки (Mvu) и Миронова (*Mahāyutpatti*, 1911), ст. 56 (*dvādaśāṅga-dharmapracāsanam* и *dharmaparyāyūḥ*) в издании Чома де Керёши; №№ 1267–1278 по сквозной нумерации терминов.

³³ В частности, не совсем правомерно говорить, что в «Дхармасанграхе» «за основу взят список тхеравады, но вместо шестого пункта из него <...> девятым пунктом названы упадешы из списка сарвастивады» (Андросов В.П., 2000. С. 533; курсив наш).

³⁴ Из которого даже легче получить список сарвастивады: вставить нидану и авадану после уданы и восстановить итивриттаку перед джатакой.

³⁵ При классификации по ангам/правачанам не все сутры попадут под категорию «сутра». По точному смыслу слов Буддхагхосы (не следует, однако, забывать об условности древних классификаций) под статью «сутта» попадут лишь чисто стихотворные, не написанные в форме вопросов и ответов и не содержащие сверхъестественных событий тексты, именующие себя сутрами. По мнению Томаса, которого мы не разделяем, членение по ангам вообще «первоначально <...> было описанием различных типов сутр» (Thomas E.J., 1953. P. 277). «Джатака» может обозначать как свод джатак той или иной школы, так и индивидуальный текст, написанный в форме джатаки. Ср. в «Кармавибханге» (*Karmavibhaṅga*) – *jātaka śyūmakajātakaprabhṛtiṣu* «в Джатаке, в “Шьямака-джатаке” и подобных» (Кармав 50.6).

³⁶ Пали *apadāna*. В Кхуддака-никае есть сборник «Ападана», состоящий из произведений, похожих по форме на санскритские аваданы, однако в пал. список анг термин не попал.

³⁷ Входящие в пал. «Итивуттаку» тексты начинаются фразой *vuttam h'etaṃ Bhagavatā* «Ведь так сказал Бхагават», в отличие от обычного для сутр *evaṃ me sutam* «Так я слышал». Существует легенда (DPPN: s. v. *itivuttaka*; Wārder A.K., 1980. P. 204), объясняющая появление этой фразы в начале текстов и обстоятельства, при которых данное собрание возникло и попало в Канон. Однако в пал. традиции возможно и употребление термина «итивуттака» во множественном числе (J III.409 – *itivuttakesu*; в данном случае одна из «итивуттак», не входящая в каноническое собрание, даже цитируется), что указывает на ситуацию, аналогичную ситуации с джатакой – это и собрание, и тип текста.

³⁸ Это зафиксировано в тиб. переводе: *de lta-bu byung-ba*.

³⁹ «Бодхисаттва-бхуми» (*Bodhisattva-bhūmi*) Асанги (Bbh 397.12–13): *tathāgataḥ pūrvānte itivṛttakāṃś ca jātakāṃś ca smṛtvā* – «Татхагата, вспомнив происшедшее в прошлом и [прошлые] рождения...».

⁴⁰ Переосмысление нашло отражение в тиб. эквиваленте термина (*lung-du bstan-pa*). Томас считает, что данное изменение произошло ещё в сарвастивадинской традиции (Thomas E.J., 1953. P. 277. N. 5). Однако неварский буддизм XIX в., унаследовавший (через махаяну) традицию сарвастивады, классифицирует как вяякарану такие тексты, как «Дашабхумика-сутра», «Суварнапрабхаса» (*Suvarṇaprabhāsa*), «Саддхармапундарика» (Hodgson B.H., 1874. P. 16–17), т. е. как раз «разъяснения» махаянской доктрины, а не «пророчества».

⁴¹ Об этом см.: Восточный Туркестан, 1992. С. 31, 311–312. Многие из этих соч. были созданы в IX–X вв. в Хотане.

⁴² Обсуждение этимологии и значения термина см.: Vertogradova V.V., 1984. P. 163; Thomas E.J., 1953. P. 278. N. 1.

⁴³ См.: Бонгард-Левин Г.М., Воробьёва-Десятовская М.И., 1985–90. Вып. I. С. 83.

⁴⁴ Пал. эквивалент *upadesa* не используется для обозначения типа литературы.

⁴⁵ См.: Hodgson B.H., 1874. P. 13.

⁴⁶ В пали это слово не используется для обозначения типа литературы.

⁴⁷ Participium necessitatis от глагола *gai-*.

⁴⁸ Здесь мы не рассматриваем авадану и нидану, как довольно поздние типы литературы, о последнем из которых ещё и довольно мало известно.

⁴⁹ Согласно цитате из Винаи (Vin II.238), на которую ссылается Буддхагхоса (DA I.15–16), всё, сказанное Буддой с момента просветления до момента париниббаны, «имеет лишь один вкус – вкус спасения» (*ekarasaṃ vimuttirasam eva hoti*).

⁵⁰ Хронологически, по времени их произнесения Буддой. Так, «последние слова Будды» – это его знаменитое обращение к монахам перед паринирваной (D II.156).

⁵¹ Санскр. *dharmaskandha*, тиб. *chos-kyi phung-po* «слагаемое Учения». По «Гандхавамсе», «одна тема (*vatthu*) – одна дхаммаккхандха, один предмет [изложения] (*nidāna*) – одна дхаммаккхандха, один ответ на вопрос (*pañhāpucchanaṃ*) – одна дхаммаккхандха, один ответ на вопрос (*pañhāvisajjanaṃ*) – одна дхаммаккхандха» (Gv 57). У Буддхагхосы (DA I.24) разъяснение гораздо подробнее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Палийские источники и другие издания Pali Text Society

D – *Digha-nikāya*. Ed. by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. Vol. I–III. L., 1889–1910.

DA – The *Sumaṅgala-Vilāsini*, Buddhaghosa's Commentary on the *Digha-Nikāya*. Ed. by T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter and W. Stede. Vol. I–III. L., 1886–1932.

DPPN – *Malalasekera G.P.* Dictionary of Pali Proper Names. Vol. I–II. L., 1960.

Gv – *Gandha-vaṃsa*. Ed. by Prof. Minayeff // *Journal of the Pali Text Society*. 1886.

J – The *Jātaka* together with Its Commentary. Ed. by V. Fausbøll. Vol. I–VII. L., 1877–1897.

M – The *Majjhima-Nikāya*. Ed. by V. Trenckner and R. Chalmers. Vol. I–III. L., 1887–1925.

Mil – The *Milindapañho*, Being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage *Nāgasena*. Ed. by V. Trenckner. – (James G. Forlong Fund. Vol. V). – L., 1928.

Pug – *Puggalapaññatti*. Ed. by R. Morris. L., 1883.

Vin – The *Vinaya-Piṭakam*. One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language. Ed. by H. Oldenberg. Vol. I–V. L., 1879–1883.

2. Источники на буддийском гибридном санскрите

Bbh – *Bodhisattvabhūmi*. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1930–1936.

Dharmas – *Dharmasaṅgrāha*. A Dictionary of Buddhist Technical Terms. An ancient Buddhist text ascribed to *Nāgārjuna*. Ann. by K. Kasawara. Ed. by F. Max Müller and H. Wenzel // *Anecdota Oxoniensia*. Aryan Series. Vol. I. Pt. 5. Oxford, 1885 (Repr.: Delhi, 1984).

Karmav – *Mahākarmavibhanga* (la grande classification des actes) et *Karmavibhanga* (discussion sur le Mahā Karmavibhanga). Textes sanscrits rapportés du Népal, éd. et trad. avec les textes parallèles en sanscrit, en pali, en tibétain, en chinois et en koutchéen par S. Lévi. P., 1932.

Kv – *Kāraṇḍavyūha* // *The Hindu Commentator*. Vol. 5. 1872.

Mahāyutpatti, 1911 – *Mahāyutpatti*. Издал И.П. Минаев. 2-е изд. с указателем. Подготовил к печати Н.Д. Миронов. – (Bibliotheca Buddhica. XIII). – СПб., 1911.

Mv – Le Mahāvastu. Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire par E. Senart. T. I–III. P., 1882–1897.

Mvy – *Mahāyutpatti*. Ed. by R. Sakaki. Kyoto, 1916.

SP – *Saddharmapuṇḍarīka*. Ed. by Prof. H. Kern and Prof. B. Nanjio. – (Bibliotheca Buddhica. X). – SPb., 1912.

ÇsP – *Çatasūhasrikā-prajñā-pāramitā*. Ed. by P. Ghoṣa. Vol. 1 (18 fasc.). Vol. 2 (1 fasc.). – (Bibliotheca Indica, 153). – Calcutta, 1902–1914.

3. Исследования, переводы

Андросов В.П., 1996 – «Собрание основоположений закона» (Дхармасанграха) и терминология нагарджунизма // Древность: историческое знание и специфика источника. Тезисы докладов конференции, посвящённой памяти Э.А. Грантовского (Москва, 25–27 сентября 1996). М., 1996.

Андросов В.П., 2000 – Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000.

Бонгард-Левина Г.М., Воробьёва-Десятовская М.И., 1985–90 – Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Изд. текстов, иссл., пер. и комм. Г.М. Бонгард-Левина и М.И. Воробьёвой-Десятовской. Вып. 1–2. – (Памятники письменности Востока. LXXIII. 1–2). – (Bibliotheca Buddhica. XXXIII–XXXIV). – М., 1985–1890.

Вертоградова В.В., 1995 – Индийская эпиграфика из Кара-тепе в Старом Термезе: Проблемы дешифровки и интерпретации. М., 1995.

Восточный Туркестан, 1992 – Восточный Туркестан в древности в раннем средневековье. Этносы, языки, религии. Под ред. Б.А. Литвинского. М., 1992.

Вопросы Милинды, 1989 – Вопросы Милинды (Милиндапанья). Пер. с пали, предисл., исследование и комм. А.В. Парибка. – (Памятники пись-

менности Востока. LXXXVIII). – (Bibliotheca Buddhica. XXXVI). – М., 1989.

Цонкапа, 1994 – *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам пути пробуждения. I. Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности. СПб., 1994.



Csoma de Körös A., 1984 – Collected Works. Vol. 3. Budapest, 1984.

Edgerton F., 1953 – Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. I. Grammar. Vol. II. Dictionary. New Haven, 1953 (reprint: Delhi, 1993).

Hirakawa A., 1963 – The Rise of **Mahāyāna** Buddhism and Its Relation to the Worship of **Stūpas** // *Memoirs of the Tōyō Bunka Research Society*. Vol. 22. 1963.

Hodgson B.H., 1874 – Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepāl and Tibet. L., 1874.

Jones J.J., 1949–56 – The **Mahāvastu**. Transl. from the Buddhist Sanskrit by J.J. Jones. Vol. I–III. L., 1949–1956.

Thomas E.J., 1953 – The History of Buddhist Thought. L., 1953.

Tivāri – *Majjhimanikāyo (Paṭhamo bhāgo). Saṃpādak Pro Maheś Tivāri*. Dillī, s.a. – Reading Material Series. № 3.

Vertogradova V.V., 1984 – Notes on Indian Inscriptions from Kara-Tepe // Summaries of Papers Presented by Soviet Scholars to the VI-th World Sanskrit Conference. October 13–20, 1984. Philadelphia, Pennsylvania. Moscow, 1984.

Warder A.K., 1980 – Indian Buddhism. 2-nd revised ed. Delhi – Varanasi – Patna, 1980.

Winternitz M., 1920 – Geschichte der indischen Literatur. 2 Bd. Hälfte 1. Lpz., 1920.



К.Б. КЕПИНГ

ИМЯ ЧИНГИС ХАНА В ТАНГУТСКОЙ ПЕСНЕ*

Последний поход Чингис хана против тангутов (1226–1227) оказался роковым для обеих сторон – согласно источникам, Чингис хан умер на территории тангутского государства в августе 1227 г. во время этого похода, и этот же год считается годом гибели тангутского государства (982–1227) от рук монгольских завоевателей.

Однако среди разноязычных источников, описывающих жизнь и смерть Чингис хана, нет текстов на тангутском языке. Этот факт как будто никогда не удивлял историков, поскольку считалось и считается само собой разумеющимся, что все тангутские исторические хроники, без сомнения, составившиеся при тангутском дворе, погибли в пламени монгольского нашествия. И действительно, до настоящего времени ни в одной из тангутских коллекций в мире не обнаружены исторические записи.

Вот почему упоминание имени Чингис хана в одной из тангутских ритуальных песен, относящейся к началу XIV в., сначала показалось мне невероятным.

В коллекции П.К. Козлова, хранящейся в Институте востоковедения в Санкт-Петербурге, содержится ксилограф¹, в котором напечатаны пять тангутских од. Текст од частично написан на ритуальном языке (подробнее о ритуальном языке см.: *Kepping K.*, 1996). На обратной стороне листов этого же ксилографа от руки скорописью записано около тридцати ритуальных песен.

Согласно колофону, ксилограф был вырезан в 1185–1186 гг., т. е. в правление императора Жэнь-сяо (правил с 1139 по 1193 г.). Этот период считается золотым веком в истории тангутского государства. Что же касается датировки ритуальных песен на обороте листов ксилографа, то совершенно очевидно, что они были записаны позднее. Я думаю, что это произошло не ранее начала XIV в., так как песня, о которой идёт речь в данной статье, упоминает смерть Пагба ламы (1280 г.).

Содержание печатных од (имя Будды здесь не упоминается и полностью отсутствует буддийская лексика) показывает, что они относятся, по-видимому, к самому раннему слою тангутских стихотворных произведений, отражающих оригинальные представления о происхождении тангутского народа, о его шаманистских (до принятия буддизма)

* Данная статья является частью работы «Последний поход Чингис хана глазами тангутов».

верованиях и т. д. Безусловно, оды были составлены до образования государства (982 г.). Записаны они могли быть только после изобретения тангутской письменности в 1036 г. и опубликованы, как уже было сказано, в 1185–1186 гг.

Что же касается рукописных песен, сохранившихся в том же ксилографе, то это, по моему мнению, тантрические ритуальные песни, передаваемые устно от учителя к ученику (т. е. по своему характеру это буддийские сочинения). Насколько мне известно, ритуальные песни сохранились только в рукописях (во всяком случае в коллекции П.К. Козлова). По-видимому, их запись связана с желанием сохранить культурное наследие тангутов перед лицом неминуемого уничтожения (напомню, что к началу XIV в. со времени гибели тангутского государства уже прошли многие десятилетия).

Размеры ксилографа 25×16,5 см, его первоначальная брошюровка – «бабочка». Однако в настоящее время «бабочка» расшита и каждый лист ксилографа помещён в прозрачный пластиковый конверт для того, чтобы читатель имел доступ к тексту на обеих сторонах листов ксилографа.

Среди ритуальных песен, записанных в ксилографе, есть одна – «Священная сила одолеет все соседние народы», в которой упоминаются четыре исторических лица: неотожествлённое мной лицо², Чингис хан, тангутский наследник (сын предпоследнего тангутского императора Дэ-вана, правил с 1223 по 1226 г.) и Пагба лама.

«Священная сила» в названии песни это, конечно, тангутское государство. «Все соседние народы» – это перевод этнонима ‘и, также употреблённого в названии песни. Тангутский толковый словарь «Море письмён»³ определяет ‘и как «девять братьев ‘и – кидане, уйгуры и др.». Судя по тексту песни, монголы по представлениям тангутов также принадлежали к девяти братьям ‘и⁴.

Содержание ритуальной песни поразительно – это призыв к борьбе с монголами. Это значит, что несмотря на то, что прошли десятки лет после падения тангутского государства, тангуты не потеряли надежды на спасение от завоевателей. Через семь столетий песня доносит до нас стенания анонимного тангутского поэта (по-видимому, буддийского монаха), наблюдающего ужасающие последствия нашествия Чингис хана. Можно представить себе, как воздействовала эта песня на слушателей в то далёкое от нас время, если и сегодня читатель безусловно будет тронут отчаянием, которым проникнуты следующие строки песни:

[Я] смотрю вверх – там только голубое Небо,
[Я] жалуясь Небу – [но] Небо не отвечает.
[Я] смотрю вниз – там только высохшая⁵ Земля,
[Я] надеюсь на Землю – [но] Земля не защищает меня.

Это явно высокая поэзия и вся ритуальная песня, мастерски сделанная, представляет собой, по моему мнению, произведение искусства.

Ритуальная песня «Священная сила одолеет все соседние народы» (всего в ней 438 иероглифов) состоит из 33 строк, 30 из которых полные и 3 укороченные. В полную строку входят 14 иероглифов (семь + семь) с цезурой после четвертого иероглифа в каждом семисложном отрезке:

— — — — / — — — — — — — — / — — — —

Одна из строк песни (14 иероглифов) посвящена Чингис хану:

Ldiə thi liwə 'o / mbin 'iə rəw mbi tje tjei min / tshja na-tôn

Демон-душителъ из преисподней / Кузнец Гром
[Так неожиданно?] появился, что нельзя было [его] избежать
(букв.: нельзя было избежать / появился).

Имя Чингис хана и его характеристика занимают семь иероглифов, т. е. половину полной строки, которая благодаря цезуре легко делится на две части: «демон-душителъ из преисподней» (первые четыре иероглифа) и «Кузнец Гром» (три иероглифа после цезуры).

Начнем с трёх иероглифов, которые, по моему мнению, следует перевести как «Кузнец Гром». Хорошо известно (П. Пельо достаточно аргументировано доказал это, см.: *Pelliot P.*, 1959. P. 290), что имя, полученное Чингис ханом при рождении – Темучин – означает «кузнец». Поэтому у нас есть все основания полагать, что имя Чингис хана, Темучин, в тангутской песне передавалось как «Кузнец Гром» и, следовательно, под именем «Кузнец Гром» имелся в виду Чингис хан.

Имя Чингис хана, Темучин, на тангутском языке состоит из трёх иероглифов: первые два иероглифа обозначают «кузнец» и третий иероглиф («гром») – это, по-видимому, имя (скорее прозвище) кузнеца.

Слово «кузнец» в песне выражено с помощью лексики ритуального языка – *mbin 'iə* (*mbin* значит «золото», «металл»⁶, а *'iə* – «мастер»⁷). Соответствующее слово «кузнец» в обычной лексике – это сочетание *šjon kje* (*šjon* значит «железо», *kje* – «мастер»). Слово *šjon kje* «кузнец» употребляется, например, в тангутском Своде законов (*Кычанов Е.И.*, 1989. С. 650). Таким образом, слово «кузнец» ритуального языка представляет собой кальку того же слова в обычной лексике.

Следует отметить, что первый слог в слове «кузнец» (ритуальный язык) *mbin* омонимичен слову *mbin* «*membrum virile*»⁸. Таким образом, слушатели могли воспринимать сочетание *mbin 'iə* не только в значении «кузнец», но и как «*membrum virile* + мастер». Другой омоним этого

же слова – *m̄bin* «высокий»⁹ – входит в состав оригинального названия тангутского государства: «Великое государство Белого и Высокого».

Третий слог в имени Чингис хана, который стоит сразу же после слова “кузнец”, это слово *reṣu* «болото»¹⁰, однако, по моему мнению, этот иероглиф употреблен здесь вместо его омонима – *reṣu* «гром»¹¹. Таким образом, фактически слово «гром» в тексте «спрятано» за его омонимом.

Таким образом, имя Чингис хана, Темучин, приводится в ритуальной песне в зашифрованном виде.

И в этом нет ничего странного или необычного: совершенно очевидно, что и через десятилетия после своей смерти Чингис хан продолжал вызывать ужас, не говоря уже о том, что открытое упоминание имени Чингис хана в таком контексте было просто опасно (в это время монголы ещё были у власти в Китае). Кроме того, зашифрованность (в первую очередь для этого использовались омонимы) была вообще свойственна тангутской культуре – так, даже уже упоминавшееся выше название тангутского государства «Великое государство Белого и Высокого» на самом деле означало «Великое государство единства женского и мужского начал» (= Великое государство *yab-yum*)¹². И недаром сами тангуты в одной из ритуальных песен называли своё государство «государством десяти тысяч секретов».

Мой коллега профессор С.Г. Кляшторный (Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН) обратил моё внимание на сочинения францисканских монахов, посетивших монгольский двор в середине XIII в., поскольку они подтверждают этимологию «Кузнец Гром» для имени Чингис хана. Так, Гильом де Рубрук (Willielmi de Rubruquis), побывавший у монголов в 50-х гг. XIII в., в своём «Путешествии в восточные страны» сначала (глава 19) называет Чингис хана «некий ремесленник Чингис; он воровал, что мог, из животных Ункхана» (*Шастина Н.П.*, 1957. С. 116) и далее (глава 48) утверждает, что Чингис хан был кузнецом (Там же. С. 180).

Следует отметить, что согласно Плано Карпини, который посетил монголов в 40-х гг. XIII в., Чингис хан был убит громом (*Menessò E.*, 1989. Р. 357).

Профессор Г. Франке (личное письмо от 28 октября 2000 г.) любезно сообщил мне ещё об одном европейском источнике, который называет ту же причину смерти Чингис хана: «Есть другая *History of the Tartars*, подготовленная к печати Alf Önerfors, *Hystoria Tartarorum C. de Bridia Monachi* (Berlin: Walter de Gruyter, 1967), где мы читаем в параграфе 21 (с. 16): “...Когда они вернулись в свою страну, они обнаружили, что Чингис хан убит громом”».

В главе 48 Рубрук излагает содержание письма Людовику IX, королю Франции, написанное Мунке ханом в июне 1254 г. (*Шастина Н.П.*, 1957. С. 180). Поскольку письмо представляет собой документ, имя Чингис хана в первых строках этого письма – Демугин Хингей – следует рассматривать как его официально установленное имя. Оно объясняется Рубруком как *sonitus ferri*, т. е. «звук железа». Согласно П. Пельо (*Pelliot P.*, 1959. P. 289), Рубрук добавляет: *Ipsi vocant Chingis sonitum ferri, quia faber fuit* «Они сами звали Чингиса “звук железа”, так как он был ремесленником».

Известно, что Рубрук был недоволен своим переводчиком и постоянно жаловался на неточность переводов (*Шастина Н.П.*, 1957. С. 105, 109, 114, 124, 136, 142 и т. д.¹³). По-видимому, монголы хотели передать своё представление о кузнеце, работающем с железом, которое издаёт звуки, похожие на раскаты грома. Можно предположить, что *sonitus ferri* – это испорченный при передаче с одного языка на другой «раскат грома», «гром». Таким образом, тангутская этимология имени Темучин «Кузнец Гром» подтверждается данными Рубрука.

Что же касается утверждения ритуальной песни о том, что Чингис хан появился так, что нельзя было избежать его, то, по всей вероятности, это намёк на особые тангутские обряды, совершавшиеся для того, чтобы избежать бед и несчастий в государстве (*Невский Н.А.*, 1960. Кн. 1. С. 52).

Своей невероятной жестокостью Чингис хан внушал страх не только врагам, но и своим соплеменникам, и этот страх делал его равным грому, самому ужасному и неотвратимому явлению природы в степях, убивавшему без различия всех. Отсюда и его прозвище «Гром».

Таким образом, анализ источников, составленных вскоре после смерти Чингис хана, таких как тангутская ритуальная песня и описание путешествий францисканских монахов, показал, что имя Чингис хана, Темучин, первоначально означало «Кузнец Гром». Позднее, в середине XIV в., когда составлялась история династии Юань (Юань ши), появилась, по-видимому, потребность «облагородить» облик Чингис хана. Основателю династии Юань, первому чакравартину (*original cakravartin*)¹⁴ не пристало называться Кузнецом Громом. Поэтому в Юань ши была включена история о том, что отец Чингис хана назвал его Темучином по имени поверженного врага, которого отец Чингис хана взял в плен незадолго до его рождения. Эта же история излагается и в «Тайной истории монголов» (глава 1, параграф 59).

Те, кто работают с тангутскими материалами, вряд ли могли помышлять о том, что такой ценный источник по истории тангутов и их

¹³ Благодарю доктора ист. наук А.Л. Хосроева (СПб. филиал Института Востоковедения РАН) за перевод приведённого предложения с латинского.

врагов, монголов, как ритуальная песня «Священная сила одолеет все соседние народы», обнаружится среди тысяч тангутских текстов, в основном представляющих собой перевод известных буддийских сочинений. До сих пор, насколько я знаю, ничего подобного не было обнаружено ни в одной из тангутских коллекций в мире.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Tang., 25, инвентарный номер 121.

² Очевидно, это неотожествлённое мной лицо хронологически предшествовало Чингис хану.

³ Кепинг К.Б., Колоколов В.С., Кычанов Е.И., Терентьев-Катанский А.П., 1969. Кн. I. С. 296. № 1764.

⁴ По мнению проф. С.Е. Яхонтова (СПбГУ), термин 'и (кит. соответствие *ху*) использовался как общее название для не-тангутских народов (возможно, за исключением китайцев и тибетцев).

⁵ Словом «высохшая» я перевожу прилагательное *phe* «жёлтый» (?), которое в данном случае, по-видимому, означает, что земля высохла и больше не плодородит. В тангутских пословицах это прилагательное в основном используется как поэтический эпитет, обозначающий увядание; параллельно ему употребляется его антоним *ngwoe* «зелёный», «синий» (кит. *цин*).

⁶ Кепинг К.Б., Колоколов В.С., Кычанов Е.И., Терентьев-Катанский А.П., 1969. Кн. 2. С. 87. № 3980.

⁷ Ли Фань-вэнь, 1986. С. 330. № 27А17.

⁸ Кепинг К.Б., Колоколов В.С., Кычанов Е.И., Терентьев-Катанский А.П., 1969. Кн. 2. С. 87. № 3981.

⁹ Там же. № 3982.

¹⁰ Ли Фань-вэнь, 1986. С. 471. № 53В41.

¹¹ Там же. № 53В38. Ли Фань-вэнь определяет это слово как *лэй шэн* «звук грома» (= удар грома).

¹² Подробнее см.: Kepping K., 1994.

¹³ Гл. 12, 15, 18, 24, 31, 33, 44, 46.

¹⁴ Выражение проф. Г. Франке (*Franke H.*, 1981. P. 309).

ЛИТЕРАТУРА

Кепинг К.Б., Колоколов В.С., Кычанов Е.И., Терентьев-Катанский А.П., 1969 – Море письмён. Факсимиле тангутских ксилографов. Кн. 1–2. М., 1969.

Кычанов Е.И., 1989 – Изменённый и заново утверждённый кодекс девиза царствования Небесное Процветание (1149–1169). Изд. текста, пер. с тангутского, исследование и примеч. в 4-х кн. IV: Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 13–20). М., 1989.

Ли Фань-вэнь, 1986 – Tongyüi uanjiü (Гомофоны). Иньчуань, 1986.

Невский Н.А., 1960 – Тангутская филология. Исследования и словарь в двух кн. М., 1960.

Шастина Н.П., 1957 – Жиованни дель Пано Карпини. История монголов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Ред., вступит. ст. и примеч. Н.П. Шастинной. М., 1957.



Franke H., 1981 – Tibetans in Yuan China // China under Mongol Rule. John Langlois Jr. (ed.). Princeton, N. Y., 1981. P. 296–328.

Kepping K., 1994 – The Name of the Tangut Empire // T'oung Pao. Vol. LXXX. Fasc. 4–5. P. 357–376.

Kepping K., 1996 – Tangut Ritual Language. Paper presented at the XXIX International Conference on Sino-Tibetan Languages and Linguistics. October 10–13. Leiden, 1996.

Menestò E., 1989 – Giovanni di Plan di Carpini. Storia dei Mongoli. Edizione critica del testo Latino; Maria Cristiana Lungarotti (tr.), Paolo Daffina (commentary). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1989.

Pelliot P., 1959 – Notes on Marco Polo, I. Ouvrage posthume publié sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique. P., 1959.



А.А. ЛЕДКОВ

ЭЛЕМЕНТЫ КУЛЬТА КАМНЯ В НЕПАЛЕ*

Почитание больших и малых камней свойственно в той или иной степени всем культурам человечества. Некоторые элементы культа камня сохранились и в Непале. В Непале, как и в Индии, индуисты почитают каменные *линги* или *лингамы* – символы Шивы. История каменной скульптуры в Непале насчитывает полторы тысячи лет и представлена как грубыми рустическими образцами, так и настоящими произведениями искусства. В Западном Непале сохраняется традиция установки стел, посвящённых знатным людям. Автор статьи сосредоточил своё внимание на почитании необработанных камней – архаичном и наименее изученном явлении. Материал по исследуемой теме отрывочен и не систематизирован, что, видимо, отражает неразвитость и фрагментарность культа или его возможное затухание.

Индуизм считается государственной религией Непала. Непальский король (*махараджадхираджа*) почитается как земное воплощение Вишну. Большинство населения считает себя индуистами (это подтверждается данными официальной статистики). Однако многие непаловеды отмечают синкретический характер верований непальцев, что проявляется в запутанности и эклектике непальского индуизма (*Празаускас А.А.*, 1974. С. 78)¹. Истоки этого феномена лежат за рамками данной статьи. Архаичность социальной структуры, а также большая этническая и культурная пестрота обусловили сохранение под покровом официального индуизма различных местных культов или их элементов.

Материал по Непалу демонстрирует различные варианты и стадии развития почитания камня. Наиболее архаичные пласты представлены верованиями исчезающего кочевого племени рауте, населяющего Юго-Западный Непал. Большие камни почитаются ими как вместилище верховного божества Мошто, которое выступает в мужской или женской ипостаси, но часто как нейтральная сакральная субстанция, управляющая множеством мелких божеств и духов. Имя божества – Мошто было заимствовано рауте у своих северных соседей – кхасов, предков непали-язычного населения Непала. Священному камню периодически производятся подношения в виде продуктов охоты и соби-

* Автор статьи выражает признательность В.Л. Мельникову, Ю.Я. Цыганкову, С.А. Ковалевской, Д.Н. Лелюхину за содействие в подготовке иллюстраций на с. 199, 203, 206 и 207.

рательства. Обряды рауте являются копированием индуистских ритуалов и, как правило, приурочены к основным индуистским праздникам, считающимися государственными. Роль жреца исполняет старейшина временной общины, состоящей из 2–4 больших семей².

Камень в качестве прародителя рода фигурирует в мифе чепангов, населяющих центральный Непал, в соответствии с которым в результате удара молнии один из лесных жителей оказался зажатым между двумя частями расколотого молнией камня³. После того как человека извлекли из камня, он получил имя Чхеп Банг – «человек [из] камня». Он и стал прародителем племени чепангов (*Rajbhandary Dwarika Prasad*, 1969. P. 35). Этот миф можно рассматривать как отражение представлений о связи камня с рождением человека или появлением рода. Подобные представления распространены в Гималаях за пределами Непала. Например, в Гиндукуше грубо обработанный вертикальный камень считается символом прародителя рода. На деревенской площади каждый род устанавливал свой камень-символ. Подобные камни устанавливались и на родовых полях (*Йеттмар К.*, 1980. С. 242). Почитание священных камней *сакхевалунг* у народности раи (Восточный Непал) имеет признаки культа предков и культа плодородия. *Сакхевалунг* является сакральным центром родовой территории. Камень-пра-



Ю.Н. Рерих. Менгиры в местности Доринг (Северный Тибет). 1928
Публикуется по снимку из архива МОО ЦДК

родитель семантически связан с горой – основой мироздания. Некоторые аспекты культа гор в Непале будут рассмотрены ниже.

В Непале природный камень часто выступает в качестве временного или постоянного вместилища божества. Так необработанный камень заменяет изображение божества в некоторых тантрических храмах долины Катманду. Священный камень фигурирует в легенде о появлении тантрической богини Таледжу в Непале. По легенде один из индийских князей Наньядев был вынужден покинуть своё княжество и вместе со спутниками искать пристанище в джунглях современного южного Непала (Бхаша-вамшавали, 1967. С. 30). Однажды богиня Таледжу в образе прекрасной женщины явилась во сне Наньядеву и указала ему место в джунглях, где под священным камнем хранился меч, коим он должен был сразить змея (*суарпа*) – владыку определённой местности. В этой местности по указанию богини он должен был основать новое государство и построить столицу (Симроун-Гарх) (Там же. С. 32–33)⁴.

Камень считается вместилищем божества последователями культа Мошто (Маитха) в Западном Непале. Мошто выступает в качестве невидимой вездесущей субстанции, определяющей всё существование природы и общества. Божественная субстанция может распадаться на бесконечное количество локальных проявлений, которые также именуется Мошто. Мошто может рассматриваться как семейство божеств. Мошто могут мгновенно перемещаться в пространстве по своей воле или по вызову жреца-медиума *дхами*, находящегося в состоянии транса. Мошто может проявиться в любом месте и в любом предмете, чаще всего в камнях чёрного или синеватого цвета, находящихся в храмах или рядом с ними. *Дхами* могут вступить в контакт с божеством при посредничестве божественного посланника именуемого *бхан* или *ван*⁵. Основное место поклонения Мошто находится в Банни (дистрикт Доти). Здесь находится храм Банни-Мошто, который считается отцом, по другой версии – старшим братом других Мошто. В храме хранится синий камень, который, по преданию, чудесным образом сам переместился в Банни из храма Бадринатх (Кумаон). Иногда Мошто почитается как горное божество, как покровитель горных вершин и перевалов, что сближает этот культ с культами кумаонского Горила и дардского Баба-Лашена.

Упоминания Мошто в источниках крайне редки. Самое раннее датируется началом XIV в. (хроника княжества Баджанги «Баджанги-вамшавали») (*Нархаринатх Й.*, 1966а. С. 585). Косвенные данные свидетельствуют, что культ Мошто был официальным культом княжеств Западного Непала до распространения здесь индуизма в XII–XIII вв. В процессе расселения кхасов по южным склонам Гималаев с запада на

восток культ Мошто проник в Центральный Непал, в качестве родового божества некоторых знатных кланов чхетри (кшатриев). В течение нескольких столетий культ Мошто подвергался индуизации. Его последователи официально считаются индуистами, а само божество причисляется к разряду воплощений Вишну. Брахманы принимают участие в некоторых церемониях поклонения Мошто. Однако в реальности этот культ невозможно причислить к какому-либо направлению индуизма, его пантеон и обрядовая практика выходят за рамки индуистского религиозного комплекса, несмотря на вышеупомянутую эклектику непальского индуизма. На современной стадии изученности проблемы невозможно говорить о синтезе культа Мошто и индуистских верований, хотя допустимо говорить о двоеверии.

Одним из примеров взаимопроникновения верований является почитание камней в Лимбуване (Восточный Непал). По свидетельству информатора С. – уроженца этого района – крупные необработанные камни, имеющие антропоморфные признаки, являются объектами поклонения представителей различных каст и этнических групп. Почитаемые камни находятся за пределами деревни. Совершаемая у них *пуджа* проводится брахманами и соответствует пудже, проводимой в деревенских святилищах. Большинство священных камней связываются с женскими божествами – Девы или Кали, но есть и связанные с мужскими – Бхайравом, Бхимсеном и другими богами шиваитской группы. В ритуалах у камней принимают участие лимбу – коренное население Лимбуваны. Лимбу почти не затронуты влиянием официального индуизма и сохранили свои традиционные, близкие к шаманизму верования. Наряду с лимбу в ритуалах у камней принимают участие представители других этнических групп и низких каст, которые не допускаются в деревенские храмы и не пользуются ритуальными услугами брахманов.

В представлениях гималайских народов о божественной сущности камня большое место отводилось роли камня в сохранении жизни и благополучия человека, рода и общины, а на более поздних этапах развития – потестарных сообществ: племени и государства. По преданию, существующему в среде гурунгов (Центральный Непал), в прошлом у гурунгского рода Гхале существовал обычай устраивать ежегодные состязания по метанию камней, приуроченные к празднику Дасаин. Бросивший камень дальше других становился «правителем» (*king*) до следующего Дасаина (*Toffin G.*, 1976. P. 45). Пережитки этого обычая сохранились у Гхале и в наше время (Там же). Ж. Тоффен сообщает о легенде тамангов, зафиксированной в районе к северу от долины Катманду, в которой говорится о состязании претендентов на пост «рад-

жи». Победитель должен был расцечь скалу ударом своего *кхукуру* (Там же. Р. 36)⁶.

В прошлом в долине Катманду проводились ритуальные побоища камнями, приуроченные к празднику *Sithinakha* или *Kumar Sasthi* (дословно – «шестой день Кумара»), отмечаемого в конце мая – начале июня (Anderson M.M., 1971. Р. 66). Участниками побоища были две группы юношей, источники, к сожалению, не сообщают, по какому принципу формировались эти группы. Легенда приписывает возникновение этого обряда одному из князей Малла⁷, к которому однажды во сне явился бог *Ska(n)daswami* и повелел, чтобы все мальчики его княжества собирались в «шестой день Кумара» на берегу реки Вишнумати у храма *Ka(n)keswari Kali* и устраивали побоище с целью укрепления власти князя и обеспечения побед над врагами (Там же. Р. 68)⁸. Каждое удачное попадание рассматривалось как проявление благосклонности богини Кали.

В приведённых выше сюжетах камень выступает как вместилище физической и сакральной силы, которая в результате специального обряда могла быть преобразована в политическую власть, а её обладатель мог стать правителем.

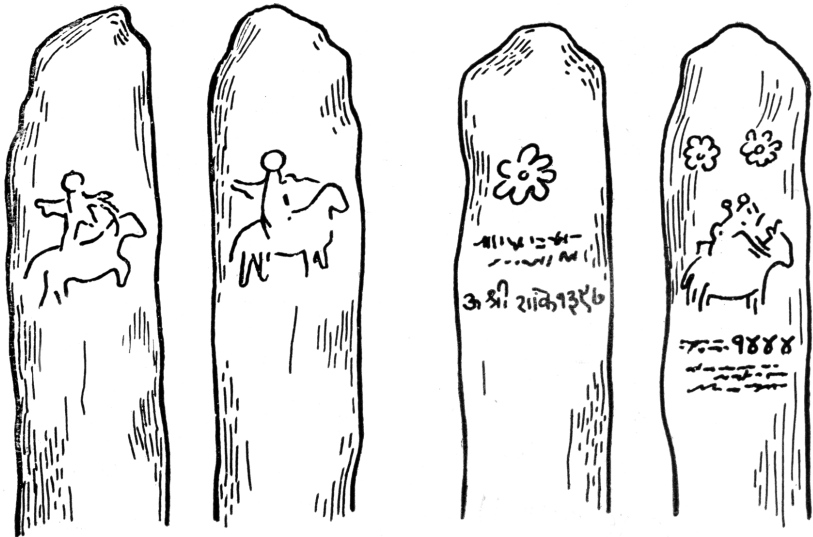
Камень выступал как символ или часть первоначальной горы, унаследовавший её сакральные свойства. Культ гор широко распространён в Непале. Гималаи в целом и отдельные гималайские вершины считаются священными у индуистов и представителей других религиозных направлений. В непальских Гималаях находятся известные места паломничества: Пашупатинатх, Горакхнатх, Муктинатх и ряд других. Супруга Шивы Парвати (дословно «Горная») считается дочерью царя гор Химаваты и апсары Мены. Все непальские женщины почитают её как свою покровительницу. Своеобразная антитеза покрытых снегом горных вершин – тёмные пещеры также являются объектом поклонения.

В долине Катманду почитается тантрическая богиня Гухешвари (букв. «пещерная Богиня» или «тайная Богиня»). Гухешвари считается одной из древнейших и самых загадочных богинь, повелевающей грозными природными силами. В соответствии с мифическими представлениями, она обладала властью над долиной Катманду ещё тогда, когда эта земля была покрыта водами священного озера. Храм Гухешвари находится на северо-восточной окраине Катманду на берегу священной реки Багмати. В храме находится особо почитаемый водоём – вместилище божественной силы – *шакти*. Среди коренного населения долины Катманду – неваров бытует легенда, по которой правитель Катманду Джаяпракаш Малла⁹ однажды был свергнут своими приближёнными. Укрывшись в храме Таледжу он четыре дня молился и

предавался медитации. В ответ на усердие князя Гухешвари, возникнув из вод храмового водоёма, вручила ему священный меч. С помощью этого меча и собравшихся у храма сторонников князь разбил мятежников и вернул свой трон (*Гьявали*, 1962. С. 171; *Anderson M.M.*, 1971. Р. 191).

Неварская легенда связывает происхождение Гухешвари с супругой Шивы Сатидеви. После её смерти обезумевший от горя бог долго носил на плечах мёртвое тело жены. Тело Сатидеви начало разлагаться и разпадаться, его части падали на землю на огромном пространстве Гималаев – от Кашмира до Ассама. На каждом месте падения части тела возникало священное место *тутха*. Священная книга неваров «Свастхани» повествует о том, что последняя часть тела Сатидеви, её женское лоно (*йони*), упала на то место, где позже был сооружён храм. В нём она возродилась под новым именем – Гухешвари (*Шрестха К.Л.*, 1996. С. 33). «Пещерная богиня» является олицетворением женского начала, не случайно она считается покровительницей женщин. Её культ можно рассматривать как иллюстрацию к высказыванию М.М. Бахтина о средневековых европейских представлениях о пещере как о символе женского детородного органа (*Бахтин М.М.*, 1964. С. 409).

Другим примером пещеры, почитаемой непальцами, является святилище Горакх-Дхуни («источник Горакхнатха»). Это святилище находится



Каменные стелы в честь выдающихся князей. Долина реки Синджакхола, Западный Непал. XIV–XV вв. Рисунок из книги: *Джоши С.*, 1971

в Горкхе и посвящено Горакхнатху – легендарному йогу, последователю шиваитской секты Канпхата Йоги. По преданию, он переселился в Горкху из Горакхпура в XI в. (существуют и другие варианты датировки).

Известные в Непале примеры поклонения пещерным божествам немногочисленны и могут служить признаком существования в прошлом более широкого почитания пещер. В пользу этого говорит значительная группа топонимов, включающая «пещерные» лексемы *гухья*, *гупта*, *гуфа*, *одар*. «Народная этимология» связывает происхождение этих топонимов с посещением этих мест божествами или подвижниками преимущественно шиваитского направления (*Шрестха К.П.*, 1987).

В целом семантика почитания пещеры свидетельствует о связи пещеры, а в более широком смысле горного нутра, с источником жизни, в частности с водным источником, орошающим поля.

Представления о сакральной роли пещеры как дороги в потусторонний мир сохранились у лепча, населяющих Сикким и Восточный Непал. В их преданиях души умерших через пещеры или подземные ходы перемещаются в божественный мир, который находится на вершине Канченджанги или на вершинах родовых гор (*Nebesky-Wojkowitz R. de*, 1951. P. 36). Не случайно лепча наряду с кремированием хоронят покойников в шахтообразных могилах – подобии пещер (Там же. P. 31).

С почитанием пещерных божеств, видимо, связано почитание расщеплённых камней, известное во многих районах мира. Проявлением этого культа можно считать вышеупомянутую легенду о происхождении чепангов. Примеры этого культа имеются и в других районах Гималаев. Например, население Ладакха наряду с поклонением духам гор поклоняется камням с расщелинами (*Пессель М.*, 1989. С. 56). Местные жители считают, что камни трескаются от удара молнии. При этом упоминаются каменные топоры и наконечники стрел, которые по поверьям ладакхцев (а также средневековых европейцев) падают с неба во время грозы (Там же).

Ассоциация «громовых» топоров и стрел с мужским началом, а пещеры или расщелины в скале или камне – с женским является довольно распространённым сюжетом в культурах различных регионов и эпох. Например, в прошлом на Урале (р. Чусовая) и в Южной Сибири существовал обычай стрелять из луков, а позже – из ружей в устье пещеры. Это должно было обеспечить успех в охоте и в других делах, а также благополучие всему роду или общине, поскольку горное нутро ассоциировалось с плодоносящим женским естеством (*Кызласов И.Л.*, 1999. С. 37–38). Именно стремление извлечь или обрести таинственную силу, заключённую внутри горы или камня, заставляло претендентов на пост «раджи» пытаться расщепить скалу, как об этом повествует вышеупомянутая легенда тамангов (*Toffin G.*, 1976. P. 36); расщеплённая

скала в Пансанге в долине реки Анкху-Кхола (к северу от долины Катманду), по мнению тамангов, является свидетельством успешной попытки одного из претендентов (Там же). В данном случае человек, расколовший скалу, получал сакральную силу на осуществление политической власти, а его власть над соплеменниками получала сакральную легитимность.

Сюжет о разбивании скалы (камня) или метании камней сохранился преимущественно у тибето-бирманских народов Непала, в формировании которых принимали участие переселенцы из Тибета. В Тибете также зафиксированы обряды и мифы, связанные с разбиванием камня. В недавнем прошлом существовало ритуальное представление разбивания камня *пхобар-рдо-гчог* (дословно название обряда означает «разбить чрево камнем» или «разбить камни, чтобы ростки зеленели») (Огнева Е.Д., 1989. С. 291). Во время экспедиции Ю.Н. Рерих наблюдал этот ритуал в Северо-Западном Тибете в исполнении странствующих лам-актёров. Ритуал проводился следующим образом: сначала совершалась молитва, потом один из основных участников действия *лочхен* исполнял танец с двумя мечами. Несколько раз во время танца он направлял их острия на свой живот. Затем один из участников ложился на землю и, накрывшись плащом, некоторое время вдыхал дым благовоний. Остальные актёры-монахи в это время читали над ним молитвы. После того как актёр-исполнитель сообщал, что он готов к началу основной церемонии, его накрывали мантией и ему на живот клали тяжёлый камень. *Лочхен* брал в руки другой камень и со второго удара разбивал основной камень (Огнева Е.Д., 1989. С. 293; Рерих Ю.Н., 1999. С. 108). Считалось, что разбивание камня уничтожает дух эпидемии, который рисуется на камне в виде человеческой фигуры (Рерих Ю.Н., 1999. С. 97, 100). Возникновение обряда связывается со знаменитым магом и строителем Танг-тонг гьел-по (Тхантхон-Гйалпо), по преданию, он жил в 1385–1464 гг. (Огнева Е.Д., 1989. С. 290). Танг-тонг гьел-по якобы трижды разбивал камни с целью уничтожения злых духов. Однажды он разбил камень на площади Лхасы по просьбе Цзонхавы, для этого использовался камень в виде ритуального кинжала *пхурбу* (Там же. С. 291)¹⁰.

В целом обряд разбивания камней носил черты аграрной магии, поскольку кроме борьбы с демонами использовался для достижения благосклонности Богини земли (Там же). Обряд должен был благоприятствовать победе зелёных побегов над неживой субстанцией – камнем. В пользу этого говорит воспевание цветка камнеломки (*сэрчхэн*), которым завершался обряд. Нельзя исключить, что обряд разбивания камня символизировал приход весны и пробуждение раститель-



Ритуальная окраска трёх камней («языков Бхайрава») – сакрального центра г. Бхактапур (долина Катманду) во время праздника Дасаин в 1973 г. Фото из журнала «Kailash» (*Gutschow N., Shrestha K.P., 1975*)

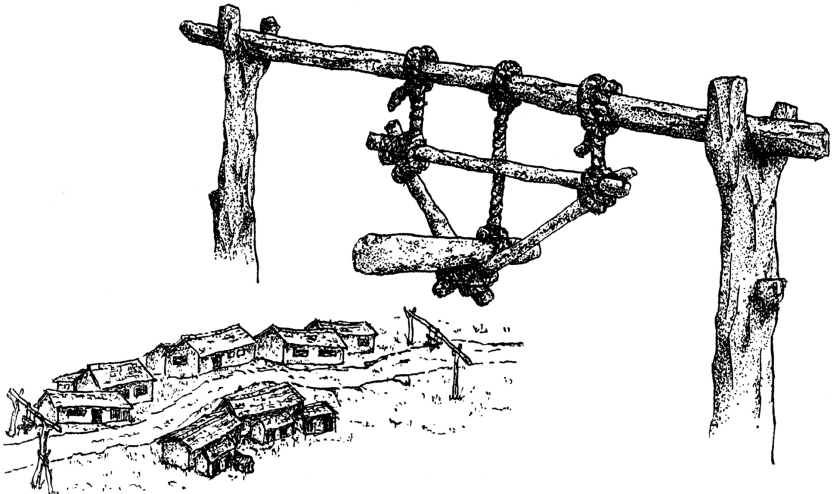
ности. Однако прямо привязать этот обряд к календарному циклу невозможно, поскольку в источниках отсутствуют сведения о времени проведения обряда.

Непальский (тамангский) миф о рассечении камня претендентом на власть и тибетский миф о Танг-тонг гьел-по, дополняемый реаль-

ным театрализованным обрядом, имеют общие черты. Тибетский обряд сопровождался песнопениями, в которых фигурирует стрельба из лука и метание копья (Огнева Е.Д., 1989. С. 293). Упомянутые в мифах *пхурбу* и *кхукуру* свидетельствуют о изначальной ассоциации тибетского и непальского сюжетов с символами плодородия (мужское начало), а также с символами войны и власти (оружие). Материал по Непалу свидетельствует, что здесь представления о сакральном камне развились в ассоциацию с земельной собственностью, властью и государством.

Полисемантическое значение имеет обычай гурунгов ставить на дорогах, ведущих в деревню, импровизированные ворота, на верхней перекладине которых на верёвках подвешивался продолговатый камень *thāro* (Taube M., Nerlich G., 1975. S. 169). *Тхаро*, являясь символом мужской производящей силы, должен обеспечить хороший урожай на полях и благоденствие жителей. Кроме этого он обозначает границу деревни и защищает её жителей от проникновения злых сил и воров (Там же). Этим же термином обозначается временная хижина на полях непальских крестьян для сторожей в период созревания урожая.

В условиях Непала представления о сакральной силе камня постепенно сложились в группу понятий отвлечённого порядка, обозначавшихся одним термином – *дхунго* (дословно «камень») (*dhuñgo*, *dhūgo*). Можно предположить, что в прошлом это понятие было тесно



Г. Нерлих. Тхаро в гурунгской деревне
Рисунок из книги: Taube M., Nerlich G., 1975

связано с аграрной сферой, поскольку его часто встречающимся в источниках значением является «межевой знак»¹¹; в современном Непале для этой цели часто используются крупные камни. Кроме вышеупомянутых, в прошлом *дхунго* имело следующие значения: пограничный знак, оплот, твердыня, власть, государство, родина и ряд других близких по смыслу значений. Все они, кроме двух первых, воспринимаются современными непальцами как анахронизм.

Непальцам хорошо известны санскритские обозначения камня: *паттхара*, *пашан*, *шила*. Они используются в современном языке непали. Этимология *дхунго* не изучена, возможно, она связана с лексикой тибето-бирманских языков Гималаев. Не исключено, что имеется определённая связь между *дхунго* и именем тибетского разбивателя камней Тхантхон-Гйалпо или тибетским *до* (rdo).

Непальский историк Йоги Нархаринатх считает, что этимология *дхунго* восходит к санскритскому термину *draṅga*, который он на основе текста санскритской надписи правителя Нарендрадевы из династии Личчавов (V–VIII вв. н. э.) переводит как крепость на горной вершине (*Нархаринатх Й.*, 1966б. С. 204). Термин *draṅga* встречается в некоторых словарях санскрита в значении «город». Й. Нархаринатх предлагает трансформацию термина: *draṅga – druṅga – durga – dhuṅgo*, которой соответствует трансформация значений: крепость – столица – царство (Там же). Однако он не даёт лингвистического обоснования и не приводит данных источников, подтвердивших бы его предположение. Известный специалист по эпиграфике Непала Дханабаджра Баджрачарья также возводит *дхунго* к *draṅga*. Анализируя тексты личчавийских надписей из долины Катманду, он пришёл к выводу, что *draṅga* обозначает административно-фискальную единицу или объединение общин. *Draṅga* состоял из более мелких единиц (предположительно отдельных деревень) и обладал самоуправлением (*Баджрачарья Д.*, 1967. С. 16–17). Й. Нархаринатх и Дх. Баджрачарья, как и ряд других непальских исследователей, стоят на позициях непрерывной преемственности социальных институтов Непала от древности через средневековье вплоть до XX в. Можно согласиться с мнением Й. Нархаринатха и Дх. Баджрачарья, принимая во внимание значение *draṅga* и *дхунго* в качестве социальных единиц, однако остаются непонятным истоки связи *дхунго* с основным значением – камень, поскольку связь *draṅga* с камнем (судя по словарям и источникам) не просматривается.

Первое упоминание *дхунго* в письменном памятнике относится к 1746 или 1747 г. В письме Притхвинараяна Шаха¹² брахману Радживалочану из княжества Каски этот термин используется в значении «оплот»

или «союз» (*Нархаринатх Й.*, 1966в). Притхвинараян имел в виду своё желание создать прочный политический союз между Горкхой и Каски.

Термин *дхунго* дважды встречается в «Дибья Упадеш» – «Божественной Заповеди», которую Притхвинараян продиктовал незадолго до смерти, в конце 1774 г. В первом случае *дхунго* упоминается в следующем контексте: «...Это государство [Непал. – А. Л.] подобно ямсу [зажато] между двух камней. Соблюдайте прочный договор о дружбе с императором Китая. Соблюдайте также и договор о дружбе с императором южных морей. Он очень умён и хитёр. Он уже подмял под себя Хиндустан и занял равнины. Если Хиндустан объединится, ему придётся трудно...» (*Нархаринатх Й.*, 1966г. С. 313). В фразе *yo rāje duī dhuñgāko tarul jasto rahe cha* «два камня» (*duī dhuñgāko*) обозначают двух могущественных соседей Непала – Китай и Британскую Индию. Их столкновение между собой или даже движение могло привести к тому, что стебель ямса (*тарул*) мог быть раздавлен¹³. В контексте этого образного выражения *дхунго* означает могущественное государство или великую державу. Смысл термина, видимо, близок английскому *Great Power*.

В другом месте, высказывая своё негативное отношение к трём городам долины Катманду (Катманду, Бхадгаон и Патан), Притхвинараян говорит: «...Три города – это холодный камень (*cisva dhuñgo*), преуспевший только в интригах» (Там же. С. 314). В данном случае имеется в виду потеря этими городами (княжествами) жизненной энергии и способности к существованию, что, по представлению Притхвинараяна, оправдывало их завоевание гуркхами в 1768–1769 гг.

В документах XVIII в. *дхунго* в значении потестарной единицы упоминается несколько десятков раз. Иногда трактовка и перевод этого термина представляют определённую трудность для непаловедов и для современных непальцев. Например, довольно трудно понять смысл фразы: «...Ты же затеял интригу против Нас для того, чтобы укреплять или раскачивать камень, на который можно опереться [или] обосноваться. Однако этот проступок прощается тебе...» (*...jas dhūga tēkincha va śīcha us dhūgako thāmnā ukāsnā nimitya hāmi sita chalkal garyou to pani tyo virāū māphai cha*) (*Нархаринатх Й.*, 1966д. С. 709). Неоднозначность возможной трактовки термина затрудняется умышленной иносказательностью, к которой прибегал автор (Притхвинараян Шах) ввиду сложности и противоречивости отношений с адресатом в условиях острой политической ситуации. Текст письма не даёт ответа – какой смысл вложил автор в приведённое выше выражение¹⁴. Следует отметить, что письмо имеет эмоциональную и образную окраску, свойственную всем документам Притхвинараяна. Возможно, в данном выражении *дхунго* выступает в

образе политической или нравственной опоры. Однако нельзя исключить и значения «государство». В пользу этого говорит ещё одна фраза из этого же письма: «Ты же враждуешь не с государством (*дхунго*) Катманду, а с Джаяпракашем» (*timro vayar jayaprakāssita po ho ro kaṭhmāḍouko ḍhūga sita hoīna*) (Там же). В данном случае *дхунго* несомненно означает государство, дословно «камень Катманду». Конечно, в документах XVIII в. *дхунго* часто фигурирует в своём основном значении, например, как пограничный знак земельного владения («...от дерева пипал до железного колышка, <...> от железного колышка до большого камня...») (*Нархаринатх Й.*, 1966е. С. 708). В военных донесениях эпохи формирования общенепальского государства *дхунго* часто фигурирует в качестве грозного оружия – камней, которые защитники горных крепостей сбрасывали на врагов, идущих на приступ.

К началу XIX в. *дхунго* исчезает из документов в качестве обозначения отвлечённых понятий. Сокращение сферы применения *дхунго* было связано с становлением общенепальской административной системы и с утверждением в непальской дипломатике лексики, заимствованной из богатого «багажа» канцелярии индусских и мусульманских государств Индии. *Дхунго* был вытеснен из официальных документов арабо-персидским *мулук* и санскритским *деш*.

Представления о *дхунго* в значении «сила», «власть», «государство» и т. д. имеют давнюю традицию и, несомненно, связаны с представлениями о сакральной силе горы или камня. Относительно поздняя фиксация термина в документах (середина XVIII в.) объясняется почти полным отсутствием сохранившейся дипломатики за пределами долины Катманду ранее этого временного рубежа. *Дхунго* зафиксирован в документах на кхас-кура, которые географически привязаны к горным княжествам, населённым кхасами – носителями этого языка. Однако это не отвергает вероятность тибето-бирманской этимологии данного термина, поскольку коренное население Центрального Непала, дающего основную часть письменных источников, было тибето-бирманским (магары, гурунги, таманги и ряд других). Можно предположить, что в представлении Притхвинараяна и его сподвижников, т. е. современников процесса формирования единого общенепальского государства, *дхунго* ассоциировался с сильным, единым и неделимым государством. Иными словами, *дхунго* был ближе к тому камню, которым боговдохновенный деятель разбивал менее сильный камень. *Дхунго* ассоциировался с разбивающей горы молнией и другими видами божественного оружия. Не случайно в непальской агиографической литературе сверкающий на поле брани меч в руках божественного правителя сравнивался именно с молнией-*ваджрой*. С другой стороны,

дхунго обладал устойчивостью и мощью горного нутра, не тронутого посторонним вмешательством.

Данные этнографии свидетельствуют, что культ природных камней в Непале распространён в основном в тех районах, где индуистское влияние оспаривается другими верованиями. Например: западнепальский культ Мошто, тантрические храмы долины Катманду, антропоморфные камни в Лимбуване, лишь внешне индуизированные кхасские княжества XVIII в.

В процессе индуизации культ камня в Непале или представления, связанные с его сакральностью, частично вытеснялись, частично адаптировались к индуистским порядкам и представлениям. Активную роль в этом процессе играли государственные структуры, сознательно подталкивавшие объективный процесс индуизации. Не случайно «каменные побоища» неварской молодежи были запрещены правительством семейства Рана во второй половине XIX в. Рана во всём демонстрировали приверженность индуистским ценностям, в которых неиндуистским элементам, в том числе культу камня, не нашлось официального места. Однако почитание камня сохранилось в составе народных верований на периферии официального «государственного» индуизма.

Судя по тому материалу, которым в настоящее время располагают исследователи, единый культ камня в Непале отсутствует и, видимо, его никогда не существовало. Факты говорят в пользу существования некоторых общих черт в верованиях различных народов Непала, а также Тибета и других районов Гималаев. Общими чертами культов различных народов и районов являются ассоциация камня с мужским началом, молнией, плодородием полей, сохранением и продолжением рода, охраной определённой территории или владения. Можно предположить, что представления о *дхунго* в процессе складывания общепальского государства (вторая половина XVIII в.) развивались бы в направлении формирования общепальской системы представлений о едином и сильном государстве. Однако индуизм в большей мере отвечал интересам классового общества, которое складывалось в Непале. Этим объясняются (далеко не бесспорные) успехи индуизации народов Непала. В условиях господства политического индуизма почитание камней продолжало сохраняться в Непале в составе местных, преимущественно доиндуистских верований.

После ликвидации системы «беспартийной панчатской демократии» в 1990 г. процесс развития плюрализма коснулся и религиозных верований. Об этом говорят данные статистики¹⁵. Не исключено, что в будущем проявления почитания камня в Непале станут более заметными.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Религиозным представлениям непальцев помимо эклектики свойственен большой динамизм. Традиционные божества периодически заменяются, а чаще дополняются новыми. Например, в современных крестьянских домах изображения индуистских и буддистских божеств соседствуют с фотографиями короля Бирендры, погибшего вместе с семейством 1 июня 2001 г. от руки собственного сына Дипендры, и почитаемых ныне в Непале харизматических лидеров XX в. – Ленина, Сталина, Мао Дзедун и ряда других.

² Численность рауте составляет несколько сот человек. Основные занятия – охота, собирательство, выделка деревянной посуды, которая обменивается у жителей сёл на рис, одежду, утварь. Судя по скудным данным, которыми располагают лингвисты, исчезающий язык рауте относится к тибето-бирманским языкам. Рауте переходят на непали и на языки переселенцев из Индии. Некоторые данные говорят о тантрических чертах верований рауте, которые, видимо, восходят к доиндуистским верованиям коренного населения пригималайского региона. Рауте избегают контактов с иноплеменниками.

³ Основной район расселения чепангов находится на склонах хребта Махабхарат в дистриктах Танхун, Читван и Макванпур, к западу от долины Катманду. Их приблизительная численность составляет 35 тыс. человек. Язык чепанг относится к тибето-бирманским языкам. В недавнем прошлом чепанги занимались подсечно-огневым земледелием и вели полукочевой образ жизни. В настоящее время в соответствии с правительственной программой чепанги расселены в построенных для них поселках. Основные занятия – низкопродуктивное земледелие, работа в качестве батраков и рабочих низкой квалификации.

⁴ В эпизоде борьбы героя со змеем просматривается широко распространённый сюжет связи змеи или дракона с горой. В данном случае символом горы является камень.

⁵ Некоторые непальские исследователи возводят этот термин к санскр. *vahana* – «спутник или средство передвижения бога».

⁶ *Кхукуру* – большой кривой нож, оружие гималайских народов, традиционный атрибут солдата-гуркха, один из национальных символов Непала.

⁷ Князья из династии Малла правили в княжествах долины Катманду – Катманду (Кантипур), Бхадгаон (Бхактапур) и Патан (Лалитпур) – с начала XIII в. В 1769 г. князь Горкхи Притхвинараян Шах завоевал долину Катманду и сделал г. Катманду столицей общенепальского государства.

⁸ Ритуальные побоища камнями отмечаются и в других, довольно далёких от Гималаев, регионах. Например, вплоть до начала XX в. в дагестанских селах Кумух, Тлисси и Хунзах проводились традиционные «каменные побоища» подростков из разных родов (тухумов) (*Бобровников В.О.*, 1999. С. 35). Возможно, команды неварских камнетателей также формировались на родовой основе. Обряд, зафиксированный в долине Катманду, имеет некоторые параллели с тибетским ритуальным метанием камней по мишеням по случаю праздников, в том числе по случаю нового года (*Огнева Е.Д.*, 1989. С. 267). Здесь метание проводилось деревенскими жителями, а также молодыми членами венизированной охраны монастырей (Там же. С. 304).

⁹ Джаяпракаш Малла – последний правитель Катманду из династии Малла. В период его правления княжество Катманду оказало упорное сопротивление гуркхам. Джаяпракаш сплотил вокруг себя князей Бхадгаона и Патана. В 1769 г. он был смертельно ранен в последнем бою с гуркхами. Джаяпракаш

является основным персонажем некоторых неварских преданий и сказок. Сюжет о попытке свержения его власти имеет реальную историческую основу. Заговорщики отстранили Джаяпракаша от власти и провозгласили князем его малолетнего сына Джьётипракаша. Джаяпракаш действительно некоторое время скрывался в храме Гухешвари и собрав своих сторонников вернул себе трон (Stiller L.F., 1975. P. 115–117).

¹⁰ Разбивание камня находит определённое сюжетное сходство с пронзанием Индрой горы, заключавшей в себе зачатки всей жизни (Kёйнер Ф.Б.Я., 1986. С. 125) или убийством им своей ваджрой дракона, лежащего на горе (Там же. С. 122–123). На данной стадии изученности проблемы невозможно дать определённое объяснение источнику сходства вышеупомянутых сюжетных линий.

¹¹ В Тибете границы полей обозначаются кучами камней *тхотхо* или т. н. «защитными межевыми пирамидками», игравшими роль защиты полей от града (Огнева Е.Д., 1989. С. 276). На перевалах или горных вершинах складывались кучи камней *лабце* – знак принадлежности местности определённой общине (Там же. С. 275). Можно предположить, что изначально такие кучи камней возникали в результате очистки поля. Для Непала такие кучи камней не характерны. В условиях крутых склонов камни шли на создание опорных стенок террасовых полей. Аналоги тибетских *лабце* или монгольских *обо* существуют лишь в высокогорных районах Непала, населённых тибетцами-скотоводами.

¹² Притхвинараян Шах (1723–75) – князь Горкхи, с 1769 г. – правитель (*махараджадхираджа*) общенепальского государства. Письмо Притхвинараяна Радживалочану написано на кхас-кура (старом непали), значительно отличающемся от современного непали. Письмо не датировано и большинством исследователей относится к 1747 г.

¹³ В Непале различные сорта ямса (непали *тарул*), относящиеся к семейству *Dioscorea*, часто перемалывают в муку для лепёшек. Дикая тарул имеет длинный, вьющийся между камней стебель. Иногда тарул неправильно именуют бататом.

¹⁴ Цитируемый документ – письмо Притхвинараяна одному из военачальников Джаяпракаша Маллы Парашураму Тхапе, направленное с целью склонения его к переходу на сторону гуркхов в период подготовки к захвату долины Катманду. Документ не датирован. Судя по тексту, письмо относится к периоду до 1763 г.

¹⁵ По данным переписи 1981 г. 89,5% населения страны (17,5 млн. человек) составляли индуисты, 5,3% – буддисты, 2,7% – мусульмане, 2,5% – представители других религий (Nepal, 1988. P. 23). В 1991 г. из 18.491.097 человек, населявших Непал, индуисты составляли 86,51%, буддисты – 7,78%, мусульмане – 3,53%, джайны – 0,04%, христиане – 0,17%, кираты – 1,72%, представители других религий – 0,15%, 0,10% респондентов не указали свою религиозную принадлежность (Nepal, 1996. P. 18). Данные переписей свидетельствуют о возрастании религиозной пестроты непальского общества. Среди непальцев появились «кираты». Не исключено, что будущие переписи зафиксируют приверженцев культа Мошто или приверженцев других экзотических верований.

ЛИТЕРАТУРА

Баджрачарья Д., 1967 – Очерк административной терминологии эпохи Личхави (на непали) // *Пурнима*. 2023 ВС (эра Викрама) (1967). № 10. С. 9–17.

- Бахтин М.М.*, 1964 – Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1964.
- Бобровников В.О.*, 1999 – Суд по адальату в дореволюционном Дагестане (1860–1917) // ЭО. 1999. № 2. С. 31–45.
- Бхаша-вамшавали, 1967 – Бхаша-вамшавали (на непали). Ч. II. Ред. Шанкаранатх Адхикари. Катманду, 2023 ВС (1967).
- Гьявали*, 1962 – *Гьявали (Гевали) Сурья Бикрам*. Средневековая история Непальской долины (на непали). Катманду, 2019 ВС (1962).
- Джоши С.*, 1971 – *Джоши, Сатьямохан*. Народная культура района Карнали. История (на непали). Катманду, 2028 ВС (1971).
- Йеттмар К.*, 1980 – Религии Гиндукуша. М., 1980.
- Кейпер Ф.Б.Я.*, 1986 – Космогония и зачатие: к постановке вопроса // Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Кызласов И.Л.*, 1999 – Камень Дыроватый (Символика пещерных святилищ и культовой стрельбы из лука) // ЭО. 1999. № 4. С. 37–50.
- Нархаринатх Й.*, 1966а – Собрание договоров и документов в свете истории (на непали). Сост. и ред. Йоги Нархаринатх, Баджанги-вамшавали. Катманду, 2022 ВС (1966). С. 585–596.
- Нархаринатх Й.*, 1966б – Собрание договоров и документов... Стела с надписью Нарендрадевы из Каштхамандап-Мангриха 702 года ВС. Катманду, 2022 ВС (1966). С. 202–204.
- Нархаринатх Й.*, 1966в – Собрание договоров и документов... Дружественное послание из Горкхи в Каски, 1668 ШС (эра Шака), 1803 ВС, 1747 г. Катманду, 2022 ВС (1966). С. 14.
- Нархаринатх Й.*, 1966г – Собрание договоров и документов... Предсмертная Божественная Заповедь Его Величества Владельца Горкхи Притхвинараяна Шаха, [произнесённая] в Нувакоте (Дибья Упадеш). Катманду, 2022 ВС (1966). С. 311–315.
- Нархаринатх Й.*, 1966д – Собрание договоров и документов... Призыв Его Величества Притхвинараяна к каджи Парашураму Тхале. Катманду, 2022 ВС (1966). С. 709–710.
- Нархаринатх Й.*, 1966е – Собрание договоров и документов... Документ от 13 чайтра 1879 ВС, из архива чаутарии Чхатраджанга. Катманду, 2022 ВС (1966). С. 708–709.
- Огнева Е.Д.*, 1989 – Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989. С. 264–305.
- Пессель М.*, 1989 – Золото муравьёв. М., 1989.
- Празаускас А.А.*, 1974 – Индуистский пантеон в Непале // Непал: история, этнография, экономика. М., 1974. С. 77–88.
- Рерих Ю.Н.*, 1999 – Обряд разбивания камня // *Рерих Ю.Н.* Тибет и Центральная Азия. Статьи. Лекции. Переводы. Самара, 1999.
- Шрестха К.П.*, 1987 – Словарь топонимов Непала (на непали). Катманду, 2044 ВС (1987).

Шрестха К.П., 1996 – Свастхани. Мифы и легенды Непала. М., 1996.



Anderson M.M., 1971 – The Festivals of Nepal. L., 1971.

Gutschow N., Shrestha K.P., 1975 – Gutschow, Niels and Shrestha, Krishna Prasad. The Swangu Lohan in Bhaktapur // *Kailash*. Vol. III. № 1. 1975.

Nebesky-Wojkowitz R. de, 1951 – Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas // *Eastern Anthropologist*. Vol. 1. Lucknow, 1951. P. 27–39.

Nepal, 1988 – Statistical Pocket Book. 1988. Kathmandu, 1988.

Nepal, 1996 – Statistical Pocket Book. 1996. Kathmandu, 1996.

Rajbhandary Dwarika Prasad, 1969 – On The Way To Chepang Villages // *Vasudha*. 1969. Sept. – oct. Vol. XII. № 10. P. 35–37.

Stiller L.F., 1975 – The Rise of The House of Gorkha. Kathmandu, 1975.

Taube M., Nerlich G., 1975 – Nepal. Land zwischen Tarai und Himalaja. Lpz., 1975.

Toffin G., 1976 – The Peoples of the Upper Ankhu Khola Valley // CTNS. Journal of the Institute of Nepal and Asian Studies. Tribhuvan University, Kirtipur. January 1976 (poush 2032). Vol. 3. № 1. P. 34–46.



Б.А. ЛИТВИНСКИЙ

ЗАМЕТКИ О ДРЕВНЕЙШИХ ЛУКАХ НА ВОСТОКЕ

По истории лука существует обширная научная и научно-популярная литература на всех языках¹. К сожалению, в истории лука на Востоке больше лакун и неясностей, чем сколько-либо окончательно установленных отправных точек.

Простой деревянный лук, как известно, применялся уже в верхнем палеолите. История военного дела, этнографические материалы, а также эксперименты с созданием копий-реплик, доказывают, что тщательно изготовленный простой деревянный лук являлся в высшей степени эффективным оружием. Однако такой лук обладает сильной отдачей, на которую уходит часть энергии, полученной им при натягивании тетивы. Кроме того, в процессе применения простой лук слабеет. Поэтому стрелок в разное время для достижения одинаковой дальности должен был выпускать стрелу с разной степенью натягивания тетивы и под разным углом. Это должно было резко уменьшать эффективность стрельбы при массовой концентрации воинов противника и практически исключать попадание в двигающихся врагов. Кроме того, так как поражённые стрелой умирали скорее от кровотечения, чем попадания в жизненные точки тела, приходилось добивать их другим оружием в ближнем бою. Все эти недостатки особенно ярко проявляются у небольших деревянных луков, в меньшей степени – у крупных луков (1,8 м и более длиной) (*Miller R., McEwen R., Bergman C.*, 1986. P. 180–182).

История сложного и сложносоставного лука начинается с находок, сделанных А.П. Окладниковым в Прибайкалье и относящихся к серовскому времени – III тыс. до н. э. В погребениях были найдены узкие и довольно длинные костяные пластины (длина в среднем 50–60 см), в поперечном сечении односторонне-выпуклые (ширина их – 1,4–1,5 см). В каждом погребении находилось по две пластины, концы которых, судя по срезам, накладывались один на другой. Лук был симметричным и имел внутренний стержень – основу, на которую и накладывались эти пластины. Длина лука обычно была около 100 см, но иногда достигала 150 см. А.П. Окладников указывал на две возможности: пластины прикреплялись к деревянной основе оплёткой сухожилий (такой лук называется усиленным) или же приклеивались (такой лук называется сложным). Вторая возможность представлялась А.П. Окладникову весьма вероятной², и тогда серовский лук следует считать древнейшим сложным луком (*Окладников А.П.*, 1940. С. 106–116; *Окладников А.П.*, 1950. С. 219–229; см. также: *László G.*, 1951. P. 99. Примеч. 54).

На петроглифах, относящихся к эпохе бронзы и раннего железа, с территории Монголии, Южной Сибири, Восточного Туркестана, Казахстана, а также на оленных камнях (вторая половина II—I тыс. до н. э.), изображены, по определению Ю.С. Худякова, «типичные сложносоставные луки с кибитью, имеющей загнутые концы, выгнутые плечи и вогнутую середину» (Худяков Ю.С., 1993. С. 107). Однако костяные накладки при раскопках не обнаружены. В курганах Уландрыка на Горном Алтае найдены деревянные кибити луков, состоявших из нескольких склеенных деталей. Наряду с ними применялись и простые луки (Там же. С. 108–109).

Имеющиеся находки, таким образом, указывают на то, что Прибайкалье входило в ареал древнейшего (первоначального?) распространения сложного лука. По-видимому, регион, в котором происходило складывание этого мощного оружия, был весьма обширен. Однако, если два с половиной десятилетия назад мы полагали, что этот регион ограничивался сибирско-монгольскими степями, а также, вероятно, включал и Среднюю Азию (Литвинский Б.А., 1972. С. 84), то в свете новых фактов и разработок столь узкая локализация представляется маловероятной.

Очень важны материалы из Китая, где сложный, а по некоторым данным, и сложносоставной лук появился очень рано, может быть, не без влияния со стороны населения степей. Во всяком случае, иньское общество второй половины II тыс. до н. э. уже знало рефлексирующие луки. Иньцы, как считает Х. Крил, применяли их уже до своего движения в Аньян. Это следует из надписей, которые определённо относятся ко времени правления Во Дин, а также из изображений луков на гадательных костях: на них имеется множество вариантов иероглифов, изображающих понятие «лук», «стрельба», причём, за редкими исключениями, они, судя по контуру, воспроизводят форму сложносоставных луков (так, из 74 иероглифов лишь 2 простые, сегментные). Такой лук, по-видимому, был основным наступательным оружием и в период Чжоу. К этому периоду относится сообщение о натягивании «рогового», т.е. составного, с применением рога, лука (Greel H.G., 1948. P. 195; Shin Chang-ju, 1950. P. 33–35. Tab.).

Как показывают археологические находки, в это время уже существовал тип сложносоставного сильно рефлексирующего лука. При его изготовлении, по мнению исследователей, должны были применяться различные части, сделанные из рога, кости, бамбука, дерева, сухожилий и кожи. На концах были накладки из кости – с великолепной резьбой и бирюзовой инкрустацией – или из нефрита. Луки были многослойными и очень крупными – с натянутой тетивой порядка 150–160 см (Chêng Tê-k'un, 1960. P. 118, 130, 206–207. Tab. 18/c, 25/d. Pic. 48–49; Shin Chang-ju,

1950. Р. 21–36). Следует отметить, что реконструкция лука, предложенная в соответствующих публикациях, явно «модернизирована» на основании значительно более поздних образцов. Вместе с тем, как уже отметил М.В. Горелик, это были мощные сложносоставные рефлексирующие луки (*Горелик М.В.*, 1993. С. 69).

Лук в чжоуское время, судя по найденным в Чанша остаткам, имел двойную кривизну, подобно скифскому луку, и длину около 140 см. Сердцевина была изготовлена из четырёх бамбуковых пластинок, концы деревянные, с выемкой для тетивы. Всё это было склеено, обвязано, покрыто шёлком и затем лаком (*Chêng Tê-k'un*, 1960. Р. 241). Развитие лука в Китае в чжоуское время протекало в тесном взаимодействии с развитием лука в сибирско-монгольской области.

С древнейших времён развивались взаимоотношения и контакты жителей Средней Азии с Индией (*Литвинский Б.А.*, 1996). К сожалению, начальная история сложносоставного лука в Индии достаточно темна. Почти ничего не известно о луках эпохи хараппской цивилизации³. В ведические времена лук (*dhānuṣ*, *dhānvan*; конец лука, где закрепляется тетива – *ārtñī*) был излюбленным оружием арийцев, и звук натягиваемой тетивы (*godhā*), как образно сказано в Ригведе (VI.75.3), звучал для воина подобно шёпоту возлюбленной. И хотя в Ведах много раз фигурируют лук и стрела – так, в знаменитом «Гимне битвы» (RV VI.75) воин на колеснице вооружён луком и стрелой – ведические гимны не содержат, по словам С. Пиготта, «решающих данных о типе лука»: был ли он простым или сложным. С. Пиготт склоняется к мысли, что это был сложный лук (*Pigott S.*, 1952. Р. 282–283; *Singh S.D.*, 1965. Р. 93–94; *Елизаренкова Т.Я.*, *Топоров В.Н.*, 1995. С. 516; *Васильков Я.В.*, 1998. С. 23)⁴.

М. Эмено считает, что сложносоставной лук мог быть принесён в Индию индо-арийскими племенами (*Emeneau M.B.*, 1953. Р. 80). Геродот (VII.65) упоминает, что индийские лучники в армии Ксеркса были вооружены луками из тростника или бамбука – *χαλάμινον* (об этом термине см. ниже). М. Эмено рассматривает этот лук как простой и вместе с тем категорически отвергает мысль, что простой и сложносоставной луки сосуществовали (*Emeneau M.B.*, 1953. Р. 85). Говоря о «бамбуковом луке» в Древней Индии, следует отметить, что у Панини лук фигурирует под названием *dhānuś*, он также называется *kārmuka*. Лук из дерева *tāla* также, притом отдельно, упоминается Панини. Он, наконец, сообщает об особом большом луке *maheṣvāsa* (VI.2.38) (*Agravala V.S.*, 1953. Р. 421–422). Много позже, по-видимому, в первые века нашей эры, одним из видов лука в индийской армии, по Артахаштре (35.17; 36.18), были луки из тростника (?), называющиеся *коданда*. Этот «тро-

стник», собственно, обозначается термином *sāra-veṣi* – «тростник для луков» (Артхашастра, 1959. С. 105, 107). Более обоснованно, по-видимому, считать этот термин названием какого-то сорта бамбука (*Upadhyaya B.S.*, 1947. Р. 159)⁵.

Перейдём к Египту и Месопотамии, ограничившись самыми краткими замечаниями, ибо детальный обзор этих луков существует как в отечественной (*Горелик М.В.*, 1993. С. 67–68), так и в западной литературе (*Rausing G.*, 1967. Р. 70–87)⁶. Длительная дискуссия, в которой участвуют многие специалисты (Й. Ядин, К. Хит, Г. Раусинг, М. Корфман, Р. Миллер, Э. Мак Эвен, К. Бергман и др.), ведётся относительно роли Месопотамии в возникновении сложносоставного лука. Доменик Коллон в чрезвычайно интересной статье собрала древнейшие месопотамские изображения лука. Самым древним является изображение на сосуде халафской культуры, входящем в комплекс V тыс. до н. э. (*Collon D.*, 1983. Tab. VIII/3). У охотника в руках рефлексирующий угловатый лук с отогнутыми назад концами (для крепления тетивы). Охотник уже произвёл выстрел и плечи кибити изогнулись в обратную сторону. Впрочем, как пишет Д. Коллон, рефлексирующий лук может быть, но может и не быть сложносоставным. Она же привела примеры изображения лука на двух более поздних аккадских печатях (Там же. Tab. XIX–XX). Оба лука показаны в натянутом состоянии. Они сегментные, но плечи у концов (или одного из концов) отогнуты наружу так, что они идут под небольшим углом к тетиве. Очень осторожно, с некоторыми колебаниями, Д. Коллон примыкает к сторонникам того, что в этих и в аналогичных сценах на печатях и рельефах изображены сложносоставные (композиционные) луки (Там же. Р. 54–56). Другие учёные к этой аргументации добавили сведения о развитии в Месопотамии III–II тыс. до н. э. техники производства разнообразных объектов (музыкальных инструментов и др.), изготовлявшихся из дерева и других материалов. Необходимость в создании «композиционных» изделий, в частности оружия, диктовалась ещё и тем, что в Месопотамии, особенно в её равнинных областях, хороший древесный материал был редок. Но реальных находок сложносоставных луков пока нет, и все заключения об их существовании делаются на основе иконографии (печати, рельефы) (*Miller R., McEwen R., Bergman C.*, 1986. Р. 184–185).

Однако судить о характере лука по форме на изображениях не всегда возможно. Попытаемся обосновать это древними находками луков и экспериментами с их реальными реконструкциями.

В Израиле в 1993 г. в Вади эл-Маккух (*Wadi el Makkuh*) (вблизи современного Иерихона) было раскопано погребение, которое по C₁₄ датируется началом IV тыс. до н. э. Среди других находок был обнаружен хорошо сохранившийся деревянный лук. Он был в древности разломан («убит»?) на две половины, но концы совершенно не пострадали и абсолютно точно стыкуют-

ся. Лук имеет в вершине угловато-округлую форму, боковые части почти прямые. Вершина («рукоять») отполирована, вероятно, от долгого употребления. Близ концов наружные части плавно отогнуты в сторону вершины лука, а их тонкие завершения отогнуты, наоборот, назад, образуя крючки (концы обмотаны кожей). Измерения вдоль кривой лука дали длину 125,4 см. Максимальные размеры поперечного сечения 2,9×1,2 см. Лук изготовлен из ветви или из молодого деревца оливы (*olea europaea*) (McEwen E., 1998. P. 45–47. Pic. 10/1–9). Таким образом, эта находка доказала, что уже в IV тыс. до н. э. существовали рефлексирующие луки сложных очертаний, в том числе двойной кривизны, но они были не сложносоставными, а простыми.

Вопрос о методах их производства был решён с помощью эксперимента Э. Мак Эвенем. Он изготовил точно такие же по длине и по сечению деревянные заготовки. Основываясь на этнографических описаниях, он около двух дней вымачивал их в холодной воде, а затем кипятил их два часа. Таким способом была достигнута гибкость кибити. Затем, по его мнению, возможны два способа. Согласно способу, который употребляли американские индейцы, деревянную заготовку сгибают на горячем камне и держат в таком состоянии, пока камень не остынет. Есть и другой способ, его применяют в Африке: заготовку изгибают и привязывают на несколько недель к другому луку. Э. Мак Эвен применил более совершенный способ: он изготовил деревянную форму, точно копирующую лук, найденный в Вади эл-Маккух. После кипячения, заготовка была изогнута и быстро привязана и закреплена на форме. Через две недели лук был готов. Кончики для предохранения от раскалывания были обвязаны кожаным лоскутом, натянута тетива. Для натягивания такого лука надо было приложить усилие порядка 15 кг, стрела со скоростью 25–30 м/с летела на расстояние 65–75 м, что было вполне достаточно для охоты (Там же. P. 48–52).

Таким образом, составляющие большую группу древние луки, традиционно считавшиеся исключительно на основании их формы сложносоставными, на самом деле могут являться простыми деревянными луками. В Египте были распространены простые луки сегментной и двоякоизогнутой формы. Вместе с тем, начиная с II тыс. до н. э., фиксируется и сложносоставной лук.

Вначале на памятниках искусства сложносоставные луки изображались редко, они были, очевидно, привилегией представителей высшей знати. В эпоху Нового царства (ок. 1580–1085 гг. до н. э.) ситуация изменилась. Появляется множество изображений, что отражает широкое распространение сложносоставного лука и массовое применение его в ходе военных действий (Wolf W., 1926. S. 47–49, 55–56, 81–85). В американских и европейских музеях хранятся луки, найденные при научных и грабительских раскопках древнеегипетских памятников. Среди них особый интерес представляет коллек-

ция из 13 простых и 30 сложносоставных луков из гробницы Тутанхамона (1333–1323 гг. до н. э.) (McLeod W.E., 1958, 1962, 1970 и 1982). Некоторые учёные связывают появление сложносоставных луков в Египте с нашествием гиксосов (XVIII в. до н. э.), которые, якобы, принесли этот тип лука в Египет, другие исследователи считают, что лук сложносоставного типа появился в Египте ещё до гиксосов (McLeod W.E., 1982). Вместе с тем известно, что уже с середины II тыс. до н. э. сложносоставной лук был широко распространён на Ближнем и Среднем Востоке, в частности у хеттов и ассирийцев.

Сведения о луке появляются в древневосточных письменных источниках очень рано. Так, в документах из дворцового архива Эблы (современный Тель Мардих в Сирии), датированных 2400–2300 гг. до н. э. (Milano L., 1995. P. 1219–1230), содержатся интересные данные о луке. Лук обозначается как *g^{is}ban*. Изготовлением луков занимались мастера по дереву, которых было свыше двадцати пяти. У луков были бронзовые детали, а парадные (церемониальные?) луки украшались серебряной фольгой и, по-видимому, сердоликом. Лучники назывались «люди стрелы» – *lu-g^{is}ti*. Лучники в бою кроме лука пользовались боевыми топорами двух типов, носившими название *dub-nagar* и *gin-gal-tur* (Waetzholdt H., 1990. S. 6–8).

Едва ли не наиболее древним текстом, где говорится об изготовлении сложносоставного лука, является угаритский текст XIV в. до н. э., связанный с божеством Анат (*Anath*). Для изготовления лука, как сообщается в тексте, было необходимо дерево из Ливана, сухожилия буйвола, подколенные сухожилия быка и рог дикого козла (*Sukenik V.*, 1947. P. 12, 15).

В Египте одновременно с возникновением сложносоставных луков появляются изображения в натянутом положении не обычного полукруглого «сегментного» лука, а лука с некоторым заострением – угловатостью на вершине рукоятки и почти прямыми плечами (*Yadin Y.*, 1963. P. 7–8). Именно такую форму имели упомянутые выше луки из гробницы Тутанхамона. То же самое относится и к Ассирии.

Согласно Т. Мадлум, на основании иконографических материалов ассирийский лук разделяется на два вида: угловатый и округлый (*Madhloom T.*, 1970. Tab. XX). Наиболее был распространён угловатый лук. Его существование прослеживается с XII в. до н. э. Кибить угловатого лука была изготовлена из двух или более полос дерева, тщательно соединённых между собой. Это был композитный, т. е. сложносоставной лук. Такие сложносоставные луки появились в Месопотамии много раньше. На рельефах эти луки имеют различные концевые завершения кибити – в виде выступа-«яблока», головы птицы (утки?) или головы льва. Другой вид лука – это простой, округлый по очертаниям лук. Судя по изображениям, он представляется сделанным из одного куска дерева, причём кибить

утончается к концам. Такие луки применялись, но реже, чем угловатые. Рельефы позволяют представить процесс стрельбы⁷.

Предложенное К. Лонгманом объяснение «угловатости», а именно то, что в середине рукояти деревянные части имели разрыв, встретило возражения Г. Бэлфура (*Balfour H.*, 1890. P. 55). Тем не менее К. Лонгман продолжал отстаивать свою точку зрения (*Longmann C.J., Wakwond H.*, 1894. P. 60–61, 64). Вообще причины появления «угловатости» вызвали большие дискуссии, участники которых порой даже отрицали возможность реального существования таких луков (*Bonnet H.*, 1926. S. 141–144). Однако Ф.Е. Броун, суммируя все данные, убедительно объяснил «угловатость» исходя из формы и вероятной структуры лука (*Broxton F.E.*, 1937. P. 3–4. Pic. 1.13; см. также: *Rausing G.*, 1967. P. 85–86, 139–140)⁸. Из публикаций древнеегипетских луков, появившихся в последние десятилетия, выясняется, что при их изготовлении применялись и накладные части (рог, дерево), и обёртывание кибиты полосами древесной коры (в отдельных случаях – тонкими золотыми полосами). В центральной части кибиты устраивался жёсткий участок, что достигалось её утолщением или же с помощью накладной пластинки или коры (*McLeod W.E.*, 1970. P. 31–35). Мне представляется, что возможен и другой вариант: накладки делались по сторонам от центра, с разрывом, центр оставался при этом более гибким. Во всех случаях, вероятно, деревянная трость кибиты первоначально формовалась с использованием описанных выше методов (см. выше) с треугольным выступом в центре (этот выступ виден на некоторых луках – см.: Там же. Pl. VIII), а придание жёсткости центральной части окончательно превращало её в «угловатый» шарнир.

Население Западного Ирана, непрерывно сталкивавшееся с ассирийцами, было, очевидно, знакомо с ассирийским «угловатым» луком и, возможно, пользовалось луком этой конструкции. На золотой чаше из Хасанлу (ок. 1000 г. до н. э.) (*Porada E.*, 1959. P. 20. Tab.; *Porada E.*, 1962. S. 88; *7000 Years*, 1964–65. Tab. 23) представлены два вида лука: ассирийский, «угловатый», и какой-то иной, но, по-видимому, также сложносоставной. Вместе с тем в Западном и Северо-Западном Иране в конце II – начале I тыс. до н.э. были широко распространены и простые сегментные луки, иногда имеющие круто загнутые или петельчатые концы (*Godard A.*, 1962. Рис. 83 и 112). Некоторые из них были очень крупными – например, на серебряном сосуде из Амлаша (Там же. Рис. 126; *Ghirshman R.*, 1963. Рис. 38) (по Гиршману – XI–IX вв. до н. э.) изображён лучник, натягивающий крупный (порядка 1,5 м) простой сегментный лук. Менее крупный сегментный лук с закруглёнными концами держит в руках один персонаж на бронзовом псалми из Луристана (Там же. Рис. 73)⁹. Вместе с тем

лучник на одном из луристанских топоров (Там же. Рис. 80) держит лук, очень напоминающий «угловатые» ассирийские.

В Зивийе (на границе Иранского Азербайджана и Курдистана) были найдены пластины из слоновой кости, надо думать, ассирийского происхождения, VIII–VII вв. до н. э., с изображением сцен охоты, причём лук у охотников – «угловатый» (*Пуотровский Б.Б.*, 1959. С. 36, 253–255; *Vanden Berghe L.*, 1959. P. 113. Tab. 142 b, d)¹⁰.

Выше мы изложили часть имеющихся сведений о древнейших луках Древнего Востока. Из этих заметок вытекает, что уже в эпоху неолита и бронзового века велись интенсивные поиски путей совершенствования конструкции лука с целью придания ему максимальной дальнобойности, кучности стрельбы и пробивной силы. Именно тогда был заложен фундамент для дальнейшего совершенствования лука и его эволюции.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например, на русск. яз. замечательную работу Д.Н. Анучина (*Анучин Д.Н.*, 1887); работы А.П. Окладникова (*Окладников А.П.*, 1940 и 1950), А.Ф. Медведева (*Медведев А.Ф.*, 1964 и 1966), Б.А. Литвинского (*Литвинский Б.А.*, 1966; *Литвинский Б.А.*, 1972. С. 83–89), А.М. Хазанова (*Хазанов А.М.*, 1966), Е.В. Черненко (*Черненко Е.В.*, 1981), Ю.С. Худякова (*Худяков Ю.С.*, 1993), М.В. Горелика (*Горелик М.В.*, 1993. С. 66–77) и др. На западных языках прежде всего следует назвать работы: *Longmann C.J.*, *Wakwond H.*, 1894; *Pope S.T.*, 1923; *Burke E.*, 1957/1971; *Hadaš F.*, *Vyskočil J.*, 1955; *McLeod W.E.*, 1965/1972; *Rausing G.*, 1967; *Korfmann M.*, 1972 и др.

² Этой же точки зрения придерживается и Г. Раусинг. См. также приводимые им данные о почти синхронных луках из Японии (*Rausing G.*, 1967. P. 120–121).

³ Сведения об элементах древне-инд. письменности, воспроизводящих лук (?) сегментного вида, редко – «угловатого», см.: *Emeneau M.B.*, 1953. P. 79. Примеч. 1.

⁴ Вообще лук и стрела в древне-инд. литературе часто рассматриваются как живые существа. Так, например, в Ригведе (VI.75.4) говорится, что, когда лук соединён со стрелой (т. е. когда лук натянут), он несёт её как дитя, как мать носит сына. Вместе с тем стрела и лук рассматривались также как атрибуты воплощения небесных существ. Стрела ассоциировалась с Агни, ребенком Неба и Земли, рождение Агни совпадает с отделением его от родителей (*Coomaraswami A.K.*, 1943. P. 107).

⁵ Ценные обзоры по письменным источникам, и, в частности, лексикографические вопросы, связанные с луком по произведениям инд. эпоса и др., см.: *Dikshitar V.R.R.*, 1944. P. 93–101; *Singh S.D.*, 1965. P. 103.

⁶ Сводки точек зрения и ссылки на находки и иконографические материалы, кроме указ. в тексте трудов, см. также: *Balfour H.*, 1890; *Bonnet H.*, 1926. P. 135–146; *McLeod W.E.*, 1958. P. 397–398; *McLeod W.E.*, 1962. P. 13–19; *McLeod W.E.*, 1965/1972 и др. Один из египетских сложносоставных луков найден в погребении, относящемся к XVIII династии. Имя погребённого, а также некоторые др. наблюдения, показывают, что он по происхождению из Сирии (*Brunton G.*, 1938. P. 251–252; см. также: *Yadin Y.*, 1963. P. 81. Tab. 135, 195, 199).

⁷ *Madhloom T.*, 1970. P. 58–60. Tab. XXXIX, XLVII и др. Для изображений лука на печатях см.: *Wittmann B.*, 1992. О лучниках в ассирийском войске см.: *Malbran-Labat F.*, 1982. P. 77–78. Лук, изображённый на победной стеле Нарамсина (вторая по-

ловина III тыс. до н.э.), согласно Й. Ядину, уже был сложносоставным (*Yadin Y.*, 1963. P. 47. Tab. 150). Это заключение поддержал и Г. Раусинг (*Rausing G.*, 1967. P. 83). Изображения такого угловатого лука есть на многочисленных памятниках ассирийского искусства; они изучались автором и в публикациях этих памятников, и на самих памятниках, хранящихся в музеях Лондона, Парижа, Берлина, Нью-Йорка, Стамбула. «Угловатые» луки были распространены и в хеттской Малой Азии (*Akurgal E.*, 1961/1976. Tab. 105/внизу).

⁸ О материалах для изготовления ассирийского сложносоставного лука см.: *Пиотровский Б.Б., Флинтнер Н.Д.*, 1940. С. 118; о терминологии, связанной с ассирийским луком см.: *Salonen E.*, 1965; о структуре древне-египетского сложносоставного лука и материалах для его изготовления см.: *Wildung J.*, 1975. Стлб. 843.

⁹ Др. вариант сегментного лука (не совсем округлый) см.: *Ghirshman R.*, 1963. Pic. 95.

¹⁰ Промежуточное положение занимает изображение лука на одном луристанском предмете (*Ghirshman R.*, 1963. Pic. 388).

ЛИТЕРАТУРА

- Анучин Д.Н.*, 1887 – Лук и стрелы. Археолого-этнографический очерк. М., 1887.
- Артхашастра, 1959 – Артхашастра или Наука политики. Пер. с санскр. Изд. подготовил В.И. Кальянов. – (Литературные памятники). – М., 1959.
- Васильков Я.В.*, 1998 – Древнеиндийские термины оружия и их параллели в языках Восточной Европы // Военная археология. Оружие и военное дело в исторической и социальной перспективе. СПб., 1998.
- Горелик М.В.*, 1993 – Оружие Древнего Востока. IV тыс. – IV в. до н. э. М., 1993.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.*, 1995 – Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. – (Литературные памятники). – М., 1995.
- Литвинский Б.А.*, 1966 – Сложносоставной лук в Древней Средней Азии (К истории лука на Востоке) // СА. 1966. № 4.
- Литвинский Б.А.*, 1972 – Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972.
- Литвинский Б.А.*, 1996 – Индийский фактор в цивилизации Центральной Азии // Азия – диалог цивилизаций. СПб., 1996.
- Медведев А.Ф.*, 1964 – Из истории сложного лука // КСИА. Вып. 102. М., 1964.
- Медведев А.Ф.*, 1966 – Ручное метательное оружие (лук, стрелы, самострел). VIII–XIV вв. – (Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е1–36). – М., 1966.
- Окладников А.П.*, 1940 – К вопросу о происхождении и месте лука в истории культуры // КСИИМК. Вып. V. М., 1948.
- Окладников А.П.*, 1945 – Следы каменного века в районе Термеза // Термезская археологическая экспедиция. Ч. II. – (Труды АН Узбекской ССР. Серия I. История, археология). – Ташкент, 1945.
- Окладников А.П.*, 1950 – Неолит и бронзовый век Прибайкалья. I–II. – (МИА. № 18). – М.–Л., 1950.
- Пиотровский Б.Б.*, 1959 – Ванское царство (Урарту). М., 1959.

- Пиотровский Б.Б., Флиттнер Н.Д., 1940 – История техники Древнего Востока // Лурье И., Ляпунова К., Матье М., Пиотровский Б., Флиттнер Н. Очерки по истории техники Древнего Востока. М.–Л., 1940.
- Хазанов А.М., 1966 – Сложные луки евразийских степей и Ирана в скифо-сарматскую эпоху // Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана. М., 1966.
- Худяков Ю.С., 1993 – Эволюция сложносоставного лука у кочевников Центральной Азии // Военное дело населения юга Сибири и Дальнего Востока. Отв. ред. В.Е. Медведев, Ю.С. Худяков. Новосибирск, 1993.
- Черненко Е.В., 1981 – Скифские лучники. Киев, 1981.



- Agravala V.S., 1953 – India as known to Pāṇini. Luchnow, 1953.
- Akurgal E., 1961/1976 – Die Kunst der Hethiter. München, 1961; Sonder Ausgabe. München, 1976.
- Balfour H., 1890 – On the Structure and Affinities of the Composite Bow // JAIGB. Vol. XIX. 1890.
- Bonnet H., 1926 – Die Waffen der Völker des Alten Orient. Lpz., 1926.
- Brown F.E., 1937 – A Recently Discovered Compound Bow // Annales de l'Institut Kondakov. – (Seminarium Kondakovianum. IX). – Praha, 1937.
- Brunton G., 1938 – Syrian Connections of a Composite Bow // Annales de Service des antiquités de l'Égypte. T. XXXVIII. Caire, 1938.
- Burke E., 1957/1971 – The History of Archery. N. Y., 1957 (Reprint: Westport, Conn., 1971).
- Chêng Tè-k'un, 1960 – Archaeology in China. Vol. II. Shang China. Cambridge, 1960.
- Collon D., 1983 – Hunting and Shooting // Anatolian Studies. Vol. XXXIII. L., 1983.
- Coomaraswami A.K., 1943 – The Symbolism of Archery // Ars Islamica. Vol. X. 1943.
- Dikshitar V.R.R., 1944 – War in Ancient India. Madras – Bombay – Calcutta – L., 1944.
- Emeneau M.B., 1953 – The Composite Bow in India // PAPS. 1953. Vol. 97. № 1. 1953.
- Ghirshman R., 1963 – Perse. Proto-iraniens. Mèdes. Achéménides. P., 1963.
- Godard A., 1962 – L'art de l'Iran. P., 1962.
- Greel H.G., 1948 – Studies in Early Chinese Culture. I. – (American Council of Learned Societies. Studies in Chinese und Related Civilizations. № 3). – Baltimore, 1948.
- Hadaš F., Vyskočil J., 1955 – Luk a šíp. Praha, 1955.
- Korfmann M., 1972 – Schleuder und Bogen in Südwestasien // Antiquitas. Reihe 3. 13 Bd. Bonn, 1972.
- László G., 1951 – The significance of the Hun Golden Bow // Aar. Vol. I. Fasc. 1–2. 1951.
- Longmann C.J., Wakwond H., 1894 – Archery. L., 1894.
- Madhloom T., 1970 – The Chronology of Neo-Assyrian Art. I. L., 1970.
- Malbran-Labat F., 1982 – L'armée et l'organisation militaire de l'Assyrie d'après les lettres des Sargonides trouvées à Nineve // École pratique des hautes études. IV^e section, II. Hautes études orientales. Vol. 19. Genève – P., 1982.

- McEwen E., 1998 – The Cave of the Warrior. A fourth Millenium Burial in the Judian Desert // *IAA Reports*. № 5. Jerusalem, 1998.
- McLeod W.E., 1958 – An Unpublished Egyptian Composite Bow in the Brooklyn Museum // *AJA*. Vol. 62. N. Y., 1958.
- McLeod W.E., 1962 – Egypt Composite Bows in New York // *AJA*. Vol. 66. N. Y., 1962.
- McLeod W.E., 1965/1972 – The Range of the Ancient Bow. 1, 2 // *Phoenix*. The Journal of the Classical Association of Canada. Vol. XIX; XXVI. Toronto, 1965 и 1972.
- McLeod W.E., 1970 – Composite Bows from the Tomb of Tut'ankhamūn. – (Tut'ankhamūn's Tomb Series, III). – Oxford, 1970.
- McLeod W.E., 1982 – Self Bows and Other Archery Tackle from the Tomb of Tut'ankhamūn. – (Tut'ankhamūn's Tomb Series, IV). – Oxford, 1982.
- Milano L., 1995 – Ebla: a Third-Millenium City – State in Ancient Syria // *Civilizations of the Ancient Near East*. Editor in Chief J. M. Sasson. Vol. II. N. Y., L. & o., 1995.
- Miller R., McEwen R., Bergman C., 1986 – Experimental Approaches to Ancient Near Eastern Archery // *World Archeology*. Vol. 18. № 2. L., 1986.
- Porada E., 1959 – The Hasanlu Bowl // *Expedition*. Vol. 1. № 3. Philadelphia, 1959.
- Porada E., 1962 – Alt-Iran. Die Kunst in vorislamischer Zeit. Baden-Baden, 1962.
- Pigott S., 1952 – Prehistoric India to 1000 B. C. L., 1952.
- Pope S.T., 1923 – A Study of Bows and Arrows // *University of California Publications in American Anthropology and Ethnology*. Vol. 13. № 9. 1923.
- Rausing G., 1967 – The Bow. Some Notes on his Origin and Development. – (Acta Archaeologica Lundensia. Ser. 8. № 6). – Bonn-Lund, 1967.
- Salonen E., 1965 – Die Waffen der alten Mesopotamier. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung. – (Studia Orientalia editid Societas Orientalis Fennica, XXXIII). – Helsinki, 1965.
- 7000 Years, 1964–65 – 7000 Years of Iranian Art. Circulated by the Smithsonian Institution. O/p, 1964–1965.
- Shin Chang-ju, 1950 – Yin Weapons in Sets as Excavated from Hsiao-t'un // *Bulletin of the Institute of History and Philology of Axademia Sinica*. Vol. 22. 1960.
- Singh S.D., 1965 – Ancient Indian Warfare with Special Reference to the Vedic Period. L., 1965.
- Sukenik V., 1947 – The Composite Bow on the Canaanite Goddess Anath // *BASOR*. № 107. 1947, October.
- Upadhyaya B.S., 1947 – India in Kālidāsa. Allahabad, 1947.
- Vanden Berghe L., 1959 – Archéologie de l'Iran ancien. Leiden, 1959.
- Waetzholdt H., 1990 – Zur Bewaffnung des Heeres von Ebla // *Oriens Antiques*. Vol. 29. 1990.
- W[ildung], 1975 – W[ildung]. D. Bogen // *Lexicon der Ägyptologie*. I Bd. Wiesbaden, 1975.
- Wittmann B., 1992 – Babylonian Rollsiegel des 11.–7. Jahrhunderts v. Chr. // *BaM*. 23 Bd.
- Wolf W., 1926 – Die Bewaffnung des altägyptischen Heeres. Lpz., 1926.
- Yadin Y., 1963 – The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discoveries. L., 1963.

М.Н. ПОГРЕБОВА, Д.С. РАЕВСКИЙ

КИММЕРИЙЦЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: РОЖДЕНИЕ МИФА

Название данной статьи содержит откровенную аллюзию, понятную для любого специалиста по истории древнего мира: оно перефразирует – и «переворачивает» – заголовок опубликованной тридцать лет назад известной статьи И.М. Дьяконова «Арийцы на Ближнем Востоке: конец мифа» (*Дьяконов И.М., 1970*). Такая переключка вполне отвечает намерению авторов – обратить внимание на некоторые вопросы методики осмысления проблем древней этнической истории. Эта проблематика весьма ограниченно обеспечена данными источников, а сами источники достаточно специфичны: далеко не всегда удаётся установить, освещён ли в них именно этноисторический, а не какой-либо другой ракурс бытия того или иного древнего народа. В таких условиях выбор методов исследования предопределяет его конечные выводы в значительно большей степени, чем в большинстве других областей исторической науки.

В упомянутой статье И.М. Дьяконов, как известно, оперировал вполне конкретными лингвистическими и историческими данными о пребывании в Передней Азии во II тыс. до н. э. арийского этнического элемента. Ни в коей мере не оспаривая факт присутствия ариев в этом регионе в рассматриваемую эпоху, он активно выступал против его переоценки, считая, что имеющиеся свидетельства не дают оснований приписывать арийским народам достаточно заметную роль в переднеазиатской этнической истории этого времени. Известно, что специалисты по-разному отнеслись к конкретным выводам исследователя, но основной пафос его статьи – важность соблюдения в исследовании необходимого баланса между исходными данными и возведёнными на них построениями – разделяют все. Однако это касается в основном теории вопроса, тогда как конкретное толкование тех или иных фактов этнической истории любого исследуемого народа порой совершенно не отвечает такому требованию.

В этом отношении любопытная ситуация сложилась в работах по этнической истории киммерийцев, в последние годы привлекающей пристальное внимание исследователей. Некоторые её страницы, более или менее подробно освещённые в древних текстах, объявляются полностью недостоверными, зато реконструируются иные, прямыми данными источников вовсе не подтверждённые.

Как известно, существующие тексты рассказывают о пребывании киммерийцев в двух областях ойкумены. О первой свидетельствуют древневосточные сообщения, зафиксировавшие более или менее синхронные времени их составления военные столкновения между этим народом и различными политическими образованиями Передней Азии. Вторую группу составляют произведения античных авторов, повествующие о том, что некогда, задолго до времени создания самих источников, киммерийцы обитали в Северном Причерноморье и были вытеснены оттуда скифами, что якобы и привело к появлению этого народа на Ближнем Востоке. Ни о каких киммерийцах в Центральной Азии источники не говорят ни слова.

Между тем в литературе последних лет ряд авторов интерпретировал факты киммерийской истории существенно по-иному. Так, А.И. Иванчик (*Иванчик А.И.*, 1994. С. 160) высказал предположение, что некоторые (достаточно, впрочем, разрозненные) археологические факты отражают «путь продвижения киммерийцев из Казахстана и Приуралья» в упомянутые выше области их последующего обитания. Ещё более категорична И.В. Куклина (*Куклина И.В.*, 1985. С. 77), в своей монографии посчитавшая возможным причислить киммерийцев предшествующего их появлению на Ближнем Востоке времени к среднеазиатским племенам. Тем самым эти авторы постулируют существование в истории интересующего нас народа периода, когда он, ещё до появления в исторически связанных с ним областях, обитал в гораздо более восточных регионах Старого Света.

Такое толкование у некоторых авторов сочетается с отрицанием содержащегося в античной традиции представления о длительном пребывании киммерийцев в Северном Причерноморье и вообще на юге Восточной Европы. Так, уже процитированная И.В. Куклина ведёт киммерийцев из Средней Азии в Переднюю через области Иранского нагорья, лежащие к северу от Персидского залива (Там же. С. 77). Авторы недавней коллективной работы о киммерийцах (*Алексеев А.Ю., Качалова Н.К., Тохтасьев С.Р.*, 1993. С. 75) ограничиваются утверждением, что все мыслимые сочетания предскифских памятников Северного Причерноморья и Предкавказья с этниконом «киммерийцы» «перебраны в отечественной литературе, но позитивный результат не достигнут, так как ни одно из этих сочетаний не может быть признано убедительным». Но, отрицая достоверность не только археологической привязки причерноморских памятников к киммерийцам, но и львиной доли античных сообщений об этом народе в Северном Причерноморье, они тем самым неявно постулируют сомнительность и самого представления о восточноевропейском этапе киммерийской истории.

Нужно сказать, что в зарубежной и отечественной литературе предположение о приходе киммерийцев в Причерноморье из глубинных областей Евразии высказывалось задолго до появления процитированных работ. Но оно опиралось не столько на конкретный материал, сколько на общее представление того или иного автора о принадлежности киммерийцев к определённой группе народов – урало-алтайцам, германцам, кельтам и т. п. – и в контексте современных научных концепций не представляет для нас интереса. В.А. Городцов, одним из первых поднявший вопрос об археологической культуре киммерийцев, тоже, следуя за Дж. Раулинсоном, предполагал возможность их прихода из Средней Азии, но и он практически никак его не мотивировал (*Городцов В.А.*, 1910. С. 344; о взглядах предшественников В.А. Городцова на проблему обитания киммерийцев на востоке Евразии см.: *Городцов В.А.*, 1928. С. 47). Поэтому наиболее рациональным представляется сосредоточиться на взглядах исследователей последнего времени.

Чем же порождены представления о происхождении киммерийцев из Азии и насколько они оправданы? Попробуем для начала проследить происхождение обозначенных воззрений.

Первичным основанием для появления интересующей нас концепции явилось осмысление сведений античной традиции о киммерийцах как о предшественниках скифов в Северном Причерноморье. Естественным следствием такого понимания стал вывод, что киммерийцам в этом регионе должны принадлежать памятники, предшествующие во времени памятникам скифов. Представление о культуре Причерноморья, исторически связанной со скифами, сложилось достаточно давно и выдержало проверку временем. Что касается памятников этого региона, предшествующих скифским, то они были выделены достаточно поздно, в конце 1940-х – начале 1950-х гг., в первую очередь трудами А.А. Иессена (*Иессен А.А.*, 1953 и 1954). К ним относят прежде всего так называемые черногоровские и новочеркасские комплексы эпохи раннего железа, и их историческая интерпретация всё ещё остаётся неустоявшейся.

Целый ряд специалистов придерживается мнения, что черногоровские и новочеркасские комплексы принадлежат именно киммерийцам. Эта концепция приобрела особенно широкое распространение после публикации специально посвящённой её обоснованию монографии А.И. Тереножкина (1976), трактовавшего названные группы памятников как относящиеся к двум последовательным этапам истории киммерийцев. Это мнение имеет в науке большое число сторонников. Некоторые авторы придерживаются, правда, одной из двух модифицированных версий этой концепции и приписывают киммерийцам лишь одну из

названных групп памятников, а другую связывают со скифами. Впрочем, наличие у разных защитников именно такой трактовки прямо противоположных взглядов на то, какие из этих комплексов принадлежат киммерийцам, а какие – скифам, свидетельствует, сколь слабо на сегодняшний день обеспечено фактами такое толкование материала.

Принципиально по-иному решают киммерийскую проблему сторонники другой концепции. Они обращают основное внимание на отсутствие сколько-нибудь надёжных свидетельств о распространении черноморовско-новочеркасских памятников в областях к югу от Кавказа. По их мнению, отсутствие таких комплексов в Передней Азии позволяет заключить, что создавшие их этнические группы в этот регион вообще не проникали. Вместе с тем они принимают во внимание, что пребывание киммерийцев в областях Древнего Востока засвидетельствовано клинописными документами вполне надёжно. Отсюда сторонники анализируемого взгляда делают однозначный вывод, что в носителях памятников черноморовско-новочеркасского круга видеть киммерийцев не следует. А поскольку они согласны с тем, что среди северочерноморских древностей на именование киммерийских могли бы претендовать только памятники названных групп, им остаётся заключить, что традиция, локализирующая киммерийцев в Северном Причерноморье, неверна.

Таков критический пафос сторонников интересующего нас мнения. Что касается их позитивных утверждений, то они основаны на следующих постулатах. В отличие от черноморовско-новочеркасских памятников, комплексы того типа, который и в Восточной Европе, и в Передней Азии принято связывать со скифами, на Ближнем Востоке всё же представлены, хотя и не слишком обильно. Особенно существенным сторонники рассматриваемого взгляда признают тот факт, что подобные памятники распространены в то время и в тех районах Передней Азии, где письменные источники – прежде всего клинописные тексты – вовсе не упоминают скифов, но зато констатируют пребывание киммерийцев. На этом основании постулируется признание однокультурности ближневосточных киммерийских и скифских памятников, подкрепляемое рядом косвенных данных в поддержку такого тезиса – к примеру, именованием в поздних восточных текстах скифов термином *gimīraa*, который в основном обозначал киммерийцев. Скифы же, согласно традиции (прежде всего – античной), пришли в Причерноморье и Переднюю Азию из азиатских степей; археологический комментарий к этому традиционному тезису привёл многих исследователей к мнению, что областью происхождения скифов следует считать именно Центральную Азию. Из всего этого делается вывод о приходе не только самих скифов, но и культурно близких им киммерийцев из какой-то части Азии, и лишь от решитель-

ности того или иного исследователя зависит конкретная локализация этой киммерийской прародины в Приуралье, Казахстане, Средней Азии или ещё дальше на востоке.

Проследив родословную интересующей нас концепции этногенеза киммерийцев, мы вынуждены констатировать, что представления о пребывании этого народа на раннем этапе его истории в той или иной области Азии, в том числе в центральных её областях, родились и оформились не на основе конкретных источников об этом народе, а на интерпретациях – причём зачастую довольно гипотетичных – других сообщений, преимущественно посвящённых смежной, а не непосредственно киммерийской тематике. При этом привлекаемые данные часто образуют длинные цепочки последовательных умозаключений, всё дальше отклоняющихся от исходных фактов, а порой и напрямую отрицающих их достоверность. Строить на таких умозаключениях какие-либо выводы относительно древней этнической истории более чем рискованно.

Между тем, почти каждый из привлечённых в таком контексте тезисов допускает альтернативные толкования, и это влечёт за собой возникновение других, не менее правомерных гипотез. Чтобы продемонстрировать, сколь обширен круг возможных трактовок киммерийской проблемы, возводимых на подобной основе, рассмотрим некоторые из вариантов. Так, уже отмечалось, что одним из главных оснований рассматриваемой гипотезы послужило представление о полном отсутствии в Передней Азии черногоровско-новочеркасских памятников. Но следует учитывать, что ещё недавно здесь были практически неизвестны и памятники скифского типа, да и теперь они всё ещё исчисляются единицами. Если, исходя из наших представлений о пребывании киммерийцев в странах Востока, согласиться, что памятники этого народа не могут составлять здесь целые некрополи, а скорее должны быть представлены отдельными единичными захоронениями, а также то, что археологически этот регион исследован ещё явно недостаточно, то приходится признать, что у нас нет достаточных оснований безоговорочно признать отсутствие в интересующем нас регионе памятников названного круга окончательно установленным.

Если принять гипотезу о принадлежности черногоровско-новочеркасских памятников киммерийцам, то существует возможность и иного объяснения практически полного отсутствия их в Передней Азии. Несколько лет назад мы высказали предположение, что самые ранние набеги евразийских кочевников в древневосточные области вполне могли не оставить в этом регионе ощутимых следов – в отличие от последующих вторжений, получивших достаточно заметную материальную фиксацию после более прочного закрепления кочевых племён в этой зоне (*Погре-*

бова М.Н., Раевский Д.С., 1992. С. 183–185). По-другому подошёл к этой проблеме С.Р. Тохтасьев. С одной стороны, он, как и другие сторонники этой концепции, полагает, что уже из отсутствия комплексов новочеркасского типа в Закавказье и Передней Азии однозначно вытекает несостоятельность признания их киммерийскими (Тохтасьев С.Р., 1993. С. 90). С другой же стороны, он решительно не согласен толковать отсутствие на Ближнем Востоке скифских памятников последующего периода – второй половины VII в. до н. э. – как доказательство того, что скифы в это время на этой территории отсутствовали: по его мнению, «стремительные рейды скифов и не должны были оставлять существенных материальных следов» в данном регионе (Там же. С. 96). Понять, почему скифские походы по Передней Азии должны были меньше проявляться в археологическом материале, чем не менее стремительные рейды киммерийцев, весьма трудно. По нашему разумению, следует либо подходить к обстоятельствам пребывания в Передней Азии всех проникавших туда из степи кочевников с одинаковыми критериями, либо дифференцировать следы их присутствия в этом регионе (или их отсутствие) исходя из сколько-нибудь известных нам данных о различии обстоятельств их пребывания там, а не вопреки им.

Вообще же корректировка толкования нарративной традиции о киммерийцах в Северном Причерноморье на основе привлечения различных письменных и археологических данных отнюдь не равносильна отрицанию этой традиции вообще – особенно если в самих источниках содержатся определённые основания для подобной верификации. К примеру, некоторые исследователи уже давно критически подходили к представлению Геродота о принадлежности киммерийцам в период их обитания в Восточной Европе всей той территории, которая впоследствии получила наименование Скифии. Так, ещё Д.Я. Самоквасов (*Самоквасов Д.Я.*, 1892. С. XVI) с достаточным основанием отмечал, что в Восточной Европе в киммерийское время наряду с одноимённым народом существовали те, «имена и быт которых совершенно неизвестен по дошедшим до нас письменным памятникам». О вероятности того, что в доскифское время на юге Восточной Европы, помимо киммерийцев, могли обитать и иные народы, писал В.А. Городцов (*Городцов В.А.*, 1910. С. 344). При этом скудость письменных данных о границах ареала киммерийцев и об особенностях их хозяйства и быта совершенно не позволяет определить (хотя бы в чисто археологическом ключе), где именно обитал этот народ, а где – их иноимённые и вообще не названные в источниках по именам соседи. Однако этих данных недостаточно и для априорного отрицания такого понимания проблемы.

Возможно и иное осмысление сохранённых источниками данных относительно предшественников скифов в Восточной Европе. Сопос-

тавление свидетельств Геродота о начале скифской истории со сведениями на тот же счёт, оставленными Диодором Сицилийским, позволило ряду исследователей выдвинуть версию о соответствии данных Диодора наиболее раннему этапу описываемого процесса. Согласно этому источнику, первоначально скифы внедрились в Предкавказье и лишь затем начали распространяться в области к западу от Дона. Такая реконструкция хорошо согласуется с появившимися в основном в последнее время археологическими материалами (*Мачинский Д.А.*, 1971. С. 32–33; *Хазанов А.М.*, 1975. С. 204; *Петренко В.Г.*, 1989; *Погребова М.Н., Раевский Д.С.*, 1992. С. 166). И хотя в рассказе Диодора имя киммерийцев вообще не упомянуто, можно предположить, что конфликт скифов с этим народом или любыми иными не названными в источнике предскифскими обитателями региона, скорее всего, протекал именно на территории Предкавказья. Формирование Северочерноморской Скифии, описанной Геродотом, должно было, скорее всего, произойти несколько позже, и не исключено, что лишь тогда память о племенах, некогда предшествовавших скифам на первоначально освоенной ими территории Восточной Европы, т. е. в Предкавказье, была перенесена на степи Северного Причерноморья. Этому в значительной степени способствовало, вероятно, и формирование посвящённых этим событиям разделов скифского эпоса, на которые, скорее всего, и опирался Геродот. Именно в этом ключе мы в специальной работе трактовали вопрос о соотношении киммерийцев и скифов в диахронии (*Погребова М.Н., Раевский Д.С.*, 1992. Passim).

При анализе киммерийской проблемы часто учитывается также возможность именования в тех или иных контекстах как самих киммерийцев, так и скифов попеременно одним из двух обозначающих их этнонимов. Основанием для такого предположения служит как установленное для ахеменидского времени обозначение в клинописных текстах широкого круга ираноязычных (и даже, возможно, принадлежавших к иным этносам) народов общим именем *gimīraa*, так и принятая рядом учёных гипотеза о именовании ещё в ассирийское время и киммерийцев, и скифов одним общим этнонимом. В последнее время эта гипотеза вызвала достаточно серьёзные возражения ряда исследователей. Аргументы такого рода, выдвинутые в монографии А.И. Иванчика (*Иванчик А.И.*, 1996), мы рассмотрели в посвящённой ей статье (*Грантовский Э.А., Погребова М.Н., Раевский Д.С.*, 1997. С. 80–82). Хотелось бы также упомянуть мнение С.Р. Тохтасьева (*Тохтасьев С.Р.*, 1993. С. 96) об отсутствии в клинописных ассирийских текстах «намеренного кодирования» какого-либо одного этнического термина другим. Дело, однако, отнюдь не в намеренном кодировании разнородными этническими терминами друг друга, а в живом, диалектическом характере

бытования в любой среде терминов, служащих для обозначения её этнических составляющих. Одна и та же совокупность людей в разных контекстах может включаться в более крупную единицу и тем самым лишаться собственного наименования, либо распадаться на несколько сравнительно мелких единиц, каждая из которых выступает под собственным именем, не применявшимся в предыдущем случае. Особенно вероятно одновременное существование разнотипных моделей одной и той же этнокультурной ситуации и их параллельное освещение в нарративных памятниках тогда, когда письменные источники по истории того или иного народа созданы исключительно в иноэтнической среде, а именно с такой ситуацией мы сталкиваемся в Северном Причерноморье античной эпохи.

Наконец, необходимо подчеркнуть, что в современной науке существуют теории, которые, признавая достоверность ключевых для рассматриваемой гипотезы тезисов о вероятной однокультурности восточноевропейских и переднеазиатских киммерийцев и скифов и о приходе скифов в Восточную Европу из Азии, трактуют их приложения в совершенно ином по сравнению с упомянутыми авторами ключе. Так, помещение границы между Европой и Азией по Танаису – Дону позволило ряду исследователей локализовать искомую прародину скифов в Поволжье, что исключает необходимость выведения киммерийцев из Средней Азии или ещё более удалённых к востоку районов. Более того, вовсе не обязательно искать общую для этих двух народов «азиатскую» прародину: единая культура киммерийско-скифского мира могла, к примеру, сформироваться значительно позже прихода скифов в Европу с востока.

Таким образом, рассмотрение некоторых способов толкования ряда свидетельств, использованных некоторыми исследователями для обоснования центральноазиатских истоков киммерийского этноса, позволяет заключить: даже принятие ряда важных для рассматриваемой теории положений не влечёт за собой предрешённости конечного вывода, допуская его вариативность. Поэтому приходится констатировать, что тезис об исконном обитании киммерийцев в восточных регионах Азии на сегодняшний день остаётся ничем не подтверждённым и ни на чём не основанным мифом. Для построения этнической истории киммерийско-скифской эпохи необходимы иные основания.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев А.Ю., Качалова Н.К., Тохтасьев С.Р.*, 1993 – Киммерийцы: этнокультурная принадлежность. СПб., 1993.
Городцов В.А., 1910 – Бытовая археология. Курс лекций. М., 1910.

- Городцов В.А., 1928 – К вопросу о киммерийской культуре // *Труды секции археологии Института археологии и искусствознания РАНИИОН*. Вып. II. М., 1928.
- Грантовский Э.А., Погребова М.Н., Раевский Д.С., 1997 – Киммерийцы в Передней Азии // ВДИ. 1997. № 4.
- Дьяконов И.М., 1970 – Арийцы на Ближнем Востоке: конец мифа // ВДИ. 1970. № 4.
- Иванчик А.И., 1994 – К вопросу об этнической принадлежности и археологической культуре киммерийцев. I. Киммерийские памятники Передней Азии // ВДИ. 1994. № 3.
- Иванчик А.И., 1996 – Киммерийцы. Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VIII–VII вв. до н. э. М., 1996.
- Иессен А.А., 1953 – К вопросу о памятниках VIII–VII вв. до н. э. на Юге Европейской части СССР (Новочеркасский клад 1939 г.) // СА. Вып. XVIII. М., 1953.
- Иессен А.А., 1954 – Некоторые памятники VIII–VII вв. до н. э. на Северном Кавказе // Вопросы скифо-сарматской археологии. М., 1954.
- Куклина И.В., 1985 – Этногеография Скифии по античным источникам. Л., 1985.
- Мачинский Д.А., 1971 – О времени первого активного выступления сарматов в Поднепровье по свидетельствам античных письменных источников // *Археологический сборник Государственного Эрмитажа*. Вып. 13. Л., 1971.
- Петренко В.Г., 1989 – Скифы на Северном Кавказе // *Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время*. – (Археология СССР). – М., 1989.
- Погребова М.Н., Раевский Д.С., 1992 – Ранние скифы и Древний Восток. М., 1992.
- Самоквасов Д.Я., 1892 – Основания хронологической классификации могильных древностей Европейской части России. Варшава, 1892.
- Тереножкин А.И., 1976 – Киммерийцы. Киев, 1976.
- Тохтасьев С.Р., 1993 – К хронологии и этнической атрибуции памятников скифского типа на Ближнем Востоке и в Малой Азии // *Российская археология*. 1993. № 2.
- Хазанов А.М., 1975 – Социальная история скифов. М., 1975.



И.В. СТЕБЛЕВА

ФОРМИРОВАНИЕ ПОЭТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ У ТЮРКОВ. ДРЕВНИЙ ПЕРИОД

Культурная эволюция тюркских народов, с древнейших времён населявших обширные территории в Восточной и Южной Сибири, в Средней Азии, в Поволжье, Закавказье и на Северном Кавказе, в Малой Азии и Европе, в течение веков шла разными темпами, что определило разный уровень развития их литератур. В связи с этим поэтологические представления формировались у тех народов, которые достаточно давно включились в процесс создания собственной литературы и стали рано осознавать свою литературную традицию.

Самые ранние памятники тюркской литературы – это произведения, написанные тюркским руническим письмом. Они связаны с культурной жизнью нескольких государств: Тюркского каганата, который возник в середине VI в. на территории Северной Монголии и затем в начале VII в. распался на Западнотюркский и Восточнотюркский каганаты; именно в последнем в первой трети VIII в. появились так называемые орхонские сочинения – надписи на погребальных стелах, в которых в стихотворной форме изображаются исторические события в жанре историко-героических поэм, возникших под влиянием героического эпоса. Другая группа рунических текстов – енисейские эпитафии – связана с военно-политическим объединением енисейских кыргызов (по китайским источникам – государством Хягас, определяемым некоторыми историками как древнехакасское государство). По жанру это эпитафийная лирика, датируемая не ранее VII в. и не позднее XI–XII в. В графическом плане они представляют собой разносложные строки, включающие синтагмы и отдельные предложения, которые формируют 2-х и 3-х-частное строение стихотворной строки. Эти ритмические части (слоговые группировки), которые иногда сильно различаются по количеству слогов, но иногда дают отдельные случаи изосиллабизма, по-видимому, уравнивались в процессе их произнесения путём растягивания, сильных, ударных слогов и синкопирования, вплоть до полного выпадения узких гласных в слабых, неударных слогах. В акустическом плане ритмическая часть строки (слоговая группировка) представляла собой стопу-такт, ритм которой совпадал с музыкальным ритмом, поскольку такие стихи пелись, что аналогично исполнению тюркских эпосов. Таким образом, древнетюркское стихосложение было тонико-темпоральным. Звуковая организация стиха формировалась аллитерационной системой, которая

выполняла строфическую (междустиховую) функцию, объединяя начала стихотворных строк в нерегулярные строфы произвольного объёма (чаще всего в четыре строки).

Эпоха рунического письма оставила произведения не только на камнях, но также небольшое количество на бумаге. Рукопись сочинения, включающая стихотворные миниатюры с реалистическими сюжетами из жизни людей и животных, мифическими и сказочными сюжетами, описаниями природы и сентенциями, была найдена в Восточном Туркестане близ Дуньхуана (кит. Шачжоу, Северо-Западный Китай), и, возможно, была занесена переселившимися сюда после разгрома Уйгурского каганата (середина IX в.) уйгурами, знавшими руническую письменность. Сочинение датируется предположительно IX и не позднее X в. и является важным звеном в эволюции тюркских поэтических форм, поскольку те особенности стиха, которые наблюдаются в орхон-енисейских текстах, предстают в нём в более упорядоченном виде: разносложные строки не имеют большого разрыва в количестве слогов. Более последовательно проведён принцип строфической аллитерации в анафоре; кроме того, этот текст содержит начатки лирического жанра, не связанного с эпитафийной лирикой (*Стеблева И.В.*, 1965 и 1976). Существуют веские доказательства, что древнетюркские стихи назывались термином *ыр/йыр*, что значит «песня», «стихотворение» (*Gabain A. von.*, 1953. S. 550–553). Во всех произведениях рунического письма содержатся *эпитет, метафора, метонимия, аллегория, сравнение*, а также приёмы поэтического синтаксиса: риторические вопросы, обращения, восклицания, но как они обозначались, неизвестно.

Существенную роль в становлении тюркской поэтики и появлении поэтологических представлений сыграли культурные контакты тюрков с другими народами, которые имелись всегда: и в древнетюркское время, исторически закончившееся в первую четверть X в., и в последующие столетия (*Стеблева И.В.*, 1987).

После разгрома Уйгурского каганата значительная часть уйгуров переселилась в Турфанский оазис (кит. Гаочан к северо-западу от Дуньхуана), где образовалось уйгурское государство Кочо (см. подробно: *Gabain A. von.*, 1973), просуществовавшее с середины IX по середину XIII в. В Турфане, центре государства Кочо, ещё до прихода сюда уйгуров жили разные тюркские народы, среди которых было распространено манихейство. Следует сказать, что из ста лет существования Уйгурского каганата около 80-ти манихейство было его официальной государственной религией. В Кочо манихейство уже не являлось государственной религией, поскольку его вытеснил буддизм. Именно с манихейской и буддийской религиозно-культурными традициями связан следующий

этап в развитии тюркоязычной письменной литературы и появление новых поэтологических терминов и понятий. В Турфане, кроме тюркских народов, жили согдийцы, саки (носители среднеиранских языков), тохары, тангуты, тибетцы, китайцы, монголы и сирийцы, т. е. взаимодействовали разные языки и культуры. Создавались, преимущественно в буддийских монастырях, самые разные сочинения: от молитв и гимнов до словарей. Тюркоязычные сочинения писались манихейским и уйгурским письмом. Манихейские сочинения представляют собой переводы с согдийского и тохарского языков, главным образом, гимнов и молитв (*Gabain A. von.*, 1964), которые при переводе обретали формы, типичные для древнетюркской поэзии. До нашего времени дошло также небольшое количество оригинальных произведений религиозного характера и лирического жанра (*Стеблева И.В.*, 1991). Ритмическая и звуковая организация этих стихотворений аналогична той, которая имеется в древнетюркских сочинениях рунического письма, но с выраженными признаками определённого упорядочивающего процесса: строки относительно равносложные (от 8 до 14 слогов), последовательно проведена междустиховая аллитерация, особенно в лирических стихах, ярко выражена и междусловная аллитерация, появляются рифмоиды. Буддийские произведения, и стихи, и проза, переводились не собственно с санскрита, так как на нём почти не сохранились, а с переводов на другие языки – тохарский, тибетский, китайский. Переводчики достаточно вольно обращались с текстами. Многие сюжеты буддийской литературы, попав в тюркскую среду, обрастали дополнительными мотивами и стилистическими особенностями местного характера. Поэтому буддийские сочинения на древнеуйгурском языке – это скорее не перевод, а изложение буддийских идей, при котором допускалась сильная переработка первоначального текста.

Необходимость переводов буддийских сочинений была, конечно, продиктована целями распространения буддизма, но одновременно с этим расширялся круг языкового сотрудничества: переводы делались с тохарского, тибетского и китайского языков, причём учитывались сакские и согдийские варианты текстов. С течением времени потребовалось более точно передавать собственные имена и термины из санскрита. Поэтому предположительно в X в. на письме брахми появились санскритско-тюркские глоссарии, тюркские пояснения и примечания к разным выражениям. Это явилось результатом развития филологической науки, и позднее, в XIII в., над сравнением и выверкой переводов работали уже многие специалисты по перечисленным выше языкам – целью их работы было сохранение традиций буддийской литературы, первоначальной родиной которой была Индия.

Значение буддийской литературы для древнетюркского мира не исчерпывается религиозными целями. Эта литература дала тюркам множество сюжетов, побудила их к собственному творчеству с использованием пришлых мотивов, сюжетов и тем, расширила их филологические познания, дав этому целенаправленное развитие, обогатила древнетюркское общество новыми культурными представлениями. Древнеуйгурская литература буддийского содержания стала примером того, насколько плодотворным может оказаться проникновение идей и сюжетов из другой литературы и их ассимиляция. Всё это способствовало появлению новых поэтологических терминов и понятий на базе собственной поэтической практики.

Прозаические буддийские сочинения обогатили тюркскую литературу терминами *сутуп* (санскр. *sūtra*) – «сутра», *шастр* (санскр. *śāstra*) – «сочинение», «трактат»; известны также были *джатаки* и *аваданы* – рассказы с элементами притчи о перерождениях и деяниях какого-нибудь будды или бодхисатвы, перемежающиеся стихотворными вставками. Большая часть буддийских поэтических текстов – это исповедальные молитвы или толкования различных положений буддийского учения. Ряд из них производит впечатление оригинальных произведений. По форме это относительно равносложные стихи, довольно часто, но произвольно имеющие равное количество слогов в строках, двух- и трёхчастное строение стихотворной строки, что характерно также для древнетюркских сочинений рунического письма. В отличие от стихов манихейского содержания, поэзия с буддийской тематикой, по-видимому, более поздняя (датируется предположительно VIII–XIII вв., хотя отдельные сочинения появлялись ещё в XIV в., что выходит за границы собственно древнетюркского времени, продолжая некоторые традиции древнетюркской культуры и литературы в уже исламизированном тюркоязычном мире), характеризуется сплошной аллитерацией в началах стихотворных строк. Неукоснительно соблюдаемая строфическая аллитерация формирует главным образом четверостишия, которые иногда единым аллитерационным рядом объединяются в восьмистишия. Имеется также междусловная аллитерация, которая соблюдается с меньшей последовательностью. Нерегулярно появляющиеся рифмиды представляют собой совпадение одинаковых грамматических форм в параллельных синтаксических конструкциях и при повторах слов. Эти особенности стиха, проявившиеся в полной мере в поэзии, созданной в Восточном Туркестане, станут характерными для поэтической практики ряда тюркских народов Алтая, Южной и Восточной Сибири, тесно связанной с монгольской поэтической традицией.

Древнеуйгурские стихи назывались словом *кошуг* – «стихотворение», «поэма» (от глагола *кош* – соединять, слагать стихи, песню). Этот термин в таком и в фонетически изменённом виде сохранится, особенно в фольклоре, до настоящего времени. Другим самобытно тюркским термином является *тагшут* (*такшут*) – «стихи» (от глагола *так* – прикреплять, *тагшур* – читать стихи, декламировать). Термин *тагшут* употреблялся в парном сочетании со словом *шлок* (санскр. *śloka*) в значении «стихи», «поэзия». Кроме упомянутого термина в стихах манихейского содержания употреблялся термин *кюг/кюк*, что означало «стихи», «стихотворение», «песня», возможно, «гимн». Предполагается, что *кюг* имел музыкальное сопровождение. В манихейских текстах встречается также термин *башык* (согдийское *p'syuk*) – «гимн», «песня». В стихах буддийского содержания употреблялся термин *падак* (санскр. *pāda*) – стих. Этот термин встречается сравнительно редко, скорее в значении стихотворной строки. Также редко встречается термин *кави* (санскр. *kāvya*) в значении «поэма», «эпос». Однако считается, что этот термин не обозначает жанр, а указывает, по-видимому, на определённый стиль изложения (см. также: *Arat R.R.*, 1965).

Употребление жанровых терминов означает осознание поэтологических особенностей разных литературных жанров. Термины возникали как на базе тюркского языка, так и путём заимствования из других языков, употреблялись на равных правах и были закреплены за определёнными формами литературных произведений. Таким образом, началось формирование поэтологической традиции, не связанной с культурой ислама, которая, как известно, определила в дальнейшем путь развития поэтики классической тюркоязычной литературы. Под мощным влиянием ислама, арабской и персидской литератур произошла полная перестройка как самой поэтической практики, так и связанной с ней поэтологической системы. Чтобы показать степень влияния ислама, можно привести высказывание Б.Я. Ставиского о судьбе культуры Согда: «...Пройдя через сложные перипетии арабского завоевания и мусульманизации Средней Азии, согдийцы, как и другие среднеазиатские древние народы, влились в состав таджикского, узбекского, туркменского и других средневековых этносов; при этом у них изменились религия, язык, многие черты культуры и даже быта» (*Ставиский Б.Я.*, 2000. С. 135). Это замечание справедливо и в отношении древних тюрков, но для нас интересно то, что традиция сосуществования поэтологических терминов, возникших на базе собственного языка и заимствованных, перешла из одной эпохи развития тюркоязычной словесности – древнетюркской литературы в другую эпоху – классической тюркоязычной литературы средневековья, т. е. эта тра-

диция была заложена уже в древнетюркское время, на заре становления тюркской филологической мысли, причём не спешила расставаться с собственными представлениями об особенностях поэтической речи. Так, в дальнейшем, наряду со множеством терминов, заимствованных из арабо-персидской поэтики, которые использовались главным образом в литературе, в фольклоре сохранялись самобытно тюркские термины, обозначающие понятия «поэзия», «стихи», «песня».

В период расцвета классической тюркоязычной поэзии в Средней Азии, созданной на основе арабо-персидской поэтики, появились два сочинения о поэтике: «Мизан ал-авзан» Навои (XV в.) и «Трактат об арузе» Бабура (первая четверть XVI в.), где в разделах о самобытно тюркских поэтических формах, подогнанных под разные метры аруза, указана форма *кошук*, которую Навои называет песней (Стеблева И.В., 1970. С. 227–228; Стеблева И.В., 1973. С. 169). В узбекском фольклоре термином *кушик* называется песня с музыкальным сопровождением. Корень глагола *кош-* (соединять, слагать стихи, песню) сохранился и в терминах, обозначающих ашугские силлабические стихи в турецком (*кошма-тюркю*), азербайджанском (*гошма*) и туркменском (*гошгы*) фольклоре. Корень глагола *так-* (прикреплять) сохранился в терминах, обозначающих жанр шутильной частушки, который пользуется у разных тюркских народов большой популярностью и имеет сходные названия: *такмак* у татар, *такпак* у каракалпаков, *тахпах* у хакасов. В башкирском фольклоре стихотворные прибаутки называются термином *такмаза*. Следует сказать, что термин *тахпах* у хакасов обозначает не только частушку-четверостишие, но также песни-импровизации гораздо большего объёма, посвящённые любовной лирике и другим темам. Термин *йыр* сохранился в названии башкирских эпических сказаний. В фонетически изменённом виде он употребляется для обозначения героических эпосов: *жир* в казахском, *джир* в киргизском фольклоре. В якутском фольклоре и литературе термин *ырыа* обозначает песню.

Таким образом, Центральная Азия, бывшая перекрёстком путей развития разных культур, явилась тем регионом, где впервые возникли поэтологические представления тюрков, сохранившиеся до наших дней.

ЛИТЕРАТУРА

- Ставиский Б.Я., 2000 – Согдийская цивилизация как феномен Центральной Азии V–IX вв. // У времени в плену. Памяти Сергея Сергеевича Цельникера. М., 2000.
 Стеблева И.В., 1965 – Поэзия тюрков VI–VIII вв. М., 1965.

- Стеблева И.В.*, 1970 – Извлечения из трактата Бабур по стихосложению (арузу) // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. 1968. М., 1970.
- Стеблева И.В.*, 1973 – О стабильности некоторых ритмических структур в тюркоязычной поэзии // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
- Стеблева И.В.*, 1976 – Поэтика древнетюркской литературы и её трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
- Стеблева И.В.*, 1987 – Культурные контакты тюркских народов в древности и средневековье // *Советская тюркология*. Баку, 1987. № 3.
- Стеблева И.В.*, 1991 – Стихи и время // Сад одного цветка. М., 1991.



- Arat R.R.*, 1965 – Eski türk şiiri. Ankara, 1965.
- Gabain A. von.*, 1953 – Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften // *Anthropos*. 1953. 48 Theil. № 3–4.
- Gabain A. von.*, 1964 – Die alttürkische Literatur // *Philologiae Turcicae Fundamenta*. Wiesbaden, 1964. 2 Theil.
- Gabain A. von.*, 1973 – Das Leben in uigurischen Königreich von Qoço. Wiesbaden, 1973.



Е.В. ТЮЛИНА

ДАРЕНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ИНДИЙСКОМ РИТУАЛЕ (ПО ГАРУДА-ПУРАНЕ)

В средние века имущество человека приобретает особую сакральную значимость, что связано с развитием обрядов, в которых дарения играют важнейшую роль. В текстах, посвящённых осмыслению ритуала, появляются многочисленные модификации древнего представления о том, что имущество – это «второе тело» человека. Дарения бытовых предметов, которые так или иначе связываются с образом тела, приходят на смену другим, более древним формам ритуала. Наличие богатства, заключающего в себе «силу дара» (GP II.14.18), начинает рассматриваться как одно из важнейших условий накопления религиозных заслуг. Материальный достаток превращается в своего рода добродетель, нищета, не дающая возможности совершать дарения, начинает связываться с грехом¹.

Для данной работы в качестве источника выбрана Гаруда-пурана (ГП), предоставляющая для изучения ритуала дарения уникальный материал. Особенно в этом отношении интересна её вторая книга – Претаканда, где собраны и подробно описаны обряды, предполагающие пожертвование предметов и относящиеся, как правило, к поминальному циклу. ГП – это типичный памятник средневековой культуры. Она является одним из авторитетнейших индуистских (вишнуитских) произведений. ГП дошла до нас в нескольких вариантах. Для исследования использована редакция², лежащая в основе издания GP (Calcutta, 1890). В силу своей компилятивности пурана датируется лишь приблизительно: наиболее древние части – IV–VII вв., составление сборника – IX–X вв.³ Отдельные изменения продолжались и в более позднее время, что было вызвано принципиальной открытостью пураны, предполагающей по мере расширения знаний о мире подключение всё новых и новых текстов к уже существующему своду. Благодаря этому в ГП сосуществуют и отрывки из древних традиционных текстов, и более поздние их толкования, и описания новых обрядов, построенные по древним моделям, а также философские спекуляции, объясняющие глубинный смысл ритуала. Все они составляют единый текст, и грань между ними очень тонка, что создаёт невероятные трудности при датировке. Кроме того, описание обряда не обязательно свидетельствует о том, что он в действительности исполнялся. Оно могло быть цитатой из древнего текста, включённой в произведение для полноты сведений о ритуале, так как пурана носила энциклопедический характер и преследовала цель создания как можно более широкой и подробной картины мирозда-

ния. Однако всё же некоторые особенности мировоззрения и тенденции развития ритуала прослеживаются достаточно чётко.

Прежде чем перейти непосредственно к тому, как трактуются дарения в ГП, хотелось бы обратить внимание на следующее. В древней традиции в ритуальных действиях использовались не вещи в бытовом понимании этого слова, а утварь, служившая для совершения разнообразных обрядов. В качестве примера можно привести описание похоронного ритуала в Ашвалаяна-грихьясутре, одной из древнейших грихьясутр, составленной около середины I тыс. до н. э. В этом памятнике рекомендовалось соответственно членам тела, приготовленного для кремации, раскладывать личные жертвенные принадлежности умершего. В правую руку умершего рекомендовалось положить деревянную ложку «джуху», служившую для возливания жертвенного масла в огонь; в левую – ложку «упабхрит»; на правый бок – деревянный меч «спхья», использовавшийся при жертвоприношениях; на левый – ложку, которой совершались агнихотры; на грудь – разливную ложку «дхрува»; на голову – миски; на зубы – камни для выдавливания сомы; на ноздри – деревянные ложки «срува», использовавшиеся для возливания топлёного масла; к ушам – сосуды, в которые кладётся жертвенная пища для брахмана; на живот – сосуд патри, использовавшийся для сбора пищи перед жертвоприношением, а также сосуд, в который кладутся отдельные части жертвенной пищи. На половые органы – деревянный гвоздь «шамья», на бедра – куски дерева для ритуального добывания огня, на голени – ступку и пестик, на стопы – корзины (ĀśvGS IV.3.1–16). Само же тело помещали на шкуру чёрной антилопы.

Перед нами своеобразное изображение человека, где каждому органу соответствует определённый жертвенный предмет, использовавшийся умершим при жизни в его повседневной практике домохозяина. Все предметы являются как бы обозначениями, какие обязанности входили в круг его деятельности. Причём все они в своей совокупности составляют «сумму» того, что считалось наиболее существенным в деятельности человека. Мы видим, что явный приоритет при этом отдаётся именно жреческой деятельности. Кроме того, хотелось бы особо подчеркнуть, что эти предметы оказываются соотнесёнными именно с человеческим телом и все они являются инструментами жертвоприношения. Мы привели в пример этот отрывок из Ашвалаяна-грихьясутры (АшвГС), чтобы оттенить особенности мировоззрения, отражённого в Гаруда-пуране, и показать те изменения, которые произошли к тому времени.

Индийская ритуалистическая культура подразумевала неукоснительное следование традиции. Любые изменения происходили чрезвычайно медленно и становились очевидными лишь спустя огромный отрезок времени. Этим определяется сравнение в статье таких разных по

времени создания памятников, отстоящих друг от друга более чем на тысячелетие.

Если мы обратимся к похоронному ритуалу, то увидим что в Гаруда-пуране, так же как и в более древних текстах, в ритуале наиболее часто использовались предметы, которые так или иначе были связаны с деятельностью покойного. «Для подаяния используется всё, что раньше принадлежало умершему – одежда, которую он носил, посуда, повозка и всё, что больше всего любил» (GP II.24.62–63). Следует подчеркнуть, что, если в АшвГС в ритуале использовались жертвенные предметы, то в ГП жертвуются вполне «светские» вещи – личные бытовые предметы, и это является существенным отличием.

В АшвГС перед кремацией соответственно членам тела человека рекомендовалось раскладывать члены жертвенной коровы Анустарани (AśvGS IV.20–25), которая, согласно верованиям древних, переправляла умершего в мир смерти. И жертвенные предметы, и части коровы сжигались вместе с умершим, т. е. приносились в жертву стихии огня и таким способом как бы растворялись во вселенной: каждая часть тела человека и коровы, а также соответствующие им жертвенные предметы, оказывались соотнесёнными с различными элементами мироздания и стихиями. В ГП жертвование предметов превращается в дарение. Мало того, даже приношение в жертву коровы, расчленение которой некогда было прообразом создания вселенной, становится дарением, отдачей некоторой части имущества.

Показательно, что при таком способе совершения ритуала человек не общается с мировыми и космическими стихиями, а вступает в своего рода «товарные» отношения с потусторонними силами. При описании обрядов в тексте приводятся точные указания, что и за какие дары можно получить. Например, дарение кровати даёт возможность ехать на тот свет в колеснице (GP II.8.9). В результате дарения зонта возникает тень, спасающая от зноя. Благодаря пожертвованию сандалий человек «получает возможность верхом на лошади проехать ужасный, наполненный колючками и камнями лес, в котором [у деревьев] мечеобразные листья», а пожертвование брахману сидения и сосуда приводит к тому, что умерший «будет безмятежно наслаждаться едой во время долгого пути» и т. п. (GP II.8.17–25). Представление об обмене между тем и этим мирами, происходящим в результате жертвоприношений, уходит в глубину веков. Однако в отличие от более древних ритуальных текстов, адресованных высокообразованным представителям высших каст, ГП следует народной традиции. Толкование ритуала становится крайне упрощённым и сопровождается повествовательным описанием пути на тот свет и тех благ, которые приобретаются в результате дарений.

В тексте также проявляется повышенное внимание к тому, какие дары следует дарить, в каком количестве и в каких случаях. Они различаются в зависимости от возраста и пола человека. Для того, у кого «маленькая карма, нить жизни была короткой и кто жил в очень маленьком теле», т.е. для младенца, полагались небольшие пожертвования (GP II.15.10). «Личной принадлежностью» младенца считалось молоко. Если он умирал, молоко раздавалось детям. Дары увеличивались пропорционально росту ребенка. Если он был постарше (кумара), детям дарили угощение и одежду (GP II.15.6). Подарки детям продолжались до тех пор, пока умершему не исполнялось пять лет (GP II.15.11). После этого субъектами дарений становились брахманы. Именно они считались представителями мира предков в поминальных обрядах, воплощениями отца, деда и прадеда умершего. Их угощали, им делали большие пожертвования и приношения светильников (GP II.15.18). Благоприятным для посмертной судьбы считалось дарение брахману, «отцу семейства», дома со всей утварью, разнообразных украшений для ушей, шеи, пальцев и рук, коровы, хижины (GP II.28.25–26). Если умирала женщина, то жертвовали «всё, что при жизни служило ей»: украшения, одежду, которую она носила, сурьму, использовавшуюся для косметики и т.д. (GP II.24.70–71).

Обращает на себя внимание то, что бытовые предметы и украшения, которые используются для дарения, так или иначе соотносятся с различными частями тела, а их жертвование соответствует тому времени, когда, по средневековым верованиям, создавалось новое тело умершего. Смерть понималась как уход из тела, которое сравнивалось с обветшалым домом. Для того, чтобы человек продолжил своё существование, необходимо было создать для него новое тело, что делалось при помощи особых поминальных подношений, так называемых шраддх (*śrāddhāni*). Общий порядок поминальных жертв был таков: первые девять дней совершаются шраддхи в честь умершего, с помощью которых создавалось его новое тело. Основой каждой такой шраддхи было жертвоприношение одной пинды (*piṇḍam*), комка жертвенной пищи, чаще всего риса, и одного сосуда воды. Как правило, в шраддхе полагалось жертвовать три пинды и три сосуда, так как этот обряд был посвящён трём предкам (отцу, деду и прадеду). Эти же шраддхи посвящались только умершему и носили название экоддишта-шраддхи (*ekoddiṣṭaśrāddhāni*).

Считалось, что первые десять экоддишта-шраддх создают новое тело умершего, причём каждое жертвоприношение соотносится с определённой частью тела: «На первый день из пинды возникает голова, шея и горло – на второй, на третий появляется сердце. На шестой и седьмой создаются пояс и сокровенные места. На восьмой день – бедра, на девятый –

голени и стопы» (GP II.5.68–71). Этот ряд жертвоприношений как бы воспроизводит в ритуале образ ведийского первочеловека (Пуруши)⁴. Именно из ведийских гимнов заимствован момент «выстраивания» тела человека, собирание его из определённого количества частей тела и космических элементов (см.: *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.*, 1987. С. 43–73).

С десятого дня по двенадцатый новое тело набирало силу. В этот переходный период отпускали быка и дарили брахману корову. После этого на тринадцатый раздавали предметы. Таким образом, подарки завершали цикл, в течение которого тело преты формировалось и становилось способным к переходу в мир смерти. Считалось, что именно созданное таким образом тело совершало посмертный путь в виде духа умершего, так называемого преты (*pretah*). Это странствие длилось год, после чего он присоединялся к умершим предкам, которые назывались отцами (*pitarah*), и становился одним из них. Если же обряды не были совершены и умерший оставался без этого тела, то он был обречён на вечные страдания.

Известно, что общее число жертвоприношений ради умершего должно было равняться 16. Это 12 жертвоприношений, о которых речь шла выше, годовая, две полугодовые шраддхи и сапиндикарана (*sapindikaram*), которая соединяла умершего с его предками. При этом подчёркивалась важность именно числа 16. Считалось, именно из стольких частей должно было состоять тело жертвенного животного, что соответствовало традиционному представлению о целостности вселенной (*Gonda J.*, 1965. P. 39; *Семенов В.С.*, 1981. С. 53).

Делать подарки брахманам предписывалось на тринадцатый день после смерти, т. е. тогда, когда завершалось формирование нового тела из пинд и начинался переход умершего в мир смерти.

Если в древней традиции смерть представлялась как распад на начальные элементы и стихии, то в ГП потусторонний мир напоминает земной. Отголоском древних представлений об изначальном хаосе является лишь представление, что в мире смерти нет привычного порядка, или что там порядок «наоборот»: пространство, отличающееся от земного отсутствием пищи и воды, и страшной жарой, и леденящим холодом, ярким солнцем или, наоборот, крошечной тьмой. Дорога в том мире не облегчает путь, а, напротив, затрудняет его, так как покрыта острыми камнями и растениями с шипами. Однако всё оказывается легко поправимым с помощью раздачи соответствующих даров.

Среди подарков, обязательных для раздачи брахманам, выделяется группа из предметов пада (*padam*) – наиболее древних объектов поминальных приношений. Чаще всего рекомендуется совершать дарение семи предметов. На смысл обряда может пролить свет традиционное их название. Одним из многочисленных значений слова «пада» – является «шаг».

Семь шагов (*saptapadāni*) играли важную роль в ритуале. Именно семь шагов делали жених и невеста вокруг костра во время брачной церемонии. Как мы увидим ниже, в похоронных и свадебных обрядах наблюдаются некоторые параллели. Здесь же следует отметить, что вряд ли было случайным название «шаги» для предметов, которые могли выступать как обозначения пути и дариться именно в то время, когда умерший, по средневековым представлениям, отправлялся в странствие на тот свет.

Предметы, передаваемые брахману, таковы: зонтик, сандалии, одежда, перстень, кувшин для воды, сидение, сосуд (GP II.8.16). Иногда называются и другие предметы.

Гаруда-пурана даёт уже позднее, упрощённое объяснение смысла таких дарений. Дарение зонта вызвано тем, что на том свете ужасный зной, а в результате такого подарка возникает усладительная тень, дающая возможность умершему выдержать это испытание. Пожертвование сандалий соответствует путешествию через страшный лес из деревьев с мечеобразными листьями по дороге, покрытой колочками и камнями. Оно якобы давало возможность умершему проехать сквозь него верхом на лошади. Если брахману отдавали сидение и сосуд, то умерший получал возможность наслаждаться едой на отрезке пути, где не было воды и пищи. Дарение кувшина для воды спасало от жажды (GP II.8.17–22). Рекомендовалось также жертвование светильников, так как в результате этого становился освещённым тот отрезок пути, где дорога была «тёмной, очень страшной, полной собак, лишённой примет» (GP II.8.6). Видимо, первоначально дарение светильников было связано с почитанием звезд, а обряд символизировал движение умершего по ночному небу, по Млечному пути, считавшемуся у многих народов именно тем путём, который вел в потусторонний мир. В Прета-канде отмечается, что жертвователю светильников «достойн почитания наряду с [небесными] светилами. Имеющий светлую душу, он движется, освещая [свой] род и [свой] путь» (GP II.21.7).

Особо хотелось бы остановиться на дарении одежд. Оно, согласно тексту, совершалось для того, чтобы обезопасить путника от «очень страшных, ужасных чёрных и рыжих слуг Ямы» (GP II.22 и 21.19). Т. е. этот обряд явно носит магические функции и служит в качестве оберега от духов, связанных со смертью. В.П. Горан, изучая представления о судьбе, заметил, что в индоевропейской культурной традиции одежда всегда связана с представлением о человеческой судьбе и жизни в образе богинь судьбы – Прях (*Горан В.П.*, 1990. С. 88–89). В частности он описывает древнегреческий обычай, согласно которому родственницы матери ткали для ребенка одежду к его предстоящему рождению, что должно было обезопасить его жизнь. Здесь само собой напрашивается сравнение с дарени-

ем в поминальных обрядах одежды, призванной оберегать жизнь только что возникшего из жертвоприношений «новорожденного» тела.

Магические функции носило и приношение кольца. Оно служило для защиты от слуг Ямы (GP II.8.23). Подобную роль играло жертвование железа, иногда называемого в числе предметов пада. Железо, древнейший, многозначный объект жертвоприношения, в ГП выступает в роли оберега от Ямы. Оно называется средством умиротворения его оружия, служившего для наказания грешников, а именно: топора, палицы, меча и ножа, являющихся иконографическими атрибутами Царя мёртвых.

Таким образом, общий смысл жертвований предметов пада – помочь человеку адаптироваться в незнакомом для него мире. Они как бы гармонизируют тот мир, делают его безопасным и менее враждебным.

Иногда среди предметов пада называются и такие: хлопок, соль, сезам, жертвенный шнур, золото, украшения, семь сортов зерна, поленья для костра и т. д. (GP II.21). Для понимания значения этих предметов интересный материал предоставляет подробное описание жертвоприношения кровати. Оно, подобно вышеописанному, спасало от голода и жары на пути, освобождало от оков и истязаний (GP II.24.64–66).

Жертвоприношение кровати рекомендовалось каждому совершить при жизни. Если же оно не было почему-либо исполнено, родственники обязательно должны были его исполнить на одиннадцатый день после смерти. Этот день был особенно важен для почитания предков: именно тогда кончался период ритуальной нечистоты, совершалась шраддха одиннадцатого дня, отпускаясь бык, а брахману отдавалась корова, которая в пуранах называлась Вайтарани.

В обряде дарения ложа присутствуют так или иначе все вышеперечисленные предметы. Во-первых, примечателен сам облик кровати: она должна была быть изготовлена из хорошего твёрдого дерева, инкрустирована костью и украшена золотом. Здесь можно провести аналогии с погребальным костром – огненным ложем, собранным из определённых сортов дерева. Эта кровать, «дающая усладу», надушенная благовониями, должна была быть застелена красной хлопковой тканью, на неё клали красивую подушку и покрывало (GP II.24.52). Далее даются следующие рекомендации: «Рядом с ней [кроватью] следует положить бетель, порошок шафрана, камфору, алое, сандал, светильник, сандалии, зонтик, опахало, сидение, сосуд. А также следует с преданностью [пожертвовать] семь видов зёрен и все вещи, которые необходимы для приготовления ко сну: кружку, зеркало, покрывало пяти цветов» (GP II.24.54–55). Кроме этих жертвований ещё подают воду аргхья и пять драгоценностей с неочищенным рисом. В этом перечислении мы видим предметы пада, соотно-

сящиеся с путём на тот свет, растительные мотивы и предметы, используемые для приготовления ко сну. Кроме того, эти действия сопровождались дарением всего, чем при жизни пользовался умерший: его одежды, посуды, повозки, его любимых вещей (GP II.24.62–63).

Если внимательно прочитать этот отрывок, можно заметить, что этот обряд может иметь как минимум два толкования. Первое из них, что это имитация приготовления ко сну. Но тогда непонятно, зачем спящему сандали, зонтик и другие вещи, никак не связанные со сном. Если же мы вспомним, кому совершались эти подношения, то смысл обряда становится ясным. Издревле в индийской традиции брахманы, вкушающие во время ритуала пищу и принимающие подаяния, сравнивались с огнём (MS III.212). Любое приношение им приравнивалось к огненному жертвоприношению. Эта их «огненность» была результатом знания мантр и вед (MS III.96–98).

Обряд передачи ложа брахману – это имитация сожжения умершего. Тем более, что перед нами не только ложе, а изображение спящего, воспроизведённое с помощью его личных вещей, а кроме того – набор вещей, необходимый для жизни на другом свете. В этой связи можно заметить, что предметы пада не только соотносятся с семью шагами, возможен перевод слова «пада» как «часть». Т. е., предметы пада с точки зрения средневекового сознания могли одновременно иметь отношение и к пути, и к частям человеческого тела. Если сразу же после смерти кремировалось реальное мёртвое тело, то в этом случае «сжигается», т. е. переносится в иной мир, некий искусственно созданный двойник – тело преты, возникшее, как мы помним, из жертвоприношений.

Жертвование кровати, несомненно, имеет древнейшие истоки и связано с архаическим отождествлением смерти со сном, а процедуры похорон – с приготовлениями умершего ко сну. Если человеческое тело предавали земле, то таким ложем для него становилась земля, если кремировали – то погребальный костер, в котором вместе с ним сжигались ритуальные предметы.

В АшвГС существенным элементом обряда кремации, было приглашение взойти на огненное ложе вдове покойного (ĀśvGS IV.2.16–19). Она должна была лечь рядом с мёртвым мужем, чтобы после обряда подняться и стать женой другого человека, чаще всего брата умершего.

Мотив супружеского ложа сохраняется и в обряде дарения кровати. Прежде всего, кровать необходимо отдать именно женатому брахману, отцу семейства (GP II.24.76). Передавая кровать, оказывают почитание не только ему, но и его супруге (GP II.24.57). Рядом с кроватью должно было находиться изображение божественной четы – Хари и Лакшми (GP II.24.53). Это придаёт древнему обряду индуистскую

окраску. Если обряд выполняется не ради умершего, а ради самого себя, жертвователю отождествляет себя с Хари (Вишну), а свою супругу – с Лакшми. Во время обряда произносится следующая мантра, проясняющая смысл ритуала: «Подобно тому, как твоё ложе, о Кришна, в молочном океане никогда не бывает пустым, пусть и моё будет таким же, из перерождения в перерождение!» (GP II.24.58–59). Судя по этому заклинанию, ложе выступало в качестве образа первоначального молочного океана, в котором Вишну множество лет предавался сну. Таким образом, ритуал жертвоприношения ложа оказывался связанным с одним из космогонических мифов.

Дарение кровати могло совершаться и в честь женщины⁵. Следует обратить внимание, что в этом случае огромную роль играют украшения и одежда, которые при жизни служили умершей. Благодаря этому возникают параллели со свадебным обрядом, где важным элементом было дарение невесте украшений и одежды. Причём одежда в свадебном обряде явно носила функции оберега, что ясно видно из соответствующих мантр. Р.Б. Пандей, описывая свадебную церемонию, отмечает, что этот обычай дожил в Индии до наших дней. При передаче невесте нижней одежды традиционно произносилась следующая мантра: «Живи до старости, надень одежду, будь защитницей людей против проклятий. Живи сто лет, полная силы, одевайся богатством и детьми. Благословенная жизнью, надень эту одежду». Верхнюю одежду дарили со стихом: «Богини, которая спряла, которая соткала, которая расправила нити на обеих сторонах, – эти богини пусть оденут тебя ради долгой жизни. Благословенная жизнью, надень эту одежду» (Пандей Р.Б., 1982. С. 179). Совпадения в свадебных и похоронных обрядах объясняются тем, что в том и в другом случае они призваны были содействовать прежде всего плодородию, продолжению и процветанию рода. В случае же похоронного обряда присутствуют также ассоциации смертного ложа со свадебным ложем.

В обряде дарения кровати весь ритуал строится по моделям древних жертвоприношений и является вторичным. Характерно и то, что кровать вместе с другими предметами приносится в жертву не природным стихиям, а их заместителям – людям, посредникам между миром живых и мёртвых. Благодаря этому ритуал оказывается перенесённым из сферы отношений между человеком (микрокосмосом) и макрокосмосом в сферу отношений между людьми, причём именно материальных отношений. Сакральными их делает то, что на них накладываются традиционные схемы ритуала. Обмен предметами оказывается ритуализированным благодаря строгой последовательности действий, определённому времени их совершения, использованию традиционных объектов жертвоприношения, число и набор которых зависит от их значения в ритуале.

Нельзя, конечно, утверждать, что дарение как форма ритуала возникло именно в средние века. Оно известно с древнейших времён. Ещё в ведийской литературе встречается практика почитания брахманов с помощью подарков. Это так называемая дакшина. Но если в древних текстах дакшина и дарения, как правило, являются лишь частью ритуала, включающего в себя и жертвоприношение, то в ГП подаяния и дарения уже выполняют роль самого жертвоприношения, заменяют его. Увеличивается значимость подобных дарений. Например, говорится, что «покровительство убогому, лишённому средств к существованию брахману по очистительной силе не сравнимо [даже] с жертвоприношением коня, сопровождаемым соответствующими подаяниями»; или что «покровительство обессиленному жрецу-брахману [даёт заслугу] не сравнимую [с заслугой, полученной] от изучения вед и от жертвоприношений» (GP II.31.11–12). А в другом месте после рекомендаций сделать ради умирающего пожертвования брахману зёрен сезама, железа, золота, хлопка, соли, семи видов зёрен, земли и коровы говорится, что даже «великое жертвоприношение ашвамедха⁶ [по значимости] составляет менее одной шестнадцатой [подобного дара]» (GP II.20.18).

Передача брахманам предметов – это условное жертвоприношение или замена жертвоприношения. В пуране оказывается явное предпочтение такому способу совершения обрядов. Требования одаривать брахманов, давать им средства к существованию, щедро оплачивать все услуги встречаются в тексте на каждом шагу и носят навязчивый характер.

Переход к такой форме ритуала выражает изменения мировоззрения, которые наметились ещё в дхарма- и грихьясутрах. Главной тенденцией генезиса ритуала является перенос его из мира природы в мир человека. Развивая те положения упанишад и брахман, которые были связаны с сакрализацией трёх периодов человеческой жизни и соответствующих им «трёх ветвей долга», дхарма- и грихьясутры на первый план ставят «ритуализацию самой жизни». Это приводит к «брахманизации повседневной жизни, к экспансии ритуалистов в область домашних обрядов и частной практики дваждырождённых» (Романов В.Н., 1991. С. 187).

Продолжая эту линию развития культуры, пураны проявляют самое пристальное внимание к повседневной жизни и к человеческой личности, которая в Индии воспринималась не как индивид, а как субъект общественных отношений. При повышенном внимании к поведенческим структурам общества ритуал также оказывается перенесённым в эту сферу. При этом изменяется и сама форма ритуала, и его осмысление в тексте.

Происходит декосмологизация мира, окружающего человека. Если прежде он воспринимался как арена деятельности природных и божественных сил, то теперь – как мир человеческих поступков, а точнее, как зеркало,

отражающее эти поступки. В нём всё обусловлено поведением: рождение в той или иной семье, богатство, бедность, наличие детей, урожайность, приплод скота и т. п. Даже природа в известном смысле – это результат поведения людей, так как рождение в виде животного или растения является наказанием за соответствующие грехи. Само понятие «карма» всё больше и больше связывается именно с правильным поведением в обществе.

Внимание к поведенческим структурам приводит к тому, что не только поведение людей оказывается ритуализированным, но к тому, что многие объекты жертвоприношения соотносятся с определёнными поступками человека и могут быть их заменителями. Так, корова в ГП считается олицетворением суммы благочестивых, дхармических поступков. И если в АшвГС жертвоприношение коровы служит для создания образа жертвы, где человек, жертвенное животное и вселенная составляют единый организм, то в Прета-канде передача брахману коровы, «вместилища добродетели», заменяет реальное выполнение дхармы в жизни. «Если будет пожертвована рыжая корова, исполняющая все желания, в смертный час она освободит душу от всех накопленных грехов, совершенных и в младенчестве, и в юности, и в преклонные годы во [всех] прежних перерождениях, ночью, на заре, в середине дня, после полудня, в сумерках [как бы ни были они совершенны]: действиями, мыслями или словами» (GP II.20.44–46).

Подобно тому, как с помощью пинд создаётся новое тело, в которое вселялась душа после смерти, с помощью дарений как бы создаётся новая карма умершего. Эта искусственная модель кармы должна быть составлена из предметов, которые традиция наделила особым значением.

Все дары можно разбить на следующие группы. Первая – это предметы пада, связанные с дорогой на тот свет. Вторая – предметы, каким-либо образом воспроизводящие облик человека (одежда, украшения и т. д.). Третья – дарения скота. Это не только корова и бык. Если позволяло состояние, рекомендовалось отдать брахману коня и повозку, а также буйволу (GP II.21.14–16). Четвёртая – пища и вода. И пятая – это имущество человека: золото, деньги, земля и жилище. Их жертвование служит уже не для ритуального отождествления человека с макрокосмосом, а для формирования благоприятной кармы умершего. Т. е. они нужны для того, чтобы исправить, восстановить и создать те связи человека с социумом, которые были каким-то образом искажены. Естественно, такое понимание ритуала не могло не оказать влияние на его форму и его трактовку в тексте. Ритуал – это уже не взаимодействие людей с космосом, природными стихиями, а взаимодействие между самими людьми, заключающееся в обмене дарами. Это не космическое событие, не восстановление космоса из хаоса с помощью обряда, это событие социальное, символизирующее ис-

правление кармы, т. е. восстановление, исправление взаимоотношений человека с обществом.

Преимущественная связь дарений именно с культом предков, видимо, объясняется тем, что человек стал рассматриваться прежде всего как часть социума, а не космоса, и его смерть влекла за собой некое его нарушение. Восстановление его требовало такого ритуала, который обращался не к природным и космическим стихиям, а к людям. Для этого лучше всего подходят обряды вроде угощения, одаривания и т. п.

Для создания благоприятной кармы умершего исключительно важно правильное поведение его потомков. Сын, в обязанности которого входило соблюдение шраддх, являлся наследником имущества умершего. Любое взаимоотношение с имуществом, передаваемым по наследству, – это также взаимоотношение с его прежним владельцем, что придаёт жертвованию предметов в поминальных обрядах особый смысл.

Сын и жертва в честь предков, а богатство, имущество, необходимое для жертвы – понятия взаимопереплетающиеся. «Жертва отца – это сыновья, деда – богатство, состоящее из коров, прадеда – золото» (GP II.25.11). Отсутствие богатства и сына – это две наиболее серьёзные причины, из-за которых шраддхи могли быть не исполнены. Бездетным и неимущим рекомендовалось самим исполнить все необходимые похоронные обряды (GP II.4.8). Пожертвованное, говоря словами пураны, «припасённое своими руками», во время этих обрядов сравнивается с богатством, спрятанным в земле (GP II.4.7).

Большое внимание уделялось выбору, кому сделать дарение. Получающий подарки обязательно должен быть брахманом, который, как уже говорилось, с древнейших времён считался воплощением огня. Это должен был быть достойный человек, знающий веды. Только в этом случае пожертвование ему очищало жертвователя от грехов.

Если же дарение делается недостойному человеку, то наблюдается противоположная картина. «Если недостойному отдана корова, то это ведёт дарителя в ад. Низвергается [в ад] и тот, кто принял дары, а также 21 поколение его родственников. [Гибнет и всё] хорошее, что он, получив другое перерождение, делает своими руками» (GP II.4.6).

Уже неоднократно отмечалось, что вещи были как бы продолжением их хозяина, некоторые из них соотносились с определёнными органами человека и с их помощью имитировалось тело умершего. Но это касалось лишь вещей, законно принадлежащих человеку и переданных другому с ритуальными целями. Если же вещи попадали к другому человеку не в результате дарения, а были украдены, то это зачеркивало всё хорошее, что человек совершил и вело к искажению облика в следующем перерождении. Воровство наказывалось либо тем, что человек навечно оставался претой и

терял возможность перерождения (GP II.17.36–37), либо получал низшее перерождение. Как правило, считалось, что человек превращается в то животное, с которым украденная вещь имела какую-либо ассоциацию. Например, тот, кто без приглашения приходит в гости и ест пищу, становится вороной, крадущий плоды превращается в обезьяну, в чатаку – укравший зерно (GP II.34.12, 15 и 18). Чаще всего в тексте осуждаются укравшие золото. В кого только они не превращаются: и в прету, и в крокодила, и в чатаку (GP II.17.36 и II.34.17–18). На тяжесть наказания оказывало влияние не только то, что золото было большой материальной ценностью, а и то, что с древнейших времён ему придавались особые сакральные свойства, имевшие большое значение и в ритуале, и в мифологии.

Так как с помощью пожертвования создавалось новое тело, то любое нарушение ритуала дарения также вело к искажению облика в новом перерождении. Например, горбатым становился человек, подавший брахману испорченную пищу (GP II.34.14).

Огромная роль предметов повседневного обихода в подобных ритуалах дарения приводит к ритуализации имущества вообще, а не только традиционных предметов, использовавшихся в обрядах. В ГП ему придаётся ценность только как объекту жертвоприношения, а не самому по себе: «У него один верный путь – пожертвование, другой же приводит к упадку» (GP II.26.33). Пожертвования имущества, так же как и подарки брахманам, связаны с поминальными обрядами и имели целью его сохранение в будущих перерождениях и на том свете. Часто передача брахману имущества соответствует тому времени, когда, согласно верованиям, душа умершего испытывает наибольшие тяготы на пути Ямы. В таком случаелагается давать средства к существованию неимущему брахману, который подвергается ударам судьбы на жизненном пути (GP II.31.11–12). В этом обряде, подобно тому как это было в шраддхе, брахман выступает воплощением умершего, и облегчение его жизненного пути оказывает благотворное влияние на судьбу преты. Чтобы дать возможность прете беспрепятственно пройти весь путь, рекомендовалось содержать брахмана в течение года (GP II.28.21), что соответствует представлению о том, что этот путь длится в течение года.

Дарение имущества, подобно другим поминальным обрядам, можно было совершить ради себя при жизни. Это делалось во избежание всяких недоразумений: «После смерти всё уходит к другим. Кто [тогда] сделает пожертвование ради сострадания?» (GP II.26.29). Но традиционным было также и совершение этого обряда сыновьями умершего.

Гаруда-пурана, говоря о целесообразности дарений, превращает эти объяснения в развёрнутый сюжет, повествующий о злключениях преты по пути в мир Ямы и о жертвоприношениях, облегчающих их

участь. Они занимают три главы (GP II.5–6 и 8). Путешествие преты проходит через города смерти, которых по одной версии 17 (GP II.5.79–80), по другой – 16 (GP II.6). И то, и другое соответствует уже упомянутому выше представлению о 16 (17) частях жертвенного животного (*Семенцов В.С.*, 1981. С. 53). Принесение животного в жертву было способом отождествления его с космосом; его части превращались в пространственные категории. В данном случае космическое пространство превращается в путь следования из одного города в другой. Прета начинает свой путь с сетований: «Как же я [теперь] получу человеческое воплощение?.. [Лишь] силой великой добродетели можно получить человеческое воплощение. Этого я не достиг, так как, имея имущество, не подавал бедным. А теперь оно перешло всё к другим!.. Кто в счастье и несчастье не был щедрым, кто думал: “Другой подаст!” – [у того] скверный разум!» (GP II.5.83–85). В первом же городе, городе Ямы, он скорбит о своём богатстве, сыне и доме, а слуги Ямы укоряют его за то, что он не оставил себе «запас на дорогу», т. е. не был щедр в дарах. То, что в тексте на каждом шагу подчёркивается важность дарений, свидетельствует о том, что во времена создания пураны предпочтение отдавалось именно такому способу совершения ритуальных действий.

Дарения наиболее полно описаны в восьмой главе Прета-канды. Складывается впечатление, что вся жизнь в городах смерти определяется жертвоприношениями пищи, воды и предметов. Судьба жителей ада зависит от того, приносят ли их родственники жертвы и дары. Если не приносят, мёртвые превращаются в слуг Ямы и «перехватывают у того, кто умер, [пожертвованные ему] светильники, пищу, сосуды» (GP II.8.35).

Наряду с жертвоприношением имущества большое значение придавалось дарению земли. «Пожертвование земли [дословно “таящей сокровища”] приравнивается к пожертвованию золота, перлов с жемчугами и нарядной одежды» (GP II.24.7). Издревле дарение земли было связано с обрядами, целью которых было почитание трёх миров: земли, воздуха и неба. Однако в данном контексте это пожертвование уже утрачивает свой первоначальный сакральный смысл. Оно скорее является пожертвованием ценного имущества. Дарение земли, кроме всего прочего, – это проявление особой связи между родом и участком, которым он владеет. Этим и объясняется роль таких пожертвований в жертвоприношениях предкам. Владелец и земля представляли собой некое единство. Например, царь считался супругом подвластной ему территории и от него зависело её плодородие и процветание. Видимо, этим представлением объясняется утверждение, что «отдавший в дар землю будет царём на небесах» (GP II.20.14).

Как уже говорилось, дары восполняют не только утрату тела, но и изъяны в выполнении дхармы, являются заменой благоприятных поступков при жизни. Поэтому не случайно качества и способности человека упоминаются как нечто однородное с его имуществом. В данном случае пурана продолжает традиции поздневедийской литературы. С нашей точки зрения, это результат мировосприятия, в основе которого лежит осмысление вышеописанных обрядов. Объекты жертвоприношения воплощают в себе такие абстрактные понятия как грех, добродетель, щедрость, набожность. Поэтому и абстрактные, и реальные предметы одновременно являются и знаками, и материальными телами и могут образовывать однородные ряды. Качества человека могут быть переданы подобно предметам, а предметы могут выступать как знаки и воплощения этих качеств. Именно такое мировоззрение и демонстрирует нам пурана. Производя поминальные и похоронные жертвоприношения, потомки умершего как бы проходят в течение года жизненный путь своего родителя. С помощью предметов они перекладывают и упорядочивают всё, что он совершил при жизни, исправляют его жизненные ошибки. При этом создаётся новое тело из подношений пинд и новая добродетель из предметов. Кроме этого, каждое жертвоприношение – это воспроизведённое в ритуале избавление от страдания, так как все они связаны с прохождением умершим городов смерти или адов, служащих для искупления грехов. Покинуть их умершие не могут, пока не исполнены соответствующие обряды, целью которых является улучшение кармы.

Как и все остальные поминальные обряды, дарения способствуют процветанию рода, в особенности – рождению детей. Т. е. прощаясь с умершим и имитируя эту утрату в ряде дарений, воспроизводящих его тело, род ожидает возмещения этой потери в виде вновь рождённых детей. Формирование подобных представлений произошло на основе специфического для древнего общества отношения к подаркам. «Любой дар предполагает взаимность <...>, дарение не имело силы, если не было вознаграждено равноценным со стороны получившего его», – пишет о дарении в средневековой традиции А.Я. Гуревич (*Гуревич А.Я.*, 1972. С. 201). В Древней Индии первоначально дарения также предполагали ответные подарки. И. Хейстерман, исследуя генезис наиболее древней формы дарений – дакшины, приходит к выводу, что она возникла из обычая раздавать дары общине по случаю праздников и торжественных обрядов. Они раздавались всем брахманам, присутствовавшим на церемонии. Поэтому даритель не терял своего имущества, а наоборот, приобретал гораздо больше, так как ожидал получить ответные дары (см.: *Heesterman J.C.*, 1959). В средние века идея взаимности

дара сохранилась в представлениях о том, что всё отданное в руки брахманам возвратится в многократном размере, но не на земле, а на том свете или в новом перерождении. Родственники умершего надеялись также обеспечить свой род благополучием и детьми, свою землю – плодородием.

* * *

Подводя итоги, можно отметить, что в средние века наблюдается превращение некоторых обрядов в ритуализированный взаимообмен подарками. Из сферы ритуала всё больше исчезают природные и космические стихии. Он превращается в ритуализированный взаимообмен между людьми, который выражают вполне бытовые ситуации: плата за проход и безопасность на пути, запас пищи, воды и денег на дорогу и т. д. При этом исчезает свойственное древности отношение к ритуалу обмена как к средству единения с космосом.

Это неразрывно связано с эволюцией представления о человеческой жизни как о жертвоприношении, приведшей к тому, что правила жизни превратились в правила ритуала. Служением дхарме стало считаться правильное поведение в обществе, а имущество человека превратилось в жертвенные предметы, вовлеченные в ритуальные действия. При этом подчёркивается необходимость правильного отношения к нему. Если оно не вовлечено в совершение ритуала, а служит для потакания своим желаниям, то это приводит к адхарме (нарушению закона) и ведёт в ад⁷.

Если рассматривать вышеописанные обряды как отражение мировоззрения, то необходимо обратить внимание на совершенно особое отношение к предметам. Ритуальное значение предметов вытесняет их буквальное, бытовое значение, что является результатом их осмысления и переосмысления в религиозных текстах, и часто имеет несколько искусственный, спекулятивный характер. Вторым важным обстоятельством является сам факт использования предметов в качестве символов и человеческого тела, и таких сложных отвлечённых понятий, как жизнь и жизненный долг. Возможность «опредмечивания» самых разнообразных явлений свидетельствует о механистичности и метафизичности мировоззрения. Характерной для него моделью мира будет такая система, которая состоит из дискретных элементов. Её развитие будет представляться как их соединение и разъединение. Такую «опредмеченность», столь наглядно проявляющуюся в поминальных обрядах и соответствующих текстах, можно увидеть и в описании судьбы и жизни, и в осмыслении истории вселенной, и в истории человека.

Хотя бытовые предметы в ритуале и представляются носителями иного, более возвышенного смысла, но уже само включение их в сферу

ритуала говорит об обытовлении и ритуала, и религии. Эти тенденции в полной мере воплотились в пуранах – кодексах, допускающих включение в них материала, не имеющего непосредственного отношения к религии. ГП относится к так называемым энциклопедическим пуранам, которые представляют собой грандиозные перечисления разнообразных знаний о предметах, образующих одновременно тело вселенной, её историю, а также тело и историю бога, вмещающего в себя мир. При этом способ построения текста соответствует представлению о вселенной как о некоем целом, выстроенном из дискретных элементов, и является порождением того же мышления. Пурана «собрана» из отдельных книг и трактатов, своего рода «предметов», представляющих собой материальное воплощение отдельных граней бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Тот, кто не раздавал подаваний, становится нищим. Нищета порождает грех. Грехи ведут в ад. И снова [человек] рождается нищим, и вновь становится грешником» (GP II.14.19).

² О существующих ред. см.: *Gangadharan N.*, 1972. P. 110–112; *Rocher L.*, 1986. P. 177–178.

³ О датировке см.: *Abegg E.*, 1956. S. 8; *Gangadharan N.*, 1972. P. 143–147; *Rocher L.*, 1986. P. 177.

⁴ Подробнее см.: *Юлина Е.В.*, 1988 и 1997.

⁵ Он описывается так: «Совершив дарение ложа, следует пожертвовать золотую куклу, [изображающую] умершую, шафран, сурьму, одежду и украшения. Здесь должно быть всё, что при жизни служило женщине: украшения, одежда, которую она носила, и т. п. Всё это собрав, надо положить каждый [предмет] на своё место. Затем следует оказать почитание хранителям сторон света, божествам планет и Винаяке [Устранителю препятствий]. Затем мудрый [исполнитель обряда] совершает омовение и облачается в белые одежды. Он берёт в ладони цветы и, стоя перед брахманом, произносит следующую мантру: “Я жертвую тебе, жрец, это изображение умершей вместе со всей необходимой утварью, вместе со всеми драгоценностями. Человеческое “я” [атман] – это [одновременно] Шамбху, Гаури, приносящая благо, Шакра и множество богов. Потому и приносятся в жертву ложе. Пусть атман [умершей] получит успокоение!” Кровать следует отдать учителю или брахману, в том случае, если он отец семейства. Принимая кровать, брахман должен воскликнуть: “Кто дал [мне её]?”» (GP II.24.69–76).

⁶ Ашвамедха (*aśvamedhaḥ*) – жертвоприношение, восходящее к ведийскому ритуалу. Согласно ему, лошадь выпускали на волю и следовали за ней с отрядом из колесниц. При этом завоёвывали все земли, которые проходил конь. В конце года его приносили в жертву.

⁷ «Имеющий сотню хочет тысячу, имеющий тысячу стремится к ста тысячам, владеющий сотней тысяч – к царству, имеющий царство – к господству над всем миром. Ставший властелином [жаждет] божественной сущности. Ставший богом стремится стать Властелином богов, а став Властелином богов, он жаждет ещё более высокого положения, но жадность [его] так и не удовлетворится. Победённые жадностью попадают в ад» (GP II.2.14–16).

ЛИТЕРАТУРА

- Горан В.П., 1990 – Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.
- Гуревич А.Я., 1972 – Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н., 1987 – К структуре АВ. X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура Древней и средневековой Индии. Сб. ст. М., 1987. С. 43–73.
- Пандей Р.Б., 1982 – Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982.
- Романов В.Н., 1991 – Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991.
- Семенов В.С., 1981 – Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.
- Тюлина Е.В., 1988 – Космологические представления в поминальном ритуале экодшита шраддхи (по Гаруда-пуране) // Народы Азии и Африки. 1988. № 3. С. 44–53.
- Тюлина Е.В., 1997 – Человек и универсальные принципы вселенной. Комментарий к Гаруда-пуране // Совершенный человек. М., 1997. С. 310–330.



- Abegg E., 1956 – Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens. Berlin, 1956.
- ĀśvGS – The Āśvalāyanagṛhyasūtra. Trivandrum, 1923.
- Gangadharan N., 1972 – Garuḍa-Purāṇa. A Study. Varanasi, 1972.
- Gonda J., 1965 – Change and Continuity in Indian Religion. The Hague, 1965.
- GP – Garuḍapurāṇam. Calcutta, 1890.
- Heesterman J.C., 1959 – Reflections on the Significance of the Dakṣiṇā // Indo-Iranian Journal. 1959. Vol. 3. № 4. P. 241–258.
- MS – Manusmṛti. Bombay, 1925.
- Rocher L., 1986 – The Purāṇas. – (A History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. 2). – Wiesbaden, 1986.



В.Н. ТОПОРОВ

**ПАРНЫЕ ЗАГОВОРЫ В АТХАРВАВЕДЕ (XIX.28–29):
УНИЧТОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА VICE VERSA
СЛОЖЕНИЕ ЕГО СОСТАВА**

Как известно, Атхарваведа, в которой решительно преобладают заговорные тексты, в о - п е р в ы х , не исчерпывается всё-таки заговорами, в о - в т о р ы х , сами заговоры как жанровая конструкция и как целевая установка, предполагающая объект, на пользу или во вред которому заговор направлен, весьма разнообразны. Помимо собственно заговоров в Атхарваведу входят и тексты, строго говоря, к заговорам относящиеся лишь условно или вовсе к ним не принадлежащие, или в большей степени обладающие иной жанровой структурой – гимны (типа свадебного или похоронного, ср. AV XIV.2; XVII.4 и др.), воззвания-обращения к богам, силам природы, разным предметам, проклятия, тексты ритуально-церемониального характера (на поставление царя, на его помазание, на успех царя и т. п., ср. III.3.4; IV.8.22 и др.), тексты, представляющие собою образцы глубокой рефлексии, умозрения, «пред-философских» поисков истины и т. п. Но и внутри собственно заговоров единства нет. О д н а их часть (бóльшая) – «п р о т и в - заговоры», т. е. заговоры против в с е г о того, что грозит человеку, – зла в самых разных его воплощениях, и, следовательно, в пользу заказчика заговора, уже пострадавшего и продолжающего страдать от болезни, укусов змей, яда, злочинец, стихийных бедствий, дурных снов или примет, отрицательных эмоций и состояний и т. п. Д р у г а я часть (меньшая) – «н а - » или «в о - заговоры». «Н а - заговоры» – о разных добрых пожеланиях того, что к пользе заказчика и что, собственно говоря, свидетельствует не столько о реальном, так сказать, сиюминутном дефиците, сколько о предварительной заботе об обеспечении себя долгой жизнью, благом и процветанием, добром, славой, имуществом, защитой от зла и т. п. «В о - заговоры» в основном носят и с к у п и т е л ь н ы й характер – во искупление греха, беды, неумело принесённой жертвы, оскорбления и даже двух верхних (а не нижних!) зубов, прорезавшихся первыми у младенца (AV VI.140) и т. п.

Сама последовательность текстов, составляющих Атхарваведу, подчиняется определённым, вполне известным закономерностям, хотя нередки случаи, когда соседство двух текстов кажется произвольным, с очевидностью не мотивированным, лишённым логики, определяющей последовательность текстов и их аранжировку в составе целого или – хотя бы – в составе отдельной книги. Тем важнее и часто информатив-

нее случаи заведомо «неслучайного» сходства, когда сам факт последнего позволяет не только сделать существенные заключения, но и подтвердить исходное единство каждого из членов пары и, что лежит на большей глубине, определить более общий и принципиальный контекст, внутри которого эта пара обретает для себя тот локус, в котором проясняется смысл, а иногда и реальная ситуация, объясняющая и самоё эту парность и то, что образует оппозицию к ней, и, наконец, сам контекст, объемлющий то и это, одно и другое, противоположное ему.

Внимание в этой заметке прежде всего будет привлечено к двум соседним заговорам из Атхарваведы в жанре проклятий, определяемым обычно как обращение «К амулету-дарбхе – проклятие врагов». Речь идёт о двух весьма сходных текстах AV XIX.28 и 29. Первый из них содержит 10 стихов (условно – «строф»), второй – 9. Разница (минимальная) в объёме определяется прежде всего тем, что первый (как бы лишний по сравнению с парным заговором) стих-строфа в XIX.28 относится в равной степени и к тексту XIX.29. Этот лишний (а по существу вдвойне необходимый) стих-строфа XIX.28.1 определяет первенство в положении XIX.28 по сравнению с XIX.29, хотя оно имеет и другие основания. Главное из них состоит в том, что степень «выводимости» текста XIX.29 из XIX.28 несравненно более высока, чем «выводимость» XIX.28 из XIX.29. Достаточно сказать, что по сравнению с XIX.28 текст XIX.29 имеет только девять «собственных» слов, которые к тому же мотивируются своим положением (первое место в «паде» [*padá-*], одна четвёртая стиха-строфы), грамматической формой (глагол во 2-ом лице, ед. ч. в императиве) и даже семантически (идея «уничтожения») текстом XIX.28. Из текста же XIX.29 «выводится» только 6 стихов текста XIX.28, да и то за исключением начальных слов в стихах 5–10, которые, впрочем, определяются по начальным словам стихов 1–9 в тексте XIX.29 с той же точностью, с какой, как только что было указано, начальные слова в соответствующих стихах текста XIX.29 выводятся из текста XIX.28: положение, грамматическая форма и «обобщённый» смысл («уничтожение»).

В связи с тем, что исключительно оригинальная и обширная ведийская словесность создавалась, хранилась и передавалась устным путём, неизбежно возникала проблема выработки мнемонических приёмов, без которых эти задачи сохранения традиции в весьма высокой степени верности первоисточнику не могли бы быть решены. И дело даже не только в мнемонике, но и в создании текстов особой структуры, как бы «открывающих» себя слушателям, обучающих их как искусству редукции текста, так и опыту развёртывания минимум-текста в полный текст. В этом

отношении, нужно думать, ведийские риши-поэты имели дело с чуткой, многое понимающей и кое о чём ещё и догадывающейся аудиторией.

В связи с очень высокой степенью конгруэнтности заговоров ХІХ.28–29, позволяющей говорить в известной степени о едином заговоре с минимальными вариациями в подавляющей части текстового пространства, нужно отметить и другой аспект связи обоих заговоров, упускаемый обычно из вида, а именно то, что заговор 29 составляет ещё и продолжение заговора 28. Поэтому практически полное совпадение большей части текстов, исключая первые слова пады, не отменяет и некоего движения от одного заговора к другому, от начала к концу. Существенно добавить, что совпадения-повторения характеризуют не только связь между обоими заговорами, что и позволяет считать их парными, но и каждый из этих заговоров, внутри которых основная часть текста представляет серию повторений, облегчающих для исследователя операцию компрессии текста без утраты информации, а для слушателя (некогда), а теперь и читателя запоминание и усвоение обоих этих заговоров¹.

Мнемоническое усвоение текстов этих парных заговоров опирается на исключительную густоту повторений – и не только отдельных слов, но и целых стихов-строф и, разумеется, отдельных пад. Но чтобы перейти к этим повторениям, нужен прецедент, долженствующий ввести в суть дела и определить сферу «повторяемого», его характер и объём, и, следовательно, представить те текстовые образцы (*exempla*), которые и будут в дальнейшем повторяться. Первые пять стихов-строф заговора-проклятия врагов ХІХ.28 служат как раз таким введением. Собственно, его одного хватило бы для образования заговора, однако тот многое бы потерял в своей силе, действенности и выразительности, от которой неотделимо и свойство текста, обозначаемое, особенно применительно к более позднему времени, словом «художественность».

С этих пяти стихов-строф (1–5), состоящих из 20 пад, и следует начать анализ. Эта «вводная» часть относится не только к заговору ХІХ.28, но и к следующему, образующему с ним пару заговору ХІХ.29, и является наиболее уникальной, т. е. не повторяется за исключением отдельных слов ни в одном из парных заговоров, хотя и предопределяет жанр, тему, идею, смысл и актуальную направленность обоих заговоров-проклятий. Понятно, что при любой редукции текста, не лишаящей ни заказчика заговора, ни исследователя возможности полного восстановления текста, эта часть не может быть опущена. Именно это и делает её уникальной и вынуждает предполагать и ли наличие её в едином источнике – «празаговоре»-проклятии, из которого возникли оба реально известных парных заговора (на их основании, собственно, и осуществляется реконструкция), или, напротив, более

позднюю начальную «приставку», отчасти отсылающую к ритуалу, а отчасти представляющую собою своего рода «summa».

Вот эта «нередуцируемая» и, следовательно, уникальная часть (AV XIX.28.1–5):

*1. imám badhnāmi te m a ṅ í ṃ
dīrghāyutvāya téjase |
d a r b h á ṃ sapatnadámbhanam
dviṣatás tápanam hṛdáh ||²*

«Я привязываю тебе этот амулет
На долгую жизнь, на блеск –
Дарбху – угнетателя соперников,
Испепелителя сердца ненавистника»³.

Первая пада – о начальном действии ритуала, без которого само проклятие не имело бы силы. Речь идёт о привязывании амулета, представляющего собою пучок травы (*darbhá-*), используемый и в различных других ритуалах (обычно при этом используется трава *kuśá-*, *Poa cynosuroides*). Указывается далее цель этого действия – долгая жизнь, блеск; называется сам амулет – *darbhá-*, представляемый как активное начало; даётся главная его характеристика как угнетателя соперников и испепелителя сердца ненавистника (*sapatnadámbhana-*, *dviṣatás tápanam hṛdáh*) и, следовательно, обозначается тот (или те), кому адресуются проклятия, – соперник, враг-ненавистник (*sapátna-*, *dviṣántá-*: *dviṣ-* «ненавидеть», но и «ненавистник», «враг»). Весьма показательна первая пада, в которой обозначены три главных «положительных» участника ритуала – «этот амулет» (*imám* <...> *maṅim*), исполнитель ритуала, жрец, который, собственно, и является субъектом текста заговора-проклятия (*badhnāmi* «привязываю» – единственный в заговоре случай прямой отсылки к *Я-ahám*, в других случаях – косвенные падежи от этого слова), и, наконец, страдающий или имеющий пострадать за казчик, ради которого и проклинаяются те вредоносные соперники и враги-ненавистники, не упоминаемые в первых двух падах (во второй – положительная цель заговора, долгая жизнь и блеск), а в двух последних они вводятся, как бы оберегаясь от них, через упоминание дарбхи (ею и оказывается амулет), подавляющей и испепеляющей ненавистника. И далее враг(и)-соперник(и) никогда не выступают субъектами действия (хотя эти действия, собственно, и навлекли на них проклятия), но только объектами разрушающих и уничтожающих их действий дарбхи. Вся многообразная и злобная активность их табуируется, не достигает уровня словесного выра-

жения, а где нет слова, имени, там не может быть и реального воплощения. Такова во всяком случае исходная установка, презумпция.

2. *dviṣatás tāpāyan hṛdāḥ*
śātrūṇāṃ tāpāyan mānaḥ |
durhārdaḥ sārvaṃs tvāṃ darbha
gharmā ivābhīnt saṃtāpāyan ||

«Испепелитель сердца ненавистника,
Сжигающий мысль врагов,
Злосердечных всех ты, дарбха,
Скопом сожги, как жар».

Первая пада второго стиха-строфы подхватывает последнюю паду первого стиха, повторяя с минимальной вариацией (*tāpāyan* 29.2, пада 1 при *tāpanam* 28.1, пада 4)¹ тот же текст и далее настойчиво, даже назойливо акцентируя идею наказания врагов именно этим способом (кроме *tāpāyan* первой пады ср. это же слово и в этой же форме во второй паде, *saṃtāpāyan* и *gharmā iva* «как жар» в четвёртой паде). Это «сжигающе-испепеляющее» действие, направленное не только против врагов «скопом», но и против мысли врагов (*śātrūṇāṃ tāpāyan mānaḥ* пада 2) и их сердца (*dviṣatás tāpanam hṛdāḥ*, пада 4 первого стиха-строфы, откуда и сами враги злосердечны, ср. *durhārdaḥ* в паде 3 второго стиха-строфы), даёт основание думать об обратной операции: амулет-дарбха должен поразить мысль и сердце злосердечных врагов, подобно тому как «злосердечные» враги поражают мысль и сердце отнюдь не «злого», но даже и доброго человека. Такова логика мифопоэтического сознания.

Сам выбор сердца и мысли как объектов вреждения и поражения отнюдь не случаен. И дело не только в том, что поражение сердца отнимает жизнь и приносит смерть, а поражение мысли, точнее – органа мышления, означает потерю способности к интеллектуальным операциям, в пределе – к безумию, т. е. лишение человека главного его достоинства, но и в том, что в ведийских текстах, начиная уже с «Ригvedы», сердце и мысль нередко выступают в непосредственном содействии в общем для них обоих контексте, ср. хотя бы – *Paṭaṃgām <...> / hṛdā paśyanti mānaṣā vipaścītaḥ | samudré antāḥ kavāyo ví cakṣate* (RV X.177.1) «Патангу [сына Праджapati, Господина творения, букв. птица. – В. Т.] <...> / Сердцем [и] мыслью видят прозорливцы. / В глубине океана [подразумевается сердце поэта-прозорливца. – В. Т.] разглядывают [его] поэты»⁵. Ещё больше сходных примеров засвидетельствовано в Упанишадах, хотя следует подчеркнуть, что только в буддийских текстах сложилась законченная и вполне оригинальная концепция соотношения и связи мысли и сердца, прежде всего – функций сердца. То, что в рас-

смаатриваемом заговоре-проклятии присутствует мотив сжигания-испепеления сердца и мысли, возможно, понимаемых как место и его заполнение, т. е. по сути дела как одно целое, в котором нельзя сжечь сердце, не сжигая мысли, и наоборот, лишний раз вынуждает вспомнить и об «огненной» сути сердца (ср. *горячее, жаркое, пламенное* и т. п. *сердце*).

Особая жизненная важность (даже *conditio sine qua non*) сердца и мысли, вероятно, может объяснить и то, что эти парные заговоры суть проклятия, а не заговоры от болезней, которые чаще всего достаточно просто отогнать и которые обычно не персонифицируются как враги, ненавистники, соперники. Этим последним требуется поразить, уничтожить как бы раз и навсегда; поэтому против них и принимаются самые радикальные («последние») меры. Эти два проклятия при более мягкой формулировке могли бы быть обозначены как заговоры-обереги сердца и мысли или проклятия тем, кто покушается на вредение-уничтожение сердца и мысли, т. е. на человека в целом, а не на отдельные части телесного состава человека. И в этом их главная специфика, многое объясняющая в целом этого «двойного» проклятия и даже за его пределами – в человеке как таковом (см. далее).

*3. gharmá ivābhitāpan darbha
dviṣatō nitāpan maṇe |
hṛdāḥ sapātnānām bhinddhi
īndra iva virujāṃ balām ||*

«Как жар сжигая, о дарбха,
Сжигая дотла ненавистника, о амулет,
Расколи соперников до самого сердца,
Как Индра, проламывающий скалу!»

Подобно тому как последняя пада первого стиха-строфы повторяется почти в точности в первой паде второго стиха-строфы, такой же переход через повторение наблюдается и между последней падой второго стиха-строфы и первой падой третьего стиха-строфы. Эта переходная зона образуется двумя соседними, но разным стихам-строфам принадлежащими падами: «Скопом *сожги, как жар!* / *Как жар, сжигая, о дарбха*», с забеганием и в следующую паду – «*Сжигая дотла...*». Сама идея жара, сжигания выражается словами с корнем *tap-*, основой *gharmá-*, встречавшимися уже довольно часто в предыдущих стихах-строфах. Повторяется и слово, обозначающее сердце, и слово для обозначения соперника и ненавистника.

Но «соль» третьего стиха-строфы в двух последних её падах. Речь идёт, во-первых, об императиве *bhinddhi* «расколи», обращённом к Индре. Правда, императив уже встречался в паде 4 второго стиха-стро-

фы, где, согласно конъектуре У.Д. Уитнея и его переводу Атхарваведы, *saṃtapāyaṇ* следует читать как *saṃtapāya* «сожги!» (Whitney W.D., 1996. Vol. II. P. 941), притом в той же форме 2. sg. Но речь в данном случае идёт не об этом, а о гораздо более существенном – о том, что сжигание или раскалывание в мифопоэтических ведийских текстах, соответственно, и в сознании ведийских ариев, образуют, как с большой вероятностью можно думать (см. об этом и ниже), два принципиально различных действия: сжигание – процесс полного уничтожения, лишения формы, почти развеществления: некто сжигается, прах развеивается, ничего, даже трупа, не остаётся; иное дело раскалывание: оно тоже есть процесс уничтожения, разъединения до того единого «тёла» (будь то противник или нечто с ним связанное – крепость, пещера, скала, камень) на части, которые, однако, остаются и представляют собою в разъединённом и разбросанном виде целое «тёла», свидетельствуют о нём, позволяя представить себе его былую целостность⁶.

Во-вторых, две последние пады (3–4) третьего стиха-строфы заговора-проклятия отсылают впервые в этом тексте к мифу, к его сюжету, его главному герою и его деянию, как бы расчищающему место для творения. Призыв «расколоть соперников до самого сердца» сопровождается отсылкой к прецеденту – «Как Индра, проламывающий скалу». Стоит напомнить, что Индра, как и многие боги из класса «громовержцев», может поражать своих противников двояко: и раскалыванием их и/или их убежищ, и сжиганием⁷, что реконструируется для ряда версий «основного» мифа в ряде древних индоевропейских традиций, в частности, балтийской и славянской.

Поскольку в паде 4 третьего стиха-строфы упоминается скала (*balá-/valá-*), чьё обозначение совпадает с именем противника Индры демона Вала (*Valá*) – ситуация, свидетельствующая о глубоком архаизме, – общем обозначении локуса и его владельца, обитателя, – не остаётся сомнения, что пады 3 и 4 отсылают именно к мифу о поединке Индры и Вала, которого Индра раскалывает или про-, разламывает и освобождает спрятанных в скале *valá-/Valá* демонами Пани (*pañí*, букв. «скупец») дойных коров (при этом имя Вала может и не обозначаться, ср. в «Ригведе»: *vī́ḥ cid ārujatnúbhir | gūhā cid indra váhniḥiḥ | ávinda usríyā ánu* (RV I.6.5) «С возницами, проламывающими даже твердыни, / о Индра, ты отыскал коров, / Даже [когда они были спрятаны] в тайнике»; *purám bhindúr yúvā kavír | ámitaujā ajāyata | índro víśvasya kármaṇo | dhartā vajrī puruṣtutáḥ* (RV I.11.4, тоже в гимне к Индре) «Проламывающий крепости, юный поэт, / Он родился с непомерной силой, / Индра, поддерживающий любое [наше] дело, / Многопрославленный громовержец»; *abhí svāvṛṣṭim máde asya yúdhayo* /

raghvīr iva pravaṇé sasrur ūtáyaḥ | índro yád vajrī dhṛṣámāṇo ándhasā | bhinád valásya paridhīñr iva tritáḥ (RV I.52.5) «В то время как он сражался в опьянении этим [сомой], навстречу его внезапному действию / Помчались подкрепления, как быстрые [воды] в низину. / Когда Индра-громовержец, дерзая [всё больше] от напитка сомы, / Проломил преграду Валы, словно Трита»; *bībhéda valám nunudé vívācō | 'thābhavad damitābhīkratūnām* (RV III.34.10) «Он расколол Валу, оттолкнул спорщиков, / И стал он тогда укротителем заносчивых»; *valamrujāḥ <...> índro dṛḷhā cid ārujāḥ* (RV III.45.2) «...проламыватель Валы <...>, / Индра проломил даже твердыни» и т. п.⁸).

4. *bhindhī darbha sapátnānām
hṛdayam dviṣatām maṇe |
udyán tvācam iva bhūmyāḥ
śira eṣām ví pātaya ||*

«Расколи, дарбха, сердце
Соперников, ненавистников, о амулет!
Словно восходящее [солнце] – шкуру земли,
Заставь разлететься их голову!»

Четвёртый стих-строфа, как отчасти и пятый, составляют своего рода переход от в основном особой индивидуальной части заговора-проклятия AV XIX.28 к части, общей со следующим заговором AV XIX.29. В рассматриваемом здесь четвёртом стихе-строфе новыми, по сравнению и с предыдущими, и с последующими стихами-строфами, являются пады 3 и 4 с не до конца ясным образом параллелизма⁹. Но сейчас важнее, что дарбху призывают, чтобы она поразила голову «злосердных» демонов, чтобы та разлетелась, очевидно, на части (куски) и в разные стороны, т. е. повсюду (*purutrā vṛtrō aśayad vyāstaḥ* (RV I.32.7) – говорится о поверженном Вритре, который лежал разбросанным по разным местам; ср. в паде 4 заговора-проклятия слово *ví pātaya*, где *ví* означает распространение действия в разные стороны и, естественно, предполагает, что целое головы распадается на многие и разные части, разъединённые между собою и неспособные к соединению в целое, т. е. окончательное решение проблемы¹⁰). Можно думать, что такое радикальное действие в отношении головы (как раньше в отношении сердца и мысли) связано с тем, что в Древней Индии особая цена головы была ясна: она (*śiras*) была завершением, высшей точкой, пиком, вершиной чего бы то ни было и, конечно, чело- века. Недаром в Атхарваведе в гимне человеческому телу сказано: «Кто просверлил семь отверстий в голове: / Оба эти уха, обе ноздри, оба

глаза и рот, – / Благодаря величию победы которых во многих местах / Четвероногие, двуногие идут [своим] путём. / Ведь он вставил между обеими челюстями многообильный язык, / Затем прикрепил могучую речь / <...> Кто же осмыслил это? / [Тот], который его мозг, лоб [создал], / Затылок, кто первым создал череп / <...> / Что это за небесный [бог] поднялся на небо?» (AV X.2.6–7). Слишком многое дано голове – органы чувств, мозг, язык, речь, те средства, которые ориентируют человека на аккомодацию к миру, на восходящее движение, – чтобы оставить нетронутой и голову «злосердного», врага-ненавистника, покушающегося на вредение человека, самых важных, высоких, необходимых частей его телесного состава и высших функций, связываемых с головой – интеллектуальных, перцептивных и иных. Переходный характер рассматриваемого здесь стиха-строфы проявляется и в том, что, приняв «императивную» эстафету от стиха-строфы 3 (*bhind-dhi* «расколи»), стих-строфа 4 (*bhinddhi* – отмеченное начальное слово пады 1 и, следовательно, всего стиха) передаёт эту эстафету далее: со слова *bhinddhi* начинаются все пады пятого стиха-строфы. В итоге шестикратно повторенное проклятие приобретает магическую силу и функцию лейтмотива всего заговора AV XIX.28. Нигде более, ни здесь, ни в XIX.29, это слово-проклятие не появляется, хотя, по сути дела, та же «уничтожительная» идея передаётся в императивной форме на первом месте всех остальных пад обоих заговоров-проклятий без каких бы то ни было исключений.

Четвёртый стих-строфа начинает переход, а пятый выводит слушателя (а теперь и читателя) в новое текстовое пространство практически одной и той же структуры, позволяющее весь остальной текст обоих заговоров «свернуть» в мини-текст, легко развёртываемый в реальный текст. Для этого нужно записать лишь первое слово пятого стиха-строфы и текст этого же стиха, исключая первое слово в падах 2–4 этого стиха. Но сначала сам этот пятый стих-строфа:

5. bhinddhi darbha sapátnān me
bhinddhi me pṛtanāyatáḥ|
bhinddhi me sárvaṅ durhárdo
bhinddhi me dviṣató maṇe

«Расколи, дарбха, соперников моих,
Расколи, кто со мною борется!
Расколи всех злосердных ко мне,
Расколи, амулет, моих ненавистников!»

Что общего у пятого стиха-строфы с четвёртым и, более того, со всей предшествующей частью (стихи-строфы 1–4), понятно и легко пе-

речислимо, хотя этого не было сделано и, кажется, на это не обращали должного внимания. А ведь всё это текстовое пространство – как особое и свойственное лишь заговору AV XIX.28, пады 1–5, так и общее обоим заговорам (XIX.28, пады 6–10; XIX.29.1–9) – изобилует повторениями и слов и их сочетаний, и поэтому даже особая, в целом не повторяющаяся часть текста (XIX.28.1–5) оказывается не только открытой слушателю, который стремится запомнить текст заговора-проклятия, но благоприятной этому его устремлению, облегчающей решение поставленной задачи.

В самом деле, из 65 слов в стихах-строфах 1–5 количество повторяющихся слов весьма велико, и слушатель или читатель (особенно если они внимательны) легко могут запомнить многое, во всяком случае достаточно, чтобы без особого труда не только усвоить содержание, структуру и смысл заговора-проклятия, но и осуществить такое воспроизведение текста, которое можно счесть удовлетворительным, по крайней мере, в практическом плане.

Так, двигаясь в порядке развёртывания текста, слово «амулет» (*maṇi-*) встречается четырежды (XIX.29, пады 1 в первом стихе, 2 в третьем и четвёртом, 4 в пятом) и при этом, образуя своего рода рамку этого фрагмента заговора (пада 1 в первом стихе – пада 4 в последнем стихе), всегда стоит на последнем месте в паде, как бы внедряя в заказчика заговора мысль, что без запоминания слова и вещи «амулет», без обращения к самому амулету цель заговора-проклятия не может быть достигнута. Так достигается эффект «вколачивания» в память, сознание действия заказчика главного: подобное повторение как бы контролирует готовность заказчика, его соответствие целям заговора и вместе с тем приближает его к тому, что от него требуется. Спецификация типа используемого амулета-дарбха (*darbhá-*)¹¹ встречается в стихах-строфах 1–5 пятикратно: трижды в первой паде, дважды в третьей паде (при этом четыре раза слово, обозначающее дарбху, выступает в звательной форме, что предполагает если и не одушевлённость её, то во всяком случае особую активность и важный вес, а однажды – в винительном падеже: «Я привязываю <...> / Дарбху – угнетателя соперников, / Испепелителя сердца ненавистника», откуда ясно, что дарбха – субъект активного действия). Слово для обозначения соперника, врага (*sapátna*) отмечено в рассматриваемом фрагменте четырежды (стих первый, пада 1; третий – пада 3; четвёртый – пада 1; пятый – тоже пада 1). Слово *dviṣ* «ненавистник» засвидетельствовано пятикратно (первый стих, пада 4; второй – пада 1¹²; третий – пада 2; четвёртый – пада 2; пятый – пада 4). Идея испепеления-сжигания, будь то *nomen agentis* или *nomen actionis*, представлена шестикратно

(первый стих, пада 1; второй стих, пады 1, 2, 4; третий стих, пада 1). Слово *hṛd-* «сердце» выступает как таковое или как второй элемент двусоставного слова шесть раз (первый стих, пада 4, последнее место; второй – пада 1, последнее место¹³; пада 3, *durhārdah*; третий – пада 3; четвёртый – пада 2; пятый, пада 3: *durhārdo*). Слово *gharmá-* «жар» засвидетельствовано дважды (второй стих, пада 4; третий – пада 1; в обоих случаях слово *gharmá-* открывает собой паду и образует «сцепляющий» повтор¹⁴). Слово от корня *bhīnd-* в форме императива *bhīnddhi* отмечено шесть раз, пять раз в начале стиха (стих четвёртый, пада 1; пятый, пады 1–4, т. е. четырёхкратно, с особой энергией и настоятельностью воспроизводимый текст проклятия) и однажды в конце пады у третьего стиха. Таким образом, на 65 слов заговора-проклятия XIX.28, стихи 1–5 приходится 38 повторяющихся слов – от двух раз до шести (слова с корнем *tap-* и идеей сжигания-испепеления, обозначение сердца и «гвоздь» проклятия – *bhīnddhi* «расколи!»), т. е. 60% всех слов всего фрагмента, причём часто расположенных так, чтобы облегчить запоминание и иметь возможность воспроизведения не только основной схемы заговора, но и существенной части её словесного заполнения.

И тем не менее именно этот фрагмент оказывается мнемонически наиболее трудным, поскольку стихи-строфы 1–5 всё-таки надо запомнить как нечто особое и индивидуальное, важное хотя бы в силу их начального положения, вводящего в текст собственно проклятия. Выше говорилось, что пятый стих-строфа является переходным между начальной частью заговора-проклятия XIX.28 и остальными стихами его и что он вместе с тем задаёт парадигму отныне единого, «сдвоенного» текста, объединяющего как фрагмент XIX.28.5–10, так и весь заговор-проклятие XIX.29.1–9. И это – во-первых. Во-вторых, он определяет и весь остальной текст «своего» заговора – XIX.28.6–10. И в том и в другом случае далее текст обоих заговоров развёртывается как по накатанному пути. Каждый стих-строфа отныне и с этого места содержит 15 (и только 15) слов – не больше, не меньше. Все стихи второй части заговора XIX.28.5–10 и все стихи всего заговора XIX.29.1–9 представляют собою единый текст за исключением первого слова всех пад в пределах каждого слова-строфы. Речь идёт о 15 стихах (шесть в XIX.28 и девять в XIX.29), содержащих $15 \times 15 = 225$ слов в абсолютно идентичных формах и в одинаковой последовательности. Из них исполнителю заговорного текста-ритуала, как и слушателю или читателю, нужно, усвоив текст стиха-строфы XIX.28.5, запомнить только 15 слов, т. е. 7% от всех слов этих двух заговоров, их место в стихе всегда первое), их количество (всегда четыре, т. е. в каждой паде каждого стиха) и порядок следования слов-«проклятий» внутри каж-

дого заговора. Иначе говоря, 15 стихов (из всего 19), т. е. около 80% всех стихов, могут быть редуцированы в текст следующей простой структуры:

XIX.28:	5.1	—	<i>bhinddhí darbha sapátnān me</i>		
	5.2	—	--- «----» <i>me pṛtanāyatāḥ</i>		
	5.3	—	--- «-----» <i>sárvān durhārdō</i>		
	5.4	—	--- «-----» <i>dviṣatō maṇe</i>		
	6.1	—	<i>chinddhí,</i>	далее как в	5.1 [*]
	6.2	—	«----»	«----»	5.2
	6.3	—	«----»	«----»	5.3
	6.4	—	«----»	«----»	5.4
	7.1	—	<i>vṛścá,</i>	далее как в	5.1
	7.2	—	«----»	«----»	5.2
	7.3	—	«----»	«----»	5.3
	7.4	—	«----»	«----»	5.4
	8.1	—	<i>kṛntá,</i>	далее как в	5.1
	8.2	—	«----»	«----»	5.2
	8.3	—	«----»	«----»	5.3
	8.4	—	«----»	«----»	5.4
	9.1	—	<i>piṃśá,</i>	далее как в	5.1
	9.2	—	«----»	«----»	5.2
	9.3	—	«----»	«----»	5.3
	9.4	—	«----»	«----»	5.4
	10.1	—	<i>vidhya,</i>	далее как в	5.1
	10.2	—	«----»	«----»	5.2
	10.3	—	«----»	«----»	5.3
	10.4	—	«----»	«----»	5.4
XIX.29:	1.1	—	<i>níkṣa,</i>	далее как в	5.1
	1.2	—	«----»	«----»	5.2
	1.3	—	«----»	«----»	5.3
	1.4	—	«----»	«----»	5.4

^{*} Scil. здесь и далее XIX.28.

ПАРНЫЕ ЗАГОВОРЫ АТХАРВАВЕД(ХІХ.28–29):
УНИЧТОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И СЕ VERS АСЛОЖЕНИЕ ЕГО СОСТАВА

	2.1	—	<i>tṛnddhí,</i>	далее как в	5.1
	2.2	—	«----»	«----»	5.2
	2.3	—	«----»	«----»	5.3
	2.4	—	«----»	«----»	5.4
	3.1	—	<i>runddhí,</i>	далее как в	5.1
	3.2	—	«----»	«----»	5.2
	3.3	—	«----»	«----»	5.3
	3.4	—	«----»	«----»	5.4
XIX.29:	4.1	—	<i>mṛṇá,</i>	далее как в	5.1
	4.2	—	«----»	«----»	5.2
	4.3	—	«----»	«----»	5.3
	4.4	—	«----»	«----»	5.4
	5.1	—	<i>mántha,</i>	далее как в	5.1
	5.2	—	«----»	«----»	5.2
	5.3	—	«----»	«----»	5.3
	5.4	—	«----»	«----»	5.4
	6.1	—	<i>piṇḍhí,</i>	далее как в	5.1
	6.2	—	«----»	«----»	5.2
	6.3	—	«----»	«----»	5.3
	6.4	—	«----»	«----»	5.4
	7.1	—	<i>óṣa,</i>	далее как в	5.1
	7.2	—	«----»	«----»	5.2
	7.3	—	«----»	«----»	5.3
	7.4	—	«----»	«----»	5.4
	8.1	—	<i>dáha,</i>	далее как в	5.1
	8.2	—	«----»	«----»	5.2
	8.3	—	«----»	«----»	5.3
	8.4	—	«----»	«----»	5.4
	9.1	—	<i>jahí,</i>	далее как в	5.1
	9.2	—	«----»	«----»	5.2
	9.3	—	«----»	«----»	5.3
	9.4	—	«----»	«----»	5.4

То же может быть представлено и в русском переводе:

XIX.28:	5.1	—	Расколи, дарбха, соперников моих,	
	5.2	—	«----»	кто со мною борется!
	5.3	—	«----»	всех злосердечных ко мне,
	5.4	—	«----»	амулет, моих ненавистников! ¹⁵
	6.1	—	Расщепи,	далее как в XIX.28.5
	6.2	—	«----»	«-----»
	6.3	—	«----»	«-----»
	6.4	—	«----»	«-----»
	7.1	—	Разрубь,	далее как в XIX.28.5
	7.2	—	«----»	«-----»
	7.3	—	«----»	«-----»
	7.4	—	«----»	«-----»
XIX.28:	8.1	—	Разрежь,	далее как в XIX.28.5
	8.2	—	«----»	«-----»
	8.3	—	«----»	«-----»
	8.4	—	«----»	«-----»
	9.1	—	Раздави,	далее как в XIX.28.5
	9.2	—	«----»	«-----»
	9.3	—	«----»	«-----»
	9.4	—	«----»	«-----»
	10.1	—	Пронзи,	далее как в XIX.28.5
	10.2	—	«----»	«-----»
	10.3	—	«----»	«-----»
	10.4	—	«----»	«-----»
XIX.29:	1.1	—	Пробуравь,	далее как в XIX.28.5
	1.2	—	«----»	«-----»
	1.3	—	«----»	«-----»
	1.4	—	«----»	«-----»
	2.1	—	Размозжи,	далее как в XIX.28.5
	2.2	—	«----»	«-----»
	2.3	—	«----»	«-----»
	2.4	—	«----»	«-----»

ПАРНЫЕ ЗАГОВОРЫ АТХАРВАВЕД(ХІХ.28–29):
УНИЧТОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА І СЕ VERS АСЛОЖЕНИЕ ЕГО СОСТАВА

	3.1	—	Удержи ¹⁶ ,	далее как в ХІХ.28.5
	3.2	—	«----»	«-----»
	3.3	—	«----»	«-----»
	3.4	—	«----»	«-----»
	4.1	—	Растолки,	далее как в ХІХ.28.5
	4.2	—	«----»	«-----»
	4.3	—	«----»	«-----»
	4.4	—	«----»	«-----»
	5.1	—	Разболтай,	далее как в ХІХ.28.5
	5.2	—	«----»	«-----»
	5.3	—	«----»	«-----»
	5.4	—	«----»	«-----»
	6.1	—	Разотри,	далее как в ХІХ.28.5
	6.2	—	«----»	«-----»
	6.3	—	«----»	«-----»
	6.4	—	«----»	«-----»
ХІХ.29:	7.1	—	Сожги,	далее как в ХІХ.28.5
	7.2	—	«----»	«-----»
	7.3	—	«----»	«-----»
	7.4	—	«----»	«-----»
	8.1	—	Испепели,	далее как в ХІХ.28.5
	8.2	—	«----»	«-----»
	8.3	—	«----»	«-----»
	8.4	—	«----»	«-----»
	9.1	—	Убей [разбей],	далее как в ХІХ.28.5
	9.2	—	«----»	«-----»
	9.3	—	«----»	«-----»
	9.4	—	«----»	«-----»

Из приведённой схемы видно, что фрагмент заговора-проклятия ХІХ.28.5–10 представляет собой единый текст, версии которого различаются лишь стоящими на первом месте в стихе и в падах обозначениями действий, направленных на уничтожение врагов, кем бы они ни были. Обозначающие эти действия слова выражены предельно «настоятельными» императивами, которые предполагают настолько ради-

кальные действия, что после них цели заговора оказываются достигнутыми. Стоит повторить ещё раз, что на фоне общего и единого текстового массива, размещающегося в соответствующих стихах-строфах обоих заговоров, особенно рельефно выделяется то разное и розное, что присутствует в них. Смысл императивных призывов, обращённых к амулету-дарбхе, в заговоре XIX.28, как говорилось ранее, именно в том, чтобы расчлнить, разъединить целое на части и тем самым лишить противника жизни¹⁷. Поэтому, следуя логике задач заговора, предпочтительнее было бы Зарежь (XIX.28.8) заменить на Разрежь, т. е. не просто осуществить действие резания до его логического завершения в убийстве, а образовавшиеся при резании части разбросать, разнести, рассовать по разным местам (предполагается, что, чем больше таких частей, тем необратимее смерть-убийство). Также и слово Пронзи (XIX.28.10), возможно, уместнее было бы заменить словом Раз-ни жи (ср. разнизывание бус, ожерелья, узла и т. п.); кстати, в пользу такого перевода могла бы свидетельствовать одна из этимологических гипотез¹⁸.

Если эти соображения, относящиеся к переводу, верны, то предлагаемые альтернативные переводы находящихся в начальной позиции стихов и пад императивов восстанавливали бы для заговора XIX.28.3–10 совершенно однородную картину, своего рода «раз»-текст уничтожения противника – Расколи (6 раз) & Расщепи (4 раза) & Разруби (4 раза) & Разрежь (4 раза) & Раздави (4 раза) & Разнижи (4 раза). Отдельные звенья этого текста присутствуют и в XIX.29, ср. Размозжи (2) & Растолки (вместо Истолки) & Разболтай (вместо Взболтай) & Разотри & Распепели (вместо Испепели) & (может быть, даже Разбей, вместо Убей). В реконструкции такие «раз»-уничтожающие действия составляют даже решительное большинство, и всё-таки здесь о такой же однородности, как в XIX.28, говорить не приходится, и поэтому высказанные выше соображения о существенном различии в способах уничтожения врагов, обнаруживающих себя именно в глаголах в форме императива, остаются, видимо, в силе. Кстати, можно напомнить, что в относительно недавнее время (для России XVII и даже XVIII в.) казнь «расчлнением» (ср. четвертование) и казнь «сожжением» ещё были в употреблении¹⁹. Нет оснований сомневаться в том, что это были поздние отклики весьма архаичной пенитенциарной традиции, и для выбора того или иного вида казни были свои вполне определённые резоны. В таких важных делах, как казнь, жертвоприношение или похороны, произвола старались не допускать и соблюдали «устав», который коренился в представлениях о мировом порядке и о его творении.

Из сказанного выше и в соответствии с логикой основного заговорного действия напрашивается ряд заключений. Одно из них уже в общем виде возникало ранее. Его суть заключалась в том же, о чём говорит народная мудрость, когда встаёт задача восстановления прежнего положительного status quo (например, при болезни, но и в ряде других случаев), – «клин клином вышибают» как вариант давно известного в медицине принципа «подобное подобным» при том, что, конечно, существует и противоположная стратегия, когда против наличной болезни или другого ущербного состояния применяют средства, противоположные тем, которые вызвали болезнь или другое «отрицательное» явление. Во многих заговорах разных этнокультурных и языковых традиций (в частности, и в русской) отмечена ситуация, когда оружие направляется на того или тех, кто сам применил его против человека. Такая вариация, возможно, реконструируется и для рассматриваемых здесь парных заговоров-проклятий ХІХ.28–29: «злосердечные» демоны могли направлять против человека болезни, затрагивающие различные части или организм в целом, – лому, прострел, резь, острую боль, рану, кровотечение, озноб, лихорадку и т. п. Поражённый соответствующей болезнью как бы становился обладателем того, чем была вызвана данная болезнь, и знахарь и/или амулет по заказу больного умели применить то же «отрицательное» средство к виновнику, направив его на того, кто эту болезнь наслал. Эта ситуация напоминает своего рода обмен «нелюбезностями», вредом, болезнью, одним словом, взаимными ударами, хотя вина была на стороне зачинщика – врага, кем бы он ни был, по понятию пострадавшего. Заговоры-проклятия ХІХ.28–29, собственно, и являются репортажем о происходящем ответном ударе, синхронном этой ответной акции и имеющем свой локус там, где находился пострадавший заказчик ритуала. Нужно подчеркнуть, что подобная ситуация предполагает взаимное вредение, которое может или даже должно кончиться гибелью. Специфика же этой ситуации состоит в том, что не слышен голос врага, направляющего зло на человека в своём «чёрном» заговоре или предпринимающего какие-то вредоносные магические действия во зло другому. Фиксируется же в заговоре-проклятии голос знахаря, своего рода жреца, ведущего «дело» пострадавшего против врага-виновника.

Эта взаимная и кажущаяся противоестественной связанность человека пострадавшего и злой силы, «демона», наславшего на человека эти страдания, едва ли может быть поставлена под сомнение. Более того, она позволяет с большим основанием выдвинуть два положения. Первое из них состоит в том, что обоюдность злых действий вносит

элемент некоей нейтрализации «отрицательного»: то, что для В хорошо («враг»), то для А («пострадавший») плохо, но и наоборот – то, что для А хорошо, для В («врага») плохо. Оказывается, что всё определяется позицией нейтрального наблюдателя, равноудалённого от обеих сторон, втянутых в ситуацию и связанных друг с другом. В этом контексте возникает второе положение. Нет ли и некоторых глаголов, нейтральных по отношению к оценке их действий или как бы «неполных» и требующих для правильной оценки ситуации некоего дополнения и/или указания направления действия? Среди первых можно назвать глагол «вязать», имеющий отношение к разнонаправленным действиям – к вязанию-связыванию (ср. нем. *binden*) и вязанию-развязыванию (нем. *losbinden*). Вязание, собственно говоря, единое действие, развивающееся в двух разных направлениях. Само же действие вязания-связывания и развязывания – как вполне реальное, так и магическое, символическое – весьма часто употребляется в заговорной практике (от хеттской традиции, где связываются *išhāi: išhija*-²⁰ силы и объекты природы, а потом развязываются, и древнеиндийской до балтийской и славянской, в частности, русской). Среди вторых – глаголы, корректно описывающие ситуацию, которая остаётся неполной без знания объекта и его отклика действием на действие субъекта первого (начального) действия²¹.

Эти частные примеры «неполноты» контекста, который должен быть раздвинут, чтобы дополнить эту неполноту до полноты, имеют своё продолжение и на более высоком «текстовом» уровне, где смысл обнаруживает себя с той полнотой, которая объясняет и исходный текст, и текст с противоположным содержанием или, по меньшей мере, дополняющий семантически первый текст, и позволяет реконструировать единый общий смысл, частными филиациями которого оказываются оба соотносимые друг с другом текста.

В свете сказанного выше и, в частности, учитывая различия между обоими заговорами-проклятиями XIX.28–29, следует ещё раз напомнить о том, что их объединяет в достаточно прочное целое, хотя сама эта целостность отнюдь не последний предел. Всё главное в каждом из этих заговоров и есть общее – сам жанр заговора-проклятия, заказчик ритуала (он, впрочем, может и совпадать в определённых случаях с «ведущим» ритуал, знахарем), «ведущий» ритуал, действенное средство достижения успеха – амулет «дарбха», наконец, те враги-ненавистники, против которых обращены заговорные проклятия. И всё это, конечно, при учёте чрезвычайно высокой степени текстовой конгруэнтности обоих заговоров. Всё это даёт серьёзные основания говорить о двуедином заговоре с общей целью и общей идеей.

Исходя из того, что наиболее информативно богатыми, «сильными», отмеченными являются как раз те элементы, которые различны в обоих заговорах и даже внутри каждого отдельного заговора (чему не мешают даже обычные четырёхкратные повторы), – речь идёт о глаголах в императиве, занимающих всегда первое место как в стихе-строфе, так и в паде, – ведущую цель-идею обоих этих заговоров-проклятий можно определить как уничтожение «вредоносных» и «злосердечных» врагов путём разрушения их телесной целостности, расчленения и разъединения членов их тела (Рас-коли & Рас-ще-пи & Раз-руби & Раз-режь & Раз-да-ви & Раз-ни-жи) и/или – ещё радикальнее – превращения их в ничто, в прах, в пыль (ср. Рас-тол-ки & Разо-три & Рас-пе-пели). В этом смысле оба этих заговорных текста за минимальными и вполне объяснимыми исключениями могли бы быть названы «раз»-текстом, имеющим дело с идеей развеществления творения, которым является человек, созданный Творцом²². Это направление развития, превратись оно в единственную тенденцию, стало бы торжеством энтропийного выбора возвращения в Хаос. Очевидно, что этот путь прямо противоположен пути творения и творчества, выбору, сделанному Творцом, которого так высоко оценил человек на уровне высших своих интеллектуальных и чувственных способностей и добровольно принял.

Без текста творения, созидания, собирания текст уничтожения, разрушения, распада не может быть оценён вполне. По ошибке или наивности этот последний можно понять как нечто самодовлеющее, реализующее всю возможную полноту. Но это было бы глубоким заблуждением. Двойной заговор-проклятие из Атхарваведы не только не самодовлеющее, не только не реализует идею полноты, даже относительной (ибо пока есть человек и мир, с ним соотнесённый, пока есть жизнь, зло не может быть не только универсальным, но и полным, несмотря на его претензии на полноту), но и несомое им зло не более чем вторично: оно неонтологично, потому что дух бытийственности в нём отсутствует – и на этот раз – действительно подлинно. Текст «уничтожения-разрушения» в самой своей основе не только несамостоятелен, но и несостоятелен: он та «обезьяна» Творца, которая паразитирует на тексте «творения», завися от него во всём, кроме своевольной замены плюсов на минусы. Смысла творения и его подлинной глубины «злосердечные» враги-ненавистники, замыслившие разрушить венец творения – человека, понять не могут. Они черпают свою силу в отрицании бытия и жизни, человека и свободы. Выхода для них нет, и, обречённые на поражения, они сражаются до конца, как смертники.

Проклятию и хуле противостоит гимн «во славу» – человека, его тела, его возможностей и того, что больше и глубже самого человека, –

«атманского чуда» (*yakṣám ātmanvát*) связи индивидуального человеческого Я с абсолютным Я – Брахманом²³. Именно человеку – и в его телесности, и в его духовности, – причём человеку во всей продуманности замысла о нём и совершенстве исполнения (а не человеку страдающему, чьи страдания могли бы быть представлены себе «от противного», как проклятия, обращённые на «зловредных» ненавистников, врагов человека и переадресованные самому человеку), посвящён знаменитый гимн AV X.2.1–33, под условным названием «Тело человека»²⁴.

Текст этого гимна AV X.2 не случайно расположен в собрании заговоров: и в гимне, и в заговорах есть общее, есть общий, хотя разными целями объясняемый «свой» интерес – человек и его тело. В первом случае человек попадает в центр интереса, потому что он некое совершенство, чудо и, чтобы что-то понять в этом чуде, надо знать, как оно возникло, из чего сложено его тело (состав его), наконец, на что направлено «высшее» в человеке, ради чего состоялось его творение. Метод, применяемый в гимне, – перечисление состава тела снизу вверх, «монтаж» частей тела в его целое, наконец, завершение человека «совершенного» и намёк на его высочайшее предназначение, сочетание аналитизма с синтетизмом, путь от части тела к её месту в планируемом полном составе, восхождение к тому синтезу, которым и является человек во всей совокупности его способностей и возможностей, предполагающей связь личного, индивидуального, субъективного с надличным, общим, объективным, Атмана с Брахманом.

Структурно гимн AV X.2 определяется прежде всего двумя ведущими принципами, в соответствии с которыми построены две основные части гимна. Одна из них может быть обозначена как *Ka*-текст (*Kmo*-текст)²⁵, другая – как *dhā*-текст, текст «установления»-творения (от древне-инд. *dhā*- «ставить», «устанавливать», «класть», «полагать» и т. п.). И *ka*- и *dhā*- обычно сочетаются друг с другом в вопросительных фразах, но *dhā*- появляется и в повествовательных предложениях, фиксирующих отдельные акты творения. Если в гимне, посвящённом человеку-Пуруше, существу одушевлённому, творится слава, это значит, что, не зная ответа, понимают, что речь идёт о чём-то важном (как минимум) и даже главном. Этим главным и оказывается творение Человека-Мира. Три этапа этого деяния должны быть отмечены. Сначала подбирают-собирают части тела, строительный материал – пяты, лодыжки, пальцы, плоть, отверстия и т. д. (ср. *ābhṛte... sámbhṛtam*, слова с общим корнем *bhar*- «нести», «брать» и т. п.), потом их «монтируют», устанавливают в определённом порядке, идя в своём творении снизу вверх, и, наконец, в эту «окутанную славой» (*yásasā sampárvī-*

там), «непобеждённую» (*āparājītām*) золотую крепость входит Брахман, высшее объективное начало, зеркалом которого в человеке стал Атман. Великое «атманское чудо» воистину свершилось: части тела, беспомощные сами по себе, встретились в целом Человека, собрались, приладились друг к другу, соединились в единое Тело, окутанное бессмертием (*amṛtānāvṛtam*, 33).

В этом сотворённом целом нет места разъединению, разрушению, тлену, и только в соединении с текстами творения, собирания целого могут получить должное объяснение и тексты распада, разъединения, разрушения, которым посвящены заговоры-проклятия AV XIX.28–29²⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В др. месте были рассмотрены буддийские тексты иного типа – катехетического, числового и т. п. (ср. «Dhammasaṅgaṇī», «Kumārapañham» из «Khuddaka-pāṭha» и т. п.), но с высокой степенью повторяемости и, следовательно, выводимости, также ориентирующиеся на «мнемонику» (см.: *Топоров В.Н.*, 1968. С. 53–65).

² Здесь и далее цит. по изданию AV.

³ Цит. по кн.: Атхарваведа, 1976. С. 169–172.

⁴ Слово *tāpāyan* более подчёркивает глагольность («сжигающий»), нежели *tāpana-* («сжигатель», «испелитель», при других значениях – «зной», «пыл», «жар»; «мучение», «боль» и т. п.).

⁵ Тем более очевидна эта связь сердца и мысли в буддийских текстах, отражающих учение о сердце не только как вместилище души, но и мысли-разума и вообще разных видов мыслительных способностей, ср. прямые отождествления-уравнения типа пал. *hadayan ti cittaṃ* «сердце – это мысль» («Atthāsaliṇī» 140) или *cittaṃ ssa - vatthu & haḍaya - vatthu* («Dhammasaṅgaṇī» «основание [сущность] мысли», соотв. «основание [сущность] сердца» и т. п. Целый класс буддийских текстов постоянно подчёркивает, что мысль (древне-инд. *citta*, пал. *citta*, тиб. *sems*) имеет своим жилищем, домом сердце (древне-инд. *hṛdaya-*, тиб. *sems khañ*) (См.: *Ruegg D.S.*, 1969. P. 502; *Gonda J.*, 1963. P. 276–288; *Dasgupta S.*, 1932. P. 340–344 и др.). Серьёзную поддержку этой идее оказывают тохарские факты – и сами по себе, и в этимологическом аспекте. Речь идёт о глаголе тох. А *pāl(t)sk-*, тох. В *pālsk-* «мыслить», «размышлять», «думать» и об именных образованиях типа тох. А *pālsāk*, тох. В *palsko* «мысль», «размышление». Характерно, что тох. *pālsk-/pālsk-/palsk-* регулярно передают санскр. слова *dhyā*, *vi-tark-*; тох. *palsko-* – *citta-*, *cetas*, *manas*, *vijñāna-*, относящиеся к семантической сфере мысли-размышления и др. интеллектуальных способностей и/или операций (характерно, что эти соответствия подтверждаются переводными с санскр. тохарскими текстами; ср. *Udānālaṅkāra*, фрагменты 27b 6, где встречается *...palskonts-astarñes* при санскр. *darśanasya viśuddhaye*; ср. *Udānālaṅkāra* XII.11, подробнее см.: *Топоров В.Н.*, 1973. С. 140–148). Тох. формы, приведённые выше, обнаруживают родство с лат. *pulsare* «ударять», «бить(ся)», «сильно стучать»; *pulsus* «пульс», «биение пульса» как отражение биения сердца (ср. *pulso: pello*), древне-греч. πῦλαι (**pālsai*), πάλτο (**pālsto*), праславянское **pols-*: русск. *всполох*, *переполох*, *полошуть* и т. п. (ср. лат. *cordis palpitatio* при украинском *серце полох-полох*, где в обоих примерах выступает индоевропейский корень **pel-*, **pol-* «бить(ся)», «стучать(ся)»,

«толкать(ся)» и т. п.). Наконец, нельзя сбрасывать со счёта и типологических параллелей (ср. клише в древне-египетском типа «Птах подумал в своём сердце»), но говоря уж о других параллелях.

⁶ Иногда же в текстах глубокой рефлексии (как, например, AV X.2) целое «тёла» человека синтезируется из отдельных частей, по крайней мере в мысленном опыте.

⁷ Ср. мотив сжигания в гимне, обращённом к Индре: *á jánāya drúhvaṇe pārhivāni | divyāni dīpa yo 'ntárikṣā | tá pā vṛṣan viśvataḥ śo c í śā tān | brahmadviṣe śo sa ya kṣām apās ca* (RV VI.22.8) «Для народа, полного обмана, преврати в пламя / земные, небесные [и] воздушные [просторы]! / Сожги их жаром, о бык [обозначение Индры. – В. Т.], со всех сторон! / Для ненавистника священного слова спалú землю и воды!»

⁸ Но предикаты «расколоть» и «проломить», при которых в качестве объекта выступают Вала, его скала, пещеры и т. п., появляются и при др. субъектах – Брихаспати (RV II.23.3 и X.68.6), Маруты (RV V.52.9), Ангирасы (RV X.62.2) и даже певцы, жрецы *uśijas* (RV IV.16.6) и т. п. Разумеется, Индра совершает в отношении своих противников и др. «разрушительные» действия (см. далее).

⁹ Ср., впрочем, комментарий инд. традиции толкования (*Whitney W.D.*, 1996. Vol. II. P.942): *udyann urdhvaṃ gacchan bhujādiradeśam adhiṣṭhan tvam bhūmyās tvacam [iva] tṛṇagulmāṣadhyādyadhiṣṭhānabhūtām yathā takṣaneṇa nipāyati gṛhādinirmānārtham loke*, откуда видно, что самому комментатору, объясняющему образ, присутствующий в падах 3–4, с помощью сравнения разлетания (щепок?) от действия режущего или пилящего инструмента при строительстве дома, этот образ остался неясен.

¹⁰ Ср. заключительные строфы AV X.2, в частности, об «атманском чуде» (*yakṣām ātmanvat*).

¹¹ Следует напомнить, что впервые тема амулета, возникающая в паде 1 первого стиха-строфы, «разыгрывается» в контексте нарочитой подчёркнутости слова *mañi-* «амулет»: *imám* – первое слово всего текста заговора-проклятия (XIX.28, пада 1) относится именно к *mañim* «амулет», и эти два согласующиеся по смыслу и по форме слова также образуют рамку, внутри которой «своё» главное – *badhnāmi te* «привязываю тебе» (scil. «этот амулет»). Кстати, нельзя исключать, что у поэта-жреца, создателя заговора-проклятия, осуществимого лишь при условии привязывания амулета к заказчику (тебе, *te*), не было идеи, что и само «связывание» враждебных намерений «злосердных» соотносимо с привязыванием-«фиксацией» амулета к заказчику заговора. А если это так, то не удивительно, если и языковая формальная связь или подобие слова *badhnāmi* (корень *bandh-* при наличии основы *badhnā-*, также *badhnā-/badhn-*) и основного глагола всего этого фрагмента, пятикратно повторяющегося (третий стих, пада 1, первое слово в паде; пятый стих, пады 1–4, всегда первое слово пады) *bhinddhi*, собственно и исполняющего роль ключевого глагола «уничтожения» злосердных и, значит, исполнение задачи заговора, могла быть умышленным изобретением поэта, не упустившим из вида формальной близости *bandh-/badhn-* и *bhind-/bhid-*.

¹² Т. е. в двух смежных падах, хотя и принадлежащих разным, но тоже смежным стихам-строфам.

¹³ Т. е. двойное *hrdāḥ* в сложных падах сложных стихов.

¹⁴ Ср. выше тот же приём, но в конце двух смежных пад, в связи с *hrdāḥ*.

¹⁵ Русский текст, естественно, проигрывает санскриту в способности к редукции, особенно когда речь идёт о кратких формах личных местоимений. Так, че-

тырёхкратному древне-инд. *me*, присутствующему во всех четырёх падах стиха-строфы ХІХ.28, соответствуют в порядке следования четыре разных слова – *моих* (1), *мною* (2), *мне* (3), *моих* (4).

¹⁶ Точнее – воспрепятствуй, отвергни, извергни.

¹⁷ В сказках хорошо известен вариант, когда с помощью магических действий и волшебных средств («чудесная» вода, мазь и т. п.) удаётся «склеить», собрать разрозненные части тела в единое целое. Но такая регенерация предполагает, кажется, только положительные персонажей. Сказка, отвечая за слово и его смысл, не отвечает за соответствующие действия и тем более результаты. Она парадигма, пример, назидание. Заговор целиком посвящён практически к задачам и погружён в самую насущную и злободневную реальность – настолько, что и слово оказывается действием.

¹⁸ Обращает на себя внимание известный параллелизм между древне-инд. *vī-dhā* «распределять», «размещать», «раздавать» (см. RV VII.34.22 – *vī dadhā-tu rāyaḥ* «Пусть [Тваштар] распределяет богатства» и др.) и *vidh-* (*vidhya-*) «раздавать», «разделять» («выделять», «уделять»); «удовлетворять» и т. п. с реконструкцией источника в виде индоевропейского **ui-dh-* (**ui-d^hh-*), ср. ещё тох. АВ *wātk-* «разделять(ся)» (из индоевропейского **ui-dh-sk¹-*), ср. лат. *di-vido* «разделять» (*Mayrhofer M.*, 1995. II Bd. Lief. 17. S. 555). Характерно, что сам акт разделения может иметь своим следствием и отрицательное разрушение цельноединства, и положительную дифференциацию с определением каждой части своего места, упорядочение всех частей, возникших при расчленении целого. Особый вопрос – отношение этого *vidh-* к *vidh-*: *vyadh-* «наносить урон», «вредить», «ранить», «пронзать» и т. п.

¹⁹ В 1689 г. в Москве как еретики были сожжены Квирион Кульман и Н. Нордерман, а в 1775 г. в той же Москве был четвертован Емельян Пугачев.

²⁰ Ср. древне-инд. *syāti*.

²¹ Ср. «дать», обретающего свою полноту при знании, что объект дар взял (брат).

²² В качестве параллели можно сослаться на один из ранних образцов этого жанра в лат. традиции: «чёрное» заклинание против Плотия – I в. н. э. (см.: *Warmington E.H.*, 1979. P. 280–284; *Топоров В.Н.*, 1993б. С. 83–87). Цель заклинания – зло (ср. трёхкратное заключительное *male*), направленное на полное расстройство, распад всего состава человеческого тела. В заклинании даётся весьма полная опись всего человеческого состава (около 40 частей) от головы до пят с выделением основных «телесных» зон, в которых находятся жизненно необходимые органы. Результатом этого «разрушительного» заклинания мыслится то, чтобы Плотий *ni possit stare sua virtute*. К этому же стремятся «злосердечные» враги-ненавистники в AV XIX.28–29.

²³ Ср.: *mahād yakṣām bhūvanasya mādhye* (AV X.7.38) «Великое чудо посреди мироздания» (ср. AV X.8.15) и особенно *tāsmīn yād yakṣām ātmanvāt tād vai brahmavīdo viduḥ* (AV X.8.43) «Какое в нём чудо, обладающее Атманом, это знают знатоки брахмана!»

²⁴ См. о нём: *Елизаренкова Т.Я.*, *Топоров В.Н.*, 1987. С. 43–73; *Елизаренкова Т.Я.*, *Топоров В.Н.*, 1988. С. 129–165; *Топоров В.Н.*, 1993а. С. 25–53. Естественно, гимн AV X.2 соотносим с AV XI.8 (*Renou L.*, 1956. P. 69–79) и с знаменитым гимном Пуруше RV X.90 (*Brown W.N.*, 1931. P. 114 и след.; *Mus P.*, 1968. P. 539–563; *Топоров В.Н.*, 1979. С. 215–228 и др.). Пуруша – Первочеловек, некое космическое Тело, которое во время жертвоприношения богов было разъято на части, из которых потом были созданы элементы Вселенной и, следовательно, уста-

новился изоморфизм «малого» мира – человека и «большого» мира – Вселенной.

²⁵ Реально в *Ka*-тексте выступают не только формы *kás* «кто» (N. sg.), но *kéna* (I. sg.), *kásmād* (Acc. sg.), но и *katamáḥ* «ктойнейший», так сказать, *katamé*, т. е. вопросительные местоимения.

²⁶ При этом нужно помнить о парадоксальной ситуации целого – «совершенный» человек, защищаясь от разрушающих его действий врагов-ненавистников или демонов, защищает свою целостность и гармоничность, без которой никакое совершенство невозможно, поражая с помощью амулета-дарбхи своих врагов, инициатива в деле «вреждения» принадлежала именно им, хотя это «вреждение» выводится исключительно из «вреждения» человека своим врагам. – Остаётся сказать несколько слов о дарбхе (*darbhá-*), пучке травы, использовавшемся в магических целях, возможно свитом, сплетённом, связанном (ср. древне-верхне-немецкое *zurb* «дёрн», «травяной покров», древне-саксонское, англо-саксонское *turf*, древне-исландское *torf*; праславянское **dorьbь*: болгарское *дóроб* «лукошко» и т. п.). Слово это индоевропейского происхождения – корень **derbh-*: **dorьbh-*: **d₃rbh-* от, по-видимому, энантиосемического глагола **der-*: **dor-*: **d₃r-* «драть», «раздирать», «дёргать»; «царапать», «скрести», «чесать», но и «связывать», «сшивать», «вить-свивать» (ср. древне-инд. *dṛbhāti* «вить», «плести» и т. п.). Такое сочетание столь разных – вплоть до противоположных – значений не редкость и представляет собою особенно важный источник для реконструкции исходного значения соответствующего слова, первоначально совмещавшего оба более поздних противоположных значения или имевшего некое третье значение, из которого в процессе филиации возникли эти засвидетельствованные значения (см.: *Mayrhofer M.*, 1991. Bd I. Lief. 9. S. 703–704; ЭССЯ, 1978. Вып. 5. С. 74; *Трубачёв О.Н.*, 1966. С. 238–241, 245–246 и др.). Если древне-инд. *darbhá-* действительно имело признак витости-извитости, сплетённости и т. п., то это ещё один аргумент в пользу магического смысла дарбхи и её использования в ритуалах. Наличие таких слов, как русск. *дóроб*, *доробóк* «короб», «корзина», *дóробья* «лукошко с выбитым дном» (древне-русск. *удоробь* «худой горшок»), болгарское *дóроб* «короб», «сито», украинское *доробáйло* и т. п. достаточно интересно, чтобы не считать проблему формы дарбхи закрытой, тем более её глубинной семантики в рамках определённых ритуальных действий (ср. мотивы гнущести-сгибаемости и стойкости-стоячести и известной неполноценности-нарушенности в первом случае в заговорах против полового бессилия мужчин, во втором – в ситуации досрочной потери девственности).

ЛИТЕРАТУРА

- Атхарваведа, 1976 – Атхарваведа. Избранное. Пер., комм. и вступит. статья Т.Я. Елизаренковой. М., 1976 (2-е изд.: М., 1989).
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.*, 1987 – К структуре АВ. X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура Древней и средневековой Индии. Сб. ст. М., 1987. С. 43–73.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.*, 1988 – Из ведийской антропологии // *Semiotics and the History of Culture. Honor of Jurij Lotman. Columbus – Ohio*, 1988.

- Топоров В.Н., 1968 – Из наблюдений над структурой некоторых буддийских текстов // *Материалы по истории и филологии Центральной Азии*. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968.
- Топоров В.Н., 1973 – Из индоевропейской этимологии. 1. Тохарское *A päl(t)sk-*, *B palsk-*, *pälsk-* «думать» и буддийская доктрина функций сердца // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973.
- Топоров В.Н., 1979 – О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение ценности и спасения // *Переднеазиатский сборник*. Вып. 3. М., 1979.
- Топоров В.Н., 1993а – Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Топоров В.Н., 1993б – Об одном латинском заговоре (Tabella defixionis in Plotium: к реконструкции архаичного ритуального «анатомического» контекста) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Трубачёв О.Н., 1966 – Ремесленная терминология в славянских языках (этимология и опыт групповой реконструкции). М., 1966.
- ЭССЯ, 1974 [и след. гт. изд.] – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под ред. О.Н. Трубачёва. Вып. 1. М., 1974 (изд. продолжается).



- AV – Atharvavedasamhitā Vaidikayantrālaya. Ajmer: Vikram samvat, 1957.
- Brown W.N., 1931 – The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta 10.90 // *Journal of American Oriental Society*. Vol. 51. New Haven, 1931.
- Dasgupta S., 1932 – History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambridge, 1932.
- Gonda J., 1963 – The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963.
- Mayrhofer M., 1986 [и след. гт. изд.] – Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen. I Bd. Lief. 1. Heidelberg, 1986 (изд. продолжается).
- Mus P., 1962 – Du nouveau sur Ṛgveda 10.90. Sociologie d'une grammaire // *Indological Studies in Honour of W. Norman Brown*. New Haven, 1962.
- Mus P., 1968 – Où fini Puruṣa? // *Mélanges d'indianisme à la mémoire du Louis Renou*. P., 1968.
- Renou L., 1956 – AV X.2 et X.8 sur l'Homme // *Renou L. Études védiques et paṇinéennes*. T. II. Fasc. 2. P., 1956.
- Ruegg D.S., 1969 – La théorie du tathāgatagarbha et du gotra. P., 1969.
- Warrington E.H., 1979 – Remains of Old Latin. Vol. IV. L., 1979.
- Whitney W.D., 1996 – Atharva-veda-samhitā. Translated into English with Critical and Exegetical Commentary by W.D. Whitney. Vol. I–II. Delhi, 1996.

СПРАВОЧНЫЙ АППАРАТ

SUMMARY OF PAPERS

G.M. BONGARD-LEVIN

UNPUBLISHED LETTERS OF NICOLAS DE ROERICH

The letters of Nicolas de Roerich addressed to the eminent Russian historian G.V. Vernadsky and to the Russian writer V.F. Zeeler which are in the custody of the Bakhmetyeff archives (New York) are published for the first time. The letters contain interesting material about N. de Roerich's life and creative work in India, and give an idea of his views on the development of the Russian art, literature and science.

S.D. SEREBRIANY

GEORGE DE ROERICH AND THE HISTORY
OF INDOLOGY IN RUSSIA

The author takes as his starting point the paper of G. de Roerich – “Indology in Russia” (1945). This paper is not only an important scholarly contribution to the subject, but also an historical and human document which deserves and requires a critical analysis. In the first part of his paper Serebriany undertakes a kind of running commentary on G. de Roerich's text, analyzing his «strategies» of presenting and distorting (willingly or unwillingly) history. In the second part Serebriany gives a tentative sketch of Indology in Russia after 1945. Special attention is given to the role of G. de Roerich in the development of Indian studies in Russia after his repatriation in 1957.

E.D. OGNEVA

GEORGE DE ROERICH AND THE PROBLEM
OF FUNCTIONAL MEANING OF TIBETIAN PAINTING

Basing on the specification of the Tibetan icon (*tanka*) as an attribute of the ritual and as illustrative material during the sermon which had been suggested for the first time by G. de Roerich, the author analyses two *tankas* from the collection of the Museum of the Peoples of the East in Moscow. This investigation helped to reveal some important regularities of the presentation of the text (in this case it was «*Jātāka-mālā*» and a commentary on it) in the imitative art, including the possibility of reconstruction of the structure and contents of the lost iconic monuments.

J.M. ALIKHANOVA
 THE IMAGE OF *ĀŚRAMA*
 IN THE ANCIENT INDIAN LITERARY TRADITION

The paper deals with the problem how the Epic theme of *āśrama* was transformed in the literature of the I–V centuries. In this connection the *āśrama* episodes in the works by Aśvaghoṣa, Bhāsa and Kālidāsa are analyzed. Special attention is given to Kālidāsa in whose poetry the magical space of the ancient Epic *āśrama* is transformed into the idyllic space characterized by the traits of the rural world.

V.V. VERTOGRADOVA
 AN UNKNOWN ALPHABET
 IN THE MULTIALPHABETICAL SPACE OF ANCIENT BACTRIA

As a result of palaeographic investigation of all the inscriptions written by means of an unknown alphabet from Central Asia (IV–III centuries B.C. – IV–V centuries A.D.) that are known at present, the author states the existence of three alphabets in them, and establishes the inventory of the signs of the third alphabet. Moreover, the socioscriptory situation in the region is investigated, that is the cultural space of ancient Bactria is described on the basis of script itself, without taking into consideration either the linguistic or the ethnocultural situation. The activity of the two centers generating scripts is analyzed (of the royal court and of the Buddhist cloister), the mechanism of change of official script in the multialphabetical space of Ancient Bactria is brought to light against this background, its connection with nomadic communities is stressed, and trends of further investigations are outlined.

T.Y. ELIZARENKOVA
 CONTRIBUTION TO THE PROBLEM OF THE SEA
 IN THE ṚGVEDA

The problem whether the Aryans of the Ṛgveda were acquainted with the sea has been discussed for a long time. The aim of this paper is to cast some new light on it with the help of the formal analysis of the word *samudrā-* «the sea, ocean» (lit. «confluence of water»): of its case paradigm, syntactic and derivational connections. The predicate *pinv-* «to swell, overflow» is characteristic of the Nom. of *samudrā-* (cp. the Indus with its tributaries, while the ebb-tides are never mentioned). Verbs of movement and its causation govern the Acc.: the rivers run to the sea, Indra sends them to run (the Vṛtra-myth). The Abl. is connected with the Aśvins: they save Bhujyu from the sea, flying on their chariots. In the Ṛgveda the aerial ocean is usually meant, or the word *samudrā-* is used metaphorically in connection with Soma. The adjective «salt» is missing

among the epithets, there are no colour epithets either. All this gives grounds to conclude that if the Ṛṣis were acquainted with the real sea, this knowledge was rather abstract, and did not belong to their everyday life.

D.I. ZHUTAYEV

TEACHING ON THE NINE AND TWELVE TYPES OF DOCTRINAL DISCOURSE IN THE INDIAN BUDDHIST TRADITION

The paper investigates one of the earliest traditional classifications of Buddhist sacred texts: the nine «members» (*aṅga*) of the Buddha's Word spoken of in Pali texts and its counterpart in Buddhist Hybrid Sanskrit literature, the nine or twelve «types of discourse» (*pravacana*). The most important passages extant in Indian languages and pertaining to this classification are translated and analyzed in an attempt to present a consistent history of the teaching, singling out individual traditions belonging to various Buddhist schools. The nine-member list from *Dharmasaṅgrāha*, an early *Māhāyāna* terminological compendium, is tentatively ascribed to the *Mahāsāṅghikas*, based on data from the *Mahāvastu*. Looking at the semantics of the individual terms (*sūtra*, *geya* etc.) and the literary contexts of the lists, the author suggests that the teaching was originally aimed at classifying the texts from the point of view of their form, primarily the techniques of their oral transmission/composition, and was no less of a prescriptive than of a descriptive character.

K.B. KEPPING

THE ETYMOLOGY OF GENGHIS KHAN'S NAME IN A TANGUT SONG

The name of Genghis Khan was discovered by the author of this paper in a Tangut ritual song of the XIV century, written on the reverse side of a xylograph of the Kozlov collection at the Institute of Oriental Studies in Saint-Petersburg. This song is a call to struggle against the Mongolian invaders. The name of Genghis Khan is found in the text of the song in a ciphered form: «Blacksmith-Thunder». Kepping confirms her interpretation of the hieroglyphs, designating this name, by historical testimonies (Genghis Khan was a blacksmith by birth), and by some mythological data (it is believed that he was killed by thunder).

A.A. LEDKOV

ELEMENTS OF THE CULT OF STONE IN NEPAL

The author makes a suggestion on the basis of ethnological data and written documents that the cult of sacred stones in Nepal has gradually

developed into a system of notions, signifying a strong and integrated state (the XVIII c.) called «*dhuñgo*» (lit. «a stone»). There are many common features between stone-cults in Nepal and semantically analogous cults in Tibet, India and other Himalayan regions. But it was only in this country during the period of formation of the independent Nepalese state that stone emerged as a core of a state-ideological system, which later was supplanted by notions of Hinduism.

B.A. LITVINSKY

NOTES ON THE MOST ANCIENT BOWS IN THE EAST

Beginning from the stone age the bow was widely spread in the East as a hunting and military weapon. The paper contains information about the most archaic findings of bows that remained. The author analyzes the course of development of this kind of weapon, particularly the problem of the origin of the composite and angular bows. The problem of correlation between the pictures of bows and their real prototypes is also given attention.

M.N. POGREBOVA, D.S. RAYEVSKY

CIMMERIANS IN CENTRAL ASIA: THE BEGINNING OF A MYTH

Some problems of methods of understanding of the ancient ethnic history are dealt with in this paper. The works about the Cimmerians, who have recently drawn a great deal of attention of investigators are taken as an example. Many periods of their history which are elucidated in ancient texts in a more or less detailed way are proclaimed to be completely unreliable, while other periods not corroborated by the direct data of the sources are reconstructed. The sojourn of the Cimmerians in Central Asia is one of such reconstructed events. The authors believe that such treatment of the history of the Cimmerians results from a more than hypothetical interpretation of the antique evidence concerning the early history of Scythians. It seems that quite different grounds are necessary for the construction of the ethnic history of the Cimmerian-Scythian epoch.

I.V. STEBLEVA

THE FORMING OF POETOLOGICAL CONCEPTIONS OF THE TURKS. THE ANCIENT PERIOD

The paper deals with the forming of poetological conceptions of the Turks in ancient times (VI – the first quarter of the X c.), when the Turkic literature developed in close contact with the Manichean and Buddhist literatures. The first poetological terms and concepts, borrowings from the

Sanskrit and Sogdian languages, appeared in the Turkic literature as a result of these literary and cultural contacts.

E.V. TYULINA
DONATIONS IN THE MEDIAEVAL INDIAN RITUAL
(ACCORDING TO THE GARUDAPURANA)

The author of this paper has shown that in the Middle Ages the ritualized exchange of gifts began to play a special part. In the course of development of the system of donations the ritual was ousted from the sphere of relations between man (microcosm) and macrocosm to the sphere of mutual relations among the people. This is a reflection of the concept of human life as a sacrifice. The result of its development was that all the possessions of a person began to be treated as sacrificial objects involved into the ritual actions.

V.N. TOPOROV
TWIN-CHARMS OF THE ATHARVAVEDA (XIX.28–29):
DISINTEGRATION OF MAN VICE VERSA
BUILDING UP OF HIS WHOLENESS

Two twin-charms which, on the one hand, make a «strong» unity, and, on the other, are principally different in the means of influencing upon the powers of evil directed against man are in the focus of this paper. The aspect of twin-unity explains the astonishingly great congruence of the texts of both charms, a rather effective possibility to deduce one text from the other; it solves the problem of compression of both texts into one original prototext of the charm, and that of mnemonic learning of a text which is rather long. At the same time, this twin-unity reveals a very important idea of Vedic reflections concerning man, his body, its disintegration – separation and joining – building up (cp. the evident echo of AV X.2). If the dismembered body can be principally synthesized, the turning of the body into nothing, into ashes and dust excludes such a possibility. Hence, the principle difference between the two sets of imperatives, defining the very structure of the two charms: cleave, split, cut, slit, crush, pierce, bore etc., but also pound, grind, burn down, incinerate etc. The reason of this opposition can be found both in general ideas, concerning the human body and in the ritual theory and practice, including «sacral» medicine.



ОБ АВТОРАХ

Алиханова Юлия Марковна – кандидат филологических наук (1970), доцент кафедры индийской филологии Института стран Азии и Африки при МГУ, ведущий научный сотрудник Института восточных культур Российского государственного гуманитарного университета. Специалист по древнеиндийской литературе, древнеиндийскому театру и традиционной индийской поэтике. Автор более 30 работ.

Бонгард-Левин Григорий Максимович – родился в Москве 26 августа 1933 г. Член-корреспондент по Отделению истории (востоковедение) АН СССР с 29 декабря 1981 г., академик по Отделению истории (всеобщая история) АН СССР с 15 декабря 1990 г., академик РАН с 1991 г. Специалист в области истории и культуры Индии, Центральной и Южной Азии. Труды по истории Древней Индии, Центральной Азии, проблемам древнеиндийской культуры. Лауреат Государственной премии СССР (1988).

Вертоградова Виктория Викторовна – окончила филологический факультет МГУ (1956). Кандидат филологических наук (1964), доктор филологических наук (1996). Ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, старший преподаватель кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ (читала курс лекций «Введение в индологию»). Специалист по древнеиндийским и среднеиндийским языкам, эпиграфике Индии и Средней Азии, пракритской поэзии, санскритским текстам по индийской эстетике, искусству и архитектуре. Член Международной санскритологической комиссии. Опубликовала около 65 научных работ, в т. ч. монографии: «Структурная типология среднеиндийских фонологических систем» (1967), «Пракриты» (1978), «Индийская лирика II–X вв.» (1979), «Индийская эпиграфика из Кара-тепе в Старом Термезе: Проблемы дешифровки и интерпретации» (1995).

Елизаренкова Татьяна Яковлевна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, вице-президент Международной ассоциации санскритских исследований, член Academia Europaea. Индолог-лингвист. Работает в области ведийского языка и санскрита, истории развития индоарийских языков. Переводчица «Ригведы». Автор около 200 научных работ, в том числе 15 книг.

Жутаев Дар Игоревич – младший научный сотрудник Института востоковедения РАН. Готовится к защите диссертации, посвящённой буддийскому махавасту. Сфера научных интересов: буддийская литература на гибридном санскрите, традиции махасангхиков-локоттаровадинов. Автор публикации: Индийские корни литературы сутр об именах Будд: к истории формы // Древние культуры Восточной и Южной Азии. Под ред. В.В. Иванова. М., 1999.

Кетинг Ксения Борисовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, группы изучения памятников письменности Дальнего Востока. Область научных интересов: тангутский язык и тангутская культура. Автор большого количества работ по этой тематике. Среди публикаций: *Сунь-цзы в тангутском переводе / Издание текста, пер., введ., комм., грамматический очерк, словарь и примеч.* М., 1979; *Лес категорий. Утраченная китайская лэйшу в тангутском переводе / Издание текста, вступит. ст., пер., комм. и указатель.* М., 1983; *Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим / Издание текста, введ., пер., комм.* М., 1990.

Ледков Александр Александрович – кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра индийских исследований Института востоковедения РАН. Область научных интересов: традиционная культура народов Гималаев, история Непала, письменные памятники на языке кхас-кура (старый непали) XVIII–XIX вв. Основные научные работы: *Формирование современного этнического состава государства Непал // Непал: проблемы новой и новейшей истории (Учебный материал по истории, этнографии и историографии Непала).* М., 1980; *Краткий обзор зарубежной историографии, посвящённой этническому развитию народов Непала // Там же; Непал: Таледжу // Дерево индуизма.* М., 1999; *Жрецы и чиновники (Взаимодействие религиозных и государственных институтов в традиционном обществе Непала) // Культура Непала. Традиции и современность.* СПб., 2001.

Литвинский Борис Анатольевич родился в 1923 г. Доктор исторических наук, профессор, академик Академии наук Таджикистана и Российской Академии естественных наук, иностранный член Accademia Nazionale dei Lincei (Италия), главный научный сотрудник Института востоковедения РАН. Научные интересы: археология, история, история культуры, история религии, искусство Переднего Востока и Центральной Азии. Имеет около 470 публикаций, в том числе 20 книг на русском, немецком, английском и французском языках.

Огнева Елена Дмитриевна – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения им. А.Е. Крымского (г. Киев); заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Волынского Института экономики и менеджмента (г. Луцк). Научные интересы: тибетские тексты по эстетике и искусству, история религии и мифологии Средневекового Тибета и Центральной Азии.

Погребова Мария Николаевна в 1954 г. окончила кафедру археологии исторического факультета МГУ. В 1965 г. защитила кандидатскую диссертацию, а в 1985 г. докторскую. В настоящее время – главный научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН. Монографии: «Иран и Закавказье в раннем железном веке»

(М., 1977), «Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время» (М., 1984), «Скифские памятники Закавказья» (в соавторстве с С.А. Есяном. М., 1985), «Ранние скифы и Древний Восток» (в соавторстве с Д.С. Раевским. М., 1992), «Закавказские бронзовые пояса с гравированными изображениями» (в соавторстве с Д.С. Раевским. М., 1997).

Раевский Дмитрий Сергеевич родился в 1941 г. Окончил в 1964 г. кафедру археологии исторического факультета МГУ. Специализация – евразийские степи в скифскую эпоху. Доктор исторических наук (1988), главный научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН. Основные работы: «Очерки идеологии скифо-сакских племён» (М., 1977), «Модель мира скифской культуры» (М., 1985), «Ранние скифы и древний Восток» (в соавторстве с М.Н. Погребовой. М., 1992), «Закавказские бронзовые пояса с гравированными изображениями» (в соавторстве с М.Н. Погребовой. М., 1997) и др.

Рыбаков Ростислав Борисович родился в Москве 28 марта 1938 г. В 1963 г. окончил Институт восточных языков при МГУ. Доктор исторических наук (1991). Востоковед-индолог. С 1994 г. директор Института востоковедения РАН. Ректор Восточного университета при нём. Действительный член: Российской Академии естественных наук, Международной Академии гуманитарных исследований, Международной Академии информатизации. Председатель Научного Совета РАН по проблемам востоковедения. Вице-президент Международного Союза по азиатским и североафриканским исследованиям. Президент Международной Ассоциации «Мир через Культуру». Президент Общества монголоведов России.

Серебряный Сергей Дмитриевич родился в Москве в 1946 г. В 1968 г. окончил Институт восточных языков при МГУ. Кандидат филологических наук (1974). Филолог-востоковед, исследователь литератур Южной Азии. С 1970 по 1992 г. работал в Институте мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР (затем РАН). С 1992 г. – научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета, где читает курсы лекций «Философские тексты на санскрите», «История мировой культуры (незападные культуры; европейские культуры)», «Философско-методологические основы гуманитарного знания». Область научных интересов – история индийской (южноазиатской) культуры и сравнительное изучение культур. Автор около 100 работ. Переводит с санскрита, бенгальского, хинди, английского и других языков. В журнале «Иностранная литература» в его переводе с бенгальского напечатаны повести «Куда ведут дороги...» (1980, № 11, совместно с В. Коровиным) и «Мыс, или Болезнь Гансана» Шубхаша Мукхопадххая (1984, № 2).

Стеблева Ия Васильевна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела литератур народов Азии Института востоковедения РАН, специалист в области изучения истории и теории тюркских литератур древности и средневековья, фольклора и мифологии тюркских народов, автор многих публикаций (книг, статей, разделов в коллективных монографиях) по проблемам стиховедения, стиля и жанров в тюркоязычных литературах, переводчик произведений фольклора и художественной литературы с турецкого и туркменского языков.

Топоров Владимир Николаевич – доктор honoris causa, действительный член РАН, Academia Europaea, иностранный член Латвийской Академии наук, почётный доктор Вильнюсского университета и т. п. Главный научный сотрудник Института славяноведения РАН, главный научный сотрудник Российского государственного гуманитарного университета. Основная сфера интересов – лингвистика, фольклор, литературоведение, семиотика, миф – ритуал – религия, кроме того, история, философия, искусствоведение. Автор более 1500 научных работ, в их числе 30 книг. Переводчик «Дхаммапады». Лауреат премии А.И. Солженицына и др.

Тюлина Елена Валерьевна в 1984 г. окончила кафедру Древнего мира исторического факультета МГУ. С 1987 г. работает в Институте востоковедения РАН, в настоящее время – старший научный сотрудник Отдела истории. В 1994 г. защитила кандидатскую диссертацию по теме «Человек и мир в традиции пуран». Является специалистом по истории культуры Индии и источниковедению, занимается изучением средневековых текстов, в основном относящихся к традиции пуран.



ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

СПИСОК ОСНОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ

- англ. – английский
бактр. – бактрийский
бр. – брахми
букв. – буквальный, буквально
в. – век
вв. – века
введ. – введение
вступит. – вступительный
вып. – выпуск, выпуски
г. – год, город
гг. – годы
гл. – глава
гос. – государственный
греч. – греческий
дв. ч. – двойственное число
дисс. – диссертация
доп. – дополненный
др. – другой, другие
ед. – единственное
ед. хр. – единица хранения
изд. – издание, издания
ил. – иллюстрация
им. – имени
инд. – индийский
испр. – исправленный
ист. – исторический
канд. – кандидат
кит. – китайский
кн. – книга, книги
комм. – комментарий
кхар. – кхароштли
Л. – Ленинград
лат. – латинский
М. – Москва
мн. – множественное
н. э. – наша эра
неизв. – неизвестное
нем. – немецкий
о. – отец (лицо духовного сана)
об. – оборот
ок. – около
отд. – отдельный, отдел
п. – письмо
пал. – палийский, пали
Пг. – Петроград
пер. – перевод
переизд. – переиздание, переиздания, переиздано
перераб. – переработанный
предисл. – предисловие
примеч. – примечание
проф. – профессор
проч. – прочее
публ. – публикация, публикации
р. – река, родилась
разд. – раздел
ред. – редакция, редактор
рис. – рисунок, рисунки
род. – родился
русск. – русский
с. – страница, страницы
санскр. – санскрит, санскритский
сб. – сборник
след. – следующие
см. – смотри
совр. – современный
сост. – составитель, составление
соч. – сочинение
СПб. – Санкт-Петербург
ср. – сравни
ст. – статья, статьи
стлб. – столбец
т. – том, тома
т. д. – так далее
т. е. – то есть
т. к. – так как
т. н. – так называемый
т. п. – тому подобное
т. ч. – том числе
тиб. – тибетский
тыс. – тысяч
указ. – указанный

ул. – улица
 уч. – учёной
 фр. – французский
 цит. – цитируется
 ч. – часть, части, число
 яз. – язык, языки



Abl. – Ablativ (лат.)
 Acc. – Accusativ (лат.)
 Aufl. – Auflage (нем.)
 Bd. – Band (нем.)
 D. – Dativ (лат.)
 Dharmas – **Dharmasaṅgrāha**
 du. – dublis (лат.)
 ed. – edition (англ.)
 etc. – et coetera (лат.)
 facs. – facsimile

G. – Genitiv (лат.)
 I. – Instrumentalis (лат.)
 Karmav – Mahākarmavibhanga
 L. – London (англ.); Localis (лат.)
 Lpz. – Leipzig (нем.)
 Mil – The *Milindapañho*
 N. – Nominativ (лат.); a note (англ.)
 N. Y. – New York (англ.)
 P. – Páris
 p. – page (англ.)
 pic. – picture (англ.)
 pl. – pluralis (лат.)
 Pug – **Puggalapaññatti**
 sg. – singular (лат.)
 SPb. – Sankt-Petersburg
 tab. – table (англ.)
 Vin – The *Vinaya-Piṭakam*
 vol. – volume (англ.)

СОКРАЩЁННЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ ЕДИНИЦ ВЕЛИЧИН

кв. м – квадратный метр
 кг – килограмм
 м – метр

с – секунда
 см – сантиметр

ОСНОВНЫЕ АББРЕВИАТУРЫ, ВСТРЕЧАЮЩИЕСЯ В ТЕКТЕ

Аббревиатуры, чья расшифровка помечена знаком «звёздочки», более подробно описаны в списках литературы в конце статей (*Ред.*).

АВ – Атхарваведа
 АН – Академия наук
 АшвГС – Ашваляяна-грихьясутра
 БДТ – Бхаратакадватриншати*
 БИ – Библиография Индии*
 БИК – Буддизм: история и культура*
 БУ – Брихадараньяка упанишада*
 ВДИ – Вестник Древней истории
 Востфак – Восточный факультет
 ВП – Восточная поэтика*
 ВС – Викрама-самват (эра Викрама)
 вуз – высшее учебное заведение

ГМВ – Государственный музей Востока в М. (до 1992 – Музей искусства народов Востока)
 ГП – Гаруда-пурана
 ДИ – Древняя Индия*
 ЖБ – *Ашвагхоша*. «Жизнь Будды»
 ЗВО – Записки Восточного отделения
 ЗОРСА – Записки Отделения русской и славянской археологии
 ИКДИ – История и культура Древней Индии*
 ИЛ – Индийская лирика*
 ИЛП – Индия в литературных памятниках*

- ИМЛИ – Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
 ИОВ – История отечественного востоковедения*
 ИП – Историческая поэтика*
 ИРАО – Императорское Русское археологическое общество
 ИСПП – Индийская средневековая повествовательная проза*
 ИТРИФ – Избранные труды русских индологов-филологов*
 КДВ – Классическая драма Востока*
 КДИ – Культура Древней Индии*
 КП – Классическая поэзия*
 КП – книга поступлений в музей (сокращение в шифре)
 КСИА – Краткие сообщения Института археологии РАН
 КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры
 ЛГУ – Ленинградский государственный университет
 ЛДВ – Литература Древнего Востока*
 ЛИ – Литературы Индии*
 ЛКДСИ – Литература и культура Древней и средневековой Индии*
 М – Махабхарата (см.: Mahābhārata, 1933–66)*
 МГУ – Московский государственный университет
 МИА – Материалы и исследования по археологии СССР
 МИД – Министерство иностранных дел
 МСССМ – Мемориальное собрание С.С. Митусова, СПб.
 МТСШ – Московско-Тартуская семиотическая школа*
 МЦР – Международный центр Рерихов, М.
 НАА – Народы Азии и Африки
 Наркоминдел – Народный комиссариат иностранных дел
 ПИПЦА – Памятники индийской письменности из Центральной Азии*
 ПН – *Ашвагхоша*. «Поэма о прекрасном Нанде»
 ППДВ – Поэзия и проза Древнего Востока*
 ПРС – Петербургский Рериховский сборник
 Р – Рамаана (см.: Rāmāyaṇa, 1958)*
 РАН – Российская Академия наук
 РАНИИОН – Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук
 РВ – Ригведа*
 РК – *Калидаса*. «Рождение Кумары»
 РР – *Калидаса*. «Род Рагху»
 СА – Советская археология
 СВ – *Бхаса*. «Натака о сне и Васавадатте»
 СНГ – Союз Независимых Государств
 СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет
 ССР – Советская Социалистическая Республика
 СССР – Союз Советских Социалистических Республик
 США – Соединённые Штаты Америки
 ТМСШ – Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа*
 У – *Калидаса*. «Натака о мужестве и Урваши»
 ХИДВ – Хрестоматия по истории Древнего Востока*
 ЧУ – Чхандогья упанишада*
 Ш – *Калидаса*. «Натака о кольце и Шакунтале»
 ШС – Шака-самват (эра Шака)
 ЭО – Этнографическое обозрение

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков*



AJA – American Journal of the Archaeology, N. Y.

ĀśvGS – The Āśvalāyanagr̥hyasūtra*

AV – Atharvavedasamhitā Vaidikayantrālaya*

Bbh – *Bodhisattvabhūmi**

BEFEO – Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient

BSOAS – Bulletin of the School for Oriental and African Studies, L.

ÇsP – *Çatasāhasrikā-prajñā-pāramitā**

D – *Digha-nikāya**

DA – The *Sumaṅgala-Vilāsini*, Buddhaghosa's Commentary on the *Digha-Nikāya**

DPPN – Dictionary of Pali Proper Names*

EVA – Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*

EVP – Études védiques et pāṇinéennes*

Gv – *Gandha-vamsa**

GP – Garuḍapurāṇam*

IIA – International Institute of Archaeology

J – The *Jātaka**

JAIGB – The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland

JAOS – Journal of the American Oriental Society, New Haven

Kv – *Kāraṇḍavyūha**

M – The *Majjhima-Nikāya**

MS – Manusmṛti*

Mv – Le Mahāvastu*

Mvy – *Mahāyutpatti**

NRM – Nicolas Roerich Museum, New York

RV – The ṚGVEDA (см. *PB*)

SP – *Saddharmapuṇḍarīka**

USA – United States of America



УКАЗАТЕЛЬ ИЛЛЮСТРАЦИЙ

I. АВАНТИТУЛ

- Герб Санкт-Петербургского государственного университета – 1
Знак Музея-института семьи Рерихов, выполненный на основе заставки
Н.К. Рериха «Птица» из собрания Музея-института семьи Рерихов (фонд
МСССМ). Заставка выполнена Н.К. Рерихом до 1917 г. – 1

II. Н.К. РЕРИХ: ГРАФИКА

- Сова над стопкой книг. Рис. из «Литературного сборника произведений студентов Императорского С.-Петербургского университета...». СПб., 1896 – 6
Знак Знамени Мира. Принят странами Западного полушария как отличительный флаг для обозначения исторических памятников, музеев, научных, художественных, образовательных и культурных учреждений в целях обеспечения их охраны в случае военной или иной угрозы (Пакт Рериха, Вашингтон, 15 апреля 1935 г.) – 3

III. Ю.Н. РЕРИХ: ГРАФИКА

- Ю.Н. Рерих. Менгиры в местности Доринг (Северный Тибет). 1928. Публикуется по снимку из архива МОО ЦДК – 199

IV. Ю.Н. РЕРИХ: ФОТОДОКУМЕНТЫ

- Ю.Н. Рерих на товарищеском ужине в его честь, организованном в октябре 1958 г. в Ленинграде по инициативе А.В. Королёва на квартире профессора ЛГУ Д.Д. Бизюкина. Снимок из МСССМ – 2
Ю.Н. Рерих (слева), Н.К. Рерих и лама Лобзанг Мингьюр Дордже (Lobzang Mingyur Dorje) – сотрудники Института Гималайских исследований «Урусвати». Во время летней экспедиции в Лахуле в 1931 или 1932 г. Оригинал в NRM – 22

V. ИЛЛЮСТРАЦИИ К СТАТЬЕ В.В. ВЕРТОГРАДОВОЙ

- Находки надписей неизвестным письмом в Правобережной и Левобережной Бактрии – 130
Знаки неизвестного письма в надписях из Кара-тепе в сопоставлении с находками из других областей Бактрии – 132
Знаки неизвестного письма из Дашт-и-Навура (из таблицы Ж. Фюсмана) – 133
Монета кушанского царя Вимы Кадфиза – 135
Фрагменты сосуда с надписью неизвестным письмом из Кара-тепе – 144

VI. ИЛЛЮСТРАЦИИ К СТАТЬЕ А.А. ЛЕДКОВА

- Ю.Н. Рерих. Менгиры в местности Доринг (Северный Тибет). 1928. Публикуется по снимку из архива МОО ЦДК – 199
- Каменные стелы в честь выдающихся князей. Долина реки Синджакхола, Западный Непал. XIV–XV вв. Рисунок из книги: *Джоши С.*, 1971 – 203
- Ритуальная окраска трёх камней («языков Бхайрава») – сакрального центра г. Бхактапур (долина Катманду) во время праздника Дасаин в 1973 г. Фото из журнала «Kailash» (*Gutscow N., Shrestha K.P.*, 1975) – 206
- Г. Нерлих. Тхаро в гурунгской деревне. Рисунок из книги: *Taube M., Nerlich G.*, 1975 – 207

VII. КНИЖНЫЕ УКРАШЕНИЯ

- Концовки из журнала “Искусство и художественная промышленность”. СПб., 1898. № 1–3 (всего 5 типов концовок) – 1, 76, 77, 83, 128, 147, 166, 190, 197, 215, 225, 235, 242, 260, 285, 290, 294, 296, 298, 318
- Изображение коня с Сокровищем Мира, «владимирского типа». XI–XII вв. Воспроизведение в статье А.А. Спицына «Шаманские изображения» (ЗОРСА ИРАО. Т. VIII. Вып. 1. СПб., 1906. Рис. 386. С. 131). Найдено в деревне Чазевой Чердынского уезда Пермской губернии. Происходит из коллекции Зеликмана. Настоящее местонахождение неизвестно – 83
- Украшение в нижней части буддийского походного алтаря, приобретённого Рерихами во время Центрально-азиатской экспедиции в 1924–1928 гг. С 1929 г. этот предмет находится в MRN. Фото из архива MRN – 215

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Географические названия в колонтитулах не учитываются (*Ред.*).

- | | |
|--|--|
| Австрия – 26 | Ассирия – 221, 222, 233; см. также <i>l'Assyrie</i> |
| Агинский дацан – 56 | Афганистан – 74, 136; см. также <i>Afghanistan</i> |
| Азия – 12, 25, 26, 61, 64, 66–68, 70, 73, 74, 142, 224, 229–231, 234, 260, 291, 294, 297 | Африка – 64, 66, 67, 73, 260, 291, 297; см. также <i>Africa</i> |
| Айртам – 137, 141 | Ашхабад – 39, 65, 69, 73 |
| Ай-Ханум – 130, 131; см. также <i>Ai-Khanoum</i> | Баглан – 130; см. также <i>Baghlan</i> |
| Алма-Ата – 129 | Багмати – 202 |
| Алтай – 239 | Баджанг – 200 |
| Америка – 12, 13, 16, 41 | Байкал – 62 |
| Амлаш – 222 | Бактрия – 129–132, 134, 136–138, 140–142, 145–147, 299; см. также <i>Bactria, Baktrien</i> |
| Амударья – 130 | Баку – 242 |
| Анкху-Кхола – 205; см. также <i>Ankhu Khola</i> | Балх – 130 |
| Аньян – 217 | Банни – 200 |
| Ассам – 203 | Беас – 155 |

Беловодье – 22
 Берлин – 17, 224
 Бессарабия – 26
 Ближний Восток – 221, 227, 228, 230, 232, 235; см. также *Near East*
 Боровое – 33
 Британская Индия – 10, 209
 Бурятия – 56, 64, 76
 Бхадгаон – 209, 212
 Бхактапур – 206, 212, 300; см. также *Bhaktapur*

Вади эл-Маккух – 219, 220
 Вакш – 130
 Ванское царство (Урарту) – 224
 Варшава – 235
 Ватикан – 9
 Вашингтон – 9, 17, 299
 Великий Новгород – 11, 18
 Великое государство Белого и Высокого – см. *Тангутское государство*
 Вильнюс – 294
 Владимир – 300
 Восток (в т. ч. Древний Восток) – 12, 16, 32, 51, 61–68, 70–73, 75, 76, 79, 189, 190, 194, 197, 216, 223–225, 230, 235, 242, 292, 293, 296, 297
 Восточная Азия – 214, 291
 Восточная Европа – 224, 228, 230, 232–234
 Восточная Сибирь – 236, 239
 Восточноюркский каганат – 236
 Восточные Гималаи – 78
 Восточный Непал – 199, 201, 204
 Восточный Туркестан – 32, 188, 189, 217, 237, 239
 Внутренняя Монголия – 17
 Вьетнам – 68

Гаага – 53
 Гандхара – 139, 140
 Гаочан – 237; см. также *Турфан, Турфанский оазис*
 Гарвард – 38
 Гелиокл – 134
 Германия – 53
 Гималаи – 11, 14–16, 18, 94, 97, 199, 200, 202, 203, 208, 211, 212, 292, 299
 Гиндукуш – 199, 214
 Горакх-Дхуни – 203
 Горакхнатх – 202
 Горакхпур – 203

Горкха – 204, 209, 212–214; см. также *Gorkha*
 Горный Алтай – 217
 Греция – 56, 65, 136

Дагестан – 212, 214
 Дальний Восток – 225, 292
 Дарджилинг – 34
 Дашт-и-Навур – 129–131, 133, 136, 145, 299
 Дерпт (Юрьев) – см. *Тарту*
 Дильберджин – 132, 146
 Дон (Танаис) – 233, 234
 Доринг – 199, 299, 300
 Доти – 200
 Древний Восток – см. *Восток*
 Дуньхуан – 237
 Дьюк – 10

Евразия – 225, 229
 Европа – 13, 16, 51, 234, 236
 Египет – 219–221; см. также *Egypt* (*l'Egypte*)
 Енисей – 236, 237

Закавказье – 232, 236, 292, 293
 Запад – 12, 34, 63, 65, 73, 299
 Западная Европа – 20, 25, 28, 29, 34, 41
 Западнотюркский каганат – 236
 Западный Иран – 222
 Западный Непал – 198, 200, 203, 300
 Зар-тепе – 130, 132, 141, 145
 Зивий – 223

Иерихон – 219
 Израиль – 219
 Инд – 148, 154, 155
 Индия – 10, 12, 13, 17, 21–23, 25, 29, 30, 34, 40, 41, 43, 45, 46, 50–52, 54, 56, 60–69, 71–76, 136, 140, 142, 146, 149, 171, 198, 210, 212, 218, 238, 251, 252, 257, 260, 268, 284, 291, 294, 296, 297
 Индокитай – 55
 Иньчуань – 196
 Иран – 68, 225, 292; см. также *Iran* (*l'Iran*)
 Иранский Азербайджан – 223
 Иранское нагорье – 228
 Испания – 16
 Исык – 129, 131, 146
 Италия – 10, 17, 292

Йель – 10

Йен – 53

Кабул – 128

Кавказ – 230

Казань – 19, 27

Казахстан – 33, 217, 225, 228, 231

Калькутта – 25

Кампыр-тепе – 130, 132, 141

Кантипур – см.: *Катманду (Кантипур)*, княжество

Канченджанга – 204

Кара-тепе – 64, 130–132, 138, 139, 142, 144–147, 189, 291, 299

Карнали – 214

Каски – 209, 214

Катманду (Кантипур), княжество – 210, 212

Катманду, долина – 200–202, 205, 206, 209–213, 300

Катманду, столица Непала – 202, 209, 212, 214; см. также *Kathmandu*

Кафирниган – 130

Кашмир – 203

Кашгхамандап-Мангрих – 214

Керженец – 16, 19

Киев (Київ) – 11, 17, 18, 26, 37, 225, 235, 292

Киселёвка – 17–18

Китае-индия – 32

Китай – 12, 16–18, 22, 35, 68, 143, 194, 209, 217, 218

Китайский Туркестан – 32, 33; см. также *Восточный Туркестан; Chinese Turkestan*

Китеж – 19

Корея – 68

Кочо – 237; см. также *Qoço*

Кош-тепе – 130, 132

Кулу – 10–15, 17

Кумаон – 200

Кумух – 212

Кундуз – 130

Кундуздарья – 130

Курдистан – 223

Кушанское государство – 134, 135, 137, 138, 140, 142–144, 146, 147; см. также *Kushan Kingdom*

Ладакх – 204

Лалитпур – 212

Латвия – 294

Лахуль – 22, 299

Левобережная Бактрия – 129, 130, 299

Лейпциг – 26

Ленинград – 33, 34, 37, 40, 42–44, 61, 64, 68, 70, 71, 75, 225, 235, 295, 297, 299; см. также *Петроград* и *Санкт-Петербург*

Ливан – 221

Лимбувана – 201, 211

Лондон – 35, 48, 52, 57, 224; см. также *London*

Луристан – 222

Луцк – 292

Лхаса – 56, 62, 205

Мадхьядеша – 139

Макванпур – 212

Малая Азия – 11, 224, 235, 236

Манхэттен – 17

Махабхарат – 212

Месопотамия – 219, 221; см. также *Mesopotamier*

Минск – 66

Монголия – 12, 22, 56, 57, 65, 83, 194, 197, 217

Москва – 4, 9, 13, 17–19, 24, 25, 27, 28, 36, 41, 44, 45, 48, 51–53, 58, 60–77, 79, 83, 146, 147, 166, 189, 190, 196, 197, 214, 215, 224, 225, 234, 235, 241, 242, 260, 283–285, 291–293, 295–297; см. также *Moscow*

Муктинатх – 202

Наггар – 9, 10

Непал – 198–200, 202, 204, 205, 207–209, 211–215, 292; см. также *Népal*Непальская долина – см. *Катманду, долина*

Нийя – 143, 144

Новосибирск – 225, 260

Новочеркасские комплексы (памятники) – 229–232, 235

Нувакота – 214

Нью-Йорк – 4, 9, 10, 17, 18, 224; см. также *New York*Нью-Хейвен – 9; см. также *New Haven*

Орхон – 236, 237

Пакистан – 74

- Пансанг – 205
 Париж – 13, 15, 19, 25, 45, 51, 54, 224;
 см. также *Paris*
 Патан – 209, 212
 Пашупатинатх – 202
 Пекин – 16
 Пенджаб – 10, 40
 Передний Восток – 292
 Передняя Азия – 227, 228, 230–232,
 235, 285, 293
 Пермская губерния – 300
 Персидский залив – 228
 Петербург – см. *Санкт-Петербург*, а
 также *Ленинград* и *Петроград*
 Петроград – 37, 66, 70, 72, 295; см.
Санкт-Петербург, а также *Ленинград*
 Поволжье – 234, 236
 Поднепровье – 235
 Португалия – 19
 Правобережная Бактрия – 129, 130, 299
 Прага – 12, 62
 Предкавказье – 228, 233
 Прибайкалье – 216, 217, 224
 Прибалтика – 13, 25
 Приуралье – 228, 231
 Причерноморье – 229, 230
 Пяндж – 130
- Р**
 Рабатак – 136, 141
 Ревель – 37; см. также *Таллинн*
 Рига – 12, 13, 16, 18, 19
 Рим – 9, 10, 17, 56
 Россия – 7, 11–13, 18–20, 23–30, 32, 38,
 39, 41, 46, 50–56, 58–61, 64, 68, 71, 72,
 78, 235, 293
 Русь – 11, 17, 22, 23, 51, 75
- С**
 Самара – 4, 18, 19, 62, 71, 214
 Санкт-Петербург – 1, 3, 4, 17–19, 24–
 30, 33, 34, 36, 38, 42–44, 54, 55, 62, 66,
 67, 69, 70, 74–78, 83, 189–191, 194,
 196, 224, 234, 292, 295, 297, 299, 300;
 см. также *Sankt-Petersburg (SPb.)*
 Сатледж – 155
 Сват – 143
 Северная Бактрия – 145, 146
 Северная Индия – 9
 Северная Монголия – 236
 Северное Причерноморье – 228–230,
 232–234
 Северный Афганистан – 129
 Северный Кавказ – 235, 236
- Северный Тибет – 199, 299, 300
 Северо-Западная Индия – 149
 Северо-Западный Иран – 222
 Северо-Западный Китай – 237
 Северо-Западный Тибет – 205
 Северочерноморская Скифия – 233
 Сериндия – 32, 33
 Сибирь – 225
 Сикким – 78, 204
 Синджакхол – 203, 300
 Синьцзян – 17, 32
 Сирия – 221, 223; см. также *Syria*
 Скифия – 232, 233, 235
 Советский Союз (СССР) – 7, 21, 38, 41,
 42, 44, 54, 61, 63, 64, 71, 76, 77, 224,
 235, 291, 293, 297
 Согда – 240
 Соединённые Штаты Америки (США) –
 38, 48, 52, 60, 297; см. также *USA*
 Союз Независимых Государств
 (СНГ) – 7, 297
 Средина Азия – 18
 Среднее Поднепровье – 18
 Средний Восток – 221
 Средняя Азия – 10, 12, 18, 53, 56, 131,
 146, 217, 218, 224, 225, 228, 229, 231,
 234, 236, 240, 241, 291
 Стамбул – 224
 Старый Свет – 228
 Старый Термез – 64, 138, 146, 189, 291
 Страсбург – 45
 Сурхандарья – 130
 Сурх-Котал – 130, 131, 137, 141; см.
 также *Surkh-Kotal*
- Т**
 Таджикистан, Таджикская ССР – 54,
 292
 Таллинн – 37
 Танаис – см. *Дон*
 Тангутское государство – 191, 192, 194,
 195; см. также *Tangut Empire*
 Танхун – 212
 Тарту (Юрьев, Дерпт) – 25, 26, 44, 48,
 60, 70, 73, 75, 297
 Ташкент – 56, 63, 146, 147, 224
 Тверь – 28
 Теккуз-тепе – 130, 132, 145, 146
 Тель Мардих – 221
 Термез – 130, 131, 224
 Тибет – 12, 14, 17, 22, 56, 70, 71, 78–80,
 83, 205, 211, 213, 292
 Тлисси – 212

Турфан, Турфанский оазис – 237, 238
Тюркский каганат – 236

Удияна – 143
Узбекистан – 130, 146, 224
Уйгурский каганат – 237
Украина (Україна) – 18, 56
Улан-Батор – 34
Уландрык – 217
Улан-Удэ – 64, 76, 285
Урал – 204
Урарту (Ванское царство) – 224
Урга – см. *Улан-Батор*

Фаяз-тепе – 131, 132, 139, 140, 145, 146
Финляндия – 66, 78
Франция – 13, 18, 45, 195

Хабаровск – 18
Халчаян – 130, 132
Харбин – 18
Харьков – 26, 35, 65, 68, 72
Хасанлу – 222
Хатын-рабат – 130–132, 141, 145
Хиндустан – 209
Хишг-тепе – 130
Хотан – 188
Хунзах – 212
Хягас – 236

Центральная Азия – 17, 32, 33, 43, 55,
63, 64, 71, 76, 78, 83, 146, 189, 214, 224,
225, 227, 228, 230, 241, 285, 291, 292,
297, 300; см. также *Central Asia*
Центральный Непал – 201, 210

Чазева – 300
Чанша – 218
Чауль – 51
Чердынский уезд – 300
Черногородские комплексы (памятники) – 229–231
Чим-Курган – 132, 145
Читван – 212
Чусовая – 204
Чхатраджанг – 214

Шанхай – 9
Шачжоу – 237; см. также *Дуньхуан*
Швейцария – 12
Ширван – 51

Штеттин – 26

Эбла – 221
Элиста – 66
Эстония – 35, 44

Юго-Восточная Индия – 139, 146
Юго-Западный Непал – 198
Южная Азия – 23, 291, 293; см. также
South Asia
Южная Россия – 17
Южная Сибирь – 204, 217, 225, 236, 239
Южный Таджикистан – 129
Южный Узбекистан – 129
Юрьев (Дерпт) – см. *Тарту*

Япония – 36, 68, 223

— — — — —
Afghanistan – 147; см. также *Афганистан*
Africa – 76; см. также *Африка*
Ai-Khanoum – 147; см. также *Ай-Ханум*
Ajmer – 285
Allahabad – 226
Amsterdam – 166
Ankara – 242
Ankhu Khola – 215; см. также *Анкху-Кхоло*
Ann Arbor – 77
l'Assyrie – 225; см. также *Ассирия*
Australia – 77

Babylon – 226
Bactria, Baktrien – 147, 287; см. также
Бактрия
Baghlan – 147; см. также *Баглан*
Baden-Baden – 226
Baltica – 18
Baltimore – 225
Bengali – 76
Berlin – 194, 260; см. также *Берлин*
Bhaktapur – 215
Bombay – 128, 225, 260
Bonn – 225
Bonn-Lund – 226
Brooklyn – 225
Budapest – 190

Caire – 225
Calcutta – 76, 77, 128, 147, 189, 225, 243,
260; см. также *Калькутта*

California – 226
 Cambridge – 147, 166, 225, 285
 Canada – 226
 Central Asia – 147, 287, 289; см. также
Центральная Азия
 Chaul – 51
 China – 197, 225; см. также *Китай*
 Chinese Turkestan – 147; см. также
Китайский Туркестан
 Chepang – 215
 Columbus – 284
 Connecticut – 225

Delhi – 77, 128, 189, 190, 285
 Dhaka – 76
 Duke – см. *Дьюк*

East – 147, 286, 289; см. также *Восток*
 Ebla – 226
 Egypt (l'Égypte) – 225, 226; см. также *Египет*
 England – 50; см. также *Англия*

France – 76, 298; см. также *Франция*

Garbe-Festgabe – 77
 Genève – 225
 Gorkha – 215; см. также *Горкха*
 Göttingen – 166
 Great Britain – 298

Hague – 260, 285
 Hamburg – 128
 Harvard – 166
 Heidelberg – 166, 285
 Helsinki – 226
 Himalaja, Himalaya – 215, 289; см.
 также *Гималаи*
 Hsiao-t'un – 226

India (Indien) – 76, 77, 147, 225, 226,
 286, 287, 289; см. также *Индия*
 Indiana – 18
 Iran (l'Iran) – 225, 226; см. также *Иран*
 Irland – 298

Jerusalem – 226

Kailash – 206, 215, 300
 Kamakura – 147
 Кара-Тере – 147, 190; см. также *Кара-тене*

Kathmandu – 215; см. также *Катманду*,
столица Непала
 Kirtipur – 215
 Kushan Kingdom – 147; см. также
Кушанское государство
 Kyoto – 189

Leiden – 197, 226
 Leipzig – 77, 190, 215, 225, 226
 Leningrad – 33, 77; см. также *Ленинград*
 Liberty – 18
 London – 76, 77, 188–190, 225, 226, 285,
 298; см. также *Лондон*
 Lucknow – 215, 225

Madras – 50, 128, 225
 Malmö – 76
 Marseille – 76
 Massachusetts – 166
 Mathurā – 147
 Melbourne – 77
 Mesopotamier – 226; см. также *Месопотамия*
 Middle East – 76
 Moscow – 147, 190, 286; см. также *Москва*
 München – 225

Near East – 226; см. также *Ближний
 Восток*
 Nepal, Népal – 189, 190, 213, 215, 288,
 289; см. также: *Непал*
 New Delhi – 77
 New Haven – 147, 190, 285, 298
 New York – 18, 66, 166, 197, 226, 286,
 298; см. также *Нью-Йорк*

Oḍi (d'Odi) – 147
 Ohio – 284
 Old Termez – 147; см. также *Старый Термез*
 Orient – 298
 Oxford – 166, 189, 226

Páris – 77, 83, 147, 166, 189, 197, 285
 Patna – 190
 Pennsylvania – 147, 190
 Petrograd – 77
 Philadelphia – 147, 190, 226
 Poona – 128
 Praha – 225
 Princeton – 197

Qoḥo – 242; см. также *Кочо*

Rīgā – 18, 19; см. также *Рига*
 Russia – 23, 77, 286; см. также *Россия*

Sankt-Petersburg (SPb.) – 76, 166, 189, 288, 296; см. также *Санкт-Петербург*
 Shanghai – 77
 South Asia – 76, 77; см. также *Южная Азия*
 Spoleto – 197
 Stanford – 77
 Surkh-Kotal – 147; см. также *Сурх-Котал*
 Südwestasien – 225
 Syria – 226; см. также *Сирия*

Tangut Empire – 197; см. также *Тангутское государство*
 Tarai – 215
 Tartarorum – 194

Tibet – 83, 190, 286, 289; см. также *Тибет*
 Токуо – 189
 Toronto – 226
 Trivandrum – 260

USA – 18, 298; см. также *Соединённые Штаты Америки*
 USSR – см. Советский Союз

Varanasi – 190, 260

Wadi el Makkuh – 219
 West – 147
 Westport – 225
 Wiener – 74
 Wiesbaden – 147, 166, 226, 242, 260

УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН

Имена в колоннитулах не учитываются.

Имена мифологических персонажей и богов выделены курсивом (*Ред.*).

Абхинавагупта – 67
 Аверинцев С.С. – 43
Агастья – 81, 87, 89, 93, 101, 108, 125, 127
Агни – 4, 153, 160, 163, 164, 223
 Аделунг Ф. (Ф.П.) – 26
Аджа Экапад (Одноногий Козёл) – 152
Адити – 116, 118
Айогриха – 81
Айюс – 96, 97, 117
 Акишев К.А. – 129, 131, 146
 Алаев Л.Б. – 54, 59, 61
 Александр II, император – 29
 Алексеев А.Ю. – 228, 234
 Алексеев В.М. – 31, 32, 36, 55, 61
 Алешковский Ю. – 59
 Алиханова Ю.М. – 42, 44, 46, 61, 62, 67, 68, 84, 291
 Аль-Бируни – см.: Бируни Абу Рейхан
 Аманжолов А. – 129
 Амару – 59
 Ананда – 174
 Анандавардхана – 44, 62
Анасуйя – 117, 118
Анат – 221
Ангирасы – 282

Андреев А.И. – 56, 62, 78, 83
 Андреев М.С. – 34, 56
 Андросов В.П. – 47, 62, 66, 176, 177, 185, 187, 189
 Аннамбхатта – 60, 62
Анустарани – 245
 Анучин Д.Н. – 223, 224
Анам Намат (Отпрыск Вод) – 152, 155
 Апушкин Я.В. – 18
Арада – 94
 Арада Калама – 75
Арджуна – 65, 86
Арундхати – 116
 Арьяшура – 57, 59, 62, 80, 83
 Асанга – 188
Астарта – 11
Атри – 100, 103, 104, 106, 108, 127
Ахи Будхнья (Змей Глубин) – 152
 Ахмадуллина Б. – 59
 Ахматова А.А. – 36
 Ачильдиев И. – 57, 62
 Ашвагхоша – 43, 56, 62, 68, 75, 94, 96, 104, 106–110, 113–115, 121, 127, 296, 297; см. также: Aśvaghōṣa (Aṣvaghōṣ'a)
Ашвини – 125, 149–151, 156–158, 160–162, 165

Ашока – 46

Баба-Лашен – 200

Бабель И. – 36

Баджанги-вамшавали – 214

Баджрачарья Д. – 208, 213

Бадмаев А.В. – 66

Бадринатх – 200

Бабур – 241, 242

Байер Г.(Т.)З. – 24, 51; см. также: Bayer T.S.

Баллала – 60, 62

Бальмонт К.Д. – 35, 56, 62, 63, 68

Бана – 50, 62, 65

Банни-Мошто – 200

Барадийн Б. – 78

Бараев В. – 78, 83

Баранников А.П. – 26, 36, 37, 38, 57, 62, 63, 83

Баргольд В.В. – 35

Бахметьев – 10, 11, 13, 18

Бахтин М.М. – 57, 203, 214

Беликов П.Ф. – 18

Белинский В.Г. – 27, 28

Белый А. – 36

Бергман К. – 219; см. также:
Bergman C.

Берестов В. – 59

Бернар П. – 129; см. также: Bernard P.

Бергельс Е.Э. – 36

Бётлингк О. (О.Н.) – 26–28, 53, 149, 159

Бизюкин Д.Д. – 299

Бирендра, король – 212

Бируни Абу Рейхан – 61, 63, 74, 75

Блок А.А. – 36, 63

Бобровников В.О. – 212, 214

Болдырев А.В. – 53

Боллензен Ф. (Ф.Ф.) – 26

Бонгард-Левин Г.М. – 9, 17, 21, 25, 40, 42–44, 55, 59, 60, 62, 63, 71, 188, 189, 291; см. также: Bongard-Levin G.M.

Бондаренко А.А. – 4

Бопп Ф. – 27

Браилловский Л.М. – 9, 10, 17

Брахма – 80, 86, 92

Брахманиды (Бахмани) – 51

Брихаспати – 282

Бродский И. – 60

Броун Ф.Е. – 222; см. также:
Brown F.E.

Будаев О. – 78

Будда Шакаямуни, Сиддхартха Гаутама – 56, 62, 75, 79, 83, 94, 97–99, 101,

102, 108–110, 113–115, 167, 171–176, 179, 180, 182–184, 187, 188, 191, 296;

см. также: Татхагата, **Bhagavatā**,
Buddha

Буддхагхоса – 168, 173, 175, 176, 183, 184, 186–188

Будникова Ю.Ю. – 4

Бузескул В.П. – 72

Булгаков М.А. – 36

Бунин И.А. – 35

Бхагават (**Bhagavatā**) – 174, 184, 187; см.:

Будда Шакаямуни, Сиддхартха Гаутама
Бхайрава – 201, 206, 300

Бхамаха – 61, 74

Бхарадваджи – 93, 97

Бхарата, *Бхараты* – 69, 88, 94, 96, 97, 108, 113, 117, 155

Бхаргава – 94, 101, 102, 105, 107, 108, 110, 113

Бхартрихарн – 64, 67, 73

Бхаса – 49, 65, 94, 108, 113, 121–123, 297; см. также: Bhāsa

Бхимсен – 201

Бходжи – 62

Бхрига – 100

Бхуджью – 149, 151, 157, 158, 160–162

Бэлфур Г. – 222; см. также: Balfour H.

Вагинов К. – 57

Ваджрапатика – 138

Вайтарани – 249

Вала – 267, 268, 282

Валицкий А. – 52; см. также: Walicki A.

Вальмики – 88, 94, 95, 102–104, 117–119, 121; см. также: *Vālmiki*

Варуна – 150, 153, 156, 162–165; см. также: *Varuṇa*

Васавадатта – 94, 102, 105, 110–112, 118, 121–122, 297

Васильев В.П. – 30–32, 54, 70

Васильков Я.В. – 4, 37–39, 44–46, 55–58, 63, 64, 66, 67, 69, 218, 224; см. также:
Vasil'kov Ya.V.

Васишка – 137, 144

Васиштха – 88, 95, 97–102, 107, 110, 112, 116, 117, 119, 127, 156, 165

Васиштхи – 160

Васубандху – 60, 64

Васудева III – 137–139, 144

Ватсьяяна Малланага – 48, 64

Введенский А. – 57

Вернадский В.И. – 31, 56

- Вернадский Г.В. – 10–13, 17, 18
 Вертоградова В.В. – 42, 43, 60, 64, 67,
 123, 129, 131, 137–139, 141, 142, 145,
 146, 186, 189, 291, 299; см. также:
 Vertogradova V.V.
 Веселовский А.Н. – 49, 54
Ветала – 37, 40, 64, 75
 Вигасин А.А. – 21, 25, 28–30, 33, 35, 37,
 39, 45, 46, 51, 54–56, 58, 60, 64, 67, 75;
 см. также: Vigin A.
 Видьяпати – 46, 60, 64, 73
Викрама – 64, 213, 296
 Вима Кадфиз – 135, 137, 138, 299
 Вима Такто – 135
 Вима Такшума – 135
Винаяка – 259
 Виноградов С.А. – 13, 19
 Винокуров Е. – 40
 Винтерниц М. – 179; см. также:
 Winternitz M.
Вирата – 69
 Витковский Е. – 56, 66
 Вишакхадатта – 49, 64
Вишвамित्रа – 86, 87, 89, 98, 99, 109,
 112, 127, 155
Вишвантара – 81
Вишну – 198, 201, 251
 Владимирцов Б.Я. – 16, 36
 Во Дин – 217
 Вознесенский А. – 59
 Волкова О.Ф. – 42–44, 48, 57, 59, 60,
 62–64, 66, 83
 Воробьев-Десятовский В.С. – 42, 64,
 67, 74, 75
 Воробьева-Десятовская М.И. – 42–44,
 55, 57, 63, 64, 71, 188, 189
 Востриков А.И. – 38; см. также: Vos-
 trikov A.I.
Вритра – 148, 154–157, 161, 164, 268
 Высоцкий В.С. – 59
Вьяса – 88
- Г**
Гайя – 94
 Гандлевский С. – 60
 Гаспаров М.Л. – 43
 Гаудапада – 67
Гаури – 259
Гаутами – 95, 116
 Гельднер – 151, 164–166; см. также:
 Geldner K.F.
 Генон Р. – 58
 Герасимов А.В. – 42–45, 63, 65, 68
- Геродот – 232, 233
 Гиршман Р. – 222; см. также:
 Ghirshman R.
 Голлербах Э. – 19
 Голушкина А.С. – 18
 Гонда Я. – 166; см. также: Gonda J.
 Гондофар – 139
 Горан В.П. – 248, 260
 Горбачев М.С. – 58
 Гордлевский В.А. – 36
 Горелик М.В. – 218, 219, 223, 224
Горил – 200
 Горская Н. – 59
 Горахнатх – 203, 204
 Городцов В.А. – 229, 232, 234, 235
 Горький А.М. (М.) – 35, 46, 49, 293, 297
 Грабарь И.Э. – 13, 18
 Грантовский Э.А. – 189, 233, 235
 Грассман – 149, 158; см. также:
 Grassmann H.
 Грибб Дж. – 136; см. также: Gribb J.
 Григорьев В.В. – 28, 53
 Гринцер Н.П. – 65
 Гринцер П.А. – 42, 48–50, 52, 61, 62,
 64–67
 Гришина А.М. – 58, 64
 Губанов Л. – 60
 Гумилев Н.С. – 36
 Гуревич А.Я. – 257, 260
 Гуров Н.В. – 59, 67
Гуха – 118
Гухешвари – 202, 203, 213
 Гхале – 201
 Гьявали (Гевали) Сурья Бикрам – 203, 214
- Д**
Дадхичи – 90
 Далай-Лама XIII – 34, 56
Дамаянти – 59, 127
 Дамдинсурэн Ц. – 46, 61, 65
Дандака – 93, 100
 Дандин – 34, 36, 61, 65, 66
Дашаратха – 88, 109, 110, 127
Девани – 159, 161, 163
Деви – 201
 Демугин Хингей – 195; см. также:
 Чингис хан
 Джагаддева – 48, 66
Джаджали – 91
Джараткару – 114
 Джаядева – 48, 59, 66, 73
 Джаяпракаш Малла, князь – 202, 210,
 212, 213

Джонс У. – 25
 Джонс Дж.Дж. – 178; см. также:
 Jones J.J.
 Джоши С. – 203, 214, 300
 Джьёттипракаш – 213
Джитта – 95, 97, 98, 101, 102, 110–112, 116
 Диодор Сицилийский – 233
 Дипендра – 212
 Дорн Б. (Б.А.) – 26
Драупади – 88
Дрона – 69
 Дубянский А.М. – 60
Дурвасаса – 95
Дурьйодхана – 126
Душьянта – 88, 90, 96–103, 105–107,
 112, 116–119, 121–123, 126, 127
 Дхоя – 73
Дхритараштра – 125
 Дыльков С. – 78
 Дьяконов И.М. – 227, 235
 Дэ-ван, император – 192
 Дягилев С.П. – 16

Евкратид – 134
 Евтушенко Е.А. – 56, 57, 59, 66
 Елизаренкова Т.Я. – 4, 42, 44, 48, 49, 58,
 61, 62, 66, 72, 148, 165, 166, 218, 224,
 247, 260, 283, 284, 291
 Елисеєв С.Г. – 57, 66
 Есаян С.А. – 293
 Есенин С. – 36

Ёндзин Ешэй-гэлыцэн – 80–82

Жданов И. – 60
 Жирмунский В.М. – 49, 57
 Жуковский В.А. – 59
 Жутаев Д.И. – 167, 174, 291
 Жэнь-сяо, император – 191

Заболоцкий Н. – 57
 Завадовский Ю.Н. – 63
 Зализняк А.А. – 41, 66, 68
 Зацько Т.М. – 4
 Захарьин Б.А. – 45, 48, 66
 Зая-пандита – 66
 Зеелер В.Ф. – 13–15
 Зеликман – 300
 Зелинский А.Н. – 55, 58, 72, 76
 Зильберман Д.Б. – 52, 60, 66, 67, 75
Змей Глубин (Ахи Будхья) – 152

Зограф Г.А. – 45, 59, 66, 67, 70, 75, 77

Иван III, великий князь московский – 51
 Иванов Вс. Ник. – 11, 18, 19
 Иванов Вяч. Вс. – 42, 48, 55, 67, 129,
 143, 146, 291
 Иванов Вяч. Ив. – 35
 Иванов Г. – 36
 Иванчик А.И. – 228, 233, 235
 Игнатович А.Н. – 73
 Игорь, князь – 18
 Иессен А.А. – 229, 235
Иквиваку – 94, 95, 97, 103
 Ильин Г.Ф. – 40, 41, 43, 63, 66, 67
 Инголлс Д.Г.Х. – 52, 67
Индра – 74, 86, 87, 97, 125, 148–151,
 153–161, 164, 213, 266–268, 282
Индра-Вишну – 153
Индра-Сома – 149, 160
 Иртенъев И. – 60
 Исаева Н.В. – 42, 47, 67
 Искренко Н. – 60

Йеттмар К. – 199, 214

Каганович Б.С. – 55, 67
Кали – 201, 202
 Калидаса – 25, 36, 40, 43, 45, 49, 56, 59,
 62, 63, 66, 68, 72, 76, 94–96, 102–106,
 108, 110, 112, 113, 115–124, 297; см.
 также: Kālidāsa
Калмашапада – 127
 Кальянов В.И. – 38, 39, 55–58, 62, 68,
 69, 73, 76, 224
Кама – 95, 97
 Камалашила – 70
Канва – 88–90, 94, 95, 98–101, 103, 105,
 107, 112, 116–122, 126
 Канишка I – 136, 137, 141, 143, 144
 Канишка II – 137
Капила Гаутама (Готама) – 94, 103,
 106, 107, 115
 Карамзин Н.М. – 25, 49, 52, 65
 Карель А. – 12, 18
Карна – 69, 126, 127
 Касавара К. – 176
Кауравы – 109
Каутса – 119
 Кафаров П., о. – 54
 Качалова Н.К. – 228, 234
Кашьята – 95, 101, 107, 108, 112, 118
 Кейт А.Б. – 148

- Кепинг К.Б. – 191, 195, 292; см. также:
 Keping K.
 Кёйпер Ф.Б.Я. – 213, 214
 Кибиоров Т. – 60
 Ким М.П. – 63
 Кляшторный С.Г. – 194
 Кнауэр Ф. – 26
 Князева В.П. – 17, 18
 Ковалевская С.А. – 198
 Коган П. – 40
 Козлов П.К. – 78, 191, 192
 Коковцов П.К. – 35
 Коллон Д. – 219; см. также: Collon D.
 Колоколов В.С. – 196
 Конлан Б.Д. – 12, 15, 18
 Конрад Н.И. – 36, 55, 57, 68
 Корнилов В. – 59
 Коровин В. – 293
 Королёв А.В. – 299
 Корфман М. – 219
 Корш Ф.Е. – 28, 53
 Коссович К.А. – 28, 54, 55
 Кочергина В.А. – 41, 66, 68
 Крачковский И.Ю. – 36, 61, 68, 71
 Крил Х. – 217
Кришна – 65, 251
 Кругликова Т.И. – 146
 Крымский А.Е. – 35, 292
 Ксеркс – 218
 Кудзула Кадфиз – 134, 136, 143, 144
 Кудрявский Д. – 75
 Кузнец Гром – см.: Чингис хан
 Куинджи А.И. – 13, 19
 Куклина И.В. – 228, 235
 Кульман К. – 283
 Кульчицкий М. – 40
Кумара – 95, 97, 108, 202, 297
Кунала – 63; см. также: *Kuṇāla*
Куша – 96
 Кушнер А. – 59
Кшантивадин – 80
 Кызласов И.Л. – 204, 214
 Кычанов Е.И. – 193, 196
- Лава* – 96
Лакимана – 101, 127
Лакими – 250, 251
 Лардинуа Р. – 58
 Ларин Б.А. – 26, 37, 57, 68
 Лебедев Г.С. – 25, 52, 69
 Леви С. – 62
 Ледков А.А. – 198, 209, 292, 300
- Лелюхин Д.Н. – 198
 Ленин В.И. – 212
 Ленц Р. – 25, 26
 Лившиц В.А. – 129, 135, 137, 138, 140, 146, 147
 Лидова Н.В. – 47, 69
 Лимонов Э. – 60
 Липкин С. – 40, 59, 68
 Лиснянская И. – 59
 Литвинский Б.А. – 189, 216–218, 223, 224, 292
 Ли Фань-вэнь – 196
 Лихачев Д.С. – 57
 Личчхави – 208, 213
 Лобзанг Минггюр Дордже – 22, 299
Ломаша – 99
 Ломоносов М.В. – 13, 19
 Лонгман К. – 222; см. также:
 Longmann C.J.
Лопамудра – 125
 Лосев Л. – 59
 Лотман Ю.М. – 40, 48, 75, 297; см.
 также: Lotman J.
 Лукомский Г.К. – 15, 19
 Лунин Б.В. – 31–33, 55, 69
 Лурье И. – 225
 Лурье Я.С. – 23, 51, 69, 70
 Лысенко В.Г. – 42, 47, 69, 74
 Людерс – 166; см. также: Lüders H.
 Людовик IX, король – 195
 Ляпунова К. – 225
- Магадхи* – 111
Мадхави – 91
 Мадлум Т. – 221; см. также:
 Madhloom T.
 Майрхофер М. – 149; см. также:
 Mayrhofer M.
Майтрейя – 126
Майтрибала – 81
Майтхили – 94
 Макаренко Н.Е. – 18
 Макдонелл А.А. – 148
 Мак Эвен Р. – 219; см. также: McEwen R.
 Мак Эвен Э. – 219, 220; см. также:
 McEwen E.
 Малаласекера Г.П. – 185, 186
 Малов С.Е. – 36
 Малла, князь – 202, 212
 Мамуд Х. – 52
Мандакарни – 87
 Мандельштам О.Э. – 36

- Ману – 40, 66
 Мао Дзедун – 212
 Марик А. – 129
 Маркс К. – 21, 54, 77
 Марр Н.Я. – 35
 Мартынов Л. – 57
 Маруты – 150, 152, 158, 160, 162, 164, 282
 Матали – 101, 118
 Матые М. – 225
 Маурьи – 63
 Махадева – 10
 Мачинский Д.А. – 233, 235
 Медведев А.Ф. – 223, 224
 Медведев В.Е. – 225
 Медведев Е.М. – 42, 43, 67
 Мелетинский Е.М. – 40, 49
 Мельников В.Л. – 4, 198
 Мена – 202
 Менделеев Д.И. – 13, 19
 Мерварт А.М. (Г.Г.Х.) – 58
 Мерварт Л.А. – 58
 Микула Селянинович – 14
 Микушевич В. – 59
 Миллибанд С.Д. – 41, 56, 58, 59, 70
 Милинда – 47, 70, 167, 168, 171–173, 185, 186, 188, 189, 296
 Миллер В.Ф. – 28, 53
 Миллер Р. – 219; см. также: Miller R.
 Минаев И.П. – 28–30, 40, 54, 55, 64, 70, 189
 Миронов Н.Д. – 20, 36, 37, 57, 70, 187, 189
 Митусов С.С. – 297
 Митусова Л.С. – 4
 Мошто (Маитха) – 198, 200, 201, 211, 213
 Мудгала – 91
 Мукерджи Б.Н. – 129, 136; см. также: Mukherjee B.N.
 Мунке хан – 195
 Мюллер Ф.В.К. – 31, 71
 Мюллер Ф.М. – 176; см. также: Müller F.M.
 Мьяль Л.Э. – 42, 44, 45, 48, 70
- Н**
 Набоков В. – 57
 Навои – 241
 Нагарджуна – 62, 168, 177, 187, 189; см. также: Nāgārjuna
 Нагасена – 171, 172; см. также: Nāgasena
 Наль – 59
 Нана – 136
 Нанда – 94, 96, 106, 110, 115, 297
 Нандини – 135, 138
 Нандини – 95
- Наньядев – 200
 Нарада – 88, 125
 Нарамсин – 223
 Нараяна – 75
 Нарендрадева – 208, 214
 Нархаринатх Й. – 200, 208–210, 214
 Настасья Микулишна – 14
 Невелева С.Л. – 42, 44, 45, 69, 70
 Невский Н.А. – 38, 195, 196
 Неклюдова С.Ю. – 70
 Нерlich Г. – 207, 300; см. также: Nerlich G.
 Никитин А. – 22–25, 51, 54, 69, 70, 72, 75; см. также: Nikitin A.
 Никитина В.Б. – 68
 Николай I, император – 53
 Нобель – 18
 Новиков Н.И. – 24, 25, 52
 Нордерман Н. – 283
- Обермиллер Е.Е.** – 38, 57, 70, 72
 Огибенин Б.Л. – 45, 48, 70
 Огнева Е.Д. – 78, 79, 83, 205, 207, 212–214, 292
 Одноногий Козёл (Аджа Экапад) – 152
 Окладников А.П. – 216, 223, 224
 Окуджава Б.Ш. – 40
 Олейников Н. – 57
 Олша Ю. – 57
 Ольденберг Г. – 165; см. также: Oldenberg H.
 Ольденбург С.Ф. – 20, 30–39, 46, 51, 54–56, 61, 63, 64, 67–71, 73–76, 78
 Островская Е.П. – 60, 62, 67
 Отпрыск Вод (Анам Напат) – 152
- Павамана** – 156
 Павел I, император – 24, 30
 Пагба лама – 191, 192
 Падмавати – 94, 111, 112, 122
 Панда – 88, 98, 127
 Пандавы – 88, 99, 109, 114, 125
 Пандей Р.Б. – 251, 260
 Пани – 267
 Панини – 218; см. также: Pāṇini
 Парашурам Тхапа – 213, 214
 Парвати – 95, 97, 98, 112, 117–120, 202
 Парибок А.В. – 47, 70, 168, 172, 173, 185, 186, 189
 Парикшита – 99, 127
 Пастернак Б.Л. – 36
 Патанага – 162, 265

- Патанджали – 67
 Пельо П. – 193, 195; см. также:
 Pelliot P.
 Перченоч Ф.Ф. – 58, 64
 Пессель М. – 204, 214
 Петр I Великий, император – 23, 24, 51
 Петренко В.Г. – 233, 235
 Петров А.А. – 24, 25, 52, 65
 Петров П.Я. – 27, 28, 53, 54, 75
 Петров-Водкин К.С. – 13, 18, 19
 Пиготт С. – 218
 Пименов А.В. – 47, 60, 71
 Пиотровский Б.Б. – 63, 223–225
 Плано Карпини Д. дель – 194, 197
 Платонов А. – 57
 Плотий – 283; см. также: Plotium
 Погребова М.Н. – 227, 231–233, 235, 292
 Позднеева Л.Д. – 62
 Полякова Е.И. – 18
 Померанцева Л.Е. – 68
Праджapati – 265
 Праззаускас А.А. – 198, 214
Пратина – 98
 Пригов Д. – 60
 Притхвинараян Шах – 208–210, 212–214
Пришти – 152
Прямвада – 117
Пряхи – 248
Птах – 282
 Пугачев Е. – 283
Пуруавас – 96
Пуруша – 280, 283
Пушан – 161
 Пятигорский А.М. – 42, 44, 48, 60, 63,
 71, 74
- Рабле Ф. – 214
Равана – 95
Рагху – 49, 68, 94, 96, 102, 110, 119, 297
 Раджашекхара – 60, 62, 71
 Радживалочан – 208
 Раевский Д.С. – 227, 232, 233, 235, 293
 Ракшаса – 64
Рама – 65, 88, 93, 95, 96, 99–101, 108,
 126, 127
 Рамануджа – 45
 Рана – 211
 Раулинсон Дж. – 229
 Раусинг Г. – 219, 224; см. также:
 Rausing G.
 Рейн Е. – 59
 Рену Л. – 165; см. также: Renou L.
- Репин И.Е. – 13, 14, 18, 19
 Рерих (Рёрих) Е.И. – 10, 58
 Рерих (Рёрих) Н.К. – 4, 9–19, 22, 58, 78,
 299, 318
 Рерих (Рёрих) С.Н. – 7, 14, 19
 Рерих (Рёрих) Ю.Н. – 2, 7, 8, 10–12, 17,
 18, 20–39, 41–46, 49–62, 66, 71, 78, 79,
 83, 143, 146, 199, 205, 214, 299, 300,
 318; см. также: Roerich G.N.
 Рерихи (Рёрихи) – 1, 3, 4, 7, 9, 35, 51,
 78, 297, 299, 300
 Римский-Корсаков Н.А. – 19
 Риттер П.Г. – 35, 36, 65, 68, 72
 Рождественский Р. – 59
 Розенберг О.О. – 37, 72
 Романов В.Н. – 252, 260
 Ростовцев М.И. – 9–11, 16–18
 его супруга – 11
 Рот Р. – 26, 27
 Ртвеладзе Э.В. – 129–131, 135, 136, 143,
 146, 147
 Рубрук Г. де – 194, 195, 197; см. также:
 Rubruquis W. de
 Рубцов Н. – 59
 Руднев А.Д. – 78
 Рудой В.И. – 60, 64, 67
 Руманов А.В. – 16, 19
 Румер О.Б. – 64
 Рыбаков Р.Б. – 4, 8, 293
- С.** – 201
 Савицкий Л.С. – 57, 64
Сагара – 98
 Садашка – 143
 Сакаки – 180, 187; см. также: Sakaki R.
 Салтыков А.Д., князь – 54, 61, 72
 Самозванцев А.М. – 39, 60, 64, 72
 Самойлов Д. – 40
 Самойлович А.Н. – 36
 Самоквасов Д.Я. – 232, 235
Сарасват – 159
Сарасвати – 159
Сатидеви – 203
Сатьявати – 96
 Сахаров П.Д. – 46, 72
Святогор – 14–16
 Седакова О. – 60
 Семёнов Л.С. – 51, 70, 72
 Семенцов В.С. – 45, 52, 60, 65, 72, 247,
 256, 260
 Семичов Б.В. – 38, 55, 57, 58, 72, 76
 Сенаварма – 143; см. также: Senavarma

- Сенар Э. – 178
 Сергеева Т.В. – 79, 83
 Сергиенко С.Р. – 73
 Серебряков И.Д. – 34, 40, 41, 59, 63, 64, 67, 68, 71–74
 Серебряный С.Д. – 20, 37, 46, 50, 52, 53–55, 60–62, 64, 65, 71, 73, 293
 Серов В.А. – 16
 Сиддхартха – см.: Будда Шакьямуни, Сиддхартха Гаутама
 Симонов К. – 40
 Симс-Вильямс Н. – 136; см. также: Sims-Williams N.
Сита – 53, 88, 95, 102, 104, 108, 117–120
 Скачков П.Е. – 31, 73
 Скрябин Г.К. – 73
 Смирнов Б.Л. – 39, 57, 58, 62, 65, 69, 73
 Слуцкий Б. – 40
 Снесарев А.Е. – 35
 Солженицын А.И. – 40, 294
 Сологуб Ф. – 35
Сома – 150–153, 156, 163, 164
Сома-Павамана – 151, 156
 Сомадева – 40, 73, 74
 Сперанский М.Н. – 51, 74
 Спицын А.А. – 300
Сручавати – 97
 Ставский Б.Я. – 138, 142, 147, 240, 241
 Сталин И.В. – 41, 42, 59, 212
 Сталь-Гольштейн (Сталь-Гольштейн) А.А. фон, барон – 20, 35, 74; см. также: Staël-Holstein A.A. von
 Стариков А.А. – 61, 74
 Стеблева И.В. – 236–238, 241, 294
 Стеблин-Каменский И.М. – 135, 147
 Стейн А.(О.) – 32
 Степанов Ю.С. – 72
 Струве В.В. – 36
 Стэйси Р. – 50, 56; см. также: Stacy R.H.
Судас – 149
 Сунь-цзы – 292
Сутарага – 80
Сурабха – 95
Сурья – 161
Сутасома – 81
Сутикшина – 93, 99, 108, 119
 Сыркин А.Я. – 42, 48, 49, 63, 64, 66, 71, 74, 75
- Тагор Р. – 73
Таледжу – 200, 202, 292
- Танг-тонг гьел-по (Тхантхон-Гялпо) – 205, 206, 208
 Тарковский А. – 57
 Татхагата – 174, 175, 188; см.: Будда Шакьямуни, Сиддхартха Гаутама
 Твардовский А. – 40
Тваштар – 283
 Темучин – см.: Чингис хан
 Тереножкин А.И. – 229, 235
 Терентьев А.А. – 47, 69, 74
 Терентьев-Катанский А.П. – 196
 Тёмкин Э.Н. – 42, 43, 55, 61, 63, 69, 74
 Тигонен Т. – 66
 Толстой Л.Н. – 55
 Томас Э.Дж. – 179–181, 187, 188; см. также: Thomas E.J.
 Топоров В.Н. – 42, 48, 49, 52, 65–67, 74–76, 218, 224, 247, 260, 261, 281, 283–285, 294
 Торчинов Е.А. – 58, 75
 Тоффен Ж. – 201; см. также: Toffin G.
 Тохтасьев С.Р. – 228, 232–235
 Трешпа Г. – 4
 Трита – 268
 Трубочёв О.Н. – 284, 285
 Трубецкой Н.С. – 51, 75; см. также: Trubetzkoy N.S.
 Тубьянский М.И. – 38, 57, 58, 75
Тугра – 157, 158
 Тураев Б.А. – 16, 35, 78
Турваши – 156
 Тутанхамон – 221; см. также: Tut'ankhamūn
 Тюлина Е.В. – 243, 259, 260, 294
- У**
 Уваров С.С. – 25
Удаяна – 94, 112
Удрака – 94
 Уилкинс Ч. – 25
 Уитней У.Д. – 267; см. также: Whitney W.D.
 Унк-хан – 194
Унмадаянти – 80
 Ордер Э.К. – 185; см. также: Warder A.K.
Урваши – 96, 108, 297
- Ф**
Феврония – 19
 Флиттнер Н.Д. – 224, 225
 Фортунатов Ф.Ф. – 28, 53
 Франке Г. – 194, 196
 Фуко М. – 21

- Фюсман Ж. – 129, 131, 133, 136, 145, 299; см. также: Fussman G.
- Х**
 Хайдеггер М. – 21
 Хазанов А.М. – 223, 225, 233, 235
 Халидов А.Б. – 61, 63, 75
Хари – 250, 251
 Харматта Я. – 129
 Хармс Д. – 57
 Хвойко (Хвойка) В.В. – 11, 17, 18
 Хейстерман И. – 257; см. также: Heesterman J.C.
 Хеннинг В.Б. – 143
Химавата – 202
 Хит К. – 219
 Хлебников В. – 36
 Ходасевич В. – 36
 Хорш Л. – 17
 Хосроев А.Л. – 195
 Хромов А.Л. – 54, 75
 Хрущёв Н.С. – 41
 Хувишка – 141
 Худяков Ю.С. – 217, 223, 225
 Хэлхед Н. – 25
- Ц**
 Цельникер С.С. – 241
 Циммер Х. – 148
 Цонкапа (Цзонхава) – 181, 190, 205
 Цыбииков Г.Ц. – 78
 Цыганков Ю.Я. – 4, 198
- Ч**
 Чаадаев П.Я. – 53
Чандака – 110
 Чельшев Е.П. – 41
 Черненко Е.В. – 223, 225
 Чехов А.П. – 35
 Чже Цонкапа – см. Цонкапа
 Чжоу – 217
 Чижикова К.Л. – 31, 73
 Чингис хан – 191–196
 Чома де Кёрёши А. – 180, 187; см. также: Csoma de Kőrös A.
 Чухонцев О. – 59
Чхеп Банг – 199
Чьявана – 91, 96, 97, 107, 125
- Ш**
 Шак – 214, 297
Шакра – 80, 259
Шапти – 127
Шакуитала – 90, 94–97, 99, 102, 105–108, 110, 112, 113, 116–123, 126, 297
- Шаламов В. – 57
Шалья – 69
Шамбху – 259
Шамика – 99, 127
 Шанкара – 60, 67, 75
 Шанкаранатх Адхикари – 214
Шарабха – 81
 Шастина Н.П. – 194, 195, 197
 Шаталов О. – 66
 Шварц Й.Г. – 52
 Шефнер В.С. – 40, 59, 75
Шиби – 81
Шива – 86, 95, 97, 103, 112, 117, 135, 136, 138, 198, 202, 203
 Ширяев М.А. – 57, 76
 Шифнер А.А. – 30, 54
 Шишмарёв В.Ф. – 68
 Шклявер Г.Г. – 14, 15, 19
 Шор Р.И.(О.) – 37, 57, 62, 64, 71, 75
 Шофман А.С. – 53, 75
 Шохин В.К. – 47, 51, 55, 60, 72, 74, 75
 Шрестха К.П. – 203, 204, 214, 215; см. также: Shrestha K.P.
 Шрёдер Л. фон – 26
 Шубхан Мукхонадххайя – 293
 Шудрака – 42, 49, 59, 75
- Щ**
 Щербатской Ф.И. – 20, 30, 32–40, 42, 47, 50, 51, 54–58, 63, 64, 66–68, 70–72, 74–76
 Щербина Т. – 60
- Э**
 Эджергон Ф. – 143, 178, 185; см. также: Edgerton F.
 Эльманович С.Д. – 66
 Эмено М. – см.: Emeneau M.V.
 Эрман В.Г. – 42, 49, 52, 61, 63, 64, 66, 68, 69, 75, 76
- Ю**
 Юань ши – 195
 Юденич – 37
Юдхитхира – 125, 127
 Юон К.Ф. – 13, 18, 19
- Я**
Явакри – 86
Яда – 156
 Ядин Й. – 219, 224; см. также: Yadin Y.
 Якобсон Р.О. – 51
 Яковлева Е.П. – 19
Яма – 248, 249, 255, 256
Яугандхараяна – 94, 111, 112

Яхонтов С.Е. – 196
Яяти – 91, 125

Aebegg E. – 259, 260
 Agravala V.S. – 218, 225
 Akurgal E. – 224, 225
 Alikhanova J.M. – 287; см. также: Алиханова Ю.М.
 Alsdorf L. – 166
Amitagati – 77
Anath – 221
 Anderson M.M. – 202, 203, 215
 Andrews-Rusiecka H. – 77
 Arat R.R. – 240, 242
 Aśvaghōṣa (Açvaghos'a) – 74, 128, 287;
 см. также: Ашвагхоша
Aśvins – 287; см. также: *Ашвины*

Bakhmetyeff – 286; см. также: Бахметьев
 Balfour H. – 221, 223, 225; см. также:
 Бэлфур Г.
 Basham A.L. – 138, 147
 Bayer T.S. – 76; см. также: Байер Г.(Т.)Э.
 Bergman C. – 216, 219, 226; см. также:
 Бергман К.
 Bernard P. – 131, 147; см. также: Бернар П.
Bhagavatā (Бхагават, Блаженный) – 171,
 174; см. также: Будда Шахьямуни,
 Сиддхартха Гаутама; Татхагата
 Bhāsa – 128, 287; см. также: Бхаса
Bhujyu – 287; см. также: *Бхуджью*
 Bongard-Levin G.M. – 21, 43, 46, 52–54,
 59, 63, 76, 286; см. также: Бонгард-
 Левин Г.М.
 Bonnet H. – 222, 223, 225
 Borr Fr. – 50; см. также: Бопп Ф.
 Böhrling O. – 53, 76, 149, 159, 166; см.
 также: Бётлинг О. (О.Н.)
 Bridia Monachi C. de – 194
 Brown F.E. – 222, 225; см. также: Броун Ф.Е.
 Brown W.N. – 283, 285
 Brunton G. – 223, 225
 Buddha – 128, 176, 288; см. также:
 Будда Шахьямуни, Сиддхартха Гаутама; **Bhagavatā**
 Buddhaghosa – 188, 298; см. также:
 Буддхагхоса
 Burke E. – 223, 225

Burrow T. – 147

Carpenter J.E. – 188
 Cesare G. – 10
 Chalmers R. – 188
 Chêng Tê-k'un – 217, 218, 225
 Collon D. – 219, 225; см. также: Коллон Д.
 Conlan B.D. – 18; см. также: Конлан Б.Д.
 Coomaraswami A.K. – 223, 225
 Csoma de Kőrös A. – 180, 190; см. также:
 Чома де Керёши А.
 Cunningham A. – 137, 147

Daffina P. – 197
 Dasgupta S. – 281, 285
 Devadhar C.R. – 128
 Dikshitar V.R.R. – 223, 225
Dillī – 190
 di Plan di Carpini G. – 197; см. также:
 Плано Карпини Д. дель
 Dumont L. – 76

Edgerton F. – 143, 147, 176, 178, 182,
 185, 190
 Elizarenkova T.Y. – 287; см. также:
 Елизаренкова Т.Я.
 Emeneau M.B. – 124, 128, 218, 223, 225
 Entwistle A.W. – 77

Fausbøll V. – 188
 Forlong J.G. – 188
 Franke H. – 196, 197; см. также: Франке Г.
 Fussman G. – 129, 131, 143, 145, 147; см.
 также: Фюсман Ж.

Gabain A. von. – 237, 238, 242
 Gangadharan N. – 259, 260
 Geldner K.F. – 151, 164–166
 Genghis Khan – 288; см. также: Чингис хан
 Ghirshman R. – 222, 224, 225; см. также:
 Гиршман Р.
Ghoṣa P. – 189
 Göbl R. – 138, 147
 Godard A. – 222, 225
 Godbole N.B. – 128
 Gonda J. – 166, 247, 260, 281, 285; см.
 также: Гонда Я.
 Grassmann H. – 149, 158, 166
 Greel H.G. – 217, 225
 Gribb J. – 135, 136, 141, 147

- Gruyter W. de – 194
Gutscow N. – 206, 215, 300
- H**
Hadaš F. – 223, 225
Harmatta J. – 143
Heesterman J.C. – 257, 260
Hirakawa A. – 187, 190
Hodgson B.H. – 182, 188, 190
- I**
Ingalls D.H.H. – 128
Indra – 287; см. также: *Индра*
- J**
Johnston E.H. – 128
Jones J.J. – 178, 190
- K**
Kale M.R. – 128
Kālidāsa – 128, 226, 287; см. также: Калидаса
Kanishka – 147; см. также: Канишка I;
Канишка II
Ka(n)keswari Kali – 202
Kasawara K. – 189
Kerping K.B. – 191, 196, 197, 288; см. также: Кеппинг К.Б.
Kern H. – 189
Knauer F. – 53, 76
Kondakov N.P. – 225
Korfmann M. – 223, 225
Kozlov P.K. – 288; см. также: Козлов П.К.
Kuiper F.B.J. – 163, 166
Kuṇāla – 76
- L**
László G. – 216, 225
Lardinois R. – 58, 76
Lariške – 143
Langlois Jr.J. – 197
Lebedeff H. (G.S.) – 52, 76; см. также: Лебедев Г.С.
Ledkov A.A. – 288; см. также: Ледков А.А.
Lévi S. – 189
Litvinsky B.A. – 289; см. также: Литвинский Б.А.
Lobzang Mingyur Dorje – 22
Longmann C.J. – 222, 223, 225; см. также: Лонгман К.
Lotman J. – 284; см. также: Лотман Ю.М.
Lungarotti M.C. – 197
Lundbæk K. – 51, 76
Lüders H. – 166
- M**
Madhloom T. – 221, 223, 225; см. также: Мадлум Т.
Mahīṣa-mardini – 75
Malalasekera G.P. – 188; см. также: Малаласекера Г.П.
Malamoud C. – 128
Malbran-Labat F. – 223, 225
Mallinath – 128
Mallison F. – 77
Mamud H. – 52, 76
Marco Polo – 197
Maricq A. – 131, 137, 147
Matejka L. – 77
Mayrhofer M. – 149, 166, 283–285
McEwen E. – 220, 226; см. также: Мак Эвен Э.
McEwen R. – 216, 219, 226; см. также: Мак Эвен Р.
McLeod W.E. – 221–223, 226
Menestò E. – 194, 197
Milano L. – 221, 226
Milinda – 188; см. также: *Милинда*
Miller R. – 216, 219, 226; см. также: Миллер Р.
Minayeff – 188; см. также: Минаев И.П.
Mironov (Mironow) N.D. – 57, 77; см. также: Миронов Н.Д.
Mittra – 143
Mittraške – 143
Mitterwallner G. von. – 134, 136, 137, 147
Morris R. – 189
Mukherjee B.N. – 135, 136, 147; см. также: Мукерджи Б.Н.
Müller F.M. – 189; см. также: Мюллер Ф.М.
Mus P. – 283, 285
- N**
Nāgārjuna – 189; см. также: Нагарджуна
Nāgaseṇa – 171, 188; см. также: *Нагасена*
Nanjio B. – 189
Nebesky-Wojkowitz R. de – 204, 215
Nerlich G. – 207, 215, 300
Nikitin A. – 77; см. также: Никитин А.
- O**
Ogneva E.D. – 286; см. также: Огнева Е.Д.
Oldenberg H. – 189; см. также: Ольденберг Г.
Önnerfors A. – 194
- P**
Pāṇini – 225; см. также: Панини

Parab K.P. – 128
 Pelliot P. – 193, 195, 197; см. также:
 Пельо П.
 Perkins W.R. – 10
 Petrov P. – 50; см. также: Петров П.Я.
 Pigott S. – 218, 226
 Plotium – 285; см. также: Плотий
 Pogrebova M.N. – 289; см. также: По-
 гребова М.Н.
 Pope S.T. – 223, 226
 Porada E. – 222, 226
Puruṣa – 285; см. также: *Пуруша*

Rāghavabhaṭṭa – 128
 Rajbhandary Dwarika Prasad – 199, 215
 Rāmaratnam N. – 128
 Raṅganātha – 128
 Rausing G. – 219, 222–224, 226; см.
 также: Раусинг Г.
 Rayevsky D.S. – 289; см. также: Раев-
 ский Д.С.
 Renou L. – 165, 166, 283, 285
 Rhys Davids T.W. – 188
 Rocher L. – 259, 260
 Roerich G.N. (de) – 20, 22–25, 33, 50, 53,
 59, 77, 79, 83, 286; см. также:
 Рерих Ю.Н.
 Roerich N. (de) – 18, 286, 298; см. также:
 Рерих Н.К.
 Roth R. – 53, 76; см. также: Рот Р.
 Rubruquis W. de – 194; см. также:
 Рубрук Г. де
 Ruegg D.S. – 281, 285

Sadaṣka, Sadaṣkana – 143
 Saha M.P. – 76
 Sakaki R. – 189
 Salonen E. – 224, 226
 Sasson J. M. – 226
 Schtscherbatskoi F.I. – 34, 77; см. также:
 Щербатской Ф.И., Stcherbatsky F.I. (Th.)
 Senart E. – 189
 Senavarma – 147; см. также: Сенаварма
 Serebriany S.D. – 52, 57, 61, 77, 286; см.
 также: Серебряный С.Д.
 Shastri H. – 128
 Shee M. – 124, 128
 Shin Chang-ju – 217, 226
 Shrestha K.P. – 206, 215, 300; см. также:
 Шрестха К.П.
 Sims-Williams N. – 135, 136, 141, 147
 Singh S.D. – 218, 223, 226

Ska(n)daswami – 202
 Solomon R. – 143, 147
Soma – 287; см. также: *Сома*
 Stacy R.H. – 50, 51, 56, 77
 Staël-Holstein A.A. von – 35, 77; см.
 также: Сталь-Гольштейн (Сталь-
 Гольштейн) А.А. фон, барон
 Stcherbatsky F.I. (Th.) – 33, 34, 58, 77;
 см. также: Щербатской Ф.И.,
 Schtscherbatskoi F.I.
 Stebleva I.V. – 289; см. также: Стеблева И.В.
 Stede W. – 188
 Stiller L.F. – 213, 215
 Sukenik V. – 221, 226
 Sukthankar V.S. – 128

Taube M. – 207, 215, 300
 Telang M.R. – 128
 Thomas E.J. – 179–181, 187, 188, 190;
 см. также: Томас Э.Дж.
 Titunik I.R. – 51, 77
Tivāri S.P.M. – 169, 190
 Toffin G. – 201, 204, 215; см. также:
 Тоффен Ж.
 Toporov V.N. – 290; см. также: Топоров В.Н.
 Tōyō Bunka – 190
 Trenckner V. – 188
 Trubetzkoy N.S. – 77; см. также: Тру-
 бецкой Н.С.
 Tubianskij M. – 58, 77; см. также: Ту-
 бьянский М.И.
 Tuṭankhamūn – 226; см. также: Тутанхамон
 Tuulina E.V. – 290; см. также: Тюлина Е.В.

Upadhyaya B.S. – 219, 226

Vālmiki – 128; см. также: *Вальмики*
 Vanden Berghe L. – 223, 226
Vaṛuṇa – 166; см. также: *Варуна*
 Vasil'kov Ya.V. – 46, 77; см. также:
 Васильков Я.В.
 Vasudeva – 144; см. также: Васудева III
 Verardi G. – 137, 147
 Vernadsky G.V. – 286; см. также: Вер-
 надский Г.В.
 Vertogradova V.V. – 145, 147, 187, 188,
 190, 287; см. также: Вертоградова В.В.
 Vigasin A. – 21, 43, 46, 52–54, 76; см.
 также: Вигасин А.А.
Vidūṣaka – 166
 Volkova O.F. – 43, 59, 63, 76; см. также:
 Волкова О.Ф.

Vostrikov A.I. – 58, 77; см. также:

Востриков А.И.

Vjtra – 287; см. также: *Vrutra*

Vyskočil J. – 223, 225

Wætzholdt H. – 221, 226

Walicki A. – 52, 77

Walwond H. – 222, 223, 225

Warder A.K. – 185, 186, 190; см. также:

Уордер Э.К.

Warmington E.H. – 283, 285

Wenzel H. – 189

Whitney W.D. – 267, 282, 285

Wildung – 224

Winternitz M. – 179, 190; см. также:

Винтерниц М.

Wittmann B. – 223, 226

Witzel M. – 159, 166

Wogihara U. – 189

Wolf W. – 220, 226

Yadin Y. – 221, 223, 224, 226; см. также:

Ядин Й.

Zeeler V.F. – 286; см. также: Зее-

лер В.Ф.

Zhutayev D.I. – 288; см. также: Жута-
ев Д.И.



Сборник «Рериховские чтения» посвящён столетию со дня рождения известного востоковеда (тибетолога, индолога, буддолога, специалиста по евразийской культуре) и путешественника Юрия Николаевича Рериха, старшего сына художника Николая Константиновича Рериха. Сборник состоит из ряда исследовательских статей, темы которых принадлежат к сфере интересов Ю.Н. Рериха. Новые материалы, новая интерпретация старых тем, постановка новых проблем характерны для этих статей. Из них первые две касаются личности самого Ю.Н. Рериха, его среды и его места в развитии нашего востоковедения.

СОДЕРЖАНИЕ

Р.Б. Рыбаков. Предисловие. 7

Страницы творческой биографии

Г.М. Бонгард-Левин. Неизвестные письма Н.К. Рериха. 9
С.Д. Серебряный. Ю.Н. Рерих и история отечественной индологии. .. 20
Е.Д. Огнева. Ю.Н. Рерих и проблемы функционального назначения
тибетской живописи (Джатакамала в живописи). 78

Современные исследования

Ю.М. Алиханова. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной
традиции. 84
В.В. Вертоградова. Неизвестное письмо в многоалфавитном
пространстве древней Бактрии. 129
Т.Я. Елизаренкова. К вопросу о море в Ригведе. 148
Д.И. Жутаев. Учение о девяти и двенадцати видах доктринального
дискурса в индийской буддийской традиции. 167
К.Б. Кетинг. Имя Чингис хана в тангутской песне. 191
А.А. Ледков. Элементы культа камня в Непале. 198
Б.А. Литвинский. Заметки о древнейших луках на Востоке. 216
М.Н. Погребова, Д.С. Раевский. Киммерийцы в Центральной Азии:
рождение мифа. 227
И.В. Стеблева. Формирование поэтологических представлений
у тюрков. Древний период. 236
Е.В. Тюлина. Дарения в средневековом индийском ритуале
(по Гаруда-пуране). 243
В.Н. Топоров. Парные заговоры в Атхарваведе (XIX.28–29):
уничтожение человека *v i s e v e r s a* сложение его состава. 261

Справочный аппарат

Summary of Papers. 286
Об авторах. 291
Принятые сокращения. 295
Указатель иллюстраций. 299
Указатель географических названий. 300
Указатель имён. 306

Петербургский Рериховский сборник: Вып. V. – СПб.: Изд-во
С.-Петерб. гос. ун-та, 2002. – 320 с. – (Рериховские Чтения в ИВ РАН).
ISSN-5-288-02931-8

Иллюстрированное
научно-художественное издание

ПЕТЕРБУРГСКИЙ РЕРИХОВСКИЙ СБОРНИК

Выпуск V

Главный редактор А.А. Бондаренко
Научный редактор Я.В. Васильков
Художник Т.А. Обатнина
Литературные редакторы Ю.Ю. Будникова и Т.М. Занько
Технический редактор Е.В. Бессмертная
Корректор и автор макета В.Л. Мельников
Компьютерный набор Т.Э. Павлова
Допечатная подготовка А.С. Конанчук

Лицензия ЛР № 040050 от 15.08.96 г.
Подписано в печать 24.03.2002. Формат 60×90¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 16,75. Тираж 500 экз. Заказ .

Издательство Санкт-Петербургского государственного университета
199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9.

Отпечатано в типографии Издательства СПбГУ
199061, Санкт-Петербург, Средний пр. 41