

Мария Павлова



СЫН БОГА ШИВЫ

Жизнь и гимны
раннесредневекового
тамилского
святого Самбандара
в контексте религиозного
течения бхакти
в Южной Индии

Издательский Дом «Ганга»

Мария Б. Павлова
Сын бога Шивы. Жизнь и
гимны раннесредневекового
тамильского святого
Самбандара в контексте
религиозного течения
бхакти в Южной Индии

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=68911491

*Сын бога Шивы: Жизнь и гимны раннесредневекового тамильского святого Самбандара в контексте религиозного течения бхакти в Южной Индии / Мария Павлова: Ганга; Москва; 2022
ISBN 978-5-907432-55-0*

Аннотация

Книга индолога М. Б. Павловой «Сын Бога Шивы» представляет собой комплексное исследование религиозных гимнов одного из легендарных святых Южной Индии – Самбандара (VII в.), принадлежащего к традиции 63-х нааянаров (VI–XII вв.). Автор знакомит читателей с редким и доселе мало изученным материалом на тамильском языке – исполненным

удивительных чудес житиём Самбандара и его вдохновенными гимнами, воспевающими бога Шиву как вселенского Абсолюта, представленного в конкретном зримом облике. Особое внимание в исследовании уделяется системе сакральных образов и поэтической структуре этих гимнов.

Жизнь Самбандара и его современников рассматривается в широком историческом и религиозно-культурном контексте. Они считаются самыми ранними создателями на индийской земле поэтической традиции бхакти – явления, истоки которого автор пытается проследить на материале священных текстов древности.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

Содержание

Введение	8
Раздел I	33
Конец ознакомительного фрагмента.	65

**Мария Павлова
Сын бога Шивы
Жизнь и гимны
раннесредневекового
тамильского святого
Самбандара в контексте
религиозного течения
бхакти в Южной Индии**

© Павлова М. Б. Текст, 2022

© ООО ИД «Ганга». Оформление, 2022

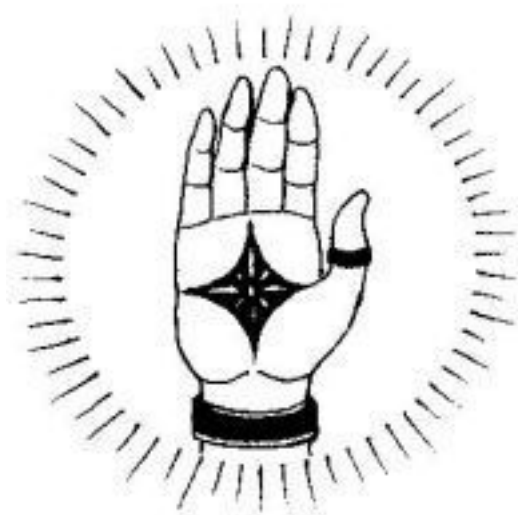
Дизайн обложки: Инна Горцевич

* * *



*Памяти моего учителя Александра
Михайловича Дубянского*

Введение



В этой книге я хочу ознакомить читателей, интересующихся средневековой религиозной литературой и культурой Индии, с творчеством и жизнью одного из её самых загадочных святых-*бхактов*¹, с которым связано множество чудес

¹ *Бхакт* – в индуизме приверженец направления «бхакти», под которым понимается возвышенная эмоциональная любовь адепта к Богу. Подробнее значение данного термина будет рассматриваться далее в Разделе «Бхакти в Индии: истоки традиции».

и легенд. Это тамильский поэт Самбандар (VII в.), проживший всего 16 лет, но сыгравший значимую роль в укреплении индуизма на южноиндийской земле и ставший «культурной» фигурой и своего рода мессией в среде тамильских адептов бога Шивы. Анализ религиозных гимнов Самбандара не только высвечивает ряд проблем поэзии *бхакти* в целом, но также даёт представление о культурно-историческом фоне жизни этого святого и приводит нас в соприкосновение со свойственным его духовному «видению» особым образным состоянием сознания, где материальная бытовая реальность и глубинный божественный миф слиты воедино. Житиё и гимны Самбандара сложно понимать и исследовать без хотя бы поверхностного знания их достаточно широкого культурно-исторического контекста, а для этого, прежде всего, необходимо иметь общее представление о традициях южно-индийского *бхакти*, об их истоках, уходящих в глубокую древность, и об истории изучения этих традиций.

Несмотря на то, что система символов и формы экспрессии могут различаться в поэтике разных народов, сознание в своей глубинной сути одинаково и едино для всех людей. Известные нам древние и средневековые духовно-поэтические традиции стремились, в конечном счёте, совершить прорыв в психике человека: через поток словесных образов и символов, ритм их звуковых вибраций преодолеть бытовое сознание обособленности и отделённости нашего «я», открыв его к «мирам горним», единству всего сущего. Так, в брах-

манизме и *веданте*² мы различаем «путь знания», когда такой прорыв, по большей части, реализовывался через постижение высших метафизических истин, выраженных, часто очень символически, в древних священных писаниях Индии – гимнах Вед³, стихах Упанишад⁴ и других «книг знания». Для этого был разработан весьма богатый инструментарий великой поэзии Вед и *веданты*. Такой способ довольно эффективен (особенно в сочетании с чёткой привязкой к традиции, передаваемой от гуру к ученику), так как сразу обращает сознание к высшим сферам, постепенно преодолевая проявления плотных низших энергий поверхностного ума. Но это имело и свои ограничения, так как доступным такое знание было только для избранных и специально обучаемых людей (брахманов или, как минимум, монахов-*саньясинов*), посвятивших свою жизнь познанию истины и наставлению в ней других. Остальным же приходилось довольствоваться уровнем обрядов и ритуалов, как правило, без понимания их смысла и символизма, но где-то, возможно, эти простые

² Веданта – общее название ряда философско-религиозных традиций в индуизме, объединяемых темой, предметом и отчасти основополагающими текстами и написанными к ним комментариями.

³ Веды – четыре главные священные книги в индуизме: *Риг-веда*, *Яджур-веда*, *Сама-веда* и *Атхарва-веда*, которые были созданы на языке древних ариев санскрите в Панджабе и бассейне реки Ганги предположительно в период с XII по VIII вв. до н. э. (хотя вопрос датировок продолжает оставаться дискуссионным).

⁴ Упанишады – тексты, в которых культ и мифология Вед получают своего рода философское обоснование.

люди ощущали сердцем, часто бессознательно, мощный поток метафизического света, рождённый поэзией откровения *риши*⁵ и мудрецов. Поэзия же *бхакти*, возникающая в раннее средневековье, на внешнем уровне делает «отправной точкой» своей поэтики чувственный мир, доступный для многих. Это вовсе не значит, что реализация *бхакти* опирается на чувства и эмоции, как мы понимаем их, с обыденной точки зрения: здесь чувственное восприятие берётся именно как доступная основа для воздействия религиозной поэтики, чтобы возвысить сознание далеко за пределы чувственного бытия. В этом видится огромное преимущество творчества поэтов-*бхактов* перед рафинированным путём знания «для избранных», но это также и очень рискованный шаг, прежде всего, потому, что к откровению высоких миров, транслируемому религиозным поэтом, могут примешаться стихийные энергии чувственного мира, с которыми связано обыденное сознание. Поэтому откровение поэта-*бхакта* должно быть настолько мощным и светлым, образы его должны быть настолько легко воспринимаемы простыми людьми, чтобы в этом потоке любви к Богу растворялись все низшие проявления человеческой психики. Как раз к такому роду можно отнести поэзию Самбандара из города Сиркажи.

⁵ *Риши* – богоравные мудрецы, согласно индусской мифологии, пребывающие как на земле, так и на небесах.



Однажды, оказавшись на юге Индии, я впервые приехала в город Тируваннамалаи (штат Тамилнад), где находится большой храмовый комплекс, посвящённый богу Шиве, которого тамилы издревле почитают на своей земле. Меня поразило величие и незыблемость их религиозно-культурного прошлого – как будто растворилось чувство времени на фоне многоярусных рядов скульптурных изображений богов и небожителей, украшавших башни-*гопур*ы, и причудливых барельефов на колоннах в зале, где храмовый слон «благословлял» пришедших мягким касанием хобота, а рядом на полу сидели певцы, исполнявшие удивительно красивые песнопения. Как я потом узнала, это были посвящённые богу Шиве гимны трёх раннесредневековых поэтов-святых – Самбандара, Аппара и Сундарара. Их строфы словно являлись перед слушателями из глубины веков и оказывали завораживающее воздействие, близкое своего рода трансу, сладостно-мелодичным звучанием и многочисленными повторами. В них ощущалась мистическая сила священных индуистских мантр, и в то же время – казалось, что в наш материальный мир нисходит некая потусторонняя целостная реальность, рождённая в словесных образах, которая таинственным способом духовно трансформировала слушающих эту поэзию людей на протяжении столетий.

Многим известен Бхагаван Шри Рамана Махарши (1879–1950) – выдающийся индийский гуру и святой, ашрам которого, посещаемый множеством духовных искателей со всего мира, расположен в Тируваннамалаи ⁶. В различных версиях его биографии отмечается, что именно жития и гимны упомянутых поэтов-святых вдохновили его на поиск Истины ещё в детском возрасте. Вот что пишет об этом, опираясь на рассказы самого Шри Раманы Махарши, автор Нарасимха Свами: «Как-то раз он нашёл дома издание *Перияпуранам*⁷... Это была самая первая религиозная книга, которую он прочёл, помимо тех, что читал в школе, и она вызвала у него огромный интерес. Она даровала ему неизведанный ранее опыт, подобный тому, что многие дети впервые испытывают от чтения *Тысячи и одной ночи*. Она словно перенесла его в другой мир, совершенно непохожий на тот унылый и неинтересный мир, к которому он привык. Эта книга содержит проникающие до глубины сердца истории о жизни 63-х тамильских святых – об их вере, всепоглощающей любви к Богу, тотальной самоотдаче и высшем един-

⁶ Шри Рамана Махарши не создавал философского учения, а лишь отвечал на вопросы духовных искателей, предпочитая учить безмолвием. Стремящимся постичь Истину он предлагал *атма-вичару* – глубокое сосредоточение на вопросе «Кто я?», самовопрошание, самоисследование. Это не сводится к простому задаванию вопросов самому себе «Что такое я» и прочим и размышлению над ними, но является глубинным созерцательным погружением внутрь себя.

⁷ *Перияпуранам* – сборник житий шиваитских святых-бхактов (XII в.), о котором подробнее будет говориться далее в книге.

стве с Ним. Пока он её читал, его душу поочерёдно охватывали изумление, восхищение, благоговейный трепет, глубокое сопереживание и стремление быть похожим на этих святых. Таким образом, в тот момент он словно отдавал дань великим идеалам и идеям, вдохновлявшим сердца и умы его соотечественников на протяжении веков» [Narasimha Swami 1993: 17–18] ⁸.

Так у меня возникло желание – насколько это было возможным – раскрыть для себя «поэтический мир» гимнов великих святых, зовущихся на тамильском языке *наянарами*. Их статуи и нарисованные изображения встречались в шиваитских храмах почти повсюду.

⁸ Здесь и далее в книге перевод цитат с английского языка, тамильского языка и других языков – мой, если отдельно не указано имя переводчика.



Статуи избранных наянаров. Фото автора

Особенно привлёк моё внимание образ Самбандара, так называемого «сына бога Шивы», возможно, потому что он отличался от остальных *наянаров* – святой изображался ребёнком, и это вызывало множество вопросов, связанных с его легендарной историей.

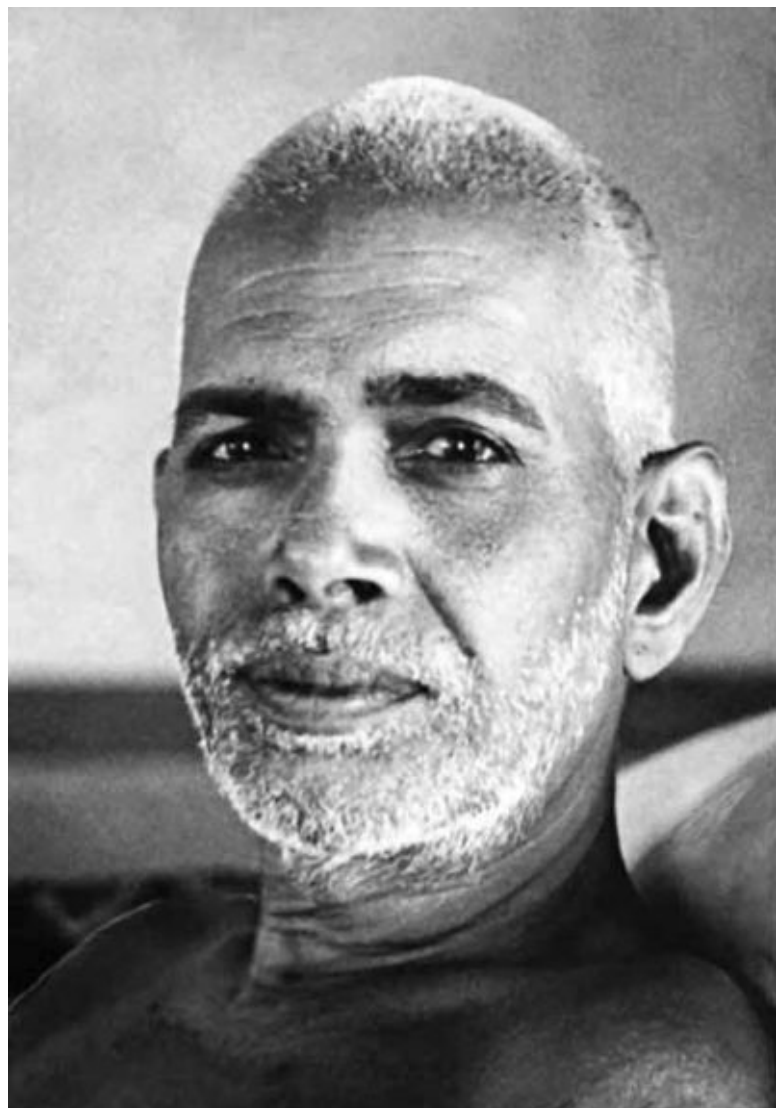
По счастливой и судьбоносной для меня случайности, стремление внести скромный вклад в исследование творчества тамильских *наянаров* реализовалось в этой книге, благодаря моему учителю Александру Михайловичу Дубянскому, вдохновившему на такой труд, укрепив интерес не только к данной теме, но к древней и средневековой тамильской литературе в целом.

Поскольку изначально моя специальность была связана с языком хинди и, в некоторой степени, классическим санскритом⁹, чтение оригинальных средневековых текстов на тамильском языке, который я стала изучать гораздо позже, давалось нелегко, несмотря на глубокую увлечённость предметом. Из всей поэзии тамильских бхактов именно гимны Самбандара, с точки зрения их языка, обладают наиболее простой и чёткой, повторяющейся из строфы в строфу, синтаксической структурой, что позволило мне, несмотря на ограниченность моих знаний, с 2001 года начать переводить эти произведения.

Однако то, что я выбрала для исследования именно этот материал, объясняется далеко не одними лишь его относительными простотой и доступностью для понимания и перевода. В моём субъективном восприятии гимны Самбандара, как только я впервые соприкоснулась с их письменным текстом, стали воплощением некой до сих пор волнующей меня поэтической тайны. Невозможно не заметить, что внешняя простота гимнов в данном случае подчёркивает исключительную гениальность их автора, а практическое отсутствие в них «поэтического субъекта», что присуще творчеству других бхактов (даже в рамках средневекового сознания), рождает различные гипотезы о личности этого удивительного

⁹ Так, моя дипломная работа в ИСАА при МГУ им. Ломоносова, написанная под руководством Ю. М. Алихановой, была посвящена анализу самого древнего дошедшего до нас поэтического сборника на санскрите Три шатаки (śatakatrāyam) Бхартрихари.

святого – вплоть до постановки проблемы, а существовал ли он на самом деле. Слишком необычная событийная канва жития Самбандара – по легендам, поэт проявлял гениальные способности с 3-х лет и ушёл чудесным образом из жизни в 16 лет во время собственной свадьбы – усилила в свою очередь мой исследовательский интерес к его творчеству.



Мой интерес к гимнам Самбандара, как и других святых-*наянаров*, также связан с тем неизгладимым впечатлением, которое производит опыт воздействия на коллективное сознание великой религиозной поэзии *бхакти*, воплощающей попытку преодоления противоречия между дискретностью языка как инструмента ментального уровня сознания и невыразимостью неуловимой целостности духовного бытия. Олдос Хаксли пишет об этом противоречии: «...вещи и события в нашем мышлении символически представлены существительными, глаголами и прилагательными и ... эти слова, действительно «обособлены» друг от друга, в то время как символизируемые ими вещи и события таковыми, конечно же, не являются» ([Хаксли 1997: 124], перев. О. Чистякова). Учитывая ограниченность языка как инструмента, оформляющего сознание, способ использования слов имеет большое значение. Язык может навязать сознанию свою дискретную структуру, создавая для человека виртуальную картину мира, когда слова подменяют собой явления, которые обозначают либо символизируют, но может и, наоборот, стать мостом для настройки на более непосредственное восприятие высшей реальности. Воспевающая вселенское величие Шивы поэзия *наянаров* представляет собой явление второго рода. Через ритмику и образы, исходящие из более высоких уровней сознания, Самбандар и другие святые-*наяна-*

ры дают возможность воспринимающему их творчество как бы превзойти ментальный уровень и настроиться на интуитивное и непосредственное восприятие реальности – тех высших её уровней, из которых эти образы рождаются. Другими словами, благодаря особой энергии образов *наянаров* можно говорить о трансформации восприятия дискретного языка.

У нас в стране сакральная традиция и творчество *наянаров*, утвердивших на Юге Индии культ почитания бога Шивы как вселенского Абсолюта, изучалась крайне мало. А между тем это – самая ранняя из известных нам поэтических традиций *бхакти*, наряду с традицией тамильских поэтов-*альваров*, поклонников бога Вишну, которая развивалась практически параллельно (VI–XII вв.).

Об индуистском религиозном течении *бхакти*, в основе которого лежит личный, часто возвышенно эмоциональный контакт души с Богом, представленным разными именами и формами, течении, включающем множество школ и направлений, в России в наше время, конечно, известно (особенно о направлении, связанном с культом Кришны). Это не удивительно, поскольку с каждым годом интерес к Индии и её религиозно-культурному наследию возрастает не только в нашей стране, но и во всём мире.

Отечественные индологи посвятили проблемам *бхакти* довольно много работ, но большинство из них исследует материал более поздних северных региональных традиций.

Например, это труды Е. Ю. Ваниной, И. П. Глушковой, Н. М. Сазановой, Г. В. Стрелковой, Ю. В. Цветкова и других специалистов. Что же касается раннего *бхакти* на Юге Индии, то, повторим, об этом написано совсем немного. До сих пор наиболее полно данная традиция представлена А. М. Пятигорским в вышедшей в 1962 году его книге *Материалы по истории индийской философии* [Пятигорский 1962], ставшей, безусловно, важным этапом в изучении этой сложной темы. Однако автор, сконцентрировавший внимание на исследовании особенностей культового, религиозного начала, а также элементов психологии в творчестве тамильских *бхактов*, не обращался к анализу сугубо литературоведческих аспектов, раскрывающих вдохновенную красоту их поэзии, и использовал довольно малую часть материала – фрагменты сакральных произведений *наянаров* и *альваров*.

Краткая характеристика священных литературных канонов тамильского *бхакти* содержится в работе А. М. Дубянского *Тамильская поэзия бхакти. Возникновение и расцвет традиции* (1987) [Бычихина, Дубянский 1987: 46–73], а также в его статье, содержащей перевод и анализ произведения вишнуитской поэтессы Андаль *Тируппавей* [Дубянский 2006]. Отдельные важные аспекты традиции и творчества *наянаров* (прежде всего, религиозно-психологические) затрагиваются в небольшой по объему статье М. Ф. Альбедиль (1979) [Альбедиль 1979] и относительно недавно опубликованных работах О. П. Вечериной [Вечерина 2016], [Ве-

черина 2018a], [Вечерина 2018б].

На западе изучению раннесредневековой поэзии *бхакти* Южной Индии уделялось больше внимания, но и здесь остаётся довольно много неисследованного. В то время как поэзия альваров в несколько большей степени послужила предметом крупных научных изысканий, среди которых выделяется труд Фридрихельма Харди (F. Hardy. *Viraha-bhakti. The Early history of Kṛṣṇa devotion in South India. Delhi, Oxford, New York, 1983*) [Hardy: 1983], где автор проследил происхождение и выделил характерные черты культа и поэтики тамильских вишнуитов, тексты шиваитского канона по причине большей замкнутости традиции изучены значительно хуже.

Основы аналитического подхода к исследованию творчества *наянаров* на материале поэзии Маниккавасахара были заложены в работах христианского миссионера Дж. У. Поупа (1900 г.)¹⁰, в настоящее время значительно устаревших. Во второй половине XX в. переводам и анализу творчества отдельных *наянаров* в разной степени уделяли внимание Гленн Йокам [Yocum 1982] (поэзия Маниккавасахара), Жан Фийоза (Jean Filliozat)¹¹ (гимны Карейккал Аммейяр), Дэвид Шульман (David Shulman) (гимны Сундарара) [Songs of the

¹⁰ См.: Введение и комментарии Дж. У. Поупа к поэме Маниккавасахара Тирувасахам [Māṇikka-vāṣaḥar: 1900].

¹¹ См. Предисловие Жана Фийоза к переводу на французский язык собрания гимнов Карейккал Аммейяр [Kāraikkālammeiyār 1956], [Chants dévotionnels tamouls de Kāraikkār 1982].

Harsh devotee 1990], Дорей Рангасвами [Dorai Rangaswamy 1958–1959] и П. С. Сомасундарам [Somasundaram 1986]) (гимны Самбандара). Этих исследователей привлекали в основном религиозно-философские аспекты содержания гимнов и проблемы их функционирования, а не поэтические особенности.

Оригинальной современной работой, где рассматриваются проблемы поэтики творчества избранных *альваров* и *наянаров*, стала заслужившая высокую научную оценку книга американца Нормана Катлера (*Cutler N. Songs of Experience. The poetics of Tamil devotion. Bloomington and Indianapolis: Indiana University press. 1987*) [Cutler 1987], где автор рассматривает гимн Шиве как речевое высказывание и применяет методику поэтико-лингвистического анализа, правда, на весьма ограниченном материале.

Важным событием в изучении ранней литературной традиции шиваитских *бхактов* на Юге Индии явилось первое научное издание сборника гимнов Шиве *Деварам* – ядра священного канона *наянаров* (в 1984–1985 гг. под редакцией Гопала Айяра) со вступительным очерком Франсуа Гро (F. Gros) [Tēvāram Vol. I 1984], [Tēvāram Vol. II 1984–1985]. Заметный вклад в исследование гимнов *Деварама* внесла Индира Петерсон (*Peterson Indira V. Poems to Śiva. The hymns of the Tamil saints. Delhi: Motilal Banarasidas, 1991*) [Peterson 1991], сделавшая прекрасные переводы на английский язык отдельных стрóf. Её книга носит обзорный характер и осве-

щает практически все аспекты изучения гимнов святых, как формальные, так и содержательные, но при этом автор не останавливается подробно ни на одном из них. Работу И. Петерсон можно считать важным введением в анализ избранных гимнов поэзии сборника.

Углублённых комплексных исследований гимнов и жития Самбандара – одного из наиболее выдающихся святых-*наяноров*, названного «сыном Шивы» отнюдь не случайно, насколько мне известно, до настоящего времени никто не проводил. Лишь отдельные аспекты, связанные с его поэтическим наследием, получили отражение в работах некоторых исследователей, например, уже упомянутого выше П. С. Сомасундарам. Также темы жизни и гимнов святого касается имеющая тамильское происхождение исследовательница из Франции Удайя Велуппиллей, диссертация которой посвящена истории и религиозно-культурному наследию связанных с Самбандаром храмов в городке Сиркажи – месте его рождения, где сохранились эпиграфические надписи и легенды [Veluppillai 2013].

Основные задачи, поставленные в этой книге, – анализ жития и поэзии Самбандара на материале, включающем все дошедшие до нас 385 его гимнов (около 3800 строф) в сборнике *Деварам*¹² сквозь призму изучения ряда общих про-

¹² Я пользовалась научным изданием сборника *Деварам* под редакцией Гопала Айяра: [Tēvāram Vol. I: 1984], [Tēvāram Vol. II 1984–1985] а также более поздней мультимедийной версией этого текста с транслитерацией и подстрочным переводом на английский язык В. М. Субраманы Айяра (1905–1981): Digital Devaram.

блем раннесредневекового южноиндийского *бхакти*. Гимны Самбандара, отражая отличительные черты его легендарной личности, достаточно полно представляют поэзию *Деварама* как ядра литературного священного канона *наянаров*, и, в первую очередь, основную жанровую форму данной традиции – гимн *надигам*.

Мой выбор материала для исследования пал на творчество Самбандара ещё по одной важной причине. Именно этому поэту, согласно традиции, отводится чрезвычайно значимая роль, связанная с особой миссией утверждения шиваитского *бхакти* на Юге Индии. Оно, как известно, стало идеологической основой, обеспечившей мощную государственную структуру тамильских империй в средневековье и оказавшей огромное влияние на возрождение национальной культуры и языка, которые в силу объективных причин находились на грани упадка в период, предшествующий эпохе расцвета *бхакти* на тамильском Юге. Не случайно автор сборника агиографий 63-х *наянаров* *Перияпуранам* Секкилар (XII в.) уделяет житию Самбандара особое внимание: житие святого занимает объём значительно больший, чем жития других *наянаров* (несмотря на короткую жизнь поэта). Об особой значимости творчества и легендарной деятельности Самбандара говорит и то, что первый системати-

Kaṇiṇit Tēvāram. Ed by V.M. Subramanya Aiyar, Jean-Luc Chevillard and S.A.S. Sarma. (Collection Indologie 103). Pondicherry: IFP/EFEO, 2007 [CD-ROM]. Нумерация строф гимнов, цитируемых в книге, приводится по данному изданию в следующем порядке: номер части сборника – номер гимна – номер строфы.

зитор тамильской шиваитской поэзии Намби Андар Намби (X или XI в.), которому приписывается составление сборника *Деварам* и утверждение традиции культового почитания 63-х *наянаров*, будучи сам поэтом, посвятил около двух третей всех своих стихов именно Самбандару (об этом см.: [Пятигорский 1962: 131]).

Гимны Самбандара (как и творчество других поэтов *Деварама*) является частью литургического служения в храмах, что усложняет литературное исследование и требует комплексного подхода, учитывающего взаимосвязи поэзии с обширным религиозно-культурным комплексом тамильского *бхакти*, в котором она была создана. Традиция ритуального исполнения гимнов под музыкальное сопровождение при наличии слушающей аудитории не утрачена и по сей день и процветает в обстановке шиваитских храмовых служб. Ведь религиозный гимн не сводится к поэтически украшенному тексту, предназначенному для того, чтобы вызвать у слушателя эстетическое эмоциональное переживание, а служит более важным целям и рассматривается гораздо шире – в первую очередь, как средство и описание контакта поэта и слушающей гимн аудитории с Богом¹³.

Отсюда предмет моего исследования не ограничивается

¹³ Здесь и далее в книге слово «бог» печатается с заглавной буквы в тех случаях, где он воспринимается бхактами как вселенский Абсолют, представленный определённой мифологической формой и именем, в данном случае речь идёт о Шиве (подробнее о возникновении в индуизме представления об Абсолюте, воплощённом в конкретной форме, см. в Разделе I).

текстами гимнов и их поэтическими особенностями, а неизбежно затрагивает весь шиваитский религиозно-культурный комплекс и традицию южноиндийского *бхакти* в целом, другими словами, религиозно-культурный контекст гимнов, без представления о котором невозможно понимание их содержания. Поэтому они рассматриваются во взаимосвязи с другими аспектами анализа – религиозно-культурными, социально-историческими и поэтико-лингвистическими. Так, в работе невозможно обойтись без обсуждения общих проблем происхождения культов и литературных традиций *бхакти* на юге Индии, отношения *бхактов*-шиваитов к брахманскому религиозному и социальному порядку, роли поэзии *бхакти* в формировании коллективного религиозного сознания тамиллов раннего средневековья.

Основное внимание будет сконцентрировано на важных литературоведческих проблемах, среди которых: мифопоэтическое содержание творчества Самбандара; характерные черты поэтики и структуры гимнов; проблема их авторства; особенности агиографии поэта, с точки зрения типологии традиционного жития *бхакта*; соответствие представлений о его легендарной личности содержанию и форме его гимнов; влияние на поэтику гимнов элементов древних поэтических традиций – тамильской санги и северной санскритской. Наряду с этим, в книге будут затронуты и поэтико-лингвистические проблемы, касающиеся особенностей «высказываний» поэта, которые представляют собой строфы гимнов

в ситуации их исполнения.

Отдельно я хочу немного сказать о тех основных научных методах, которыми пользовалась в ходе исследования и которые до сих пор остаются довольно популярными в современном отечественном литературоведении; это: а) метод структурного анализа и б) метод комплексного культурно-исторического описания.

В рамках структурного анализа объект исследуется с позиций его структуры, составляющих её компонентов, как формальных, так и содержательных, в их взаимосвязи. Так, например, гимн Шиве *падигам* рассматривается как структура, в которой мы выделяем составные части и определяем объединяющий их в единое целое поэтический принцип (повторяющаяся во всех строфах так называемая «стержневая» фраза), а при анализе мифо-поэтической картины мира гимнов выделяется и рассматривается по отдельности каждая из её составляющих (облики и ипостаси Шивы; пейзаж на земле, где бог «пребывает», обитатели этого места и т. д.), которые образуют единство «шиваитской вселенной».

Использование комплексного культурно-исторического подхода необходимо в исследовании, потому что текст гимнов *Деварама* и, в частности, гимнов Самбандара – неотъемлемая часть синкретического историко-культурно-религиозного явления, которым стала эпоха *бхакти* на тамильском Юге. Например, в каждом дошедшем до нас *падигаме* Самбандара встречается строфа, содержащая осуждение будди-

стов и джайнов: это связано с тем, что в период раннего средневековья на Юге Индии имел место религиозно-социальный конфликт между представителями буддизма и джайнизма, с одной стороны, и представителями брахманского индуизма, к которым причисляли себя шиваиты, с другой. Упоминание в каждой строфе *падигама* наряду с восхвалением Шивы названия географического места, где бог «пребывает», вытекает из общей особенности религиозной культуры индуизма, в частности, дравидийской его ветви, – представлении о связи божества с конкретной местностью, легшим в основу института религиозного паломничества и ставшим важнейшей составляющей жизни поэтов *Деварама*, которые, в свою очередь, отразили его в гимнах.

Не исключая случая если вдруг эта книга попадёт в руки профессиональному лингвисту, для полноты исследовательской картины я упоминаю в литературоведческом анализе поэтики Самбандара также элементы собственно лингвистики, ссылаясь на методику по Р. Якобсону [Якобсон 1975: 198–203], впервые предложенную для описания поэзии *бхакти* Н. Катлером (см. [Cutler 1987]). Такой подход применяется для определения и разъяснения функций гимнов, где мы рассматриваем их не просто как поэтический текст, а функционально нагруженные высказывания в особой ситуации контакта между поэтом, Богом и слушателями гимнов, которая реконструируется из жития и творчества святого.

Исходя из основных задач и общей проблематики иссле-

дования, книга будет состоять из пяти разделов.

В первом (**раздел I: «Бхакти в Индии: истоки традиции»**) я попытаюсь поделиться некоторыми наблюдениями, касающимися процесса возникновения и развития *бхакти* как духовно-психического явления в индуизме, породившего в средневековье комплекс мистических региональных традиций, и обозначить отдельные истоки этого явления, лежащие в древних религиозно-культурных пластах.

Второй раздел (**раздел II: «Бхакти на Юге Индии. Литературное наследие наянаров»**) посвящён проблемам происхождения и описанию литературных традиций южноиндийского *бхакти*, особенно – религиозно-культурной традиции тамильских шиваитов, к которым принадлежал Самбандар, и их литературному памятнику – священному канону *Тирумурей*, включающему сборник гимнов *Деварам*.

Далее следует изложение и анализ жития Самбандара (**раздел III: «Жизнеописание Самбандара: миф и реальность»**), которое неотделимо от анализа его творчества – это две неразрывно связанные составляющие мифа о Шиве и преданном ему святом, закрепившегося в сознании носителей религиозной традиции. Я также постараюсь выявить фрагменты в творчестве поэта, прямо или косвенно указывающие на то, что он действительно мог создавать его в детском возрасте. При этом его гимны сопоставляются с гимнами двух других, взрослых поэтов сборника *Деварам* – Аппара и Сундарара. В поиске ответа на вопрос «а был ли маль-

чик?» мы рассмотрим проблему подлинной авторской принадлежности гимнов и роли их «редактора» в процессе создания легендарного образа святого в коллективном сознании средневековых тамиллов.

Центральное место в исследовании отводится описанию и анализу картины мира, реконструируемой из гимнов поэта, и художественных средств передачи слушателю связанных с богом Шивой сакральных образов (**раздел IV: «Мир бога Шивы в поэзии Самбандара»**). Здесь мы рассмотрим важные для понимания поэтического мира гимнов темы – такие, как: 1) образ Шивы; 2) иконографические ипостаси и мифология Шивы; 3) особенности восприятия Самбандаром мифологической и земной реальности в гимнах; 4) входящие в гимны элементы философии, связанной с Шивой-Абсолютом; 5) способы поэтического выражения идеи связи бога и географического места на земле; 6) взаимоотношения Шивы и *бхактов*; 7) образ «противников» в поэзии Самбандара (описания джайнов и буддистов).

Заключительный раздел (**раздел V: «Гимны Самбандара: анализ формы, функции и поэтика»**) посвящён основным элементам поэтики и функциям строф святого. Поэты *Деварама* вводят в индийскую литературу новую форму религиозного гимна — *надигам*, которая связана с пением и музыкой. Я продемонстрирую читателю структуру *надигама* и дам основные характеристики этой жанровой формы, а также расскажу об особенностях поэтики гимнов

Самбандара, заимствованных из предшествующих литературных традиций. Здесь также будет затронут поэтико-лингвистический анализ и показаны основные типы строф у святого, что позволит, в частности, выделить тонкие смысловые оттенки его поэзии, воздействующие на воспринимающую гимны аудиторию и раскрывающие особые нюансы его словесного контакта с богом Шивой.

Приложение I содержит мои переводы избранных гимнов поэта с языка оригинала, а в **Приложении II** я поделюсь с читателями переводом отрывка из средневекового санскритского текста *Шивабхактавиласам* о том, как Бог Шива, приняв облик старого брахмана, вёл Самбандара и его спутников к священной горе Аруначале.

В книге будут неоднократно встречаться различные индийские, в частности, тамильские и санскритские, названия, имена собственные и термины (выделенные *курсивом*), не всегда известные читателям, не имеющим специального индологического образования. Поэтому для удобства книга снабжена разъясняющим эти слова **Глоссарием**, где они следуют в алфавитном порядке. В некоторых случаях разъяснения будут даваться в примечаниях в сносках.

Завершает книгу **Библиография**.

Раздел I

Бхакти в Индии: истоки традиции

*О Ты, обманчивый, в Оттуре пребывающий,
Где из плодов сияющих пизанга
Мёд в изобилии струится!
Ты принимаешь тех, природа чья
Загадочна и скрыта, словно корни под землёй.
Ты лишь повязкой бёдра прикрываешь!
О, как любовь твоя прекрасна!*
Самбандар, Деварам, I-54-3



Если задавать вопрос «что такое бхакти?» современным индийским гуру, то они обычно на него отвечают, что это внутренний огонь любви и устремлённости к высшему началу в человеке. Речь здесь идёт не только о так называемой *бхакти-йоге*¹⁴. Строго говоря, какой бы духовный путь человек ни избрал в своей жизни, будь то традиционные в индуизме «путь знания» (*джняна-йога*) или бескорыстного деяния и совершения ритуала (*карма-йога*), внутренняя «энергия» *бхакти* как преданность божественному источнику и устремлённость к нему совершенно необходима для продвижения по этим путям.

Бхакти же как условно выделяемое исследователями отдельное направление индуизма предполагает глубоко интимный контакт с Богом, проживаемый адептом через его сердце и личные чувства, где могут присутствовать экстаз и то, что обычно называют «изменённым» состоянием сознания. Конечная цель освобождения от иллюзии внешнего сознания достигается, таким образом, через личное и непосредственное устремление к слиянию с божественным и посвящению этому всех чувств и помыслов.

Некоторые исследователи, например, А. М. Пятигорский, проводят аналогии между *бхакти* и мистическими течениями других мировых религий, включая исламский суфизм или христианский исихазм [Пятигорский 1962: 77].

¹⁴ О бхакти-йоге *Бхагавадгиты* см. далее в разделе.

В Индии древнейшим священным источником, где звучит обращение к божественному, являются гимны Вед.

Вот одна из строф ведийского гимна, посвящённого богу Индре¹⁵:

Да воззовём мы ради спасения нашего
к великодушному Индре,
Герою великому, [дабы принёс он нам] выигрыш
и обретение военной добычи!
О Индра, что слушает [нас], устрашающий в схватках,
Врагов повергающий, захватывающий добычу!

Риг-веда, III, 38, 10,

[Die Hymnen des Rigveda 1955: 242], [Пятигорский 1962: 84]

И вот строфа средневекового гимна *бхакти*, обращённого к Богу Шиве и принадлежащего тамильскому поэту Маник-кавасахару (предположительно IX в.):

О Безупречный! Даруй же благо мне, ничтожному,
Тому, чьё сердце не смягчается,
Не плавится в стремлении с Тобою слиться!
На эту землю Ты пришёл, являя милость
И показав сияние Своих ножных браслетов!
Будь же ко мне, кто раб Твой есть, что распростёрт ниц
ниже пса,
Милостью более великой,

¹⁵ Индра – божество древнего ведийского пантеона, в мифологии индуизма Индра выступает царём богов и повелителем небесного царства.

Чем доброта, что мать дарует своему ребёнку,
О Ты, кто есть первичная реальность!

(Маниккавасахар, Тирувасахам)

[Maṅikkavācakar 1954: 9]

Как видим, в первом случае восхваление одного из богов древнего ведийского пантеона ограничено вполне прагматичными целями его почитателей – победой над врагом и обретением военных трофеев.

Во второй же строфе адепт стремится к эмоциональному контакту с Шивой через любовь к нему в своём сердце. Внутренне ощущая божественную вселенскую природу («... о Ты, кто есть первичная реальность!»), *бхакт* в то же время не преследует конкретных материальных целей, главное для него – «слияние» с Богом, лицезрение его формы и обретение милости. Автору строфы свойственна психическая рефлексия, он сетует на то, что сердце его недостаточно чувствительно, а отношению Бога к себе придаёт личный, родственный характер, сравнивая его с отношением матери к ребёнку.

К такому сопоставлению гимнов *Риг-веды* и священного канона тамильских *бхактов* обращался А. М. Пятигорский, выявляя на внешнем смысловом уровне текста «прагматику» в первых и эмоционально-личное начало в последних [Пятигорский 1962: 81–99]. Когда мы говорим о «прагматике» ведийских гимнов, то здесь, конечно, важно учитывать, что в данном случае имеется в виду именно внешний

смысловой уровень текста отдельных гимнов этого древнейшего религиозного источника. Гимны Вед также могут трактоваться и с другой позиции – глубинного духовного символизма, которой придерживался, например, выдающийся бенгальский мыслитель и духовный учитель Шри Ауробиндо (см. [Шри Ауробиндо 2004]).

Тем не менее, проведённое А. М. Пятигорским такое сравнение гимнов – по большому счёту в рамках одной и той же религии, индуизма ¹⁶ (хотя, конечно, на разных временных этапах её развития) – может ярко демонстрировать суть *бхакти* как духовно-психического явления.

Известный индийский мыслитель, мистик и поэт, основоположник философского учения *адвайта-веданты* Ади Шанкарачарья (VIII–IX вв.), в свою очередь, ярко и образно описывает *бхакти* как преданность Богу Шиве в своей знаменитой работе на санскрите *Шивананда Лахари*, перевод отдельных строк из которой цитирует Шри Рамана Махарши:

«(1) Что есть бхакти?»

Это подобно тому, как плод анкола ¹⁷, упавший

¹⁶ «Индуизм» употребляется здесь как принятое название одной из мировых религий. В то же время необходимо уточнить, что это собирательный образ религиозных течений, классифицируемых на основе признания или непризнания Вед как священного писания.

¹⁷ Анкола – одно из священных деревьев Индии, его латинское название *Alangium salviifolium*. В основе образа с плодом, воссоединяющимся с деревом, лежит представление о том, что упавший плод, сгнивая под деревом, становится

с дерева, позже воссоединяется с ним, или как кусок железа притягивается к магниту, так же и мысли, однажды возникнув, растворяются в своём первоисточнике. Это и есть бхакти. Первоисточник мыслей – это стопы Господа Ишвары. Любовь к Его стопам означает бхакти. (61)».

«(2) Плод бхакти:

Густое облако бхакти, образовавшееся в трансцендентном небе Божественных Стоп, проливает дождь Блаженства (*ананды*) и наполняет озеро ума так, что оно выходит из берегов. Только тогда *джива*¹⁸, испытывающая бесчисленные перевоплощения, достигает своей истинной цели. (76)».

«(3) Где находится место для бхакти?

Поклонение богам, имеющим начало и конец, может приносить соответствующие плоды, которые так же преходящи. Чтобы пребывать в вечном блаженстве, наша преданность должна быть направлена к своему источнику, а именно – к Стопам вечно благодного Господа. (83)».

«(4) Бхакти можно пережить исключительно на личном опыте, а не на уровне слов:

почвой, питающей его корни, и таким образом «жизнь» плода возвращается к её же источнику.

¹⁸ *Джива* – санскритский термин, обозначающий жизненное начало в человеке, его «индивидуальную душу», проходящую через множество рождений.

Какова польза от логики или полемики?... Зачем тратить время на все эти размышления и обсуждения? Хватит перетруждать ваши голосовые связки! Помышляйте о Божественных Стопах и пейте Их нектар! (6)».

«(5) Бессмертие – это плод высшей преданности:

При виде того, кто укрепил своё сердце в Божественных Стопах, Смерть вспоминает своё поражение при встрече в прошлом с Маркандейей и убегает прочь¹⁹. Все другие боги поклоняются только Шиве, помещая свои коронованные головы к Его Стопам. ...Богиня Освобождения, Его супруга, всегда остаётся Его частью. (65)».

«(6) Если в человеке присутствует бхакти – условия воплощения *дживы* не могут на него никак повлиять. Какими бы разными ни были тела, лишь ум может раствориться в Божественных Стопах. Блаженство переполняет сердце! (10)».

«(7) Преданность всегда непоколебима:

Где бы ты ни был и что бы ни происходило – позволь уму раствориться во Всевышнем. Это есть Йога! Это и есть Блаженство! Это означает стать настоящим Йогиним или воплощённым Блаженством! (12)».

¹⁹ Здесь Ади Шанкарачарья упоминает легендарный эпизод в шиваитской традиции, где повествуется о том, как Шива спас юношу Маркандейю от бога смерти Ямы.

«(8) Карма-йога – это также бхакти:

Поклоняться Богу, преподнося Ему цветы и другие материальные предметы, довольно утомительно. Положи единственный цветок – своё сердце – к Стопам Шивы и пребывай в Высшем покое. Не знать такой простой вещи и ходить кругами, как же это глупо! Какая же это горечь! (9)».

«(9) Такая карма-йога ведёт к прекращению движения колеса *сансары*²⁰:

Какой бы ни была стадия жизни (*ашрама*) у бхакта, если только раз он помыслит о Шиве, Тот освободит Своего бхакта от бремени *сансары*, взяв это бремя на Себя. (11)».

«(10) Преданность (*бхакти*) – это *Джняна* (истинное знание):

Ум, растворяющийся в Стопах Шивы, – это и есть Преданность. Невежество ушло навсегда! Это есть истинное Знание! Это есть Освобождение! (91)».

[*Talks with Sri Ramana Maharshi 2003: 413–414*].

Подходя к изучению *бхакти* с интеллектуальной позиции западных исследователей, важно иметь в виду то, что изучать его только как религиозное направление будет весьма ограниченным подходом, потому что явление это сложное, диалектическое и синкретическое. Помимо религиозного, оно

²⁰ Сансара – непрерывный круг перевоплощений души.

включает множество других аспектов – философских, социальных, исторических, общекультурных, литературоведческих, эпиграфических и т. д.

С религиозоведческой точки зрения, *бхакти* предстаёт комплексом религиозных течений, имеющих общую основу – мистицизм, но различных по своей удалённости от основного религиозного русла (см. [Ванина 1999: 244]). Одни сохраняли близость к ортодоксальному индуизму (так, мы сможем в этом наглядно убедиться, исследуя далее в книге традицию *бхакти* на примере гимнов Самбандара), другие в той или иной степени могли считаться религиозной «реформацией», своего рода «ренессансом»²¹ и даже «ересью», а третьи постепенно становились самостоятельной религиозной системой, такой, как, например, сикхизм (см. [Ванина 1999: 244])²².

С социально-исторической точки зрения, возникновение в индуизме комплекса течений *бхакти* объясняется исследователями, оперирующими общим принципом развития религии, согласно которому даже очень развитые религиозные формы постепенно утрачивают живую связь с духовными запросами значимой части населения в условиях меняющейся социально-культурной жизни и превращаются в мёртвые

²¹ О «ренессансных тенденциях» на примере северного кришнаитского *бхакти* XV–XVI вв. см. [Сазанова 1973: 18, 169], [Цветков 1979].

²² О возможности сопоставления ряда направлений *бхакти*, а также сикхизма с западно-европейскими средневековыми ересями и реформацией см., например: [Schomer 1987: 2], [Zelliot 1976: 143, 158], [Ванина 1993: 138–154].

формулы, служащие лишь интересам жреческой иерархии. Чтобы сгладить это противоречие, как правило, необходимы те или иные изменения в культе, чтобы он стал понятнее, ближе и доступнее людям. Как отмечает Е. Ю. Ванина в работе *Средневековый мистицизм* (1999),

«...такое противоречие особенно обострялось, когда конкретная религия сталкивалась с определённым соперничеством со стороны другой конфессии... Это особенно видно на примере индуизма, которому постоянно приходилось отстаивать себя в присутствии буддизма, джайнизма, ислама. Но и в тех случаях, когда внешней опасности не было, само существование данной религии требовало постоянной адаптации к меняющимся условиям и новым общественным процессам, будь то распространение классического индуизма на Юг, взаимодействие с местными культурами, рост общественного влияния и самосознания низких каст, иные социокультурные изменения. *Бхакти* стало, таким образом, одним из важнейших средств самокоррекции индуизма и условий его выживания»
[Ванина 1999: 243–244].

Бхакти имеет богатую историю и представлено на полуострове Индостан возникшими в разное время региональными традициями. Общепринято считать, что идеи *бхакти* впервые обрели специфическую поэтическую форму в VI–VII вв. на Юге, в стране тамилгов (деятельность и творчество святых *наянгаров* и *альваров*), откуда, скорее всего, они рас-

пространились в соседний Карнатак (традиция *лингаятов*²³, с XII в.), Махараштру (традиция *маханубхавов* и *варкари*²⁴ – с XIII в.), на Восток Индии в Бенгалию (где расцвет кришнаитского бхакти связан с именем Чайтаньи²⁵, XV в.), на Север, Северо-Запад, Раджпутану и Гуджарат (XV в.)²⁶. Каждой из традиций при наличии в них главного объединяющего начала, общего «духа» *бхакти* – личной, эмоционально выражаемой любви к Богу свойственна яркая самобытность. Некоторые из них демонстрировали противостояние друг другу в тех или иных мировоззренческих, социальных и культовых идеях. Например, в традициях так называемого *сагуна-бхакти* (*saguna* на санскрите букв. «имеющий качества») почитали Бога в антропоморфной ипостаси – Кришны, Рамы²⁷ и т. д., большое значение придавалось храмам и паломничествам по святым местам. Крупнейшими представителями *сагуна-бхакти* были Чайтанья, Сур-

²³ О *лингаятах* см., например, словарную статью И. П. Глушковой [Индуизм, джайнизм, сикхизм 1996: 255–256].

²⁴ О *маханубхавах* и *варкари* см. [Индуизм, джайнизм, сикхизм 1996: 111–112, 270].

²⁵ Чайтанья (Чойтонно) (ок. 1486–1533) – бенгальский религиозный реформатор и проповедник кришнаитского *бхакти*. В качестве ритуала он признавал совместное воспевание имени бога, исполнение гимнов, экстатические танцевальные процессии.

²⁶ Краткое аналитическое описание *бхакти* и истории его региональных традиций см. [Ванина 1999].

²⁷ О них будет говориться в разделе далее, в описании вишнуитского *бхакти*.

дас²⁸, Тулсидас²⁹, Видьяпати³⁰, Мирабаи³¹ и другие. Последователи направления *ниргуна-бхакти* (*nirguṇa* на санскрите букв. «не имеющий качеств»), которому были близки известный поэт-святой Кабир³² и основатель сикхизма Гуру Нанак (XV–XVI вв.), утверждали, что Бог лишён зримого образа, а внешние формальные стороны культа – поклонение божественным статуям, паломничества и обряды Кабир именовал «мишурой» [Kabīr 1960: 262]. Возглавляемая Басавой³³ община поклонников Шивы *лингаятов*, в отличие от большинства традиций *бхакти*, не признавала авторитет священных Вед, а обителью Бога у них стало само челове-

²⁸ Сурдас (ок. 1478 – ок. 1563) – выдающийся поэт кришнаитского *бхакти*. Его религиозно-лирическая поэма *Сурсагар* о земных воплощениях Вишну считается одним из великих шедевров средневековой индийской литературы.

²⁹ Тулсидас (XV–XVI вв.) – крупнейший поэт рамаитского *бхакти*, автор эпической поэмы *Священное озеро деяний Рамы*, излагающей эпос *Рамаяна* Вальмики в духе идеалов *бхакти*.

³⁰ Видьяпати Тхакур (1352–1448) – крупный кришнаитский поэт, особенно прославившийся стихами на языке майтхили.

³¹ Мирабаи (1498–1546\47) – поэтесса, проповедующая кришнаитское *бхакти*, раджпутская принцесса, вдова махараджи Читтора.

³² Кабир (XV–XVI вв.) – средневековый индийский поэт-мистик, классик литературы хинди. В прогрессивных кругах Индии Кабира признают как святого поэта-реформатора, открытого врага брахманизма и кастовых различий, института неприкасаемых и всех форм социальной дискриминации, как певца индо-мусульманского единства.

³³ Басав (XII в.) – индийский философ, поэт, государственный деятель и социальный реформатор, живший на территории современного штата Карнатака, основатель религиозной секты *лингаятов*.

ское тело, которое Басава уподоблял храму [Nakarī 1965: 36].

Образно процесс распространения *бхакти*, сопровождаемый как расцветом, так и упадком, представлен в довольно часто цитируемых строфах текста *Бхагаватамахатмья* (*bhāgavatamāhātmya*), примерно датируемого началом XVIII в., где присутствует персонифицированный образ Бхакти как женщины, рассказывающей свою историю:

Родилась я на земле дравидов³⁴,
Выросла в Карнатаке,
Бродила по Махараштре,
В Гуджарате состарилась (...)
Достигнув Бриндавана,
Вновь обрела свой облик прекрасный.
Стала я красавицей юной.

(*Bhāgavatamāhātmya* I.47, I.49)³⁵

Проблемы связей между региональными традициями и их влияния друг на друга до сих пор не изучены достаточно полно: как правило, исследователи занимаются либо отдельными традициями *бхакти*, либо отдельными аспектами этого явления в целом, а зачастую отдельными аспектами в рам-

³⁴ Дравиды – народы, издревле населяющие территорию Индии, предположительно, ещё до того, как туда пришли племена ариев. В данном случае под названием «дравиды» имеются в виду тамилы.

³⁵ Перевод цитаты из оригинального текста на санскрите *Bhāgavatamāhātmya*. Bombay: *Gaṇapatakr̥ṣṇājī Mudrālaya*, год издания отсутствует. О различных интерпретациях данного текста см.: [*The Archaeology of Bhakti* 2014: 16].

ках какой-либо одной традиции. Поэтому очень сложно говорить о *бхакти* в Индии, затрагивая все стороны этого явления, другими словами, представляя его некой многомерной панорамной картиной (каковым оно, в действительности, и является), скорее, мы имеем дело с изучением отдельных её фрагментов.

Однако можно предпринять попытку условно выделить и проследить относящиеся к древности указания на истоки и природу *бхакти* как целостного явления, исходя из чего, возможно, станет легче изучать развитие духовных традиций на этой основе, а в нашем случае – традицию тамильского шиваитского *бхакти*, *наянаров*, к которой принадлежал Самбандар.

Санскритское понятие «бхакти» (от корня *bhaj* – «разделять», «быть причастным [богу]») означает любовь и преданность личному богу, обладающему чертами некой конкретной персоны с определёнными характеристиками и атрибутами³⁶, и связано при этом с восприятием его как Вселенского Абсолюта.

Ещё в ведийских текстах возникает идея Брахмана, сначала как некой опоры ритуала и заключённой в нём силы, потом как опоры мира и космической силы, приведшая к отражённым в Упанишадах рассуждениям о Брахмане как без-

³⁶ Здесь речь идёт об истоках направления *сагуна-бхакти*, в то время как *ниргуна-бхакти*, где Бог принципиально выходит за пределы любой определённости, как отдельное направление оформилось на более позднем этапе.

личной и единственной сущности мира, его основе и причине ³⁷. В то же время чрезмерная абстрактность описаний этого высшего начала, составляющих своего рода кульминацию религиозного мышления ведийского брахманизма, могла быть слишком сложной и отстранённой для восприятия. Видимо, по этой причине в тех же Ведах и Упанишадах, пусть и довольно фрагментарно, но проявлено стремление их создателей к воплощению сущности вселенского Брахмана в конкретной, «персональной» фигуре бога, с которой у адепта мог бы быть чувственно постигаемый, личный контакт (см. [Дубянский 1999: 131–147]). Представление о вселенском Брахмане связывалось с богами ведийской эпохи, например, Рудрой ³⁸, ставшим впоследствии Шивой, но в большей степени Нараяной, позже отождествлённым с Вишну ³⁹, чей образ как верховного Бога-Абсолюта в дальнейшем получает развитие в эпосе и пуранах ⁴⁰ с устоявшимся об-

³⁷ Об этом подробно см., например, статью В. Н. Топорова «О Брахмане. К истокам концепции» [Топоров 1974].

³⁸ Рудра (санскр. *rudra* – «яростный», «ревущий», «красный») – ведийское божество и одна из форм индуистского бога Шивы, связанная со смертью, охотой, грозой, ветром, бурей, исцелением.

³⁹ Вишну – в индуизме один из главных богов, составляющих так называемую вселенскую триаду «Брахма – Вишну – Шива», функцией которого является поддержание мирового порядка и защита живых существ. Существует 10 аватаров Вишну, почитаемых в индуизме, самые известные из которых – Кришна и Рама.

⁴⁰ *Пураны* (санскр. «древние былины») – писания послеведийского периода, раскрывающие мифологию богов, а также мифы о рождении, существовании и разрушении вселенной.

ращением к Нему «Бхагаван». Известный ещё в Ведах эпитет Бхагаван (Бхагават) означал «Владеющий долей», «Способный одарить долей», что в контексте просьб, обращаемых к божеству, имело смысл «щедрый», «милостивый» (см. Васильков Я. В. Бхагаван. – [Индуизм, джайнизм, сикхизм 1996]). Данный эпитет применялся и к другим богам (так, в частности, именуется Шива в *Шветашватара-упанишаде*), но закрепление его происходит в вишнуизме как обозначение сначала Васудевы (племенного божества воинского клана вришниеи, культ которого, получивший название бхагаватизм, был распространён в течение нескольких веков начиная с середины I тыс. до н. э.), а потом Нараяны и Вишну (см. [Дубянский 1999: 141]).

Впервые идея о персонифицированном Боге, воплощающем вселенский Абсолют, более-менее чётко обозначилась в древних индуистских религиозно-философских текстах на санскрите: это *Шатарудрия* (постведийский гимн, посвящённый Рудре, входящий в состав *Тайттирия-самхиты*⁴¹), *Шветашватара-упанишада* и основной источник, где *бхакти* обретает форму целостного религиозного учения, – *Бхагавадгита* (последние два текста приблизительно датируют-

⁴¹ *Тайттирия-самхита* – священный текст, представляющий собой одну из частей *Яджур-веды*, включающий мантры, необходимые для проведения ведийских ритуалов. По мнению большинства учёных, *Яджур-веда* была составлена в начале железного века, около X века до н. э., и отражала практики ведийской религии тех времён.

ся I–II вв. н. э.⁴²). Всем им отводится важное место в индуизме на протяжении многовековой истории этой религии.

Шветаиватара-упанишада содержит идею бога в двух ипостасях – всепроникающего Абсолюта и в то же время проявленного в конкретной форме Рудры-Шивы. В тексте в связи с первым говорится: «Пребывающий во всех лицах, головах, шеях, в тайнике [сердца] всех существ, Он – всепроникающий владыка⁴³ и потому – вездесущий Шива» (III.11)⁴⁴. С другой стороны, там же встречаются и указания на некий персонифицированный облик Рудры-Шивы с иконографическими атрибутами: «Твой благодетельный образ, Рудра, не ужасен, не являет зла, возри на нас этим несущим покой образом, обитатель гор!» (III.5). «Стрелу, которую [ты], обитатель гор, держишь в руке, чтобы метнуть [её], сделай её благодетельной...» (III.6) [Упанишады 1967: 120].

В последней строфе *Шветаиватара-упанишады* (VI.23) встречается словосочетание «высшее бхакти» (parā bhakti):

yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau |
tasyaite kathitā hy arthāḥ prakāśante mahātmanah ||

⁴² Здесь я придерживаюсь более поздних датировок, по поводу которых существуют различные мнения. Так, ряд учёных датирует *Шветаиватара-упанишаду* периодом V–I вв. до н. э., а что касается *Бхагавадгиты*, то многие исследователи сходятся на том, что и она была составлена за несколько веков до н. э.

⁴³ Словом «владыка» в данном случае переводится санскр. *bhagavan*.

⁴⁴ Здесь и далее перевод цитат из *Шветаиватара-упанишады* с санскр. А. Я. Сыркина [Упанишады 1967: 121].

«Поведанные истины сияют лишь для тех великих душ, кто имеет высшую любовь (*parā bhakti*) к Богу и равную этой любви любовь к гуру»⁴⁵.

Здесь для слова *bhakti* наиболее близко по значению в русском языке понятие «любовь». Ряд западных исследователей склоняются также к выбору слова «любовь» при переводе *bhakti* на европейские языки, например, Патрик Оливель (Patrick Olivelle) в книге *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation* (1998) переводит *parā bhakti* как “*the deepest love*” («глубочайшая любовь») [The Early Upaniṣads 1998: 433]. Однако в русском языке есть и другое слово – «преданность», также выражающее отчасти смысл термина *bhakti*. Такого варианта придерживается А. Я. Сыркин, переводя *parā bhakti* как «высшая преданность» [Упанишады 1967]⁴⁶⁴⁷. Это показывает, что понятие «бхакти» в данном случае совмещает в себе оба значения. Однако внутри санскритского текста-источника, в котором впервые используется термин *parā bhakti*, его значение не уточняется.

Сущность «бхакти» уже как целостного духовного учения впервые подробно раскрывается в *Бхагавадгите* (БГ). Это великое произведение возникает на этапе возрождения

⁴⁵ Перевод автора книги.

⁴⁶ Также см. <http://psylib.org.ua/books/upani01/txt06.htm>, 10.07.2020.

⁴⁷ Другие исследователи, например, Дэвид Лорензен, оставляют *parā bhakti* вообще без перевода [Lorenzen 2004: 188]; см. также: [The Archaeology of Bhakti 2014: 3].

брахманизма. Известные письменные варианты БГ стали появляться, судя по современным данным, в то время, когда уже возникли и стали широко распространяться буддизм и джайнизм. Именно в качестве попытки отвоевать свои позиции у них жрецы были вынуждены «открыть двери» для непосвящённых.

Идеи *бхакти* БГ кардинально меняют смысл ритуала в брахманском индуизме, где центральное место занимал ведийский ритуал, который могли совершать только жрецы-брахманы, осуществлявшие посредничество между богами Вед и людьми других *варн*⁴⁸. Считалось, что сам ритуал был направлен на получение от богов конкретных земных благ и процветания во всех сферах жизни. Так, одной из них была победа над врагами и захват военной добычи, что иллюстрируется строфой гимна к богу Индре, приведённой в начале раздела. Выдающийся индийский мыслитель и духовный учитель Шри Ауробиндо, с одной стороны, оспаривая эту традиционную точку зрения, в то же время подчёркивает момент утраты изначального глубинного смысла, заложенного в ведийских гимнах. В своей работе *Тайна Вед* он пишет: «Недоступный нашему разумению язык можно правильно понять, подобрав к нему ключ; но язык нарочито двусмысленный хранит свои секреты гораздо более упорно и успешно, ибо он полон ловушек и указаний, вводящих в

⁴⁸ *Варна* (санскр. *varṇa* – «качество, цвет, категория») – термин, обозначающий четыре основных сословия древнеиндийского общества.

заблуждение... Даже известные жрецы-пурохиты совершали обряды, недостаточно понимая силу и смысл произносимых ими священными словами. Ибо материальные аспекты ведийского культа образовали своего рода плотный покров на сокровенном знании, который теперь заслонял то, что некогда был призван охранять. Веда уже превратилась в собрание мифов и ритуалов. Символический ритуал начал терять силу, свет покинул мистическое иносказание, и осталась лишь внешняя оболочка, гротескная и наивная по форме» [Шри Ауробиндо 2004: 13].

У *бхактов* же единственной целью поклонения и ритуала становится обретение любви Бога-Абсолюта и возможности слиться с ним, что, по некоторым их представлениям, может быть тождественно Освобождению из цепи перерождений, *мокши*⁴⁹. Первостепенное значение в их традиции приобретает понятие божественной милости: только от неё зависит контакт адепта с Богом, продвижение по духовному пути и уничтожение кармы⁵⁰.

БГ является частью шестой книги великого североиндийского эпоса *Махабхарата* и построена в форме беседы между двумя его героями перед началом великой битвы на поле Курукшетра – Арджуной и его другом и колесничим Криш-

⁴⁹ Тождественность понятий *мокши* и слияния с Абсолютом в философском ключе является вопросом весьма спорным и представляет собой отдельную тему для исследования, которой здесь мы касаться не будем.

⁵⁰ Это ярко иллюстрирует строфа Маниккавасахара, приведённая в начале раздела.

ной, который есть воплощение бога Вишну и Вселенского Абсолюта, – Кришна в эпосе мыслится как «старший», и главные герои Пандавы ⁵¹ почитают его. Вдохновляя Арджуну на битву ради торжества дхармы, справедливости, Кришна произносит проповедь, где провозглашается религиозное учение, в основе которого лежит личная любовь и преданность Богу-Абсолюту, воплощённому в конкретной форме. Отношения Арджуны и Кришны отражают модель отношений адепта и Бога. Кришна внешне, на фоне действия эпоса, ведёт себя как человек, как личность, но при этом Он же есть и воплощение Божественного Абсолюта, соприкоснуться с которым можно через личную любовь и полную отдачу себя Ему.

Наставляя Арджуну, Кришна провозглашает учение *бхакти* (т. е. любви и преданности) как йогу («[путь] соединения [с Богом]») ⁵². Эта йога ставится выше «пути знания» (*джняна-йоги*), проповедуемого в Упанишадах и не всем доступного, и «пути деяния» (*карма-йоги*), которое не увеличивает бремя кармы, удерживающее человека в мире повторных рождений (*сансары*), если его действия мотивированы бескорыстным исполнением своего долга (*дхармы*). Но при этом конечная цель *бхакти-йоги* та же, что и у других путей, опи-

⁵¹ Пандавы – царская династия, к которой принадлежит Арджуна и его братья и вокруг жизни которой строится основной сюжет *Махабхараты*.

⁵² Под «йогой» обычно понимается духовный путь самосовершенствования, внутренней и внешней самодисциплины, самообуздания.

санных в БГ: достижение Освобождения из цепи рождений, слияние с Брахманом, Абсолютом.

Текст БГ несёт в себе столько разных смыслов, что допускает различные толкования: одни исследователи рассматривают все указанные в нём пути к Богу как равнозначные [Chatterji 1953: 256], другие полагают, что в нём присутствует иерархия, в которой *бхакти-йога* занимает подчинённое место по отношению к *карма-* и *джняна-йоге* и воспринимается как путь относительно простой, «лучше, чем ничего» [Radhakrishnan 1948: 59–62]. Существует и такое мнение, что учение Кришны в БГ сводится к одной йоге, где *бхакти* является высшей её ступенью, а *карма-йога* и *джняна-йога* – её предварительные ступени⁵³. Ведь истинный *бхакт* милостью Бога обладает качествами, которые приобретаются в ходе следования *карма-* и *джняна-йоге*. Вместе с тем, как сказано в начале этого раздела, многие считают (и я также разделяю эту точку зрения), что адепту необходимо иметь в сердце *бхакти*, какой бы духовный путь он ни избрал, ибо это есть сердечная устремлённость и преданность своему пути и его цели.

Согласно учению БГ, каждое действие *бхакта* должно быть исполнено концентрации на возлюбленном Боге и посвящено ему. Так, Кришна говорит:

⁵³ Оно прозвучало в докладе Я. В. Василькова на XXV «Зографских чтениях» (Санкт-Петербург, 2004).

Если кто-то с любовью в душе
Подносит Мне листья и фрукты,
Цветы, окропляя водой,
Приму приношение такое,
Что от чистого сердца исходит.
В деяниях своих или пищу вкушая,
Коль жертву приносишь или подносишь дары,
Когда практикуешь аскезу, о Каунтея⁵⁴,
Всё посвящай это мысленно Мне.
Так станешь свободным ты от деяний,
Последствий благих и дурных, что приносят они:
Свободу познав отрешением в сердце,
Тогда ты достигнешь Меня.

(Глава 9, строфы 26–28) [Shrimad Bhagavad Gita 1967: 212–214]⁵⁵

Важно также отметить, что в БГ принятый в брахманском индуизме религиозно-социальный порядок разделения людей на *варны* и касты не отрицается (каждый рождается в разных условиях в зависимости от своей кармы и должен выполнять предписанный его *варне* и касте долг, *дхарму*), но для того, кто принял учение *бхакти*, путь к Богу открыт независимо от *варны* и касты этого человека, в отличие от строгих правил брахманизма:

⁵⁴ Каунтея («сын Кунти») – одно из имён Арджуны. Далее в приведённых цитатах БГ встречаются другие его имена – Партха, Пандава и Бхарата.

⁵⁵ Здесь и далее перевод автора по изданию с оригинальным текстом источника на санскрите [Shrimad Bhagavad Gita 1967].

Низкорождённые даже, о Партха,
Женщины, вайшы⁵⁶ и шудры,
Приют принимая во Мне,
Даже они достигают спасения!
Что ж говорить Мне о брахманах чистых,
Кшатриях, преданных Мне! ...

(Глава 9, строфы 32–33) [Shrimad Bhagavad Gita 1967: 216–217]

Вместе с тем, в тексте БГ неоднократно подчёркивается, что учение Кришны (*бхакти-йога*) предназначено только для Арджуны, т. е. строго эзотерично (Глава 4, строфа 3: «Ту древнюю йогу сегодня поведал тебя Я, поскольку ты друг Мой и бхакт Мой, и высшая **тайна** (*uttamat rahasyam*) сия глубока и безмерна» [Shrimad Bhagavad Gita 1967: 97]; Глава 15, строфа 20: «Так, о безгрешный Мой Бхарата, поведал Я **тайное знание** (*guhayatamat sāstram*) тебе» [Shrimad Bhagavad Gita 1967: 335]). Однако в дальнейшем, когда идеи *бхакти* на полуострове Индостан набирают достаточную силу и порождают мощные региональные традиции (как мы увидим в следующем разделе на примере ранних традиций южноиндийского *бхакти*), это учение перестаёт быть эзотеричным, и, напротив, становится массовым – открытым всем и каждому.

Часто в описании *бхакти-йоги* в БГ встречаются элемен-

⁵⁶ Вайшы, шудры, кшатрии см. Глоссарий, Варна (ы).

ты рационально-этического толка – она видится как путь вполне рационального осмысления служения и преданности Богу. Для *бхакта* очень важен контроль над чувствами и обуздание их, практика внутреннего созерцания Бога, ровное бесстрастное отношение ко всему, отрешение от мирских привязанностей.

Йогин, что всегда пребывает в радости,
Чувства свои подчинивший и в убеждениях твёрдый,
Помыслы все свои Мне посвятивший,
Тот, что так предан Мне, дорог он Мне.

Тот, что к недругу ровен и к другу,
Бесчестие и почесть ровно переносит,
Холодом, зноем, наслаждением и болью
Кто не затронут и к миру пристрастья лишённый,

В безмолвии внутреннем кто пребывает,
К хвале и хуле безразличен, довольный
Тем, что приходит от жизни, и не привязанный к крову,
Твёрдый умом и любовью исполнен, —
Тот человек Мне воистину близок и дорог.

(Глава 12, строфы 14, 18–19) [Shrimad Bhagavad Gita 1967: 283, 286]

В БГ говорится о любви *бхакта* к Кришне-Абсолюту и о Его ответной любви: «Я люб (*priya*) ему, а он люб Мне» [Radhakrishnan 1948: 219]. Слова со значением «лю-

бовь», «любимый», «сердце» встречаются в тексте источника не один раз, однако любовь к Богу в рамках проповеди Кришны о *бхакти-йоге* показана чувством глубоко внутренним, ровным, лишённым ярких внешних эмоциональных экспрессий и изощённых психических оттенков. То же самое, хотя и другими словами, отмечают исследователи Эммануэль Франсис (Emmanuel Francis) и Шарлотта Шмид (Charlotte Schmid) в предисловии к книге *Archaeology of Bhakti* (2014): «Как в *Шветашватара-упанишаде*, так и в *Бхагавадгите* чувство преданности (*devotion*) Богу главным образом лишено эмоциональной текстуры, которая так широко представлена в поздней поэзии *бхакти* – будь она на языке санскрите, тамильском, брадже, каннада, телугу, бенгальском, маратхи, ория и других индийских языках – «классических» и «народных» [The Archaeology of Bhakti 2014: 3].

В связи с мало проявленной «эмоциональной текстурой» в БГ всё же следует уточнить, что в эпизоде, где Кришна являет Арджуне свою вселенскую форму Вишну-Абсолюта, о которой, в том числе, говорится:

...Сияние, подобное тысяче солнц,
Что разом возшли над землёй, —
Таким же был свет,
Что исходил от видения вселенского.
И в этом образе Бога богов
Узрел тогда Пандава мир целиком,
Что взором единым быть мог охвачен,

Со всеми его мириадами форм.

(глава 11, строфы 12–13) [Shrimad Bhagavad Gita 1967: 246–247],

чувства Арджуны сводятся к «изумлению» (*vismayāviṣṭa*) «трепету восторга» (*hr̥ṣṭaroma*) (глава 11, строфа 14) [Shrimad Bhagavad Gita 1967: 247] и даже благоговейному ужасу («Видя вселенскую форму твою, о Большерукий, миры все трепещут от страха (*pravyathitāḥ*), так же как я», «я в сердце своём ужасаюсь (*pravyathitāntarātmā*), о Вишну, мужество всё и покой покидают меня» (глава 11, строфы 23–24) [Shrimad Bhagavad Gita 1967: 253] ⁵⁷. Изумление и страх (*wonder and fear*), по мнению Э. Франсис и Ш. Шмид, – это то, к чему «сводится эмоциональный аспект раннего *бхакти*, в то время как в последующей поэзии *бхакти* преданность (*devotion*) выражается с помощью любовной лексики – сложной и глубоко переживаемой; и эта преданность уже представляет собой страсть (*passion*)» [The Archaeology of Bhakti 2014: 3] (см. также [Narayanan 2010: 716]).

Некоторые исследователи, сравнивая БГ с другими, более поздними источниками, связанными с образом Кришны и описанием *бхакти*, такими как *Бхагавата-пурана*, *Вишну-пурана*, *Харивамша*, где эмоциональность выражена уже

⁵⁷ В связи с наличием в БГ у Арджуны чувства божественного страха можно провести параллель с подобным чувством в христианской традиции: «Да боится Господа вся земля; да трепещут пред Ним все живущие во вселенной, ибо Он сказал, – и сделалось; Он повелел, – и явилось». (Псалом 32, стихи 9, 10).

гораздо ярче (в *Бхагавата-пуране* ⁵⁸ она, например, проявлена в чувствах пастушек-гопи и Яшоды к Кришне), проводят разделение *бхакти* на «интеллектуальное» (каким оно представлено в БГ) и «эмоциональное» ⁵⁹. В то же время, как кажется, разделение это довольно условное, а «скачок» или процесс перехода от интеллектуального *бхакти* к эмоциональному (если такой вообще имел место) до сих пор чётко не прослежен на основе религиозных текстов. В этой связи, Э. Франсис и Ш. Шмид справедливо отмечают: «в доступных текстовых свидетельствах, отражающих ранние формы *бхакти*, – какого бы божества они ни касались, вплоть до середины I тысячелетия н. э. разделить интеллектуальные и эмоциональные аспекты довольно непросто» [The Archaeology of Bhakti 2014: 11].

Рассмотренные нами самые ранние санскритские тексты, так или иначе, впервые отражающие явление *бхакти*, относятся, как принято считать, к северу Индии и религиозной культуре древних ариев. Однако у раннего *бхакти* есть и неотъемлемая другая составляющая, связанная с древней религией племён, населявших Индию ещё до прихода туда ариев, – потомками этих племён считаются дравидоязычные народы, в том числе, тамилы, ранние проявления *бхакти* у

⁵⁸ Ф. Харди датирует *Бхагавата-пурану* IX или началом X в. (см. [Hardy 1983: 486–488, 525–526]). О *Бхагавата-пуране* подробнее см. [Filliozat 1974: 71–78]; [Rocher 1986: 144–148]; [Bryant 2002: 51–80].

⁵⁹ Специальный термин «эмоциональное бхакти» ввел исследователь Пауль Хаккер [Hacker 1959], об этом также см.: [Hardy 1983: 39–40].

которых и формы культовой обрядности в корне отличаются от исполненной рациональных элементов религии арийских жрецов-брахманов и религиозного поведения *бхакта* в учении *Бхагавадгиты*.

Истоки этих обрядов, вероятно, лежат в древней аборигенной культуре Индии, которая, по всей видимости, восходит к Цивилизации долины Инда (Мохенджо-даро и Хараппе), приблизительно датируемой III тыс. до н. э.⁶⁰ Проблемы таких связей в настоящее время в мировой индологии исследованы не настолько полно, чтобы можно было прийти к окончательным и однозначным выводам, скорее, мы имеем дело с рядом различных гипотез.

Одна из них представляется довольно интересной и принадлежит отечественным индологам Я. В. Василькову и Н. В. Гурову – речь идёт об их публикации *Страна Аратта по древним письменным источникам* [Васильков, Гуров 1995], где изложены характеристики этого предполагаемого древнего пласта индийской культуры на основе текстовых свидетельств из эпоса.

По всей видимости, до прихода ариев на полуостров Индостан там жили аборигенные племена, в том числе те, которые считаются предками современных дравидов, их культура во многом отличалась от арийской. Сведения о верова-

⁶⁰ Подробно о религиозной культуре Цивилизации долины Инда см. [Дубянский 1999: 22–40].

ниях, обрядах и жизненном укладе этих племён содержатся в шумерских эпических поэмах и *Махабхарате*, где описывается некая «страна Аратта», которую, по современным научным данным, принято отождествлять с Цивилизацией долины Инда. Так, авторы публикации отмечают:

«Араттскими» в Махабхарате называются земли, по которым «текут пять рек» Пенджаба, «рождая шестую – Синдху», т. е. Инд (*Махабхарата* VIII.30.II. 35). Под названием «араттцы», «жители Аратты» объединяются различные племена: бахлики, мадры, васати (все в Пенджабе), синдху-саувиры (среднее и, возможно, нижнее течение Инда), а также, по-видимому, гандхары... До эпохи Махабхараты области расселения перечисленных племён образовывали этнокультурное и, по-видимому, политическое единство лишь однажды – в эпоху Цивилизации долины Инда. Резонно предположить, что и название исторической области Аратта восходит к этому времени. Подобная же описанной в Махабхарате картина локальных различий при сохранении общих элементов культурного наследия сложилась, по археологическим данным, после гибели городских центров Цивилизации долины Инда, в так называемый «позднехараппский» период»
[Васильков, Гуров 1995: 33].

В описании из *Махабхараты* араттцы стоят вне ведийско-индуистской культуры и настолько отличаются от обычных людей (т. е. индоариев), что приводится даже миф об

их особом, отличном от всего человеческого рода происхождении (не от Праджапати⁶¹, а от двух демонов-ракшасов по имени Бахи и Хлика) [Васильков, Гуров 1995: 36]. Важной особенностью культуры араттцев, или прото-дравидов, является культ деревьев, который связан с идеей плодородия. Кроме того, власть царя у этих племён носила архаически-религиозный характер, что было неприемлемо для индо-ариев: у них царь выполнял лишь светские функции, а религиозные были в ведении только жрецов-брахманов [Васильков, Гуров 1995: 43–49].

Согласно сведениям из *Махабхараты*, главенствующую роль в араттской религии играл архаический культ плодородия, важными элементами которого являются экстатические пляски, употребление хмельных напитков, пение и музыка, а также употребление пищи, которую индо-арии считали нечистой, – мяса и лука.

«Индуистам – создателям *Махабхараты* эта «примитивная» религия настолько чужда, что они, по существу, даже не видят в араттских обрядах религиозного значения, описывая их как простые проявления распущенности, безнравственности, беснования. ...Но из самого текста *Махабхараты* можно заключить, что все приписываемые араттцам «бесчинства» носят обрядовый и календарный

⁶¹ Праджапати (санскр. *prajā-pati* – букв. «владыка созданий») – это ведийское божество, связанное с деторождением и зачатием, бог, породивший мир от своего семени.

характер ... «Каждую четырнадцатую ночь тёмной половины месяца в многолюдном городе Шакала *ракшаси* (демоница) поёт, ударяя в барабан: «Когда же вновь заведут громкие песни в Шакале, насытившись говядиной, напившись хмельного гауды?» (*Махабхарата* VIII.30.29–30). Вслед за этим все жители города, «и стар, и млад», наевшись мяса, опьянённые напитком сидху, поют и танцуют, «наряженные, вместе с пышнотелыми, светлокожими женщинами» (*Махабхарата* VIII.30.31–33). Помимо того, что «оргия» араттцев оказывается, согласно этому тексту, имеющей чёткую календарную приуроченность, открывающая её «ракшаси» более всего напоминает типичный маскированный персонаж, подающий сигнал к началу обрядового действия. ...Обрядовый характер «разгула» в Аратте подтверждается и тем, что экстатические пляски «умашённых, украшенных венками, опьянённых, скинувших одежды» бахликов происходят «у стен города и домов, у всех на виду» (VIII.30.16). В дни подобных праздников, по-видимому, снимались половые ограничения: говорится о соитии мужчин и женщин «под звуки раковин и барабанов...» (VIII.27.76.85; 30.23–24)

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.