

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения  
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается  
под руководством Отделения  
историко-филологических наук

---

# ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

---

1  
(6)  
ВЕСНА — ЛЕТО  
2007

Журнал основан в 2004 году  
Выходит 2 раза в год

## В НОМЕРЕ:

---

### ПУБЛИКАЦИИ

- Ю.А. Иоаннесян.* Послания монархам и правителям  
и некоторые другие Послания Бахауллы 5
- Ю.В. Болтач.* Биография монаха Тань-ши в «Хэдон  
косын чон» и «Лян гао сэн чжуань» 15
- Ч. Белл.* Правительство Тибета. Отчет.  
Публ., введ. и пер. с англ. *Н.А. Вуля* 30

### ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.Л. Федорин.* Некоторые итоги изучения «Полного  
собрания исторических записок Дайвьета» —  
центрального памятника традиционной вьетнамской  
историографии 67
- А.Г. Грушевой.* К истории изучения в России Талмуда  
и периода его создания 87
- И.И. Надиров.* Рука и жест как божественный символ  
и амулет (по эпиграфическим и нарративным источ-  
никам Ближнего Востока) 100
- И.С. Гуревич.* Текст «Сань чао бэй мэн хуй бьянь»:  
еще одна разновидность *юйлу* 108
- Е.В. Ревуненкова.* Малайская рукопись Крузенштерна  
и ее культурно-историческое значение 118
- Ши Шу.* Несториане в Китае — врачи Чун И и Цинь  
Мин-хэ 148
- С.В. Пахомов.* Тантра и веда 151



«Наука»  
Издательская фирма  
«Восточная литература»  
2007

---

## ИСТОРИОГРАФИЯ

- И.П. Глушкова.* Паломничество: за и против.  
Голоса «святых поэтов» Махараштры 165  
*Э.Н. Тёмкин.* Слово о Бхамахе 199

## КОЛЛЕКЦИИ

- О.Ф. Акимущин.* К истории формирования фонда мусульманских рукописей Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН 208  
*И.Ф. Попова.* О первых поступлениях китайских книг в Российскую академию наук и их каталогизации в XVIII в. 230  
*И.Ш. Шифман.* Основные этапы развития семитологии в России до 1917 г. Подготовка к изд., введ. и примеч. *А.Г. Грушевого* 246  
Письма Ю.Н. Рериха В.Ф. Минорскому, 1943–1957 гг. Предисл., публ. и примеч. *А.И. Андреева* 266

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- На четвертой сторонке обложки:  
*А.А. Гурьева, И.М. Дьяков.* Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы 304  
*С.В. Пахомов.* Третьи Торчиновские чтения 307

Персидская миниатюра «Шах Аббас II Сефевид на соколиной охоте» из собрания СПбФ ИВ РАН

## РЕЦЕНЗИИ

- Ырк битиг: Древнетюркская гадательная книга. Пер., предисл., примеч. и словарь В.М. Яковлева (*Л.Ю. Тугушева*) 309  
*Васубандху.* Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) (*М.И. Воробьева-Десятовская*) 311  
Санкт-Петербург — Китай. Три века контактов (*Т.А. Пан*) 314

## IN MEMORIAM

- Станислав Калужинский (1925–2007) (*Н.С. Яхонтова*) 317

Над номером работали:

Т.А. Анিকেева  
О.Д. Деопик  
Р.И. Котова  
А.А. Ковалев  
О.В. Мажидова  
В.И. Мартынюк  
О.В. Волкова  
М.К. Киселева  
Л.В. Халатова  
И.И. Чернышева  
М.П. Горшенкова  
А.В. Богатюк

© Российская академия наук, 2007  
© Санкт-Петербургский филиал  
Института востоковедения, 2007

И.П. Глушкова

## Паломничество: за и против. Голоса «святых поэтов» Махараштры

Сегодня маратхиязычные поэты-проповедники/подвижники XIII–XVII вв., или «святые поэты» (*sant*) эпохи бхакти<sup>1</sup>, популярны как никогда. Они составляют неотъемлемую часть того, что Махараштра, 100-миллионный индийский штат (столица Бомбей/Мумбаи), называет своей *асмитой* (*asmitā*), понимаемой как индивидуальная и глубоко оригинальная характеристика региона. Созданные этими поэтами гимны исполняют в храмах и любительских певческих кружках, они звучат в радиопередачах и распространяются в аудиозаписях. *Сантам* посвящаются сотни диссертаций и ежедневные колонки в газетах, а примеры из их жизни — в легендах и интерпретациях — превращаются в практические наставления и этические эталоны. Им следуют современные маратхи, а потому отправляются в места, которые, как считается, когда-то посещали Днянешвар (XIII в.), Намдев (XIII–XIV вв.), Экнатх (XVI в.), Тукарам (XVII в.) и Рамдас (XVII в.)<sup>2</sup>.

Агехананда Бхарати (Леопольд Фишер), один из первых ученых, обратившихся еще в 1960-е годы к теме индийского паломничества как к объекту научного анализа, в частности, заметил, что «все святые, умалявшие важность паломничества, сами постоянно пребывали в состоянии совершения паломничеств, и большинство из них прошли через жизнь странниками и поэтами, исполняя песнопения в святых местах во благо паломников. Таким образом, для благочестивого индуса было обычным делом ходить в паломничества, верить, что это приносит заслуги, и одновременно утверждать, что это не имеет значения, как когда-то делали их наставники»<sup>3</sup>.

Эта цитата, на первый взгляд всеохватно-удобная для увязывания друг с другом нестыкующихся фактов, при внимательном чтении ставит множество вопросов. Каков диапазон явлений, объединяемых понятием «паломничество» (правильнее — *муртха-ятра*)<sup>4</sup>? Можно ли игнорировать различие между паломничеством (*tīrth(a)-yātrā*,

<sup>1</sup> Бхакти (*bhakti*, участие, сопричастность) — направление в средневековом индуизме, подразумевающее личные отношения между богом и верующим; мистический индуизм.

<sup>2</sup> Я опускаю здесь сложный вопрос, является ли «сантом» Рамдас, который периодически дискутируется в махараштранском обществе, и связанную с этим проблему противопоставления друг другу традиций варкари и рамдаси, поднятую, в частности, маратхским историком В.К. Радзваде в начале XX в. См.: *Rajvade V.K. Rājvāde lekha-saṅgrah* (Собрание статей В.К. Радзваде) / Ed. by L. Joshi. Mumbai, 1967. P. 169.

<sup>3</sup> *Bharati Aghananda. Pilgrimage in the Indian Tradition // History of Religion. 1963. Vol. 3. № 1. P. 144.*

<sup>4</sup> Вопрос о том, что считать паломничеством применительно к индийскому материалу, поставлен мною в монографии «Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры» (М., 2000). Решение этого вопроса см. в моих работах: *Глушкова И.П. Кружение по святым местам Индии. Дефиниция муртха-ятры как особой формы религиозной активности // Alaica. Сборник научных трудов российских востоковедов, подготовленный к 70-летию юбилею профессора, доктора исторических наук Л.Б. Алаева. М., 2004; Кружение по святым местам Индии. Чудеса и деньги в концепции муртха-ятры // Вопросы истории. 2006. № 10; *Glushkova Irina. Moving God(s)ward: The Idea of Tīrtha-Yātrā // Professor Ashok R. Kelkar Felicitation Volume. Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute (Deemed University). 2004. Vol. 62–63 (2002 and 2003); Moving God(s)ward, Calculating Money: Wonders and Wealth as Essentials of**

*tīrthāṭan*) — многоцелевым передвижением (транзитом) между святыми местами индуизма с возвращением к исходной точке — и странничеством (*deśāṭan*) — жизненным стилем, подразумевающим непривязанность к исходной точке маршрута и проживание жизни за ее пределами? Применительно к каким святым приложимо утверждение Бхарати? Какова, наконец, степень надежности сведений о том, что эти святые ходили в реальные паломничества? Каково вообще было их отношение к практике паломничества?

В маратхиязычном регионе Индии «пятерку святых поэтов» (*pañc santkavi*), создавших славу регионального бхакти, воспевают на разные лады, иногда сталкивая между собой лбами, но чаще объединяя и называя создателями «народной литературы» маратхи и добавляя, что «дом, в котором не звучат гимны этих пяти поэтов, не может считаться махараштранским»<sup>5</sup>. Первые четыре поэта принадлежали к традиции варкари, приверженцев бога Витхала/Витхобы из священного города Пандхарпура, местной ипостаси Кришны (Вишну): варкари видят в своем боге «ласковую мать», с которой они выстраивают отношения как «дети». Пятый поэт стал основоположником традиции рамдаси, признающей в качестве главных богов Раму и обезьяну Марути (Ханумана), и продолжает считаться ее идеологическим столпом: отношения в среде рамдаси строятся по типу верного служения слуги своему господину. В обеих традициях неоднозначность в отношении к практике *муртха-ятры* в значительной степени подтверждается тем, что приятие и неприятие этого института по-разному отражено в разных жанрах. Так, религиозная лирика самих поэтов либо умалчивает о паломничестве, либо характеризует эту практику отрицательно. Положительные же упоминания (например, «Перечень святых мест [*Tīrthāvalī*]»<sup>6</sup> Намдева) чаще встречаются в текстах, авторство и датировка которых вызывают серьезные сомнения, а сами они (как «Анандванбхуван [*Ānandvanbhuvan*]» Рамдаса) могут вовсе не содержать того, что им приписывается как соответствующими традициями, так и исследователями, сдерживаемыми теми же традициями или (особенно в последнее десятилетие) правилами политкорректности. Агиографическая же литература на маратхи, появившаяся позднее (XVIII в.), как правило, сообщает множество деталей о передвижении святых подвижников между сакральными точками.

То, что в любом случае тема паломничества неизмеримо важна для маратхского средневековья, следует хотя бы из того, что вопреки вышеуказанной неоднозначности максимально продуктивный период традиции варкари — от Днянешвара до Тукарама — имеет своими структурными рамками представления о *муртха-ятрах*: Витхалпант, будущий отец Днянешвара, оказался в местечке Аланди, направляясь в одно из паломничеств, и вернулся в Аланди вновь по распоряжению своего наставника Рамананды/Шрипада после того, как тайком бежал в священный город Каши (Варанаси, Бенарес), а не покидавший пределы деревушки Деху<sup>7</sup> Тукарам неожиданно исчез из деревни, отправившись, по одной из версий, в кружение по святым местам Индии.

a *Tīrtha-Yātrā* // South Asia. Journal of South Asian Studies. 2006. Vol. XXIX. № 2; *Mārg(a)kramaṇ* of Maharashtra Princely Families: A Search for Self within the Boundaries Made for Others // Proceedings of the 11th International Conference "Maharashtra: Culture and Society". New Delhi (forthcoming); *Tīrtha-Yātrā* in Maharashtra: Recorded and Imagined // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute 2005. 2006. Vol. LXXXVI.

<sup>5</sup> Цит. по: *Novetzke C.L.* The Tongue Makes a Good Book: History, Religion, and Performance in the Namdev Tradition in Maharashtra. Unpublished PhD Dissertation. Columbia University, 2003. P. 113.

<sup>6</sup> Термин *tīrthāvalī* (*tīrtha+avalī*, «ряд») можно переводить и как «паломничество», однако вариант «перечень/вереница святых мест» точнее отражает суть текстов, так озаглавленных.

<sup>7</sup> Аланди, расположенное на берегу реки Индраяни, стало впоследствии ареной деятельности Днянешвара, и здесь на месте расставания поэта с земной жизнью вырос целый храмовый комплекс; в Деху находится родовое жилище Тукарама и храм Витхала (подробнее см.: *Глушкова И.П.* Индийское паломничество).

Традиция же рамдаси (вернее, ее идеологический фундамент), как считается, построена на основе опыта, приобретенного Рамдасом во время его двенадцатилетних странствий, трактуемых как паломничество.

### «Святые поэты» против паломничества

Утверждается, что поэты-варкари признавали только один вид движения — по направлению к Пандхарпуру, где их ожидал истосковавшийся по своим любимцам Витхоба. Они не нуждались в ритуальном посредничестве брахманов-жрецов и не интересовались миром, лишенным присутствия их бога. Хотя Пандхарпур, как свидетельствуют сохранившиеся санскритские величальные (*māhātmya*)<sup>8</sup>, довольно давно считался святым местом и принимал в этом качестве посетителей, организованное движение варкари в этот город приобрело иной характер и стало называться *вари* (*vārī*) — так языковой механизм отреагировал на отличие этого явления от классической *тиртха-ятры*, подразумевающей паломничество по типу «великой традиции»<sup>9</sup>: «Для варкари существует четкая разница между *вари* в Пандхарпур и *ятрой*. Первое он осуществляет регулярно и пунктуально каждый год, тогда как второе *может* происходить время от времени в качестве дополнительного действия, превышающего обычные с целью приобретения [религиозных] заслуг»<sup>10</sup>.

Бхакти же Рамдаса в значительной степени опиралось на традиционную ритуальную деятельность с преобладающим упором на приобретение теологического знания, а передвижение (в первую очередь с целью получения подаяния или брахманского вознаграждения) рассматривалось как укрощение собственного самолюбия.

### Днянешвар

Хотя не существует единой точки зрения на то, посещал когда-либо Днянешвар Пандхарпур или нет, общественное мнение Махараштры считает именно его основоположником традиции варкари. Р.Ч. Дхере выстраивает последовательность из избранных им строк из «Днянешвари», комментария к «Бхагавад-гите» на старом маратхи, в которых содержатся высказывания Днянешвара о святых местах общеиндусского значения<sup>11</sup>. Днянешвар считает, что «истинные люди» (*satpuruṣ*) и брошенный ими взгляд на страждущего способны эффективнее очищать от скверны и преобразовывать внутренний мир индуса, чем посещение им *тиртх*. «Истинный человек», наделенный подобным качеством, есть *тиртхоподобный* (*tīrtharūp*), он-то и придает *тиртхам* их святость (*tīrtharūptā*), т.е. освящает их<sup>12</sup>. Наивысший титул «царя тиртх»

<sup>8</sup> См.: *Raeside I.M.P.* The Pāṇḍuraṅga-Māhātmya of Śrīdhara // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1965. Vol. 28. P. 1; *Dhere R.Ch.* Śrīviṭthal: ek mahāsamanvay (Витхал: великий синтез). Pune, 1984; *Sand E.R.* The Legend of Pundarika: The Founder of Pandharpur // The History of Sacred Places as Reflected in Traditional Literature. Papers on Pilgrimage in South Asia / Ed. by Hans Bakker. Leiden–New York–København–Köln, 1990; *Sand E.R.* The Bhīmāmāhātmya: A Hitherto Unpublished Source for the Study of Pandharpur // Acta Orientalia. 1992. № 53.

<sup>9</sup> См. детали: *Bhardwaj S.M.* Hindu Places of Pilgrimage in India. A Study in Cultural Geography. Berkeley–London, 1983 (first paperback printing).

<sup>10</sup> *Engblom P.C.* Introductory Essay // *Mokashi D.B.* Pālkhī. An Indian Pilgrimage. Albany, 1987. P. 24.

<sup>11</sup> *Dhere R.Ch.* Santāñcī tīrthasañkalpnā (Представления святых [подвижников] о местах паломничества) // Sant, lok āpi abhijan (Святые [подвижники], [простой] народ и элита). Pune, 1998.

<sup>12</sup> П.В. Кане замечает, что, согласно «Сканде-пуране», *тиртхой* называется место, освященное присутствием святого человека. Именно к нему шли верующие, «само же паломничество являлось вторичной целью»; см.: *Kane P.V.* History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India). Vol. IV. Poona, 1953. P. 555. О разных значениях слова *тиртха* см.: *Eck D.L.* India's Tīrthas: "Crossings" in Sacred Geography // History of Religions. 1981. Vol. 20. № 4.

Днянешвар отдает вовсе не одному из святых мест — Праягу (Аллахабад), но тем фигурам, одно лицезрение (*darśan*) которых позволяет людям уяснить свою жизненную цель. А потому для очищения от скверны и приобретения добродетелей нет необходимости отправляться вдаль, к признанным местам паломничества: святая вода *тиртх* не смое грязь души, если процедуре очищения водой не будет сопутствовать большая внутренняя работа по осознанию совершаемого действия. М.Ш. Канаде и Р.Ш. Нагаркар отмечают: «Позиция Дняндева, [создавшего] „Днянешвари“ не благоприятствует паломничеству»<sup>13</sup>. Подлинная очистительная сила, как часто повторяют *санты*, содержится не во всякой воде, но в той, которой были омыты ноги гуру, а потому не следует осуществлять «кружение, [полное] ошибок» (*sakaḥ tīrthe nivṛtīcyā pāyī / tethe buḍī deī mājhyā manā // ātā mī na karī bhrāntīce bhraman*) [291]<sup>14</sup>; наипревосходнейшими *тиртхами* являются собственные родители и общество святых подвижников — «это и есть тиртха, это и есть кшетра, / именно это и свято в мире» (*to tīrtha to kṣetra / jāgī toci pavitra*)<sup>15</sup>.

Кроме «Днянешвари» традиция варкари, а вслед за ней и исследователи насчитывают около тысячи *абхангов*<sup>16</sup>, которые также рассматриваются как часть наследия Днянешвара. Некоторые из них, созданные в русле философии *адвайты*<sup>17</sup>, отрицают посещение святых мест при любых условиях, потому что источником всех *тиртх* является находящийся в собственном сердце бог (*aṣṭottarśe tīrthe jayācyā caraṇī / to tujhā hṛdaybhuvanī ātmarāmu // dev javaḥ astā jāśī ānā tīrthā* [497]). Более того, величия таких *тиртх*, как Каши, Айодхья, Аванти (Удджайн), Канти, Матхура и других (из «семерки городов», дарующих освобождение), недостаточно, чтобы они смогли «добраться» до Пандуранги (Витхоба) (*kāśī ayodhyā āvanti kānti / mathurā māyā gomtī / aiśī tīrthe ityādike āhetī / pari sarī na pavtī pāṇḍuraṅgī* [64]), — этот мотив, впрочем, чаще звучит наоборот: прочие *тиртхи* как раз приходят в Пандхарпур. Некоторые *абханги*, в частности из цикла «Повтор [имени] Хари»<sup>18</sup> (*Haripāth*), сообщают о бесполезности посещения тройного слияния (*triveṇī*), двойных слияний (*saṅgam*) и *тиртх* вообще, если мысль паломника не направлена на Божье имя (*triveṇī saṅgamī nānā tīrthe bhramī / citta nāhī nāmī tari vyartha* [746]). Такой же результат ожидает и тех, в ком не хватает чувства истовой веры (*tīrthas vrat nem bhāveviṇ siddhi / vāyāci upādhī karisī janā* [748]), в то время как заслуги, приобретаемые в результате совершения паломничества, обретаются путем сосредоточения на имени Хари во всех его проявлениях (*harivaṁś purāṇ harinām saṅkīrtan / harivīṇ saujanya neṇe kāhī // tayā narā lādhle vaikunth joḍle / sakaḥi ghaḍle tīrthātan* [754]). Таким образом, при определенных состояниях души, находящейся в правильном с точки зрения бхакти тонусе, движение к *тиртха-ятрам* становится если не желательным, то допустимым, а в *абхангах* Днянешвара появляется мелодия, не характерная для комментария «Днянешвари».

### Намдев

Периодические упоминания о *тиртхах* в *абхангах* Намдева, как правило, связаны с признанием таковыми святых мест и объектов почитания традиции варкари — бога

<sup>13</sup> Kanade M.Sh. and Nagarkar R.Sh. Śrīdnyāndevāncā sārth cikitsak gāthā (Критическое истолкование песнопений Днянешвара). Pune, 1996. P. 194.

<sup>14</sup> Все ссылки на *абханги* (см. примеч. 16) Днянешвара и Намдева приводятся по изданию: Joshi A.K. (ed.). Śrīsakalsantgāthā (Песнопения всех сантов). I. Pune, 1967 (avrutti dusri); на *абханги* Экнатха и Тукарама по изданию: Joshi A.K. (ed.). Śrīsakalsantgāthā. II. Pune, 1967 (avrutti dusri). Второй номер в случае *абхангов* Тукарама указывает на нумерацию по «правительственному» изданию: Śrī tukārāmbāvāñcyā abhañgācī gāthā (Собрание песнопений достопочтенного Тукарама). I, II. Mumbai, 1950.

<sup>15</sup> Dhare R.Ch. Santāñcī. P. 183–185.

<sup>16</sup> *Абханг* (*abhaṅg*) — поэтическая строфа и размер средневековой религиозной лирики на языке маратхи.

<sup>17</sup> *Адвайта* (*advaita*) — недвойственность, монизм.

<sup>18</sup> Хари — одно из имен бога Вишну.

Витхобы, бхакта Пундалики, благодаря которому бог остался на вечное проживание в Пандхарпуре, самого Пандхарпура и Аланди (*tīrthas viṭthal kṣetra viṭthal* [362]; *sarva tīrthāñce hecī mūl* [1022]; *aise tīrtha sarvottam* [1023]). Превосходство Пандхарпура и Аланди обосновывается, в частности, и тем, что именно им поклоняются остальные («другие», «все», «числом в 108») *mupmxu*, которые ради этого ежедневно в полдень приходят в Пандхарпур и Аланди (*aisī paṇḍharī manī dhyātī / tyāsī tihī lokī gati / te āpikā tīrthā jātī / tī vanditī tayāsī // ...sakaḷ tīrthe mādhyaṅhakālī / yetī puṇḍalikājavaḷī / karitī aṅgholī / vanditī caraṇ* [402], *sakaḷ tīrthe viṭhobāce caraṇī* [412], *pāhṭā deūḷāci pāṭh / tīrthe ghaḍlī tīnśe sāth* [413], *aṣṭottarśe tīrthe sarī / aghe ālī alaṅkapurī* [1037]). Более того, *mupmxu* «генетически» привязываются к Пандхарпуру, который называется их «родительским домом» (*aise sakaḷ tīrthāñce māher / tīrtha nāhī yāparte thor* [412]).

Цепочки сравнений и отождествлений утверждают превосходство символов варкари и тем самым отрицают движение к паниндийским святыням или умаляют его значение, поскольку святость как концепция и как концентрированная сущность (*tīrthapaṇ*) «собирается» в сердцах служителей Хари и передается святым местам, ими же и порождаемым (*jayāceni tīrthā āle tīrthapaṇ / keḷī sāṭhavaṇ hrdayā tī // naval mahimā haridāsā jīvī / tīrthe upajavī tyāce kusī* [859]). Апофеозом отрицания движения к *mupmxam*, выводящим за пределы родного пространства, является такое видение, при котором Пандхарпур выступает как прославленный Каши, Праяг, Нарсимхапури и иные знаменитые *mupmxu* (*kāśī he paṇḍharī / prayāg nīrā nṛsimhapurī* [412]), хотя одновременно тот самый, основной, Каши, вмещающий в себя необъятное количество *mupmx*, сам приходит на поклон к Пандхарпуру и ногам Витхобы, и это является дополнительным поводом для посещения Пандхарпура верующими (*sakaḷ tīrthe vārāṇasī mādhyaṅhakālī yetī paṇḍharīsī / ovāltī viṭhobāsī / viśvanāth mhaṇoniyā // mhaṇaūni vegī calā paṇḍharpurā* [412]), а также косвенным признанием значения других святынь. Такое «алгебраическое уравнивание» сплошь и рядом характеризует стиль санскритских величальных, создававшихся в целях привлечения потока верующих к тому или иному месту<sup>19</sup>, и этот прием стилистически и даже теологически сближает произведения ортодоксального индуизма и бхакти. Небезынтересно и то, что хорошее знание топографии Каши насквозь пронизывает *абханг*, подписанный (*mudrikā*) «Вишнудас Нама», — для многих исследователей эта атрибутика, как и стиль самих произведений, является сигналом их чужеродности в творчестве «основного Намдева»<sup>20</sup>.

Наряду с паломничеством отрицаются и другие религиозные технологии (аскеза, приношение даров и т.д.), которые предлагается заменить простым посещением Пандхарпура и/или приверженностью Божьему имени (*tū jāū nako jethe tethe / jarī tuj muktīce ārte* [419], *vrat tap na lage karṇe sarvathā / na lage tumhā tīrthā jāne tayā* [2042], *prthvīvarī tīrthe ahet apār / parī paṇḍhrīcī sar ekā nāhī* [410]).

«Перечень святых мест» (*Tīrthāvalī* [913–973]), неизменно присутствующий во всех изданиях Намдева и признанный современными варкари, на самом деле не является даже «перечнем». Описание паломничества в нем подмечено философским диспутом между Днянешваром и Намдевом, и их совместное «путешествие к тиртхам по сути является слиянием (*saṅgam*) знания с бхакти»<sup>21</sup> с преимущественным креном в сторону бхакти, или «бхакти-передвижением»<sup>22</sup>. Уже в *абханге* № 931, на обратном пути

<sup>19</sup> Feldhaus A. Connected Places. Region, Pilgrimage, and Geographical Imagination in India. N. Y., 2003. P. 157–184.

<sup>20</sup> Deshpande A.N. Prācīn marāṭhī vāṅmayācā itihās (История старомаратхской литературы). IV. Pune, 1977. P. 476–494.

<sup>21</sup> Khanolkar G.D. Marāṭhī vāṅmaykoś. Marāṭhī granthkār i.sa. 1070–1877 (Словарь литературы маратхи. Маратхские авторы 1070–1877 гг.). I. Mumbai, 1977. P. 159.

<sup>22</sup> Bhakti-bhramar. См.: Kanade M.Sh. Nāmdevāñcā jīvan-paṭ (Жизнь Намдева) // Śrīnāmdevdarśan (Лицезрение достопочтенного Намдева) / Sampadak N.N. Relekar, H.V. Inamdar, N.D. Mirajkar. Kolhapur, 1970.

к Пандхарпуру, инициатор паломничества Днянешвар заявляет: «Не надо ходить по тиртхам или что-то [еще] делать, внимание твоим песням равно счастью» (*tīrthayātre jāne nalage kāhī kāraṇe / aikonī tujhe gāṇe sukhrūp*). А следующий абханг сообщает о завершении паломничества, и практически каждая строка абханга № 932 выражает сожаление Намдева относительно предпринятого движения: «В душе у меня было незнание, [которое] и вынудило меня бродить от места к месту... посетил много тиртх великих, но мысль моя была в Чандрабхаге<sup>23</sup>» (*adñyānācā bhāg hotā mājhe manā / hiṇḍavile mhaṇonī deśodeśī // ...udaṇḍ tīrthāñcī aiko jāy prauḍhī / pari citta mājhe voḍhī candrabhāgā*). За этим следует многострочное описание кормления пандхарпурских брахманов, по завершении которого прямо заявляется: «Не нужно хождения по святым местам!» (*Nalage tīrthāṭan* [968])<sup>24</sup>.

### Экнатх

Наибольшее количество отсылок к *тиртхам* встречается в цикле «Величальная [песнь] Пандхарпуру» (*Paṇḍharī māhātmya* [318–479]). Хотя основная идея абхангов, прославляющих Пандхарпур, выражена в эпитете «несравненный» (*anupama*) и подразумевает тщетность сопоставления с другими *тиртхами*, сопоставление — подразумеваемое или выраженное — присутствует постоянно, что отражено в определениях и оборотах: «такое превосходное, лучшее из лучших» (*aise śreṣṭha kṣetra uttamā uttam* [342]), «нет необходимости подыскивать сравнение... нет нигде такого места» (*nāhī dyāvayā upamā... aisā nāhī koṭhe thāv* [348]), «места, подобного Пандхарпуру, не увидишь нигде на земле [и] в трех мирах» (*paṇḍharīsārkhē tīrtha mahīvarī / na dekho carācarī trailokyāt* [354]), «семерка городов священна и легко[достижима], среди всех наилучший Пандхарпур» (*saptapuryā kṣetra pavitra sopār / tayāmājī śreṣṭha paṇḍharpūr* [448]). «Семерка городов», посещение которых дает индусу освобождение от цепочки перерождений, является наиболее часто повторяющимся комплектом, чьи качества по всем параметрам уступают Пандхарпуру. Наряду с «семеркой» выделяются и некоторые известные места паломничества: «существует Праяг и десять миллионов других святых мест» (*prayāgādī kṣetre āhet kalpakoḍī* [350]), Каши, Ганга, Сагара, Прабхас, а также «есть другие кшетры, семерка городов, но [они] не идут в сравнение с Пандхарпуром» (например, *prabhāsādī kṣetre saptapuryā astī / parī sarī na pavtī paṇḍharīcī* [1653, 360, 355]).

Как правило, называемые топонимы не детализируются и не индивидуализируются, что, с одной стороны, подчеркивается постоянным расширением *ādi* — «и прочие [места]», а с другой — употреблением обобщающих слов *sakaḷ, sagaḷe, avaghe* и других: «среди всех богов [Виттхал] наиглавнейший, все тиртхи склоняются к [его] стопам» (*sakaḷ devā siromaṇī / sakaḷ tīrthe vaidītī caraṇī* [605]), «все тиртхи собираются, повторяют имя [Божье], даже боги — один лучше другого — торопятся, [чтобы занять место] напротив; смотрите же, в домах вишнуитов все тиртхи [приходят] служанками» (*sakaḷ tīrthe / ghaḍtī karitā nāmsmaraṇ // devādhi dev uttam / tohī dhāve sāmora // pahāho vaiṣṇavāñce gharī / sakaḷ tīrthe kāmārī* [1658]). Последние примеры опять же подразумевают приход в Пандхарпур других святых мест, укрепляя устойчивый для традиции варкари мотив о движении в сторону Пандхарпура, а не в противоположных направлениях, теряющих свою привлекательность в том числе и из-за засилья жрецов-брахманов (*sāṅgatī saṅkalpa brāhmaṇ / teṇe nirphal tīrtha jāṇ* [2611], *brāhmaṇāce tīrtha ghetā trās moṭhā* [2718]). Движение только в одну сторону обуславливается тем, что «несравненность» Пандхарпура и наличие в нем трех компонентов — *тиртхи*,

<sup>23</sup> Чандрабхагой называется излучина реки Бхимы в районе Пандхарпура.

<sup>24</sup> Более подробный анализ «Перечня святых мест» следует ниже, в подглавке «Неопределенность текста как условие его продуктивности».



кшетры и бога — создают условия для того, чтобы все человеческие мечтания сбылись именно здесь (*parī purī manorath paṇḍharīye* [361]), чем, в свою очередь, вообще снимается вопрос о *муртха-ямре*. Пандхарпур «доступнее (*sugam*)» [342] и «достижимее (*sopār*)» [448], чем другие места; он лучше, потому что проще. Здесь не надо, как в других святых местах, выполнять трудоемкие ритуалы — брить голову, изводить тело, отказываться от пищи — и, наконец, нести материальные и духовные затраты (*muṇḍan tī kāyā nirāhār rāhṇe / yethe na muṇḍane kāyā kāhī // mhaṇonī sarva tīrthamājī uttam thāv* [350], *sarva tīrtha mārga vividhiyukta āhe / yethe ubhā pāhe paṇḍuraṅg* [406], *kāśī kṣetra śreṣṭha sarvāt pavitra / parī tethe veñce jīvitva śreṣṭha // taise nohe jāṇā paṇḍharī he / ... nalage veñce dhan vitta jīv / mukhya ek bhāv pure yethe* [447]).

Глаголы видения, которыми насыщены некоторые *абханги* Экнатха, придают дополнительную достоверность утверждениям проповедника: «видел устройство множества кшетр, но знайте — Пандхарпур [и есть] Вайкунтх... видел Сагару и другие тиртхи, но внимание приковано к Пандхарпuru» (*udaṇḍ kṣetrāñcī pāhīlī racanā / paṇḍharī te jāṇā bhūvaikuṇṭh // tīrtha āṇi dev santsamāgam / aise sarvottam koṭhe nāhī // sagarādi tīrtha pāhtā pāhile / parī man he vedhle paṇḍhrīye* [356], *sakaḷīk tīrtha pāhtā doḷā / nivānt nohe hṛdaykamaḷā // pāhtā tīrtha candrabhāgā / sakaḷ doḷ geḷe bhaṅgā* [365]). Эта визуальная риторика в отношении реальных *муртх* подкрепляется внушительным тоном императива («знайте!»), что в результате втягивает и Вайкунтх — райскую обитель Вишну — в сферу достоверности.

Кроме Пандхарпура и его составляющих *муртхами* являются и сами *санты*, общение с ними очищает и заменяет путешествие к *муртхам*: вода, которой омывают ноги *санты*, легко отмывает знамена, с которыми ходят варкари (*santāñce caraṇtīrtha ghetā anudinī / pātākāñcī dhuṇī sahaj hoy* [1544]), ни одна из *муртх* не может сравниться с могуществом, [которым обладает] общество *сантов* (*kāśī prayāgādi tīrthe barī / bahut astī mahīvarī // parī santsamāgamācī thorī / tīrthe na pāvī sarvadā* [1653]). Бог предпочитает, чтобы люди отказались от паломничеств, не истязали [себя] в пещере, не изводили тело, а служили обществу *сантов* (*tīrthāṅgan guhāvās / śarīrā nās na karṇe // samāgam santsevā / hecī devā āvaḍte* [1657]), такие люди — чистые всеми своими помыслами и признающие бога в любом живом существе — все равно живут в *муртхах*, поскольку те сами приходят к ним на поклон (*je śucirbhūt śuddhmaī / iśvar mānīti sarvābhūtī / te sarvadā vastī tīrthī / tīrthe vastī tyāñcyāsāṅge // ...to sakaḷ śiṣṭāñcā dhātṛā / tīrthe karīti tyācī yātrā / pādodakālāgī pavitra / tīrthe mātāhā vodhavitī // ...sakaḷ tīrthe nāmsmaraṇī / ghaḍṭī santsaṅghaṭani / yethe samśay nāhī* [1618]).

Наряду с посещением Пандхарпура и пребыванием в среде *сантов* еще одно действие Экнатх приравнивает к совершенно любых, самых многоценных паломничеств — от странничества по всем трем мирам до посещения Каши/Варанаси — это постоянное чтение «Бхагавад-гиты», вобравшей в себя величие всех *муртх* и движения между ними (*gītā dhyāi nar sarvadā to sucī / sarvatīrthāñcī mahimā tethe // tīrtha kṣetra yātrā devāce pūjan / yadñyayāg dān udyāpan* [3546], *trilokīce tīrthāṅgan ghaḍle tyāsī // vārāṇasī yātrā teṇe kelyā aparā* [3548]).

Таким образом, наряду с другими ритуальными практиками Экнатх отрицает и хождение по святым местам (*nako tīrthāṅgan nako mantrāvaḷī / vedśāstra jāḷī guntū nako* [2803]). Это отрицание повторяется с многочисленными разъяснениями и уточнениями, соответствующими идеологии бхакти, как и осуждение тех, кто все-таки отправляется к святым местам, ошибочно предполагая, что бог находится именно там, а не в их собственном сердце, не обладает достаточно прочной верой (*bhāv*) и ставит перед собой корыстные цели, никак не связанные с усовершенствованием человеческого духа, но с приобретением славы или просто пропитания (*karū jāy tīrthayātrā / govile man vicārā* [2606], *tīrthayātrāyoge kīrtihī pāvīlī / buddhī suddhī jhālī nāhī teṇe // sāntī kṣamā dayā nāhī pai antarī / vāyā yerjhārī kaṣṭa kele* [2644], *āhārālāgī karī tīrthāñce bhramaṇ /*

*āhāre jñikile man sarvaparī // āhārālāgī karī tīrthapradakṣaṇā / āhā re vyāpile janā ekmay [2674]).*

### Тукарам

На первый взгляд Тукарам выразил свою позицию довольно четко, сообщив об установившейся в его роду традиции *varu*, т.е. ежегодного паломничества в Пандхарпур, следствием чего стал отказ от хождений к другим святым местам и принятия каких-либо обетов как несовместимых с идеологией варкари (*paṇḍharīcī vārī āhe mājhe gharī / āṇīk na karī tīrthavrat [2351]*). Он приравнивает один визит в Пандхарпур к пяти паломничествам в Каши и трем в Дварку, считая, что последние только «отворачают» тело или просто его «сжигают» (*kāśīyātrā pāc dvārkecyā tīn / paṇḍharīcī jān ek yātrā // kāśī deh viṭambṇe dvārke jāḷṇe [1609]*)<sup>25</sup>. По его убеждению, *mupmxi* представляют собой обычные «камень» и «воду» и ходить к ним — пустая трата времени, в то время как истинный бог обнаруживается в добродетельных людях (*tīrthī dhoṇḍa pāṇī / dev rokaḍā sajjanī [114], dev āhe antaryāmī vyārtha hinḍe tīrthagrāmī [4482]*). Тукарамовский пантеизм находит бога повсюду, а следовательно, любая вода становится *mupmxi*, или водой Ганги (*jālyā tīrtharūp bāvī nadī kūp / avaghe gaṅgājal jāle [1848, 1830]*). Тот, кто полагает, что бог есть в *mupmxe*, но отсутствует в других местах, обнаруживает изъясн в своих знаниях (*dev tīrthī yer dise jayā os / toci tyā doṣ jāṇṭiyā [3232]*). Тукарам осуждает тех, кто «посетил больше десяти миллионов тиртх, [а] Пандхарпура не видел», поскольку прикосновение к ногам Виттхала приносит столько же заслуг, сколько посещение «бесконечного числа» тиртх (*tīrthe kelī koṭīvarī / nāhī dekhilī paṇḍharī // jālo tyāce jyalepaṇ / ... tukā mhaṇe viṭthal pāyī / anant tīrthe ghaḍlī pāhī [685]*). Вообще, устремленный к *mupmxi* — несчастен, поскольку ищет искомое место в отдалении, хотя оно на самом деле находится рядом (*tīrthāciye panthe cāle to nidaiv / pāvīje thāv anray [3189]*). Он также иронизирует над теми, кто, совершив единственное паломничество или аскезу, под воздействием ложной гордости «мычат», т.е. громогласно оповещают об этом (*tīrthāṭaṇe ek tape humbartī / nāthīle dharitī abhimān [1024, 1520]*), и утверждает, что аскеза и паломничество приводят к завышению собственной значимости (*tap karūnī tīrthāṭaṇ vādhavilā abhimān [90]*). Некоторые высказывания Тукарама признают малую толику заслуг за *mupmxi*, но одновременно указывают на их несовершенство. Так, существует много *mupmxi*, но все они в сравнении с благами, стремительно приобретаемыми в Пандхарпуре, запаздывают с вознаграждением (*paṇḍharīcā mahimā / detī āṇīk upamā // ...āheti sakaḷ / tīrthe kāle detī phal [113]*) или очищают от проступков, совершенных в других местах, в то время как совершенные в самих *mupmxi* «прилипают навсегда» (*anyatrīṅce tīrthī nāse / tīrthī base vajralep [1385]*).

Параллельно этому Тукарам неустанно превозносит культурные составляющие традиции варкари: священную обитель Витхобы и реку Бхиму (Чандрабхагу), самого бога и его преданных адептов, и каждый из этих компонентов созвучен тому или иному оттенку, присутствующему в семантике *mupmxi*. Владыку Пандхарпура он называет «корнем [всех] тиртх, плодом [всех] обетов» (*tīrthāṅce je muḷ vratāṅce je phal / brahma te kevaḷ paṇḍharīye [1473]*). В этом священном городе, пораженные развернувшимися там празднествами, появляются Вишну, Шива и Брахма в сопровождении трехсот тридцати миллионов богов и превращают безлюдную местность в божественную обитель (*hari hara brahma tīrthāsaḥit bhīmā / dev koṭī tehtīs re / vismit hoūnī thakle sakaḷ jan / amrāvātī kelī os re [195]*). Туда же в виде «прекрасных ног сантов» приходит и река Ганга и с мечтой совершить омовение в пыли, поднимающейся от шагов святых, прибывают все *mupmxi*, жаждущие очищения (*yeṭī tīrthāvalī / parvakāḷ sakaḷ [2754]*,

<sup>25</sup> Этот абзац отсутствует во многих изданиях, ссылка дана на: Śrītukārāmbāvāṅcyā.

*tīrthe parvakāḥ / avaghi pāyāpe sakaḥ* [51], *tīrthe tyācī icchā karitī nityakāḥ / vāhvayā nirmaḥ āpnāsī* [1242]).

Пандхарпур, по мысли Тукарама, притягателен не только для богов, но и для людей. Здесь можно не изнурять себя запретами и ограничениями, которые накладывает на верующих пребывание в других священных городах, — для освобождения достаточно исполнения религиозных гимнов (*kelā na sahāve tīrtha upvās / katheviṇ doṣ sādhan te* [2181]). Если в другой *муртхе* требуется выставлять веру напоказ, то здесь, возле святых людей, даже несведущие окажутся достойными (*tīrthī bhāv phalē / yethe anād te vaḥ* [114], *tīrthīncī apekṣā sthālī vāde dharma / jāṇave te varma bahu puṇya* [2416]). С утратой негативных качеств *муртхой* может стать любой, и его лицемерие также приведет к освобождению, а потому нет необходимости идти в Варанаси (*mokṣāce tīrtha na lage vārānasī / yetī tyāpāsī avaghi jan // tīrthāsī tīrtha jālā to ci ek / mokṣa teṇe darśane* [53]). И наконец, Тукарам, позволявший себе иногда горделивые высказывания, полагает, что и его песнопения, проникнутые истовой любовью к Витхобе, лучше и слаще, чем жизнь в раю, а потому могут удержать от паломничества (*tīrthabhrāmkaśī anīn āḷas / kaḍu svargavās karīn bhog* [1589]).

### Рамдас

В дидактическом «Внушении слуге» (*Dāsboḍh*)<sup>26</sup>, в рамках наставлений по тем или иным вопросам человеческого и божественного бытия, Рамдас неоднократно упоминает *муртхи* и движение к ним и/или между ними, не выделяя отдельные святые места, но постоянно подчеркивая их множественность и разнообразие (*nānā*). Он практически нигде не рассматривает паломничество как самодостаточный или заслуживающий отдельного внимания вид религиозной деятельности. В основном *муртхи* включены в устоявшиеся последовательности, перечисляющие различные виды ортодоксальной ритуальности (омовение, медитация, рецитация, обет, дарение, аскеза — вплоть до вдыхания дыма от костра в подвешенном вниз головой состоянии [*dhūmrapān*] или пребывания на солнцепеке между четырех огней [*pañcāgnī*] и т.д.), предписываемой в первую очередь брахманской варне (*snān sandhyā jap dhyān / tīrthayātrā bhagvadjan / nityanem pavitrapaṇ* [2-9-20], *tīrthe vrāte tape dāne / ja na joḍe dhūmrapāne / pañcāgnī* [5-6-29], *nānā tīrthe... / śamadamādi... / nānā granthantare* [5-8-38], *dev dharma tīrtha vrat* [6-6-8], *nānā vrāte nānā dāne / nānā tape nānā sādhanē / nānā yog tīrthāṭaṇe* [7-8-25], *nānā sādhanē puraścaraṇe nānā tape tīrthāṭaṇe* [14-3-47] и т.д.). Эти последовательности могут незначительно варьироваться, а их структура терять логическую стройность за счет включения понятий из области бхакти: *курманов*-песнопений, иллюстрирующих качества любимого бога, и особого чувства — *bhāv* (*tīrtha yātrā dān puṇya / bhaktikathā nirūpaṇ / mantra puṇjā jap dhyān* [5-7-47], *nāvaḍe bhakti nāvaḍe bhāv / nāvaḍe tīrtha nāvaḍe dev / vedśāstra* [2-6-24] и др.).

Для Рамдаса паломничество всего лишь одно из вспомогательных средств, к которым — в зависимости от тематики того или иного раздела (*samās*) «Внушения слуге» — следует или не следует прибегать: например, для изживания [собственной] порочности (*pārkṣayāḥkāṇe*) рекомендуется либо углубиться в приобретение знаний, либо отправиться к *муртхам*, либо неустанно добиваться правильного произнесения полученной *мантры* (*puraścaraṇ*) [2-4-8]; духовное постижение Бога равно достигается лицемерием как аскета, так и паломника, как твердящего *мантры*, так и обуздавшего свою душу/разум (*man*), как великого йога, так и обладателя знаний [1-8-11].

В принципе Рамдас не возражает против пространственного передвижения; более того, в том же «Внушении слуге» он рекомендует его, но называет не терминами,

<sup>26</sup> Belsare K. V. (ed.). Sārth śrīdāsboḍh (Внушение слуге, [сопровожающееся] пояснениями [на современном маратхи]). Pune, 1981 (dvitii avrutti).

подразумевающими кружение по святыням, а лишенными религиозного подтекста лексемами — «перемещение по стране» (*deśātan*), «блуждание тут и там» (*paribhramaṇ*) и даже развернутым оборотом «встречайся с кем угодно» (*vyālā tyālā bhetī dyāvī*). К тому же эти наставления содержат объяснения возможных целей таких, не привязанных к основным паломническим задачам передвижений: ради сбора подаяний (*nītya nūtan hindāve / udaṇḍ deśāṭaṇ karāve / tarīc bhikṣā māgtā barve* [14-2-8])<sup>27</sup>; для расширения собственного кругозора — знакомства с интересными людьми и новыми воззрениями (*sṛṣṭimadhe bahu lok / paribhramaṇe kaḷe kautūk / nānā prakāṛice vivek / ādaḷo lagtī* [19-8-1], *yeke thaī baison rāhilā / tarī mag vyāpaci buḍālā / sāvadhpaṇe jyālā tyālā / bhetī dyāvī* [15-1-34] и др.).

В учении Рамдаса собственно *муртха-ятра* отодвигается на периферию путем утверждения других ценностей, принадлежащих, кстати, к разным ценностным системам. Во-первых, это наивысшее знание *ātmadhīyān*, которое можно получить только от гуру, а не совершением традиционных ритуалов, в числе которых и паломничество (*tīrthe... je prāpt navhe* [5-6-9]); полученное знание к тому же приносит в десятки миллионов раз больше добродетелей, чем посещение *муртх* (*sakaḷ tīrthāñcī saṅgatī... tyāhūni dhīyāñcī sthītī / viśeṣ koṭiguṇe* [5-4-35]). Во-вторых, это ценности, провозглашаемые *бхакти* вообще и традицией варкари, с которой последующие рамдаси находятся в состоянии конфронтации, в частности. Так, *муртхи* очищаются лицемерием святых подвижников и обесцениваются, если те не приходят (*sādhudarsāne pāvān tīrtha / purtī tyāñce manorath / sādhu na yetā jīṇe verth / tayā puṇya kṣetrāñce* [7-10-11]), а *куртан* — основной способ богопочитания в *бхакти* — заключает в себе все величие, в том числе все *муртхи* и Мировую душу (*mhaṇoni kīrtanācā agādh mahimā / kīrtane santoṣe paramātma / sakaḷ tīrthe āni jagadātma / harikīrtanī base* [4-2-31]).

### «Святые поэты» за паломничество

Было бы тенденциозным не замечать, что не все ремарки «святых поэтов» умаляют значение *муртх* и движения к ним. Творчество любого из них изобилует противоположными по смыслу высказываниями, для объяснения которых существуют эксклюзивистский и инклюзивистский подходы. Первый прибегает к грамматическим и семантическим критериям и тем самым аргументирует принадлежность «выпадающих» текстов «другим»/«нескольким» Днянешварам, Намдевам, Экнатхам, Тукарамам и Рамдасам, разьединенным временем и пространством<sup>28</sup>. Второй подход обнаруживает «высшую правду», которая объединяет антиномичность мысли<sup>29</sup>, избобрегает особое видение — «подвижную перспективу» в функции культурного интегратора, позволявшего в зависимости от точки обзора менять мнение о том или ином явлении и предмете<sup>30</sup>, объясняет несовпадения в тексте многослойностью контекста<sup>31</sup> или

<sup>27</sup> Для этого есть и самостоятельный термин *bhikṣātan*.

<sup>28</sup> Вопрос об аутентичности так или иначе встает перед каждым исследователем, но мало занимает носителей традиций варкари и рамдаси. Исследования в этой области довольно многочисленны (а потому не включены в библиографию), хотя во многих из них вышеозначенные критерии используются выборочно.

<sup>29</sup> Mitchell J. Murray. Tukaram // The Indian Antiquary, A Journal of Oriental Research. Bombay, 1982. Vol. XI. P. 58.

<sup>30</sup> Ламиуков В.К. Принцип подвижной перспективы // Литературы Индии. М., 1989.

<sup>31</sup> См. работы К. Кинле (Kiehnle C.): Authorship and Redactorship of the Jñāndev Gāthā // Devotional Literature in South Asia, Current Research, 1985–1988. Cambridge, 1992; Jñāndev Studies I and II. Songs on Yoga. Texts and Teachings of the Maharashtrian Naths / Alt- und Neu-Indische Studien herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg. 48, 1. Stuttgart, 1997; Jñāndev Studies III. The Conservative Vaiṣṇava. Anonymous Songs of the Jñāndev Gāthā / Alt- und Neu-Indische Studien heraus-

выделяет разные жанры, использующие разные эпистемологические системы<sup>32</sup>. Безусловно, тактика объединения разрозненного и разноречивого в единое целое не исчерпывается приведенными примерами.

### Днянешвар

Общий стиль и направленность гимнов, приписываемых Днянешвару, весьма отличаются от «Днянешвари» хотя бы уже потому, что ни в одной из *ови*<sup>33</sup> комментария не упоминается бог Витхоба, в то время как большинство из почти тысячи *абхангов* посвящено его восхвалению. Эти *абханги* обсуждают *тиртхи* и целесообразность движения к ним чаще, чем «Днянешвари», и, при общей восхищенности Пандхарпуром (верный бхакт, посещающий этот город становится «*тиртхоподобным*» — *toci tirtharūp sadā* [62]), не исключают возможности движения к другим местам. Так, в одном из *абхангов* цикла «Величальная Пандхарпуру» Днянешвар упрекает тех, кто сам не ходит в паломничество и не пускает других, и предрекает им будущее в аду (*āraṇ na karī yātrā dujyāsi jāvo nedi* / ...*na karitī tīrthayātrā tayā narakī bidhāre* [72]). В другом *абханге* он проявляет большую осведомленность и перечисляет разнообразные святые места как в Махараштре, так и за ее пределами (Варанаси, Праяг и тройное слияние и пр. на севере, гору Шришейлам и храм Малликарджуны и пр. на юге), предупреждая каждое новое название сообщением «пойду в ятру туда-то, посмотрю то-то» (*vārāṇasī yātre jāin* / *prayāg tīrtha pāhīn...*) и рефреном «мне это не надоеет» (*pari mī vīṅ navhe* [78])<sup>34</sup>. Исходя из-того, что позиция автора «Днянешвари» «неблагоприятна» паломничеству, Канаде и Нагаркар и отсеивают как не принадлежащие тому же автору в первую очередь именно те *абханги*, где выражено приятие института паломничества<sup>35</sup>.

### Намдев

В описании концентрированной святости святых, в принципе не привязанной к месту, поскольку святые места «привязываются» к *сантам*, неожиданно возникает мотив Варанаси: кто здесь умирает, тот спасается, повторяя имя Чакрапани (Вишну) (*vārāṇasī prāṇī mare antī koṇī* / *tayā cakrapāṇi nāme tarī* [859]). Вообще же, признание института паломничества присутствует по крайней мере в двух циклах, традиционно приписываемых Намдеву, — «Первоистоках» (*Ādi*, [884–909]) и «Перечне святых мест» (*Tīrthāvalī*, [913–973]). В первом, содержащем перечисление географических наименований (Дварка, Прабхас, Пури и т.д.), рассказывается о двух — северном и южном — паломничествах (*tīrthātan*) Виттхалланта, отца Днянешвара. Эти паломничества по характеру соответствуют метамодели *тиртха-ятры*, подразумевающей «комплексное» посещение множества мест, прославленных в мифологических источниках<sup>36</sup>, — наряду с перечислением об этом сообщается формульными фразами

gegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg. 48, 2. Stuttgart, 1997. К. Кинле проделала в высшей степени интересную работу по выяснению, какие блоки *абхангов* объединяет единая позиция и, вероятно, единый автор.

<sup>32</sup> Gordon S. Epistemology Concerning the Past in Maharashtra (forthcoming).

<sup>33</sup> *Ovi* (*ovi*) — поэтическая строфа и размер средневековой религиозной лирики на языке маратхи.

<sup>34</sup> Строка *pari mī vīṅ navhe* сложна для понимания. Садананд Море, потомок Тукарама и философ, например, трактует слово *vīṅ* как кирпич, на котором стоит Витхоба в пандхарпурском храме, а *абханг* в целом как антипаломнический. ("It recommends not to go on pilgrimage and asserts the unobtainability of brick — the state [sic!] which is superior to the merits by such actions as [going to] Varanasi". — Из электронного письма С. Море от 08.03.2006 автору статьи.)

<sup>35</sup> Kanade M.Sh. and Nagarkar R.Sh. Śrīdñyāndevāñcā.

<sup>36</sup> См.: Глушкова И.П. Кружение; *Glushkova I. Moving God(s)ward: The Idea.*

(*mag puṣkārādī tīrthe pāhāvā samasta / anutāp citte dharielā // ...nighālāse bhakti tīrthāṭaṇa // viṭṭhal vandūnī mātāpītā donhī / saṅg tīrthāṭaṇī muhūrta kelā* [887], *mārgīncī tīrthe karūnī samaste* [888], *dvārkādi tīrthe karūnī ālo* [889], *parī viṭṭhalāce man tīrthāṭaṇī // ...gaman kele teṅe tevḥā tīrthāṭaṇā / mukhya mukhya sthānā anukrame* [890]).

Упомянутый выше «Перечень святых мест», самый старый список которого датируется 1631 г. и приписывается столь же часто не Намдеву, а Днянешвару<sup>37</sup>, представляет собой, по определению К. Новецке «подлинно антидвиженческий и антипаломнический нарратив»<sup>38</sup>. Кроме него Намдеву приписываются еще несколько «Перечней», один из которых, датируемый 1581 г. (*śake* 1503), был впервые опубликован П.С. Субандхом<sup>39</sup> на основе рукописи из библиотеки Института востоковедения им. Р.Г. Бхандаркара (г. Пуна, Индия); там же хранится и другая рукопись, датируемая более поздним временем — 1787 г. (*śake* 1709). «Субандховский» «Перечень» 1581 г. и «Перечень» 1787 г.<sup>40</sup>, состоящие из 14 абхангов, текстуально близки друг другу и не упоминают ни Днянешвара, ни его инициативу в совершении паломничества. В них рассказывается о посещении огромного количества *tīrth* и повествование ведется от первого лица, в то время как «антипаломнический» «Перечень» написан в третьем лице, поэтому К. Новецке называет его «биографическим» в отличие от «автобиографических» «Перечней» 1581 и 1787 гг.: «Если в биографическом варианте едва ли упоминается хотя бы одно место, то в биографических вряд ли упоминается что-то другое, кроме мест»<sup>41</sup>. В биографическом «Перечне» к тому же Намдев превозносится как наилучший бхакт в степени, не характерной для произведений, чья принадлежность Намдеву не вызывает разногласий<sup>42</sup>.

Согласно «автобиографическим» вариантам, Намдев совершает путешествие в одиночку, начав его с посещения *сангама* рек Бхимы и Ниры в Нарсимхапури, затем перемещается в Насик и продвигается за пределы Махараштры к реке Тапи и Дварке в Гуджарате, где проводит, согласно тексту, немало времени, а оттуда — в Прабхас и Амбади. Далее перечисляются река Рукмавати в Западном Гуджарате, Д(х)апупур, находящийся к северу от Гвалиора на границе Раджастана и Мадхья Прадеша, гора Саранешвар рядом с Сирохи в Раджастане и Пушкар. После этого упоминается Пехоа в Хариане в районе реки Сарасвати, Хастанapur возле Дехрадуна и предгималайский Ришикеш. Следующая треть текста посвящена святым местам Гималаев, Непала и Тибета, затем Намдев поворачивает на юг в направлении Гангской равнины и Айодхьи, Вриндавана, Матхуры, Варанаси и Гайи. Он посещает в Ориссе Пури с богом Джаяннатхом и Удджайн в Мадхья Прадеше, Д(р)акшараман в Андхра Прадеше и Аруначал в Тамилнаду. В Каньякумари путешествие продолжается вдоль побережья Кералы в северо-западном направлении, на Декане Намдев наносит визит в Махабалешвар, Колхапур и, наконец, возвращается в Пандхарпур. Рукописи перечисляют еще больше мест, обозначая их по именам тех мифологических персонажей, с которыми они связаны.

<sup>37</sup> Novetzke C.L. A Family Affair (Manuscript, prepared to be published) // Alternative Krishnas / Ed. by Guy Beck. Albany, 2004. P. 5.

<sup>38</sup> Novetzke C.L. The Tongue. P. 51.

<sup>39</sup> Subandh P.S. Namdev gāyācī sārth gāthā (bākrīdā va tīrthāvaṭī sah) (Песнопения господина Намдева, [сопровождающиеся] пояснениями). Pune, 1949 (*śake* 1871).

<sup>40</sup> Я бесконечно благодарна К. Новецке, который привлек мое внимание к существованию других «Перечней», щедро поделился со мной своим переводом субандховской версии 1581 г. [*Tīrthāvaṭī 1581*] и скопированным им маратхизычным текстом версии 1787 г. [*Tīrthāvaṭī 1787*], а также находящимися на тот момент в рукописи работами.

<sup>41</sup> Novetzke C.L. The Tongue. P. 283.

<sup>42</sup> Novetzke C.L. A Family Affair. P. 5.

## Экнатх

В *абхангах* Экнатха присутствует мотив неудовольствия общим падением нравов, в частности, тем, что в *калиюга*<sup>43</sup> оказались забытыми все религиозные обязательства, включая посещение *тиртх* (*na cale karmāce ācaraṇ / vidhinisedhāce mahimān / loplī tīrthe jāṇ / devpratimā pāṣāṇ* [2576], *dev bhajan santpūjan tīrtha mahimān na kaḷe mūḍha / aise kaliyugī jāle jānat jānat dagaḍā* [2580], *janmay prāṇ na ghāḍe sādhan / nohe tīrthātan vrat tap* [2581]). В разделе «Неверующие, негодяи и плохие люди» помещены *абханги*, в которых поэт перечисляет отрицательные качества и осуждает не только тех, кто не испытывает любви к Витхобе, но и тех, кто ищет «лучшие ноги» (аллюзия к «ногам» других богов или к «стопам» — может быть, к «следам Вишну» — *вишну-паду*), но не отправляется ради этого в паломничество, а потому сам является обладателем «деревяшек», несособных передвигаться, вместо ног (*uttam pad te sobhī / pari tīrthayātre na jāṭī* [2741], *pāyī tīrthayātrā na ghāḍe / pay nohet te kevaḷ lākaḍe* [2742]). Достойны порицания и те, кто, отправившись в паломничество, мыслями цепляются за дом (*tīrtha jāṭi udaṇḍ / tyāce pāthīmāge toṇḍ* [2643], *tīrthayātre jāye saṃsār cintā vāhe* [2965]). В одном из *абхангов* (*Kāśī-mahimā*) Экнатх проявляет хорошее знание тех святынь, которыми привлекает верующих священный город: бог Вишванатх, река Ганга-Бхагиратхи, низовое божество Калабхайрав, ритуальный обход вокруг Каши (*pañcakośīcī pradakṣiṇā*) и пр., и тех заслуг, которые приобретает верующий, посетивший эти места. Заключает же он строкой (*ekā janārdanī nitya kāśīvās / param sukhās pātra jhālo* [3481]), которую можно трактовать как «Бесконечно счастлив Экнатх, в ком [сосредоточены плоды] ежедневного пребывания в Каши», но, если ее увязывать с предыдущим текстом, а не грамматической формой локатива (*ekā janārdanī*), то ее можно перевести и как «Бесконечно счастлив Экнатх, ежедневно проживающий в Каши», что дает повод фантазировать относительно передвижений самого проповедника.

## Тукарам

Как и в случае Днянешвара, в отношении Тукарама сохраняются сомнения, посещал ли он хотя бы Пандхарпур. Как бы то ни было, все издания объединяют в единый блок 60 *абхангов*, рассказывающих о письме, которое страдающий в разлуке с Витхобой Тукарам передает варкари, направляющимся в Пандхарпур [3540–3605, 1909–1974]. Наряду с этим составители некоторых изданий включают еще три *абханга* под названием «Письмо [реке] Бхагиратхи[Ганге], переданное Тукарамом с группой паломников» [1675–1677<sup>44</sup>, 1656–1658]. В них присутствуют три узнаваемых ориентира: река Бхагиратхи (Ганга), бог Вишванатх и церемония поминания предков (*gayavarjan*), проводимая в Гайе, обычно посещаемом, как и Праяг, во время *каши-ятры*, иначе называемой «[хождение к] трехместью» (*tristhālī / tīrsthālī*). Тем самым Тукарам не только проявляет интерес к традиционным *тиртхам*, но называет Гангу «освободительницей от великих изъянов и владычицей всех святых мест» (*bhāgīrathī mahādoṣnivāraṇī / sakaḷā svāmiṇī tīrthāciye* [1675, 1656]). Правда, в другом *абханге* Тукарам сообщает, что «видел Варанаси, Гайю [и] Дварку, [которые] не идут ни в какое сравнение с Пандхарпуром» (*vārāṇasī gayā pāhīlī dvārkā* [2405, 2490]<sup>45</sup>). В нескольких *абхангах* он высказывается вполне недвусмысленно, приветствуя как

<sup>43</sup> *Калиюга* (*kaliyug*) — последняя из четырех эпох, выделяемых индусской космогонией; считается периодом полной нравственной деградации.

<sup>44</sup> Номера 1675–1677 не объединены в единый блок.

<sup>45</sup> На мой вопрос, сохранились ли среди потомков Тукарама какие-либо предания о том, удалось ли посетить *тиртхи* за пределами Махараштры, Садананд Море ответил: “That he did not go to any other place is a false impression created by those who wanted to show some drawback or the other in Tukaram” (из электронного письма от 08.03.2006).

идущих по направлению к *муртхам*, так и тех, кто побуждает к этому (*namo tīrthpanthe cālī tayāsī / yetī bolvit tyāsī namo* [3958, 452]). Он сам убежденно призывает ходить в паломничество, пока действуют руки-ноги (*tava tū āpule svahit pāhe / tīrthyātre jāy cuko nako* [4056, 655]), и вообще допускает разнообразные виды ритуальной деятельности, включая хождение к *муртхам*, при условии неустанного восхваления достоинства Хари (*tap tīrtha dān vrat ācaraṇ / gātā hariguṇ vāru naye* [996, 1490]), и соответственно осуждает тех, кто «видит в тиртхе воду, в изваянии — камень, в сантах — ничтожных людей» (*tīrtha jal dekhe pāsāṇ pratimā / sant te adhamā māṅsāise* [1425, 2636]) и кто игнорирует *муртху* вообще (*kāhī santāñce pūjan / na ghaḍe tīrthāñce bhramaṇ // yatmācā āndaṇ siṇ thor pāvel* [97, 122]). В труднопереводимом *абханге* Тукарам восклицает, что «ничто не делается зря!», и среди прочих примеров упоминает паломничество (*na vaje vāyā kāhī keliyā tīrtha* [1028])<sup>46</sup>.

Особый интерес представляет и «Цикл ухода» (*Niryāṇ abhaṅga*) — группа *абхангов*, в которых Тукарам прощается с окружающими, сообщая, что за ним прислана колесница из Вайкунтха. В большинстве изданий эта группа содержит только 23 *абханга*<sup>47</sup>, тогда как в авторитетном «правительственном» издании, выпущенном к 300-летию «ухода», и «издании Деху», выпущенном к 350-летию «ухода»<sup>48</sup>, весь цикл носит другое название (*Svāmīnī kāyā brahma kelī, te abhaṅg*) и появляется 24-й *абханг*, в котором Тукарам сообщает о своем благополучном прибытии в Каши (*vārāṇasīparyant aso sukharūp / sāṅgāvā niropan santāsī hā // yethūniā āmhā jāne nidhāmā* [1609, 1604])!

### Рамдас

Сколь часто в своих рассуждениях Рамдас обесценивает паломническую практику, столь же часто он обращается к ней как к важному компоненту человеческой деятельности. По его мысли, отошедший от профанной жизни должен перемещаться между святыми местами (*virakte karāvī tīrthāṭane* [2-9-25]). Рамдас признает необходимость такого передвижения и для тех, кто наделен наилучшим качеством *самва*<sup>49</sup>, допуская замену (что и свидетельствует о признании) паломнической практики или поста равными в центральном измерении ритуалами — кормлением и одариванием брахманов или совершением омовения в месяцы *картик* и *магх*<sup>50</sup> (*kārtiksnāne māghsnāne / trate udyāpāṇe dāne / ni:kām tīrtha upoṣaṇe / to satvaguṇ* [2-7-17]). В своих наставлениях Рамдас называет «нечистыми», «глупыми» и «собирающими муравьиный помет» тех, кто не признает/не знает *муртх*, *кшетр*, обетов и прочей ортопраксии (*na manī tīrtha na manī ksetra / na manī ved na manī śāstra / pavitra kuḷī jo apavitra / to yek paḍhatmūrkhā* [2-10-24], *neṇe tīrtha neṇe vrat / neṇe atit abhyāgat / muṅgīmukhīñce je sit / tehi veñcūn sañcī* [3-3-5]), и считает «бессмысленными» усилия тех, кто, воспроизводя ритуальную практику, остается полным сомнений (*vyartha samśayāce vrat / vyartha*

<sup>46</sup> Нумерация приводится только по: Śrītukārāmbāvāñcūyā в связи с отсутствием этого *абханга* в: Joshi A.K. (ed.). Śrīsakalsantgāthā II.

<sup>47</sup> См.: Śrī tukārāmmahārājāñcī sāmpradāyik gāthā (Общинное [издание] песнопений достопочтенного Тукарама-махараджа). Pune, 1928; Joshi A.K. (ed.). Śrīsakalsantgāthā II; Jog V.N. Sārth Śrī tukārāmācī gāthā (Песнопения Тукарама с [сопутствующими] пояснениями). I, II. Pune, 1990; Neurgavkar S.K. Śrī tukārāmmahārājāñcī sārth gāthā (Песнопения достопочтенного Тукарама-махараджа с [сопутствующими] пояснениями. Pune, 1978.

<sup>48</sup> См.: Śrītukārāmbāvāñcūyā; Jagadguru santśreṣṭh śrī tukārām mahārāj yāñcūyā abhaṅgāñcā gāthā (Песнопения мирового учителя, лучшего среди сантов, достопочтенного Тукарама-махараджа). Dehu, 2001 (dvitīy avṛtī).

<sup>49</sup> Речь идет о трех качествах, присущих любой материи мира: *самва* — светлое, спокойное; *раджас* — красное, энергичное и *тамас* — темное, инертное.

<sup>50</sup> Пураны придают большое значение омовениям в эти месяцы, приравнивая, например, трехразовое омовение в Ганге в самом холодном месяце *магхе* (январь) к дару размером в сто тысяч коров и объясняя это тем, что в этот период в Ганге присутствуют десять тысяч *муртх* и десятки миллионов других рек. См.: Feldhaus A. Water and Womanhood. Religious Meanings of Rivers in Maharashtra. N. Y.—Oxf., 1995. P. 89.



*saṃśayāce tīrtha / vyārtha saṃśayāca paramārtha / niscaye viṇ* [5-10-17]). В одном из разделов «Внушения слуге» содержится развернутая дискуссия, когда некто нахваливает паломничество, а другой отвечает, что это тяжкий труд, результатом которого является встреча с «камнем» и «водой» и муки от того, что при погружении с головой вода попадает в нос и рот. Заканчивается же обмен мнениями сентенцией, что от лицезрения знаменитых *тиртх* сгорают великие прегрешения (*yek mhaṅtī sāṅdī vacalī / agadh mahimā bhūmaṅḍalī / darśanmatre hoye holī / mahāpatakacī* [10-17-17, 18, 19]).

Кроме «Внушения слуге» отсылки к местам паломничества обнаруживаются в «спонтанных» (*utsphurt*) стихах Рамдаса, часть из которых по-прежнему не издана<sup>51</sup> и находится в рукописных связках (*bād*), покоящихся в основанном в 1935 г. Ш.Ш. Девом хранилище литературы рамдаси в г. Дхуле (Srisamarthvagdevatamandir). Собиратель, издатель и комментатор литературы рамдаси, Ш.Ш. Дев приводит высказывание Рамдаса «брахману благо бродить» (*brāhmaṇu hiṅḍtā barā*) и сообщает о двух стихах объемом в 60 и 75 *ови*, которые содержат перечисление различных географических наименований: «Каши, Канти, Колхапур, Кашмир, Кушаварта...» или «Айодхья, Каши, Колхапур, Матхура, Дели, Матапур...»<sup>52</sup>. Затрудняясь найти объяснение этим спискам и не имея представления о референтах ряда топоноимов, Ш.Ш. Дев все же составляет общий, насчитывающий более одной тысячи перечень мест, которые, по его мнению, посетил Рамдас во время своих странствий<sup>53</sup>.

### Неопределенность текста как условие его продуктивности

«Перечень святых мест» («биографический» «Гиртхавали», в дефиниции К. Ноевске), традиционно располагаемый среди *абхангов*, принадлежащих Намдеву, повествует о визите в Пандхарпур Днянешвара с предложением Намдеву отправиться в совместное паломничество. Аргументы, которыми Днянешвар воздействует на противящегося Намдева, следующие: даже достигшие высшей отстраненности в мирской жизни (*jīvanmukt*), обладающие знанием и чистотой не должны забывать о богах, *тиртхах* и *бхаджанах*; следует посмотреть на земные святые места собственными глазами и наполнить мирскую жизнь смыслом; необходимо увидеть обитающих в тех местах святых людей (*sādhu*) и глав храмов и монастырей (*mahanṭ*) [№ 914]. Намдев поддается на уговоры, но испрашивает разрешение у Витхобы. Получив его, оба подвижника совершают омовение в Бхиме-Чандрабхаге, прикасаются лбами к стопам Пундалики и переправляются на другой берег [№ 917]. В дороге, описание которой отсутствует, Намдев страдает от разлуки с Витхобой, тем не менее оба путника ежедневно наполняются *анандой* (благодать, *ānand*) [№ 923]; к тому же Днянешвар отвлекает страдальца философскими разговорами об *адвайте*, *карме*, *дхарме*<sup>54</sup> и прочих высоких материях. О диапазоне их странствий известно то, что путники посетили Прабхас, «другие [места]» и Дварку, а также все «города, [приносящие] мокшу»<sup>55</sup>, не упустив ничего из того, что встречалось по пути, и смыс «грехи страстей» [№ 928]. Покинув Пандхарпур в *абханге* № 918, уже в № 928 странники поворачивают в обратный путь и, проговорив на протяжении еще трех *абхангов*, в № 932 вступают

<sup>51</sup> Я не ставила себе задачей выяснить, как изменилась ситуация с разрозненным наследием Рамдаса.

<sup>52</sup> *Dev Sh. Sh. Śrīsamarth-caritra, śrīsamarth-sampradāy* (Биография достопочтенного Могущественного, община, [основанная] достопочтенным Могущественным). III. Mumbai, 1944. P. 230.

<sup>53</sup> *Ibid.* P. 231–235.

<sup>54</sup> *Карма* (*kaṛm[a]*) — закон воздаяния, *дхарма* (*dhaṛm[a]*) — религиозно-нравственный стержень мироустройства.

<sup>55</sup> *Мокша* (*moḥṣ[a]*) — освобождение от цепочки перерождений.

в Пандхарпур. Последующие 38 *абхангов* посвящены радостным встречам с любимым богом и прочими *сантами*, а также церемонии (*udyāpan*), предваряющей и завершающей важные религиозные акции, а по сути — красочно и детально описанному ритуалу кормления пандхарпурских брахманов. Финальная строка *абханга* № 970 сообщает о том, что «Намдев завершил книгу», т.е. закончил свое описание, но затем упоминают еще три, выпадающие из общего стиля *абханга*, в которых сообщается о визите Днянешвара в Каши и восторженном приеме, оказанном ему Вишванатхом, тамошним главным богом.

По сути, авторство «Первоистоков» и «Перечня святых мест» не установлено, хотя в существовании помимо «того самого» Намдева (современника Днянешвара, автора «Днянешвари», и/или того, кто оставлял подписи «Днянешвар», «Дняндев» и др.) еще нескольких Намдевов, разбросанных по разным векам и использовавших в качестве *мудрик* известное имя и ряд созвучных имен (типа Вишнудас Нама), никто не сомневается. Р.Ч. Дхере, например, не признавая за биографическим циклом Днянешвара (включающим также и часть, озаглавленную «Самадхи» [*Samādhi*]) авторства подлинного Намдева, называет сочинителя всех трех частей не иначе как *ādīkār*, т.е. «создатель *Ādi* [„Первоистоков“]»<sup>56</sup>.

Мнения ученых и любителей маратхской словесности относительно аутентичности «биографического» «Перечня» существенно расходятся: от полного отрицания (в том числе и на основе лингвистического анализа текста, отвергающего его атрибуцию XIII–XIV вв.<sup>57</sup>) какой бы то ни было связи между «биографическим» «Тиртхавали» и поэтом, жившим в конце XIII — первой половине XIV в.<sup>58</sup>, до полного признания не только текста, традиционности (т.е. не критически) включаемого во все издания Намдева<sup>59</sup>, но и списков еще двух «автобиографических» «Тиртхавали», датируемых 1581 и 1787 гг., о которых говорилось выше: написанные от первого лица, они в действительности содержат перечни географических и мифологических координат, по замечанию К. Новецке, «абсолютно положительны в отношении паломничества, путешествия и величия религиозных традиций и легенд» и «ушли в небытие с конца XVIII в.»<sup>60</sup>. Внимательно сопоставив известные ему варианты «Перечня», он отметил: «В автобиографической версии Намдев заканчивает каждую строфу сопоставлением какого-либо места, которое он посетил, с Пандхарпуром, и каждый раз Пандхарпур выигрывает. В биографической версии сопоставления нет: Пандхарпур становится триумфатором, отправляя в нокаут [все остальные места] еще в первом раунде»<sup>61</sup>.

Сами варкари вовсе не отрицают «автобиографические» версии, хотя в своих песенных программах исполняют «биографический» «Перечень»: общение *сантов* наполнено для них более глубоким смыслом, чем малозначимый факт географической реальности, поэтому в их представлениях паломничество совершала не пара Днянешвар/Намдев, а содружество *сантов*, в состав которого входили братья (Ниврут-

<sup>56</sup> См.: *Dhere R.Ch. and Kamat A.P. Śrīnāndev: ek vijayūyātrā* (Победоносное шествие достопочтенного Намдева). Pune, 1970; *Dhere R.Ch. Dñyāndevāñcī kulsvāmīnī* (Родовая богиня Дняндева) // *Śodśilp* (Поисковые модели). Pune, 1977; *idem. Nāndevkṛt dñyāneśvarcaritra* (Биография Днянешвара, созданная Намдевом) // *Kalpadrumācīye taḷī* (У подножия волшебного дерева). Pune, 1990.

<sup>57</sup> Лингвисты рассматривают «биографический» «Тиртхавали» как языковую смесь XVII–XVIII вв.

<sup>58</sup> См., например: *Pendse S.D. Dñyāndev āṇi Nāndev* (Дняндев и Намдев). Pune, 1972 (*dvitīy avrutti*) (*Mahārāṣṭrācā bhāgavatdharma*); *Dhere R.Ch. Nāndevkṛt dñyāneśvarcaritra*; *Novetzke C.L. The Tongue*. Последний в сноске 6 на с. 30 ссылается (без упоминания названия) на другую свою работу, в которой он доказывает, что «биографический „Тиртхавали“ похож на компиляцию песен разных *сантов*, вероятно составленную Намдевом (или неким Намдевом) и приписываемую Намдеву или Дняндеву».

<sup>59</sup> См., например: *Deshpande A.N. Prācīn marāṭhī vānmayācā itihās* (История старомаратхской литературы). II. Pune, 1969.

<sup>60</sup> *Novetzke C.L. The Tongue*. P. 47, 49.

<sup>61</sup> *Ibid.* P. 283.

тинатх и Сопандев) и сестра (Мукта-баи) Днянешвара, а также другие известные своей преданностью Витхобе поэты традиции — Гора Кумбхар, Савта Мали и прочие. Не сомневаясь в достоверности этого паломничества, современные варкари подлинные намерения паломников трактуют в духе учения *сантов* как судьбоносные, направленные на очищение святых мест от накопившейся в них скверны. Для ученых же, принимающих реальность предпринятого(-ых) Намдевом путешествия(-ий), «Перечень» 1581 и «Перечень» 1787 гг. представляют собой неоспоримые доказательства<sup>62</sup>. Г.В. Кавиткар, например, датирует совместную *тиртху-ятру* двух подвижников периодом с 1291 по 1296 г. (*śake* 1213–1218), нисколько не задумываясь о реальности столь длительного путешествия в кратком земном существовании Днянешвара (1271/75–1296). Он же насчитывает целых пять длившихся по несколько лет паломничеств, совершенных Намдевом («Отправляясь из Махараштры, на юге он добирался до Майсура в Карнатаке и Рамешварама в Тамилнаду, на севере — до Саураштры в Гуджарате, Синдха, Раджастана, Мадхья Прадеша, Уттар Прадеша, Панджаба, Химачал Прадеша...»), и даже приводит легенду о встрече Намдева с мусульманским падишахом, якобы имевшей место, когда первый направлялся в Каши, из текста, не принадлежащего традиции варкари, — «Махакавати-бакхар», датируя ее XIV в., хотя известно, что эта хроника включает в себя главы, написанные от XV до XVII в.<sup>63</sup>. Впрочем, даже насчитавший максимальное количество хождений к святым местам Г.В. Кавиткар не рассматривает движение к *тиртхам* как мотив, которым мог бы руководствоваться Намдев: «Познавший, что Бог — повсюду, Намдев совершал эти тиртха-ятры вовсе не ради тиртха-ятры... он считал распространение бхакти (*bhagavat-bhaktīcā prasāra*) своей жизненной целью»<sup>64</sup>. Ш.Д. Пендсе полагает, что путешествие по приведенному в «автобиографических» «Перечнях» географическому маршруту «невозможно совершить в промежутке между *śake* 1212 и 1218 [1290–1296]»<sup>65</sup>.

Между полюсами непризнания и признания разных версий располагаются мнения, интерпретирующие отсылку к *тиртха-ятре* в «биографическом» «Перечне» как к средству для иллюстрации философских положений, в том числе идеи о превосходстве пути *бхакти* (беспредельной любви к богу) над путем знаний (*джняны*). Так, Ш.М. Дешмукх, воспроизводя мнение Махипати Тахрабадкара, называет упоминание о *тиртха-ятре* «поводом, нарочно изобретенным Днянешваром для свободного обмена мнениями с Намдевом», при этом якобы первый хотел ознакомить второго с последствиями уже начавшегося мусульманского вторжения и тем самым направить Намдева на путь распространения бхакти, что тот в дальнейшем и сделал»<sup>66</sup>. М.Ш. Канаде вообще предпочитает называть передвижение Днянешвара и Намдева сложным словом *bhaktibhraman*, т.е. «блужданием [в интересах] бхакти»<sup>67</sup>. М.Г. Дешмукх, с одной стороны, считает, что «ограниченность человеческого разума устраняется в результате посещения множества [новых] мест, и именно это произошло с Намдевом»; с другой же — усматривает победу Намдева над Днянешваром в истории с водой, находящейся глубоко в колодеце, которую Днянешвар с помощью йоги-

<sup>62</sup> См.: *Kavitkar G.V. Dīyāndīp lāvī jāgī* (Не дадим погаснуть светильнику знания) // *Śrīnāmdevdarśan; idem. Sant nāmdevāñce antarbhāratīce ek darśan* (Взгляд на Намдева из Индии) // *Sant Nāmdev: sāt vyākhyane* (Семь лекций, [посвященных] святому Намдеву). Kolhapur, 1970–1971; *Bartakke M.G. Sikhāñcyā ādigranthātīl nāmdev* (Намдев из «Ади-грантха» сикхов) // *Śrīnāmdevdarśan*.

<sup>63</sup> *Mahikāvāṭīcī bakhar*, или *Māhīmēcī bakhar*, также *Bimbsthāñcī bakhar*, был издан историком В.К. Радзведе и считается самым старым образцом прозаического жанра *бакхар* (хроник), вольно пересказывающим события политической истории. См.: *Rajvade V.K. Keśavācyādikṛt mahikāvāṭīcī ūrf māhīmēcī bakhar* (Созданная Кешавачарьей хроника Махикавати, или Махим). Pune, 1923 (*śake* 1846).

<sup>64</sup> *Kavitkar G.V. Sant nāmdevāñce*. P. 90–91; *idem. Dīyāndīp*. P. 702–711.

<sup>65</sup> *Pendse S.D. Dīyāndev āṇi Nāmdev*. P. 382.

<sup>66</sup> *Deshmukh Sh.M. Nāmdevāñce tīrthāṭan* (Паломничество Намдева) // *Śrīnāmdevdarśan*. P. 130–134.

<sup>67</sup> *Kanade M.Sh. Nāmdevāñchā jīvan-pāt*. P. 155.

ческих способностей достал, спустившись в уменьшенном виде на дно колодца, а Намдев, обратившись с чувством искренней веры к Витхобе, заставил перелиться через край<sup>68</sup>. С.Т. Акколе убежден, что отсутствие географических наименований в «биографическом» «Перечне» как раз доказывает, что «описание тиртха-ятры вообще не являлось темой сюжета», каковой следует считать убедительную демонстрацию превосходства *бхакти* Намдева над *дняной* Днянешвара и духовный рост, т.е. обращение к *бхакти*, последнего<sup>69</sup>. Поднимаясь над деталями, С. Море видит в «биографическом» «Перечне» идеологически насыщенный с точки зрения традиции варкари продукт: «Если даже Намдев — не автор, это не означает, что само по себе событие не является историческим. Впрочем, важнее всего то, что [биографический] „Тиртхавали“ ни в коей мере не портит традиционную философию варкари, которая в нем содержится»<sup>70</sup>.

Компромиссную позицию занимает и «правительственное» издание, считающееся, как и в случае с собраниями гимнов других *сантов*, наиболее авторитетным. «В „правительственное“ издание, составленное к 700-летию Намдева с опорой на различные рукописные источники, включен и „Перечень“ 1581 г., хотя издатели расположили его как самостоятельное приложение, поскольку он ничем не похож на биографический „Перечень“, вошедший в основной корпус антологии, и поэтому никак не может быть соотнесен с более популярной версией. Издатели не упомянули ни о расхождениях между двумя версиями, ни об антипаломническом настрое биографического „Перечня“, ни об очевидной в этом контексте психологической непоследовательности решения Намдева отправиться [позднее] еще в одно паломничество на Север»<sup>71</sup>. Однако при исчислении дат рождения и смерти Намдева с помощью свидетельств из североиндийских агиографий и *абхангов* гуджаратца Нарси Мехты и Экнатха они допустили, что жизненные периоды Намдева и Днянешвара могли на несколько лет перекрываться, а следовательно их совместное путешествие, по крайней мере, в одно или два места на Севере было возможным<sup>72</sup>.

Вообще свидетельства из надежных источников, безусловно, могут играть определенную роль для признания или непризнания самого факта паломничества, совершенного Днянешваром и Намдевом либо вместе, либо поодиночке, хотя средневековая литература *бхакти* никаких гарантий надежности не предоставляет. Например, в качестве подтверждения историчности паломничества Днянешвара и Намдева нередко ссылаются на свидетельства других поэтов традиции варкари. Одна из таких ссылок приводит к объединенным под тем же названием «Перечень святых мест» (*Tīrthāvalī*) четырем *абхангам* [№ 331–334]<sup>73</sup>, завершающимся *мудрикой* «Молвит Дзани»; самая ранняя их версия датируется 1631 г.<sup>74</sup> Дзанабаи, служанка из дома Намдева, повествует о том, как Днянешвар обратился к Витхобе с просьбой отпустить Намдева в хождение по святыням. Витхоба соглашается и обращается с наставлением к Днянешвару, его братьям Ниврутти и Сопану, а также йогу Чангдеву, что подразумевает участие всех названных персонажей в предполагаемом паломничестве. Витхоба просит заботиться о Намдеве: оберегать его от колючек, которые попадают на дороге, не передвигаться слишком быстро, поскольку Намдев не привычен к ходьбе, не морить его голодом и т.д. (*yājbarobar cālāvī ho vāte / moḍṭīl kāṅṭe sām̐bhālāve // haḷūhaḷū jāve karū nakā ghāī*

<sup>68</sup> *Deshmukh M.G. Sant nāmedvāñce vyaktimattva* (Личность святого Намдева) // *Sant Nāmedv: sāt vyākhyāne*. P. 11–12.

<sup>69</sup> *Akkole S.T. Nāmedvāñce santacarite* (Биографии сантов, созданные Намдевом) // *Śrīnāmedvadarśan*. P. 276–277.

<sup>70</sup> *More S. "Namadeva's" Tīrthāvalī and the Varkari Tradition* // *Studies in South Asian Devotional Literature / Research Papers 1988–1991* / Ed. by Alan W. Entwistle and Françoise Mallison. New Delhi–Paris, 1994. P. 171.

<sup>71</sup> *Novetzke C.L. The Tongue*. P. 115–116.

<sup>72</sup> *Ibid.* P. 118.

<sup>73</sup> *Joshi A.K. (ed.). Śrīsakalsantgāthā I*.

<sup>74</sup> *Novetzke C.L. A Family Affair*. P. 15.

*cālāyācī nāhī savay tyāsī // lāgtācī bhūk na dharī ha nirdhār / ghyāvā samācār kṣaṅkṣaṇā*). Завершается этот «Перечень» описанием страданий Витхобы, расставшегося со своим любимым бхактом. Какая-либо информация о *тиртхах* отсутствует, как и сведения о пространственных и временных рамках паломничества.

О паломничестве Намдева (но не Днянешвара) двумя строками в цикле «Биография Намдева» («Nāmdēvaritra» [3551–3632]) упоминает и Экнатх. Повторяя в последнем *абханге*, в каких земных обликах (Прахлада, Ангад, Уддхав) возрождался ранее появившийся в *калиюгу* Намдев, он наряду с самым общим обозначением средств духовного совершенствования включает едва различимое упоминание о *тиртха-ятре* (*tīrthayātrā sarva kelāse uddhār / sarva tyācā bhār cālavilā* [3632]).

Однако труднообъяснимым остается полное умолчание со стороны Нивруттинатха, Сопандева и Мукта-баи о каком бы то ни было паломничестве их брата Днянешвара, а также о паломничестве Намдева в *абхангах* членов его семьи (матери Гоная, жены Радзай, сыновей Нары, Махады, Гонды, Витхи, невестки Ладаи, сестры Аубай и дочери Лимбай), довольно полно описавших ситуацию в семействе Намдева и его пренебрежение своими профессиональными обязанностями, а следовательно, и интересами семьи.

Как и различные версии «Перечня святых мест», возможные интерпретации рамдасовского «Анандванбхувана»<sup>75</sup> не привели исследователей к единому мнению относительно того, что скрывается за названием этого 59-шлочного произведения. Стихотворение, в котором почти каждая *шлока* заканчивается локативом слова «Анандванбхуван», описывает бедствия страны, оказавшейся под гнетом чужеземцев и страдающей от упадка нравов, но в нем же предсказываются и будущие победы, которые приведут к возрождению веры. Исходя из логических предположений, что о политических событиях и настроениях индийцев Рамдас мог узнать во время передвижения по стране, многие исследователи считают, что «Анандванбхуван» создан Рамдасом в Каши, куда он вернулся после многолетних странствий, в том числе после посещения гималайских святынь. Такому пониманию способствует в первую очередь то, что «Анандванбхуван» известен как традиционный эпитет священного города на Ганге<sup>76</sup>. Отождествление же Анандванбхувана с Каши, в свою очередь, рассматривается как доказательство того, что Рамдас в действительности покидал пределы Махараштры. Противоположное мнение — Анандванбхуван подразумевает Махараштру — также имеет своих приверженцев, которые, разбирая *шлоку* за *шлокой*, доказывают, что их содержание и упоминаемые реалии могут быть применимы только к маратхиязычной земле — многие издания специально приводят объяснения Хануманта, создателя авторитетного (прозаического) жизнеописания Рамдаса<sup>77</sup>, который, ссылаясь на слова Рамдаса, называет Анандванбхуваном пространство от Насика до Карвира (Колхапура), т.е. маратхиязычную территорию, известную как Деш<sup>78</sup>. Некоторые исследователи обнаруживают «Каши» в одних *шлоках* «Анандванбхувана» и «Махараштры» в других<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> См., например: *Pangarkar L.R. Śrīsamārth granth bhāṇḍār* (Сокровищница творений достопочтенного Могущественного). Pune, 1989 (tisri avrutti). P. 422–426.

<sup>76</sup> См., например: *Pendse S.D. Rājguru samārth Rāmdās* (Государственный учитель Могущественный Рамдас). Pune, 1980 (dvitīy avrutti) (Mahārāṣṭrācā bhāgavatdharma). P. 51, 343–372.

<sup>77</sup> Ханумант-свами принадлежал к роду Рамдаса и был праправнуком его брата. Ряд событий, отраженных в созданной им (в значительной степени на основе труда Гиридхара-свами) в 1793 г., а затем дописанной и отредактированной биографии Рамдаса, подтверждается данными четырехстраничных дневниковых записей, сделанных через четыре дня после смерти Рамдаса в 1681 г. Гопалом Амбаджи. См.: *Deming W.S. Ramdas and the Ramdasis*. Gurgaon, 1990 (reprint). P. 21–23.

<sup>78</sup> *Pangarkar L.R. Śrīsamārth*. P. 422.

<sup>79</sup> *Mate S.M. Ānandvanbhuvan mhanje Vārāṇasī kī Mahārāṣṭra?* (Анандванбхуван — это Варанаси или Махараштра?) // Sant, pant, tant (Святые [подвижники], [поэты]-пандиты, авторы [героических баллад]). Pune, 1957. P. 237–253.

В дальнейшем подтверждении того, что Рамдас много и основательно путешествовал по Индии обнаружат в жизнеописании «Величие Могуущественного» (*Samarthpratāp*<sup>80</sup>), созданном приблизительно через полвека после его смерти (1681) Гиридхаром, умершим в 1728 г.<sup>81</sup>. Упоминания о том, что в юном возрасте Гиридхар в качестве ученика одной из последовательниц Рамдаса встречался с самим вероучителем, а также ссылки на то, что он узнал от непосредственного окружения Рамдаса, рассыпаны по всему тексту «Величия Могущественного». При этом, однако, первоначальным источником каких-либо сведений о Рамдасе называется и бог Рама, который поведал некую историю Вена-баи (ученице Рамдаса), та — Байя-баи (своей ученице), а та — Гиридхару (своему ученику). В третьей главе сообщается, что «Самартх совершал передвижения по Индии, Самартх освятил множество тиртх» (*Samarthe bhāratkhaṇḍī aṭaṇe kelī / samarthe tīrthe pāvan kelī*<sup>82</sup>); в шестой главе перечисляются несколько *тиртх* паниндийского значения, в том числе Каши, называемый Муктипури, т.е. «городом, [дарующим] освобождение» [34], а не Анандванхуваном. И наконец, на нескольких страницах десятой и одиннадцатой глав перечисляются более двух сотен имен учеников Рамдаса и названия их родных мест, что дает исследователям повод соединять их в маршруты передвижения Рамдаса. Интересно, что при этом не учитываются иные варианты, например уход получивших инициацию рамдаси в другие края (*Veṅābāpāsūni kitek mahant jāle / uttarbhūmīsī bahudhā gele* [72]) или гиперболический взгляд на вселенную, когда она отождествляется с институционализированной общиной (*maṭhi*), основанной Рамдасом и/или его учениками (*Samarthāncā koṇ ho maṭh / avaghā brahmāṇḍ yāncā maṭh* [82]).

Подобно «Анандванхувану», интерпретируется и принадлежащее Гиридхару стихотворение под названием «Сказ о паломничестве в Каши» (*Kāśīyātrākathan*), в котором, хотя и описывается преклонение перед Каши, Прягом, Гайей и Айодхьей, не содержится сведений о реальном движении к этим святыням<sup>83</sup>. По словам, например, Р.Ч. Дхере: «В это время (*śake* 1639) праученик Самартха — Гиридхар-свами Бидкар совершил паломничество в Каши и составил по этому поводу краткое стихотворение (106 *kaḍve*), в котором нет ни опыта путешествия, ни описания святынь. Гиридхар всего лишь выразил идеи бхакти в отношении тех мест»<sup>84</sup>.

## Агиографии о паломничестве «святых поэтов»

Тема паломничества применительно к «пятерке святых поэтов» начинает звучать в сохранившихся рукописях, датируемых не раньше конца XVI в. Возможно, возрождение интереса к Днянешвару и Намдеву стало следствием сознательных усилий Экнатха по регенерации традиции варкари, о которых он поведал в своих *абхангах*<sup>85</sup>. Во всяком случае, как ни странно, упоминания о путешествиях Намдева были сначала зафиксированы не на его родине, в маратхиязычном ареале, а на индийском севере — в агиографиях Вьяса (1580), Анантадаса (1588), Набхадаса (1600) и некоторых других

<sup>80</sup> *Samarth*, «могущественный» — эпитет Рамдаса, часто употребляется в качестве его имени.

<sup>81</sup> *Giridharsvāmī. Samarthpratāp (Гиридхар-свами. Величие Могущественного) / Dev Sh.Sh. (ed.) // Śīr rāmdās āṇi rāmdāsī. Dhule, 1912 (śake 1834). № 8.*

<sup>82</sup> *Ibid.* P. 18.

<sup>83</sup> *Ibid.* P. 28–30.

<sup>84</sup> *Dhere R.Ch. Santāṅcyā ātmakathā. Prācīn marāṭhīṭīl ātmakathanātmak vāṇmayāce darśan* (Обзор старомаратхской автобиографической литературы). Pune, 1969 (*dvīviyavrutti*). P. 35.

<sup>85</sup> Экнатх описал, как разыскал в Аланди заброшенную *самадхи* Днянешвара и обнаружил в ней живого Днянешвара и утраченную к тому времени рукопись «Днянешвари», которую он вернул в обиход в маратхиязычном ареале.

жизнеописаниях<sup>86</sup>. К. Новецке утверждает, что «представление о Намдеве как о путешественнике процветает в Северной Индии, но выражено неопределенно в маратхских источниках и литературе варкари»<sup>87</sup>. В самой Махараштре утверждение в региональном сознании паломнической практики поэтов-подвижников датируется только XVIII в., когда к составлению биографий всех махараштранских *сантов* приступил Махипати Тахрабадкар<sup>88</sup>.

Махипати, по его собственному признанию, опирался на письменные источники, следуя версиям из «Первоистоков», «биографического» «Перечня святых мест» и североиндийским агиографиям, а не шел на поводу у воображения. В «Историях об индийских святых» («Победа бхактов» [*Bhaktavijaya*], 1762)<sup>89</sup> в разделе, названном авторами английского перевода Дж.Е. Эбботом и Н.Р. Годболе «Странствия Витхобы» (“Vithoba’s Wanderings”), Махипати повествует о передвижениях Виттхалпанта, отца Днянешвара, первопричиной которых стало желание повидать знаменитую *тиртху* Пушкар. С позволения родителей он, «отдавшись поклонению Хари», посетил Дваравати, где совершил омовение в реке Гомти и простерся ниц перед изображением Кришны, побывал в местах, называемых Пиндарика, Мангалахуда, Дварка, Судампури (Порибандар), Мулмадхав, Бхалука, Прабхаслинга, Сорати-Сомнатх (Катхиавар), Дхавалпури, а также в тех, которые локализуются на основе той или иной пуранической истории: точка, где Вишну появился в *аватаре* рыбы; пещера, в которой жил Мучакунд; место, где произошло сожжение Калаяваны<sup>90</sup>, и т.д. Прерывая перечисление, Махипати утверждает, что Виттхалпant не пропустил ни одного из «описанных в пуранах и известных всему миру» святых мест, расположенных вдоль его маршрута, хотя узнаваемые и отождествляемые ориентиры находятся, безусловно, на территории Махараштры, где Виттхалпant поклонился Адимае в Сапташринги и совершил омовение в Арунаваруне, посетил Капилешвар и Тримбак на реке Годавари, обошел горы Брахмагири и Бхимаشانкар и добрался до Аланди<sup>91</sup>.

Уже в Аланди, после женитьбы на Ракхумаи, Виттхалпant выразил желание посетить Пандхарпур, полагая, что «любое сравнение его с другими священными городами окажется несовершенным... Горы прегрешений сгорают, когда к нему [Пандхарпуру] обращается взор». А затем вновь отправляется в длительное паломничество, на этот раз на индийский юг. Подобно предыдущему случаю, продвижение Виттхалпанта на юг описывается как смешение географических и пуранических ориентиров — гора Шришейл и Малликарджуна, Nivritte Sangam (?), Ахобал, (бог?) Нарасимха, (боги) Васудев и Вьянкатешвар на горах Гири (Тирупати) и Арун, Чидамбар(ам), Гокарна и Хатакешвар. По свидетельству Махипати, Виттхалпant обозрел гору, с которой Хануман отправился на поиски Ситы<sup>92</sup>, посетил Джанардан и добрался до Рамешварама. Как и в случае с северным паломничеством, обратный путь по Махараштре — с посещением Колхапура и омовениями в Панчаганге, а также в месте слияния Кришны с Веной в Махули — выглядит более достоверным. Наконец он снова —

<sup>86</sup> Khanolkar G.D. Marāṭhī vāṅmaykoś. P. 237; Novetzke C.L. A Family Affair. P. 15.

<sup>87</sup> Novetzke C.L. The Tongue. P. 193.

<sup>88</sup> Махипати принадлежат четыре тома агиографий (Bhaktavijaya, Santilīlāmṛt, Bhaktalāmṛt и [незавершенная] Santvijaya), созданных в период с 1762 по 1789 г., и некоторые другие произведения. См.: Khanolkar G.D. Marāṭhī vāṅmaykoś. P. 237–238.

<sup>89</sup> Находящийся в моем распоряжении том состоит из двух частей с самостоятельной пагинацией. Ссылки, относящиеся к Днянешвару и Намдеву, подразумевают часть I; ссылки, относящиеся к Экнатху, — часть II.

<sup>90</sup> Здесь перечисляются имена и сюжеты из индусской мифологии.

<sup>91</sup> Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. Translations of Mahipati’s Marathi Bhaktavijaya. Delhi, 1988 (reprint). P. 124–126.

<sup>92</sup> Речь идет о сюжете древнеиндийского эпоса «Рамааяна», в котором Рама с помощью божественной обезьяны Ханумана возвращает свою похищенную супругу.

почти тайком — покидает Аланди и отправляется в Бенарес, затем в Праяг, оттуда снова в Бенарес и вновь устремляется к Пушкару<sup>93</sup>.

Рассказ о самом Днянешваре Махипати начинается словами последнего, обращенными к Намдеву: «Хотя *дживанмукта* свободен от грехов, он не должен прекращать почитание своего гуру, бога или святых мест. Я хочу вместе с тобой обозреть все святые места на поверхности земли». Как и в «биографическом» «Перечне святых мест», Намдева эта перспектива не привлекает; удивлен и Витхоба: «Зачем же, Дняндев, ты желаешь отправиться к святым местам омовения с бесполезными мыслями в голове? Зачем шататься без толку туда-сюда?»<sup>94</sup>. Удовлетворившись объяснением Днянешвара, что паломничество для него всего лишь предлог для свободного общения с Намдевом, Витхоба отпускает последнего, и *санты* ведут разговор о бхакти, прерываемый Махипати только для сообщения о прибытии в не являющийся *тиртхой* Дели<sup>95</sup>. Далее Махипати сообщает о продолжении паломничества: «Если подробно перечислять все святые места для омовений, расположенные в разных краях, эта книга станет чересчур длинной. Намдев посетил их все и наконец добрался до Анандавана (современный Бенарес. — И.Г.)... Намдев оставался здесь четыре месяца...»<sup>96</sup>. Традиционно длительность пребывания в этом священном городе диктовалась не только сезоном дождей (*caturmāsya*), обычно переживаемом именно здесь, но и количеством ритуальных мероприятий и даже *тиртха-ятр*, которые совершались внутри и по периметру города. Тем не менее об этом Махипати не сообщает, но использует упоминание о Бенаресе как повод, чтобы вспомнить легенды, связанные с именем Кабира, тамошнего жителя, и рассказать о знакомстве с ним Днянешвара и Намдева, живших на два века раньше. Более того, Днянешвар, выступая в роли ментора, объясняет Кабиру и Намдеву их высокое предназначение: «Путь бхакти осквернен. Люди забылись в мирских заботах, и вы пришли в этот мир деяний, чтобы освободить их» — и приглашает Кабира в Пандхарпур<sup>97</sup>.

Далее Махипати просто перечисляет Гайю, Праяг, Айодхью, Гокул, Дваравати и задерживается на раджастанской пустыне, чтобы подробно рассказать о чудесном эпизоде, связанном с состязанием обоих *сантов*, и вновь прибегает к перечислению посещенных мест и увиденных богов — Бадрик-ашрам в Гималаях, Джганнатх в Охдхе, Омкар, Амалешвар, Махакалешвар в Удджайне, Параливайджанатх, Форти-Сомнатх, Шри Шайлам, Рамешварам и т.д., в очередной раз употребляя общие формулы: «Так они обходили одно за другим самые значительные места омовений на поверхности земли, наиболее выдающиеся из которых описаны как известные и авторитетные в пуранах. Айодхья, Матхура, Канти, Бенарес, Дваравати, Аванти и Майя — семерка городов, дарующих освобождение, были посещены ими с любовью... К этому можно добавить прославленные двенадцать огненных лингамов; все равно на этой земле остается еще немало мест, которые следовало бы упомянуть, но до какого предела я должен [расширять] эту книгу, рассказывая о них?»<sup>98</sup>.

В разных трудах Махипати с разной полнотой излагает сведения о жизни одного и того же святого поэта, но всегда предпочитает опираться на созданные ранее произведения. «Победа бхактов», первый из агиографических трудов Махипати, содержит две главы об Экнатхе<sup>99</sup>, однако они не упоминают о каких-либо передвижениях

<sup>93</sup> Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. P. 128–132.

<sup>94</sup> Ibid. P. 158–161.

<sup>95</sup> Здесь следует описание того, как Намдев оживил убитую правителем-мусульманином корову. Другие источники называют местом, где произошло это чудо, окрестности Ахмаднагара в Махараштре.

<sup>96</sup> Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. P. 178.

<sup>97</sup> Ibid. P. 185–186.

<sup>98</sup> Ibid. P. 192. Лингам (*linga[m]*) — фаллический символ бога Шивы; «двенадцать огненных лингамов» — известные храмовые комплексы, сформировавшиеся вокруг самосущих *лингамов* Шивы.

<sup>99</sup> Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. P. 154–171, 172–188.



Экнатха за пределами маратхиязычного региона. Как отмечает Дж.В. Тагаре, не содержит описания паломничества и самая ранняя из известных биографий Экнатха, входящая в «Прагитхана-чаритру» Кришнадаса Джагадананда, которая была написана в 1698 г., через сто лет после смерти Экнатха<sup>100</sup>. Этот пробел Махипати с лихвой компенсирует в «Жизни Экнатха» из «Нектара игры бхактов» (*Bhaktalīlāmṛta*, 1774)<sup>101</sup>, «интереснее» пересказывая версию Кешав-свами 1720 г.<sup>102</sup>

Подобно Намдеву, Экнатх отправился в первое паломничество не по собственному желанию, но был уведен: его гуру Дзанардан пожелал совершить омовение в реке Годавари и увидеть «своими глазами» Насик, Панчавати и Трьямбакашвар — священные места Махараштры<sup>103</sup>. Махипати, безусловно, увереннее ориентировался в *тиртхах* маратхиязычного ареала и потому отвлекался на бытовые детали: собираясь в дорогу, Дзанардан приготовил лошадь для себя, для Экнатха и еще одну — для пожиток, а также назначил повара-брахмана. «Если они где находили красивое место, то останавливались на ночлег»<sup>104</sup>.

И в другой раз инициатива исходила от Дзанардана, который подумал: «Я должен отправить Экобу в паломничество к святым местам возле воды, и земля от этого освятится». Он следующим образом разъяснил Экнатху свою мысль: «Отправляйся и посети хотя бы раз все святые места возле воды, которыми богата эта земля. Где-то остановись на три ночи, где-то на пять. Где бы ты ни соприкоснулся с тем, что имеет отношение к богу, прояви почтение. Хоть ты [целенаправленно] отправляешься по святым местам, в дороге будешь встречать сантов, и бог Кришна снабдит тебя всем необходимым. Иди до самого Бадринатха и собственными глазами посмотри на северное озеро Манас. Иди на юге до Рамешвара и потом возвращайся обратно»<sup>105</sup>.

Как и Намдев, Экнатх подчинился, но мысли его были направлены к Дзанардану, и виделся ему повсюду только гуру. «Он посетил множество святых мест возле воды и священных ниш, чтобы подать пример людям. Там, где можно было отдохнуть, он задерживался на три ночи, если встречал сантов — на пять. В таких местах он совершал богослужения и омовения и покидал их, когда желал этого. Он посетил великие святые места на реках Пурне, Пайошни, Тапти, Нармаде. Вид Махакалешвара в Аванти принес отдохновение его душе. Он побывал в Матхуре, Гокуле и Вриндаване». В Бенаресе (Варанаси) Экнатх пробыл пять дней: окунулся в реку на *гхате* Маникарнике и поклонился Вишвешвару. Посетил Праяг и совершил омовение в слиянии трех рек, отправился в Гайю и поклонился отпечаткам стоп Вишну. Описывая традиционные маршрут и объекты поклонения, Махипати не связывает их с ортодоксальной ритуальностью, но наполняет содержанием бхакти: «Кто с чувством личной преданности приносит свое тело, слова и мысли к ногам Вишну, тем самым совершает [все] церемонии, [которые следует совершать] в Гайе. Кто полностью предан стопам Хари, тот уже тем самым свершает все [множество] хороших деяний. Все реки — Ямуна, Годавари, Бхагиратхи, Кришна, Венья, Сарасвати, Нармада, Тапи, Бхимаратхи — жаждут прихода святых. Дзанардан знает об их желании и соперживает им. Поэтому он распорядился, чтобы Экнатх посетил все эти места». Далее Махипати упоминает Айодхью и тягу Экнатха ко всем вишнуйским местам, называет Бадринатх и Пушкар. Паломник, просто окинувший взглядом озеро в Пушкаре, уже очи-

<sup>100</sup> Abbot J.E. The Life of Eknath. Sri Eknath Charita. Translated from the Bhaktalīlāmṛta. Delhi–Varanasi–Patna, 1983 (reprint). P. XVI.

<sup>101</sup> К сожалению, у меня нет возможности проверить содержание второго агиографического сборника Махипати «Нектар игры сантов» (*Santīlāmṛt*, 1767).

<sup>102</sup> Abbot J.E. The Life of Eknath. P. VIII.

<sup>103</sup> Эти места воспринимаются как *тиртхали* Махараштры.

<sup>104</sup> Abbot J.E. The Life of Eknath. P. 35.

<sup>105</sup> Ibid. P. 41–42.

щается от скверны *калиюги*, сам же Пушкар может очиститься только благодаря приходу Экнатха. Затем Махипати снова перебрасывает своего героя в Гималаи, отсюда — на целый месяц в Дварку, где Экнатх отправлял утренние, дневные и вечерние ритуалы и наслаждался восхвалениями Кришны. Наконец, он повернул обратно, «танцуя от восторга по поводу того, что тщательно обошел все северные святые места, видел двенадцать храмов Шивы и семь главных городов». При этом «он одержал победу в обуздании своих чувств и больше не различал вкуса сладкого [и горького]. Ему было все равно, оказывают ли ему почет или гонят, в друге и враге он видел самого Дзанардана. Именно с этой мыслью Экнатх ходил по святым местам и, [прервав паломничество по распоряжению того же Дзанардана], вернулся в Пратиштхан»<sup>106</sup>. Биография сообщает еще об одном посещении Каши, вызванном раздражением тамошних ученых брахманов тем, что Экнатх комментирует «Бхагават-пурану» на маратхи. Махипати же называет передвижение святого поэта в ту сторону «великой ятрой», хотя и отмечает, что на этот раз, ввиду отсутствия времени на сборы, он вышел из родного Пайтхана только в окружении присланных за ним брахманских учеников из Каши, без собственной обслуги, которая была направлена к нему позднее<sup>107</sup>.

Хотя из «пятерки великих сантов» Рамдас был почти непосредственным предшественником Махипати — между смертью первого (1681) и рождением последнего (1715) прошло всего 34 года, — о паломнической практике Рамдаса, которой традиция рамдаси отводит двенадцать лет, агиограф не сообщает ни в «Победе бхактов»<sup>108</sup>, ни в многостраничном «Рамдасе», являющемся частью последнего — незаконченного — труда Махипати «Победа сантов» (*Santavijaya*, 1674/1690)<sup>109</sup>. Возможно, ему была неизвестна ставшая впоследствии наиболее авторитетной биография Рамдаса «Величие могущественного» Гиридхар-свами. Во всяком случае, в детальном изложении биографии Рамдаса, вошедшей в «Победу сантов», Гиридхар не упоминается, но излагается причина, по которой Махипати обратился к Рамдасу: «Я изложил эту историю, как смог, в книге, названной „Победа бхактов“, но это было весьма краткое изложение... Супруг Рукмини [Витхоба] приказал мне [описать жизнь сантов], и поэтому я не могу удержать обуревающие меня мысли»<sup>110</sup>. Не исключено, впрочем, что Махипати не обнаружил у Гиридхара описания того паломничества, которое составляет сердцевину доктрины последователей Рамдаса.

Вне зависимости от того, какие существовали версии, маратхиязычный ареал сохраняет приверженность тому, что и как изложил Махипати. Дж.Э. Эббот, объясняя в предисловии к изданию 1926 г., почему он перевел не более раннюю версию биографии Экнатха Кешав-свами, а более позднюю версию Махипати, признается, что узнал о последней, когда перевод уже был выполнен, но добавляет, что версия Махипати «является основной с точки зрения всех современных отсылок к Экнатху. Две современные биографии Экнатха, [созданные] Сахасрабуддхе и Пангаркарром с Адзгавкарром, являются не более чем резюме описания, содержащегося в „Нектаре игры бхактов“»<sup>111</sup>. Автор авторитетного «Словаря маратхской литературы» добавляет:

<sup>106</sup> Ibid. P. 52–54.

<sup>107</sup> Ibid. P. 178, 180.

<sup>108</sup> Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. P. 189–200.

<sup>109</sup> Abbot J.E. Ramdas. Translation of Mahipati's Santavijaya. Poona, 1932. «Победа сантов» датируется по-разному: 1674 г. (см.: Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. II. P. XI) или 1690 г. (см.: Jog R.Sh. (ed.). Marāṭhī vānmayācā itihās (История литературы маратхи). III. Pune, 1973. P. 376) в зависимости от датировки смерти Махипати и других моментов.

<sup>110</sup> Abbot J.E. Ramdas. P. 2. Этот раздел отсутствует в английском переводе. Небольшой раздел из второй части «Победы бхактов» посвящен рассказу об ином Рамдасе, поклоннике бога Кришны из Дакура. См.: Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. II. P. 1–6.

<sup>111</sup> Abbot J.E. The Life of Eknath. P. VIII. См. также: Pangarkar L.R. Śrīdnyāneśvar Mahārāj. Caritra āṇi granth vivesan (Достопочтенный Днянешвар-махарадж. Биография и анализ творчества). Mumbai, [1912].

«В его цели не входило создание приближенных к действительности жизнеописаний сантов, основанных на последовательном изложении фактов. Махипати безошибочно фиксировал именно те события, [рассказ] о которых порадует публику и пойдет на пользу утверждению дхармы Бхагаваты»<sup>112</sup>.

Упорство, с каким Махипати отправлял в многодневные паломничества Джнянешвара, Намдева и Экнатха (но не Тукарама и Рамдаса), сопоставимо только с упорством, проявляемым разными агиографами, когда они описывают личные (дружеские) контакты великих бхактов друг с другом или с известными историческими персонажами, жившими в разные века и в разных регионах. Тем самым биографический жанр подтверждает свое исключительное значение для реконструкции распространенных в доколониальном индийском обществе основных ценностей<sup>113</sup> и даже дает представление о динамике их становления. Чем дальше во времени отстоял биограф от героя биографии, тем больше священных мест включал он при описании передвижения своего героя. В дальнейшем этот же прием был задействован и современными популяризаторами обеих традиций, считавшими, что «миф» о домоседстве Тукарама придуман его недоброжелателями, или детализировавшими двенадцатилетние странствия Рамдаса.

### **Тиртха-ятра как высшая ценность**

Несовпадения, которыми перенасыщены произведения святых поэтов (как в Махараштре, так и за ее пределами), а также нелогичности в агиографической литературе и вызвали к жизни высказывание А. Бхарати, процитированное в начале статьи. Если сами поэты, впрочем, не совсем последовательно метались между традиционной моралью, предписывающей хождение к святым местам, и осознанием тщетности ритуалистических ухищрений, то к началу XXI в. осмысленность их передвижений по полуострову Индостан перестала подвергаться сомнениям и превратилась в данность. Именно в этой данности К. Новецке усмотрел попытки националистических историков и политиков закрепить за Намдевом функцию интегратора паниндийской нации, поскольку его маршрут как раз охватывал границы, которые Индия приобрела значительно позже, чем предполагаемый Намдев ходил в предполагаемое паломничество<sup>114</sup>.

Современные индийские популяризаторы «пятерки святых поэтов» и/или исследователи<sup>115</sup>, часто, впрочем, принадлежащие к тому же деволюционалистскому направлению, что и поэт, о котором они пишут, как правило, не просто отстаивают подлинность хождения маратхских *сантов* в длительные паломничества, но и, добавляя конкретные детали, вносят свою лепту в их (ре)конструкцию.

Популярные жизнеописания *сантов*, набранные крупным типографским шрифтом и сопровождаемые иллюстрациями, обычно содержат отдельную главку под названием «Тиртха-ятра». В них, как правило, сообщается о коллективном паломничестве родных по взглядам *сантов*: «Висоба Кхечара, Гороба Кумбхар, Савата Мали, Чокхамела и Бамка были в числе тех, кто сопровождал [Джнянешвара и Наму Дева]»<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> Khanolkar G.D. Marāṭhī vānmaykoś. P. 238.

<sup>113</sup> Ванина Е.Ю. Утверждение общего, постижение индивидуального (опыт исследования средневековых североиндийских биографий) // Восток. 2005. № 1. С. 56.

<sup>114</sup> Novetzke C.L. The Tongue. P. 290–291, 304.

<sup>115</sup> Я не ставила себе целью охватить всех популяризаторов и исследователей и привожу в качестве примеров литературу, имеющуюся в моей домашней библиотеке. Какой бы случайной ни была подборка, она совершенно отчетливо отражает магистральное направление современной мысли Махараштры.

<sup>116</sup> В этой и последующих цитатах в написании имен в русской транслитерации сохраняется орфография оригинала, см.: Khanolkar S. Saints of Maharashtra. Bombay, 1990. P. 43.

Здесь же нередко предпринимается попытка объяснить, что толкнуло героя жизнеописания на паломничество. Р.Р. и В.Р. Госави, например, в «Биографии Днянешвара» утверждают, что «паломничество следует считать важным этапом в жизни Дняндева, поскольку вместе с ним в паломничество отправились наилучшие махараштранские санты из „каст восемнадцати тюрбанов“. Этот идеал духовного равенства он мечтал распространить по всей Индии. Несомненно, в барабаны бхакти надо было бить повсюду, но он явно намеревался продемонстрировать [реальное] достижение этого идеала перед всеми слоями общества. В противном случае мог ли Дняндев, произнесший: „Не следует придерживаться обетов / [и] истощать тело. / Не следует ходить вдаль, к священным местам“, — отправиться в паломничество из чистого простодушия?»<sup>117</sup>. Далее авторы, опираясь на некоторые элементы из «биографического» «Перечня святых мест», воссоздают атмосферу, в которой протекало паломничество Дняндева, Намдева, Нархари Сонара, Цокхи Мелы, Горы Кумбхара, Висобы Кхецара, Савты Мали, Сены Нхави и других великих *сантов*: «оглашая окрестности непрерывным произнесением имени [Бога]» и «прижимая друг к друга к груди»<sup>118</sup>; повествуют о счастье взаимного общения и уточняют маршрут: Праяг, Каши, Гайя, Айодхья, Гокул, Вриндаван, Дварка, Гирнар. «Совсем в молодости он [Намдев] дважды совершил паломничество на индийский север. В первом паломничестве его сопровождали Днянешвар и другие махараштранские санты, оно происходило с 1293 по 1295 г. (или в период между этими датами). Второе паломничество Намдева было совершено около 1336 г. В обоих случаях во время путешествия по Северной Индии Намдев посетил Гуджарат, Раджастан и Панджаб...»<sup>119</sup>.

Диапазон подобной пропаганды уже давно не ограничивается маратхиязычными изданиями, но в переложениях на английский и региональные языки распространился по всей Индии, озвучивая легенду: «Дняндева взял с собой Намадеву, и они отправились в Бенарес, посещая все святые места Северной Индии, и вся страна огласилась их сладкими киртанами»<sup>120</sup>; «...Днянадео отправился в паломничество в Бенарес в рамках своей проповеднической миссии. Его сопровождали поклонники, наиболее выдающимся из которых был Намдео. По пути они собирали людей, и послушать их духовные послания и удостоиться их благословений приходили тысячи мужчин и женщин. По окончании паломничества Днянадео посчитал свою жизненную миссию выполненной и начал приготовления к добровольному уходу из жизни»<sup>121</sup>.

Уже цитировавшиеся выше Р.Р. и В.Р. Госави, пытаясь найти приемлемое объяснение нестыкующимся элементам, в «Биографии Экнатха» дают другое, философское, обоснование: «Какая же была необходимость совершать паломничество после явления Всевышнего (*sākṣātkār, darśan*)? Такой вопрос естественным образом задаст себе каждый, поскольку [известно, что] движение к святым местам и другие обязательные действия (*karme*) совершают для накопления добродетелей. Таково, во всяком случае, традиционное представление, но это представление ошибочно. Об этом свидетельствуют истории жизни *сантов*, получивших откровение (*sākṣātkār*). Они все отправились в паломничество уже после получения откровения... Подлинная причина этого заключалась в том, что божество, являвшееся им в образе мироподобного (*viśvarūp nārāyaṇ*), существует повсюду, вплоть до каждой твари, и это осознание составляет основу откровений. Для подтверждения на конкретном опыте они и бродят какое-то

<sup>117</sup> Gosavi R.R. and Gosavi V.R. Śrī Dnyāneśvar caritra (Биография достопочтенного Днянешвара). Pune, 1997. P. 91–92.

<sup>118</sup> Ibid. P. 92.

<sup>119</sup> Javarkar P.V. Śrīmant Nāmdev caritra (Биография достопочтенного Намдева) // Nāmyācī sārth abhaṅgvāṇī (Абханги-высказывания Намы [в сопровождении] пояснений). Amravati, 1994. P. 21.

<sup>120</sup> Bahirat B.P. The Philosophy of Jnanadeva. Delhi–Varanasi–Patna–Madras, 1984 (reprint). P. 14.

<sup>121</sup> Dandekar S.V. Dnyanadeo. New Delhi, 1969. P. 9.

время по миру под предлогом тиртха-ятры, и с этой целью Дзанардан отправил Экнатха в паломничество»<sup>122</sup>. Современная индоктринация усиливается эстетикой сопоставления, весьма популярной в индийской теологии: «Когда росток произрастает под деревом, он не может вытянуться вверх, и когда остаешься на месте, останавливается развитие личности, — по той или иной причине Дзанардан отправил Экнатха осматривать все тиртхи и, наблюдая за жизнью людей, пропагандировать дхарму Бхагавата». Современные авторы и Экнатха отправляют по «интегрирующему маршруту» — от Бадринатха-Уттарманаса до Рамешварама на юге — и, нарушая собственную логику, реконструируют данный ему наказ Дзанардана: «Возвращайся со славой!»<sup>123</sup>.

Все пропагандистские и исследовательские работы, связанные с Рамдасом, в основном ссылаются на сведения, добытые Ш.Ш. Девом и изложенные им в предисловии к изданию труда Гиридхар-свами, трехтомной биографии Рамдаса и других работах<sup>124</sup>. Награжденный эпитетом «Сердце Могушественного» (*Samārthhrday*) за бескорыстную преданность памяти Рамдаса, Дев в написанной им биографии Рамдаса посвятил паломнической практике Рамдаса две отдельные главы — седьмую и девятую, назвав их соответственно «Движение к тиртхам. На север (1632–1639)» и «Движение к тиртхам. На юг (1640–1644)»<sup>125</sup>. Главы содержат выдержки из «Дасбодха», «спонтанных» стихов Рамдаса и отрывки из Гиридхара и более поздних агиографов-рамдаси, существенно дополняющих раннюю версию; цитирование перемежается комментариями Дева, назвавшим двенадцатилетний период — с 24 до 36 лет — чрезвычайно важным для становления мировоззрения Рамдаса. Одновременно он сожалеет, что достоверная информация об этом периоде отсутствует: «Никто не записал, а если и записал, то это до сих пор недоступно, куда, когда и с кем он ходил, где сколько дней провел, чем занимался, был кто-то рядом или нет, какова была его повседневная практика»<sup>126</sup>. Это справедливое наблюдение, впрочем, не помешало Деву толковать отдельные рамдасовские строки в контексте передвижения проповедника между святыми местами, находящимися за пределами Махараштры. Так, в главе, подразумевающей посещение Рамдасом североиндийских *тиртх*, появилось прочтение стихотворения, получившего название: «Перечень святых мест под аккомпанемент данди»<sup>127</sup> (*Tīrthāvalī daṇḍīgāṇe*), в котором без соблюдения логической или географической последовательности воспеваются основные приметы того или иного общеиндийского святого места — Каши, Рамешварама и других, расположенных как на севере, так и на юге. Так же обстоит дело и с упоминавшимися выше двумя небольшими творениями (Дев в целях различения называет их песнь, *абханг* и *пад* соответственно), в которых вперемежку перечисляются святые места из любой части Индии и обитающие в них боги. Публикацию этих стихотворных форм Дев предваряет признанием: «Мне кажется, в них перечисляются тиртхи, которые он посетил». Основанием для такого заключения Дев называет наличие в песне слова *rohā*, обозначающего группу паломников, в составе которой мог передвигаться Рамдас, а также глагольной формы *pāhile* от «видеть», свидетельствующей, что Рамдас основывался на собственном зрительном опыте. Непонятным остается, почему Дев прибегает к поддержке слова *rohā*, оставляя без внимания *yātrā* или *samudāv*, обозначающие то же самое, а также игнорирует по-

<sup>122</sup> Gosavi R.R. and Gosavi V.R. Śrī Eknāthmahārāj caritra (Биография достопочтенного Экнатха-махараджа). Pune, 1998. P. 58–59.

<sup>123</sup> Ibid. P. 68–69.

<sup>124</sup> Dev Sh.Sh. (ed.). Giridharsvāmī; Dev Sh.Sh. Śrīsamarthcaritra, śrīsamarth-sampradāy; Srisamarthcaritra (Биография достопочтенного Могушественного). I // Śrī rāmdās āṇi rāmdāsī. Mumbai, 1998 (tisri avrutti). № 121.

<sup>125</sup> Dev Sh.Sh. Śrīsamarthcaritra. I. P. 85–99, 109–118.

<sup>126</sup> Ibid. P. 83.

<sup>127</sup> Данди (*daṇḍī*) — музыкальный инструмент из выдолбленной тыквы и бамбуковой деки со струнами.

всеместное употребление глагольных форм третьего лица множественного числа: люди ходят, совершают лицезрение и т.д. Наравне с прочими доказательствами Дев использует собранные из разных источников легенды, в том числе рассказывающие о том, как в Гималаях Рама подарил Рамдасу защищающую от холода одежду или в другом случае предотвратил прыжок Рамдаса, пожелавшего расстаться с жизнью, в колодец. Последняя содержится в «Величии могущественного» Гиридхара и включает, в частности, *ови*, сообщающее (устаи Рамы): «Два двенадцатилетия я сохранял твоё тело, чтобы ты восстановил дхарму» (*donī tape tumcī rakṣilī kāyā he / dharmasthāpṇekāraṇe*)<sup>128</sup>. Тем самым устанавливаются конкретные периоды — двенадцать и двенадцать лет, которые явно выступают не в счетной функции, а как единица фольклорного времени для обозначения функциональных этапов в жизнедеятельности Рамдаса: аскезы-ученичества в определенном месте (Такли) и последующего передвижения с места на место (ср. аналогичное двенадцатилетнее отсутствие Экнатха!)<sup>129</sup>. В главе «Движение к тиртхам. На юг (1640–1644)» Дев вновь произвольно интерпретирует ряд пассажей из *абхангов*, увязывая их с тем или иным святым местом, одновременно прибегая к следующим заявлениям: «Невозможно сказать, о каких горах идет речь — Гималаи или Виндхья, Сатпуда или Сахьядри. Но существуют ли другие свидетельства о каких-либо других персонажах, перенесших столько трудностей ради своей страны и дхармы, ради божественной милости и освобождения всего мира?»<sup>130</sup>.

Неудивительно, что в дальнейшем уже не ищут доказательств, а воспроизводят ставшее общепринятым. Например, в «Нектаре биографии Рамдаса» В.Д. Палниткар не только упоминает о двух — северном и южном — паломничествах Рамдаса, но и воспроизводит дополнительные детали, орнаментируя обе *тиртха-ятры* описанием сопутствующих чудес. Так, в Каши жрец храма Вишвешвара не пропустил Рамдаса внутрь, а когда оглянулся, то с изумлением обнаружил пропажу главной святыни — *лингама* Шивы — и одновременно услышал его же распоряжение: «Тот, кого ты выгнал, есть воплощение Марути,пусти его и подчинись ему». Поклонившись Вишвешвару, Рамдас установил изображение Марути на Хануман-*гхате*<sup>131</sup>, прослушал в Айодхье «Величальную Айодхью», побывал в Гокуле, Вриндаване и Дварке, в Гималаях посетил Бадринараяна и Бадрикедари и совершил лицезрение «Белого Марути», который одарил его теплой одеждой. Рамдас многих обратил в свою веру, основал в разных местах монастыри-*матхи* и назначил их главами своих учеников<sup>132</sup>. На юге он дошел до Рамешварамы, откуда Марути перенес его на Ланку, где правил Вибхишана<sup>133</sup>. Тот напомнил о том, что эти места уже посещали Днянешвар и Намдев в сопровождении своих соратников и порадовали всех исполнением *киртанов*. С такой же просьбой Вибхишана обратился и к Рамдасу, который с удовольствием на нее отозвался и провел на Ланке целых два месяца<sup>134</sup>.

<sup>128</sup> *Dev Sh. Sh.* (ed.). *Giridharsvāmī*. P. 92.

<sup>129</sup> «В качестве „очередных“ лет 12, как правило, появляется там, где наблюдается обрыв сюжетной синтагмы, т.е. заканчивается один эпизод и начинается следующий, линейно не связанный с предыдущим. Здесь налицо определенная функция числа 12, которое выступает как срединный элемент, стягивая между собой разрозненные элементы повествования. „Очередные“ 12 лет, выступая в роли срединной связки, могут быть использованы при описании перехода из одного возрастного состояния в другое. В подобных случаях функция 12 осложняется тем, что последнее маркирует переход развития сказки из области статики в область динамики». См.: Глушкова И.П. Символика чисел «семь» и «двенадцать» в волшебной сказке хинди и маратхи // Литература двух континентов. М., 1979. С. 67. Применительно к Рамдасу «динамика» начинается с момента его зафиксированной деятельности на территории Махараштры.

<sup>130</sup> *Dev Sh. Sh.* *Śrīsamarthacarita*. I. P. 114.

<sup>131</sup> Один из обустроенных спусков к Ганге в пределах Каши.

<sup>132</sup> *Palnitkar V.D.* *Śrīsamarthacaritrāmṛt* (Нектар биографии достопочтенного Могущественного). *Sajjangad (Satara)*, 1957. P. 28.

<sup>133</sup> Вибхишана — брат Раваны, ставший правителем Ланки после поражения Рамой Раваны.

<sup>134</sup> *Palnitkar V.D.* *Śrīsamarthacaritrāmṛt*. P. 28–29.

В.П. Бокил отмечает, что предпринятое Рамдасом паломничество отражает сложившуюся практику, и ссылается на примеры бога Рамы, отучившегося в обители у мудреца Васиштхи, и раннесредневекового философа Шанкарачарьи, по легендам пересекшего весь субконтинент, а также сообщает, основываясь на данных биографов традиции рамдаси, что Рамдас посетил 1028 святых мест: «Некоторые неверующие говорят, что, возможно, он не посетил всех мест, о которых сообщается в стихотворениях. Мы придерживаемся отличного от них мнения и описываем паломничество Рамдаса так, как это делают агиографы»<sup>135</sup>. Некоторые исследователи проявляют сдержанность и стараются не вдаваться в подробности относительно рамдасовской *тиртха-ятры*, как это делает, например, В.С. Деминг, посвящая этому вопросу одну страничку<sup>136</sup>, или С. Кханолкар, выразившая общепринятый на сегодняшний день взгляд: «Начиная с 1632 г. Рамдас в течение двенадцати лет скитался по разным тиртам. Он совершал богослужения перед двенадцатью „огненными лингами“, останавливался в семи „вечных“ городах и побывал в четырех монастырях, расположенных на границах Бхарат. Во время своих длительных путешествий по [индийской] земле Рамдас испытывал ужас при виде бедственного положения людей, в которое их ввергли иностранные завоеватели. Шаткое положение святых мест, находившихся постоянно под угрозой ограбления и осквернения, и вал насильственных обращений настолько потрясли его, что он начал опасаться полного исчезновения индуизма»<sup>137</sup>.

Так, любая деталь, дававшая хотя бы малейшую возможность быть увязанной с идеей движения к святым местам, именно так и истолковывалась; *тиртха-ятра*, безусловно, стала восприниматься как наивысшая ценность, а представление о том, что святые поэты ходили в паломничество, оказалось магистральным: недоказанное кружение по святым местам превратилось в звено в цепочке предсказуемого. Был избран, пользуясь выражением С. Гордона, «единственный унифицированный путь для установления правды о прошлом»<sup>138</sup>.

Выводы западных исследователей, наоборот, часто строятся только на антипаломнической части высказываний поэтов-подвижников. К. Шомер во вступлении к сборнику «Санты. Исследования деволюционалистской традиции в Индии» пишет: «И наконец, санты отрицали внешние формы вишнуитской практики (идолопоклонство, храмовые ритуалы, паломничество и т.д.) и отстаивали внутреннюю йогу, но разделяли вишнуитскую веру в освободительную власть Божьего имени и духовное преимущество общения с истинно верующими»<sup>139</sup>. Ей вторит Ш. Водвилль, отражая западное видение бхакти, противопоставляющее бхакти ортодоксальному индуизму: «Ассоциированность с подлинными сантами часто сравнивается с паломничеством к индусским *тиртам* в сочетании с очистительным омовением: санты сами выступают как истинные *тиртхи*. Это поверье разделяют санты и вообще индусы, хотя североиндийские санты не поощряют обычную индусскую практику *тиртха-ятры*»<sup>140</sup>.

Впрочем, в том же сборнике, принимая паломничество Экнатха как данность, Э. Зеллиот обращает внимание на другой аспект — тяготение Махараштры к североиндийским стереотипам: «Связь между маратхиязычным ареалом и севером в этот период, вероятно, была прочной. Экнатх предпринял паломничество на север, как того явно ожидали от благочестивого и что Махипати, агиограф XVIII в., выразил так:

<sup>135</sup> Bokil V.P. Rajguru Ramdas. Poona, 1979. P. 77–79.

<sup>136</sup> Deming W.S. Ramdas. P. 33–34.

<sup>137</sup> Khanolkar S. Saints of Maharashtra. P. 162–163.

<sup>138</sup> Gordon S. Epistemology.

<sup>139</sup> Schomer K. Introduction. The Sant Tradition in Perspective // The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India / Ed. by K. Schomer and W.H. McLeod. Delhi–Varanasi–Patna–Madras, 1987. P. 9.

<sup>140</sup> Vaudeville Ch. Sant Mat: Santism as the Universal Path to Sanctity // The Sants. P. 35.

„Посетив таким образом все северные тиртхи и обзрев двенадцать шиваитских святынь, а также семь основных городов, он танцевал от полноты радостных ощущений“»<sup>141</sup>. Это тяготение, выраженное отождествлением, сопоставлением и утверждением превосходства собственных святынь на фоне североиндийских (редко — южноиндийских), почти математически доказывает Э. Фелдхаус<sup>142</sup>. А К. Новецке, не углубляясь в дискуссию о достоверности или недостоверности кружения самого Намдева по святым местам, отмечает отраженные в текстах интегрирующие функции того паломничества по Индии, по сути, в ее сегодняшних границах, которое приписывается автору двух «автобиографических» «Перечней святых мест»: «Во всяком случае, легенда о путешествиях Намдева стала не только предметом нарративов, но и получила организационное, физическое и архитектурное выражение во многих обществах, проживающих в городах — больших и малых, а также в виде храмов, рак и других памятников Намдеву, которыми отмечены ландшафты Махараштры, Гуджарата, Раджастан, Химачал Прадеша, Уттар Прадеша и Пенджаба»<sup>143</sup>.

### Искусство интерпретации

Итак, произведения средневековых бхактов не дают однозначного ответа на вопрос об их отношении к паломнической практике. Это либо вовсе не смущает последователей того или иного поэта-подвижника, либо они настаивают на определенной поэтапности, т.е. постепенном созревании личности и становлении ее мировоззрения, производя для этого соответствующую аранжировку данных. Принятое в среде современных варкари и рамдаси объяснение, что святые поэты очищали *тиртхи* своим появлением, не ново и не оригинально: представление о такой функции духовных авторитетов отмечено и в традиционных жанрах ортодоксального индуизма, как и то, что *тиртхи* перемещались в направлении абсолютной величины. Так, в версии «Падма-пураны», распространенной в Махараштре в маратхизированной интерпретации Шридхары, брахман Пундарика (Пундалика)<sup>144</sup> отправился в паломничество в Каши и, остановившись на ночь в обители брахмана Куккуты, увидел ночью реки Гангу, Ямуну и Вагишу (Сарасвати), пришедших к мудрецу для того, чтобы очиститься от накопившейся в них скверны всего мира<sup>145</sup>. В бхактистском варианте брахман Пундалика останавливается у североиндийского сапожника Рохидаса и наблюдает, как Ганга и Ямуна метут у него двор<sup>146</sup>.

Выше уже упоминалось, что противоречия в средневековой религиозной поэзии все-таки не остались незамеченными сторонним взглядом: для их объяснения предпринимались усилия и создавались теории. Отмечая, например, антиномичность мысли Тукарама, М. Митчелл видел разрешение двух противоположных подходов в их объединении в некоей «высшей правде»<sup>147</sup>. Однако в ситуации современного осознания того, как довлел ориенталистский подход в эпистемологии Востока, нельзя не учитывать и сопротивление европейской мысли, работавшей (и работающей) на

<sup>141</sup> Zelliott E. Eknath's *Bhārūḍ*: The Sant as Link between Cultures // *The Sants*. P. 94–95.

<sup>142</sup> Feldhaus A. *Connected Places*. P. 157–184.

<sup>143</sup> Novetzke C.L. *The Tongue*. P. 24. Интересная этнологическая информация, которую я не в состоянии прокомментировать, содержится в совместной книге Р.Ч. Дхере и А.П. Камата. Они сообщают о существовании на индийском юге (где?) портняжной касты, называющей себя 'chippiga nāmdev'. По их же информации, bhusagar и malla, проживающие в Тамилнаду, с гордостью называют себя 'nāmdev'. См.: *Dhere R.Ch. and Kamat A.P. Śrīnāmdev: ek vijayyātrā*.

<sup>144</sup> Традиция варкари признает роль Пундалики в появлении Витхобы-Кришны в Пандхарпуре.

<sup>145</sup> Sand E.R. *The Legend of Pundarika*. P. 52.

<sup>146</sup> Feldhaus A. *Water and Womanhood*. P. 62.

<sup>147</sup> Mitchell J. Murray. *Tukaram*. P. 58.



основе принципа непротиворечивости или жесткой детерминированности мышления, тому, что одной и той же вещи или явлению можно одновременно приписать некое качество и его противоположность. Никого из варкари не смущает, что черный как смоль Витхоба обладает эпитетом-именем Пандуранга, т.е. «бледноцветный», и, будучи вишнуйским божеством, увенчан головным убором, напоминающим *шива-лингам*. Как данность воспринимают варкари сведения, что Днянешвар и Намдев признавали своими гуру представителей шиваитской традиции натхов, а Экнатх — суфия. Никого не удивляет, что Днянешвар и Намдев отправляются в ту самую Дварку, откуда пришел и остался в Пандхарпуре единственно почитаемый ими бог Витхоба. И наконец, стоит ли стремиться в «семерку городов», дарующих освобождение, если идеал *мокши* лишает бхакта надежды на новую встречу с божеством? Точно так же сегодняшние варкари проявляют теологическую широту взглядов и, направляясь в Пандхарпур на встречу с Витхобой, не преминут сделать крюк в несколько километров и заглянуть в Шришикхаршингапур для лицезрения Шамбху-Махадева, сочетая поклонение оформленному богу (*sagun*) и его абстрактному выражению (*nirgun*), и т.д. В. Ламшуков усматривал в подобной антиномичности релятивистский принцип «подвижной перспективы», своего рода «культурный регулятор» этнокультурной и социальной пестроты, когда индусское сознание, вовсе не такое догматичное, как это обычно представляется, в соответствии с моментом («истина всегда контекстуальна») могло менять точки обзора<sup>148</sup>. К. Кинле, не исключая фактов смешения в творчестве Днянешвара текстов, созданных различными авторами в разные эпохи, все же усматривает в текстах несоответствиях выделяемых ею смысловых циклов многослойность и гетерогенность контекста, утратившего прозрачность для позднего читателя<sup>149</sup>. С. Гордон на примере различных жанров обнаруживает несколько эпистемологических систем, которые одновременно действовали (и действуют), определяя «часть того, что мы могли бы назвать менталитетом»<sup>150</sup>; применительно к теме настоящей статьи эти разные системы проявляли себя даже в рамках одного жанра — отсчет шел либо от ортопраксии, либо от ортодоксии.

Агиография, в свою очередь черпая из разных источников и создавая идеальный образец для подражания, усиленно направляла святых поэтов — даже против их воли, как в случае с Намдевом и Экнатхом, — в кружение по святым местам; это положение позднее приняли и большинство индийских исследователей. В отсутствие достоверных фактов и точной мотивации гораздо легче отправить в паломничество волевым решением, не придавая значения тому, что Намдев при этом был поглощен мыслями о Витхобе, а Экнатх — о Дзанардане, и не заботясь о пространственной стройности маршрута. Если Виттхалпант, отец Днянешвара, в намдевовских «Первоистоках» сначала, следуя классической модели эпоса, направляется к Пушкарю, то остальные *санты* движутся хаотично: рядом оказываются Айодхья, Бадринатх и Пушкар, или Каши, Канти, Колхапур и Кашмир, или Айодхья, Каши, Колхапур и Матхура, и т.д. Воображенные детали их паломничества становятся широко известными не ранее XX в., когда повсеместное использование книгопечатных ресурсов позволило выпускать теологическую продукцию той или иной религиозной традиции массовыми тиражами.

Однако, собранные вместе, эти детали невольно обнаруживают некоторый загадочный параллелизм: *сантов* отправляют в паломничество как бы *postfactum*. Об этом свидетельствуют довольно поздние списки любой из версий намдевовского «Перечня святых мест» либо вообще отсутствие данных о *тиртха-ятрах* «святых поэтов»

<sup>148</sup> Ламшуков В.К. Принцип.

<sup>149</sup> Kiehnle C. Authorship and Redactorship; Jñāndev Studies I and II; Jñāndev Studies III.

<sup>150</sup> Gordon S. Epistemology.

в более ранних агиографиях (как в примере с Экнатхом) или в первых агиографиях Махипати, который, кстати, вообще не отправляет в паломничество ни Тукарама, ни Рамдаса. Об этом же может свидетельствовать и такая структурная особенность, как примыкание «паломнической» темы к концу или иным циклов, причем наличие «паломнических» *абхангов* — как правило, упоминающих Каши, — в некоторых изданиях может чередоваться с их отсутствием в других. Так обстоит дело с приписанными к «биографическому» «Перечню» тремя конечными *абхангами*, выпадающими из всего текста по стилю и смыслу; такова ситуация с 24-м *абхангом* из тукарамовского «Цикла ухода», и даже «Величальная Намдева» Экнатха содержит *абханг* с упоминанием Каши не где-нибудь, а в завершение всего цикла! Интересно, что одно из немногих «посторонних» свидетельств о том, что *санты* выходили за пределы Махараштры, «Махакавати-бакхар», отправляет Намдева все в тот же Каши, а рамдасовский «Анандванбхуван» отождествляется с Каши только потому, что было бы странно упустить такую возможность. И наконец, обнаруживаются «материальные» доказательства физического перемещения «святых поэтов» в пространстве, например открытая Д. Чауханом на территории бенаресского монастыря колонна (невольно вспоминается колонна из Невасе, прислонившись к которой Днянешвар продиктовал «Днянешвари»<sup>151</sup>): на ней то ли написаны, то ли выбиты имя Днянешвара и дата его визита в Каши<sup>151</sup>.

Если замечание А. Бласи о том, что «средневековые паломничества начинались с индивидуального состояния аномии», т.е. нарушения гармонии с традиционными поведенческими нормами<sup>152</sup>, приложить к ситуации паломничеств, совершенных (или не совершенных) средневековыми индийскими бхактами, то их аномия была бы в первую очередь осознана теми, кто устанавливал эти нормы и отвечал за их соблюдение, т.е. брахманами. То, что все святые поэты (за исключением Рамдаса, впрочем также нарушавшего нормы) в той или иной степени подвергались нападкам со стороны брахманства, — факт также засвидетельствованный и их собственной лирикой, и агиографиями, созданными опять же брахманами. Последние не только откликались на некие новые параметры общения, установленные харизматическими личностями, но и руководствовались принятыми ими самими ценностями, в число которых входило и ритуальное движение к паниндийским святыням, а потому этим же маршрутом должен был непременно следовать тот, кто вследствие собственной популярности становился объектом для подражания. И кто бы в конечном счете ни составлял жизнеописание, его задачей было «распространить вероучение и установить правила поведения для всех, включая грешников и глупцов»<sup>153</sup>, а заодно **отправить каждого в паломничество**. Выше уже приводилось авторитетное высказывание Г.Д. Кханолкара относительно Махипати — он «безошибочно фиксировал именно те события, [рассказ] о которых порадует публику и пойдет на пользу утверждению дхармы Бхагаваты»<sup>154</sup>; вероятно, этими «событиями» и были паломнические истории. Хотя часть общества при этом могла думать по-другому, о чем свидетельствуют по-

<sup>151</sup> Цит. по: *Pendse S.D. Dñyāndev āṇi Nāmdev. P. 384; Khanolkar G.D. Marāṭhī vāṇmaykoś. P. 160.* Следует заметить, что С.Д. Пендсе критически отнесся к этой информации и обнаружил несообразности в аргументации Д. Чаухана, изложенной в его статье «Дняноба совершил ятру в Каши в śake 1216 [1294]». Например, приобретение земли, на которой владелец монастыря выстроил собственный дом, датируется временами Аурангзеба, а Чаухан не сообщает, «написаны краской» или «выбиты» имя и дата и т.д. Г.Д. Кханолкар же использует эту информацию как доказанный факт и пишет в официальном «Словаре литературы маратхи», что надписи «выбиты» (*korleli*).

<sup>152</sup> *Blasi A.J. Visitation to Disaster Sites // From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism. The Social and Cultural Economics of Piety / Ed. by William H. Swatos, Jr. and Luigi Tomasi. Westport (Connecticut) — London, 2002. P. 160.*

<sup>153</sup> *Ванина Е.Ю. Утверждение. С. 42.*

<sup>154</sup> *Khanolkar G.D. Marāṭhī vāṇmaykoś. P. 238.*

говорки и фразеологизмы, сохранившиеся в маратхи: «Сходи трижды в Бенарес, — говорят наши маратхи, — и вернешься законченным негодяем»<sup>155</sup> и употребляют термин *тристхали/тирстхали* («паломничество в Каши, Праяг и Гайи») в значении «суетливое и досадное мероприятие»<sup>156</sup>.

Постепенно многие вопросы, занимавшие исследователей творчества «пятерки святых поэтов», уходят в прошлое — не потому, что они получили научное разрешение, но потому, что к началу XXI в. сформировались условия, в которых эти вопросы утратили свою актуальность. Например, включение в так называемое «правительственное» издание Намдева как «биографического», так и «автобиографического» «Перечня», лишённого признаков передвижения и наполненного перечислением географических координат демонстрирует собой политико-административный ресурс в действии, реализуемый посредством печатного слова. Подобная же интерпретация приложима и к выпущенному к той же дате солидному изданию «Шри-Намдев-даршан», на форзаце которого изображена карта Индии с отмеченным на ней маршрутом Намдева<sup>157</sup>. То же самое можно сказать о «правительственном» издании Тукарама, которое, как и «семейное» (т.е. изданное в Деху), включает 24-й *абханг*, сообщающий о благополучном прибытии Тукарама в Каши.

Монументальным подтверждением тезиса о неактуальности некоторых вопросов является установленная в 2000 г. на окраине Пуны скульптурная композиция, которая воспроизводит в металле гипотетическую встречу Тукарама и Шиваджи и тем самым снимает вопрос о ее реальности. Поэты-подвижники, обретя статус культурных символов в маратхиязычном регионе, одновременно приобрели охранную грамоту от каких-либо сомнений, связанных с их жизнедеятельностью и творчеством: научная истина стала рассматриваться сквозь призму политкорректности и повышенной чувствительности различных групп населения<sup>158</sup>. Все реже высказывается недоверие по поводу принадлежности *абхангов*, воспевающих Витхобу, тому самому автору, который создал «Днянешвари» без единого упоминания пандхарпурского бога, а труды, где эти вопросы так или иначе затрагиваются, не становятся предметом научного обсуждения. Как данность воспринимается наличие двух *самадхи* Намдева — панджабской и махараштранской, а любые версии «Перечня святых мест» используются для раскрытия значения Намдева в традиции варкари и его роли как проповедника бхакти в общеиндийском масштабе. Уже не обсуждается авторство «Дасбодха», хотя этот вопрос дебатировался еще в начале XX в.<sup>159</sup>, а «Анандванбхуван» воспринимается как провидческий сон, увиденный Рамдасом во время его пребывания в Варанаси, т.е. в двенадцатилетний период кружений по святым местам, которые, наряду с происходившими в них чудесами, описали и продолжают описывать агиографы-рамдаси. Такова тенденция, и этого нельзя не заметить.

<sup>155</sup> Mitchell J. Murray. Pandharpur // The Indian Antiquary. P. 152.

<sup>156</sup> Molesworth's Marathi-English Dictionary. Preface to Reprint: Dr. N.G. Kalelkar. Pune, 1975 (corrected reprint). P. 381. Другие пословицы, отражающие народное отношение к паломнической практике, см.: Date Y.R and Karve C.G. Mahārāṣṭra vāksampradāy koś (Словарь идиоматических выражений Махараштры). I. Pune, 1942. P. 289–290.

<sup>157</sup> Śrīnāmdevdarśan.

<sup>158</sup> На этом фоне было бы удивительным появление еще одной композиции — например, иллюстрирующей встречу Рамдаса и Вибхишаны на Ланке, но вряд ли это произойдет при нынешнем настрое маратхиязычного общества.

<sup>159</sup> Deming W.S. Ramdas. P. 142–144.

## Summary

I.P. Glushkova

### **To Go or Not to Go: The Idea of *Tīrth(a)-Yātrā* and Sainthood in Medieval Maharashtra**

The paper tries to evaluate the authenticity of multiple stories of pilgrimages [*tīrth(a)-yātrās*, *tīrthāṭans*] made by medieval *bhakti* poets of Maharashtra (Dnyaneshvar, Namdev, Eknath, Tukaram and Ramdas) to famous sacred places in India. It is based on thorough reading and interpretation of a wide variety of Marathi texts, including the poets' autobiographical hymns, hagiographical accounts and confessional literature. Taking into consideration the contradictory vision pertinent to the poetry of all poets in question, who rejected vehemently conventional rituals and still believed in approaching a sacred spot with a proper religious feeling, the paper uncovers the reason behind the subduing of anti-pilgrimage attitude and facts. It brings together various evidences of later changes and additions into saints' stories and traces the formation of propilgrimage narratives accepted as an ideal pattern in contemporary Maharashtran society.