

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Ордена Трудового Красного Знамени  
Институт востоковедения

ЛИТЕРАТУРА  
И КУЛЬТУРА  
древней  
и средневековой  
ИНДИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО "НАУКА"  
Главная редакция восточной литературы  
Москва 1987

*С.Л. Невелова*

КОНТЕКСТНЫЕ СВЯЗИ ЭПИЧЕСКОЙ ШЛОКИ

---

Для адекватной и исчерпывающей интерпретации отдельного эпического двустишия исследователь, рассматривая его как микротекст, неизбежно выходит за пределы его непосредственного содержания и обращается к окружающему контексту. Обычно такая процедура, при которой анализ разворачивается в движении от предельно общего (древнеиндийская культура) к частному (микротекст), остается в целом за пределами перевода шлоки и, если необходимо, комментария к ней, которые в соединении являются лишь скучным результатом проделанной операции. В статье предпринимается попытка, избрав предметом рассмотрения дважды повторяющиеся в близко расположенных частях текста шлоку "Махабхараты" (Мбх III. 186.36; 188.51 [28]), представить подобную процедуру исследования в возможной полноте, что позволит не только выявить контекстные связи двустишия и предложить некоторые уточнения его толкования, но и параллельно затронуть отдельные существенные вопросы эпической поэтики, главным образом композиции текста.

В "Араньякапарве" ("Книге Лесной") при описании времени, предшествующего всемирному потопу, с минимальным варьированием повторяется следующая шлока:

at̥ṭa-ṣūlā janapadāḥ / śiva-ṣūlāḥ catuṣpathāḥ /  
keśa-ṣūlāḥ striyo rājan / bhaviṣyanti yugakṣaye //  
III.186.36; в 188.51 обращение rājan о царь! заменено также не влияющим на смысл шлоки союзом с частицей sāri а, же).

Известный американский переводчик и исследователь "Махабхараты" И.А.Б. ван Бейтенен<sup>1</sup>, четко уловив метафоричность двустишия, предложил следующий его перевод: At the end of the Eon the country-side will bristle with towers, the crossroads with jackals, the women with hair [29, с. 587] *В конце эры окраины оцетинятся сторожевыми башнями, перекрестки дорог – шакалами, а женщины – волосами.*

Поскольку шлока представляет собой, как правило, законченное высказывание, равное предложению, она объединяет в себе одновременно две лишь внешне противоположные тенденции: с одной стороны – к некоей формально-семантической завершенности и даже замкнутости, с другой – к явной открытости (с большей или меньшей степенью интенсивности) в отношении смысловой, а нередко и формальной связи с кон-

текстом. Для последующего семантического и формального анализа указанной шлоки существенно условное вычленение в контексте, в который она вписана, нескольких своего рода концентрических кругов, как бы накладывающихся друг на друга и располагающихся по отношению к данной шлоке, как к центру, следующим образом: 1) непосредственное окружение двустушия, т.е. предшествующая и последующая шлоки; 2) узкий, локальный контекст – описание времени, которое предшествует гибели вселенной в конце Калиюги как часть эпически трансформированного индуистского эсхатологического мифа; 3) частно-эпический контекст, которым является для двустушия "Повесть о беседах Маркандеи" (главы 179–221) с космогоническим сюжетом как мифологической доминантой "Бесед"; 4) общеэпический контекст, включающий как "Араньякапарву", так и весь эпос в целом; 5) общекультурный древнеиндийский контекст.

Прежде чем перейти к подробному рассмотрению эпического фрагмента, рисующего ужасы того времени, которое предшествует гибели вселенной, отметим, что в эпосе (а также в пуранах) эсхатологические построения оказываются тесно связанными с космогоническими, так что, упрощенно говоря, эсхатологический миф является составным звеном космогонического. Своеобразие древнеиндийской эсхатологии, ее "оптимистичность" проявляется в том, что она не предполагает гибели мира раз и навсегда, а также и в том, что она оперирует огромными по продолжительности мировыми периодами (югами<sup>2</sup>), и это психологически снимает веру носителей культуры в реальность перспективы пралаи (мирового потопа, завершающего "день Брахмы"), живой страх перед ней, тем самым, по-видимому, облегчая использование связанных с этой темой "катартических" сюжетов в литературе и искусстве<sup>3</sup>. На протяжении веков в Индии (как и в средневековой Европе<sup>4</sup>) художественно выразительное описание ужасов мировой катастрофы было средством общественного этико-религиозного воспитания. И в эпическом контексте "Махабхараты" разработка эсхатологической доктрины с явным креном в этическую сторону, проповеднический пафос ее изложения имеют отчетливо целевую "пробрахманскую" направленность.

## I

Повесть о гибели вселенной<sup>5</sup> трижды включается в состав фрагментно-эпического контекста шлоки – "Бесед Маркандеи", но всякий раз цель рассказа меняется. Глава 185 представляет собой в известном смысле "жизне" прародителя Ману, сына Вивасвана-Солнца: Ману спасен от потопа Брахмой, воплотившимся в виде рыбы<sup>6</sup>. Глава 186 открывается обращением царя Юдхистхиры к риши Маркандее как к свидетелю многократно имевшей место в прошлом мировой катастрофы, с тем чтобы услышать "повествование о первопричине всего [сущего]" (sarva-hetv-ātmikāṁ kathāṁ – 186.12). Маркандея рассказывает о завершении Калиюги, перечисляя все сопутствующие этому времени беды и напасти как причину всемирного потопа, и переходит к описанию своей встречи

с Нараяной, который отождествляет себя с тройственной вселенной и всеми богами, а риши идентифицирует его с Кришной, присутствующим среди слушателей "Бесед". В третий раз о конце мирового цикла, о тех бедах, которые грозят человечеству, рассказывается как "о будущем, к которому идет вселенная" (bhaviṣyāṁ jagato gatim – 188.3). По представлению эпоса, его события имеют место на границе юг – предпоследней (Двапары) и последней (Кали).

Перед эпическим повествователем, оперирующим сюжетом пралаи, всякий раз возникает, таким образом, новая задача: (1) описание мирового потопа в связи с "жизнем" Ману, (2) "кризис эсхатологических пропорций"<sup>7</sup> как время функционирования Нараяны-Кришны и, наконец, (3) зловещая картина будущего вселенной; уравновесить последнее суждено "сверхбудущему", которое связано с появлением мессии, Калки Вишнуяшаса, с теми же, по существу, демиургическими возможностями, что и у Ману, Брахмы и Нараяны-Кришны<sup>8</sup>. Заметим попутно, что в пределах слитного потока повествования происходит "временная перестройка" рассказчика – от внеэпического прошлого, связанного частично с преданием, к акценту на цикличность происходящего (по модели индуистского космогонического мифа), а затем – к учению-предсказанию будущего, неизбежно порождающему мессианскую идею как свое завершение. Если представить линейное время эпического сюжета схематически – в виде прямой, то подключение не связанных с развитием основного действия эпоса разного рода повествований (а именно одним из таких повествований и являются "Беседы Маркандеи") имеет следствием "крюки" временного возврата назад на различную глубину, пределом которой являются "начальные времена" мифологического сюжета. Система операций со временем обнаруживаемая в совокупности рассматриваемых эпических фрагментов, соответствуя в целом общеэпическим представлениям о соотношении времени действия главного сюжета и времени мифа, обладает своей спецификой – обращенностью к будущему, что встречается в эпосе в двух случаях: как единичные предсказания индивидуальной судьбы персонажа и в связи с космогоническим учением о четырех мировых периодах – югах<sup>9</sup>.

В прямой зависимости от задачи повествования находится целевая рекомбинация основных составляющих космогонического контекста. В жизнеописании Ману на позиции семантического центра выдвигается краткое описание потопа и того, каким образом спасается от него на лодке Ману вместе с семьей риши, тогда как подробно разработанная часть сюжета, связанная с выращиванием рыбы-Брахмы, остается на положении прелюдии по отношению к описанию потопа, а также демиургической акции, осуществляемой Ману по прямому поручению Брахмы. Та же самая, но более детально претворенная тема мировой катастрофы в двух других случаях (в эсхатологических контекстах глав 186 и 188) "обрастает" отличающимися от жизнеописания Ману, но сходными между собой единицами содержания: это разнообразные прегрешения человечества как не провозглашаемая, но подразумеваемая

причина постепенного краха космической гармонии, причем распределение содержательных блоков неравномерно – в предсказании будущего, которое ожидает мир (гл. 188), зловещим предзнаменованиям надвигающегося хаоса отведено примерно вдвое больше места, чем в описании юг (ср. 186. 24–55, т.е. 31 шлока, и 188. 12–84, т.е. 70 шлок).

Для эпического текста характерно именно такое построение близко располагающихся так называемых "вставных" сюжетов, которые развивают, в общем смысле, одну и ту же тему: сначала – в кратком, как бы намечающем вехи, а затем – в развернутом варианте<sup>10</sup>. Помимо фиксации определенного "временного перепада" по отношению к эпическому действию (в данном случае система параметров "прошлое – настоящее – будущее" – показатель "глобального" смысла повествования) все три описания пралаи, как и любые вторяющиеся в эпосе сюжеты, характеризуются варьированием пропорций, в пределах которых ведется разработка отдельных повторяющихся звеньев сюжета (параллельно их закономерному несовпадению во всех последовательных вариациях на ту же тему)<sup>11</sup>.

Учитывая данные, которые поставляют общекультурный, общепитический и частно-эпический контексты, целесообразно для интерпретации содержания избранной шлоки, ее ассоциативных связей обратиться непосредственно к узкому контексту, который окружает двестишье, т.е. к дважды описанной в тексте ситуации острой социальной напряженности, завершающей конец юг<sup>12</sup>. Оба описания используют сходные смысловые единицы – строго определенные блоки содержания, выделение которых равным образом необходимо как для более подробной семантической, а также структурной характеристики данного контекста, слагаемого из двух эпизодов, так и для понимания пучка смыслов, которые содержит интерпретируемое двестишье. Семантическое поле локального участка эсхатологического контекста практически исчерпывается совокупностью следующих содержательных блоков:

1) всеобщие пороки человечества, 2) нарушение варновой дхармы, 3) отклонения в сфере обычаев и обрядности, 4) отступление от обычной пищевой нормы и запретов, 5) деградация женщин и 6) установление власти чужеземцев-мlechchov. Такой порядок расположения блоков в общем соответствует их разработанности в контексте – от наибольшей к наименьшей. Взаимозависимость содержания всех шести блоков, имплицитно представленная в тексте, выглядит примерно таким образом: первые два, тесно сопряженные между собой, связаны с тремя последующими (3, 4, 5) как причина и следствие (в социальном смысле – внутреннего порядка), содержание же шестого блока (положения которого сосредоточены ближе к концу контекста) можно рассматривать по отношению к пяти предыдущим одновременно и как результат (внешне-социальный), и как основание дальнейшего развертывания, нового витка развития внутрисоциальных причин и следствий. Как в расположении содержательных блоков, так и в их логической связи находит своеобразное выражение глубинная идея циклического развития самой предыстории пралаи.

В контексте, построенном на противопоставлении социальной норме всевозможных аномалий, на первое место не только по частоте упоминаний, но и по широте содержания выдвигаются нарушения единых для всего общества этических установлений и – как следствие этого – возмездие, которое настигает вырождающееся человечество. Доминирующая для контекста как целого антитеза "дхарма – адхарма" выражена разнообразными морфолого-синтаксическими способами: "Добродетельнейшие (dharmīṣṭhāḥ) приходят к гибели, а ничтожнейший (pārīyas) процветает; мощи дхармы будет нанесен урон, адхарма же наберет силу" (186.47); "добродетельнейшие тогда бедны, и век их короток, зато отвергшие дхарму (vidharmānaḥ) богаты и долговечны" (186.48); люди прибегают в делах к бесчестнейшим (adharmiṣṭha) способам (186.49); "возрастает великая адхарма, дхарма же не блюдетса" (188.40); когда люди станут вечно озлобленными, лишенными дхармы (dharmahīna) мясоедами, пьяницами, юга завершится (188.67). Сама разработанность идеи, частота обращения к ней, варьированность способов ее выражения подчеркивают ключевой характер противопоставления дхармы как универсального религиозно-этического закона адхарме прежде всего как отрицанию этики (ср. обращение синонимами, метонимическими перифразами и т.д. наиболее важных, употребительных понятий в языке древнеиндийской культуры начиная с ведийского). Необычная для контекста как поэтический прием метафора в 188.14, соединяющая в своем содержании сразу несколько смысловых аспектов (общечеловеческие пороки, нарушение варновой дхармы, отклонение от принятых обычаев и пищевых установлений), предвещает, что на исходе юг люди будут dharma-vaitāṅsīkāḥ торговцами мясом-дхармой. Идеейная несовместимость таких компонентов метафоры, которые порождают одновременно несколько ракурсов видения, высвечивающих один другой, подчеркивается эпизодом из той же "Араньякапарвы" ("Повесть о беседе брахмана с охотником", гл. 198–206), где торговля мясом подается, в согласии с индуистскими варновыми нормами, как низкое, запретное для добродетельного человека занятие.

По первому впечатлению, губительные пороки, слабости, недостатки, которые являются следствием отступления от дхармы, свойственны на исходе юги всем людям без исключения, т.е. имеют всеобщий характер, равно как и расплата за "этический декаданс": люди станут лживыми (186.24; 188.15), сократятся срок их жизни, физическая мощь и сила духа (186.32, 53; 188.13, 47), из-за скоротечности жизни они не смогут воспринять знания, и в силу этого они будут одолевать вождение (188.16, 24), "алчные, злобные, нежественные, погрязшие в похоти, люди увязнут в раздорах, стремясь истребить друг друга" (188.17); нормой в отношениях станут мошенничество (186.50; 188.22), грабежи (188.30) и убийства (188.50); старые по разуму и поведению сравниваются с детьми, а те уподобятся старикам (188.54; 188.38); нарушатся обычные семейные связи: "отец не будет жить в мире со своим сыном, а сын – с отцом, и

жены не станут угождать своим мужьям" (188.42), – и более того: "отец будет стремиться пожрать своего сына, а сын – отца" (188.25), "бестрепетно губя друг друга, ни тот, ни другой не встретят осуждения" (188.28).

Общесоциальный характер распределения серьезно порицаемых эпосом пороков, нарастающих по мере приближения конца юг, как нельзя более способствует нагнетению напряженности описания. Однако если внимательно присмотреться к тому "социальному субъекту", с чьей точки зрения описываются самые серьезные "вселюдские" прегрешения и какому общественному сословию уготованы, с позиций повествователя, наибольшие беды, иными словами – кто именно взывает к сочувствию слушателей, старается настроить их на сопереживание, то даже в пределах данного блока содержания, где прямо не упоминается о нарушениях варновой дхармы, этот "социальный субъект", от лица которого постепенно сгущается критический пафос в описании обстоятельств, служащих причиной гибели мира, вырисовывается достаточно ясно. Только брахманству с его высокой варновой позиции (и это отражается в законодательной литературе индуизма) может быть свойственно презрительно-осуждающее отношение к купле-продаже (186.46; 188.53), накоплению богатств с помощью сделок (186.49), своего рода ростовщичеству (186.50). Обычные негативные стороны деятельности купечества, входящего в сословие вайшьев, сознательно гипертрофируются, вписанные в контекст явлений, которые знаменуют конец вселенной. Если не социальный протест брахманов, то их явственный выпад против вайшьев и шудр определенно ошутим в тех местах текста, которые касаются вынужденной миграции дваждырожденных, а вернее, тех же "гонимых низкими" (vṛṣala – 188.58) брахманов: обуянные алчностью, те, что совершают обманные сделки, будут бродить по земле, [выдавая себя] за брахманов и пользуясь тем, что положено брахманам (188.53, 57); "с горестными стенаниями дваждырожденные, гонимые ужасом... будут странствовать по земле, не находя заступника" (188.58), "ища приюта возле рек, в горах или глухих местах" (186.60).

Общеизвестно, что этическая проблематика глубоко занимала создателей "Махабхараты", и, по-видимому, внимание эпических поэтов прежде всего к этой стороне осмысления действительности способствовало постепенной эволюции эпоса от героического до "философско-дидактического". Поэтому вполне закономерно осуществлявшиеся древнеиндийскими мыслителями поиски причин мировой катастрофы не в воле божией (ср. библейские версии сюжетов, связанных с потопом как наказанием, наложенным Яхве на избранный народ), а прежде всего в дисбалансе этической сферы, наиболее подверженной критике, к которой охотно прибегает брахманство как социальная среда, претендующая на особые позиции в древнеиндийском обществе.

При известного рода чередовании в пределах контекста положений, соотносящихся с различными содержательными блоками, с очевидностью выявляется слабая разграниченность их смыслового наполнения: так, нарушения общеприня-

той этики и ряда иных социальных установлений смыкаются, переплетаются и в конечном счете сводятся к угрозе нарушения стабильного статуса брахманства, что еще более отчетливо следует из эпической обрисовки увенчивающего конец юг кризисного состояния варновой дхармы.

Сказитель неоднократно возвращается к резким нарушениям обязанностей, установленных для каждого из четырех сословий: брахманы, вместо того чтобы, как им положено, совершать жертвоприношения (яджня), творить молитву (джапа), толковать Веда, опускаются до того, что должны делать шудры, тогда как шудры погружены в молитвы, или занимаются накоплением богатств, что подобает вайшьям, или же живут дхармой кшатрия, т.е. военным ремеслом (186.26, 28; 188.62–64; ср. 186.26, 31). Отстаивая прерогативу брахманов на получение даров, текст вскрывает порочность стимулов, которые движут просителями: "Всюду снуют дваждырожденные в поисках подаяния, одержимые алчностью и ослеплением, прикрываясь лишь видимостью не исполняемой ими же дхармы" (186.39; ср. 186.25, 38). Если обратить внимание не только на общее количество, но и на расположение соответствующих шлок, то ясна важность разрабатываемого в них мотива: часто ему (или его ответвлениям) посвящены подряд две шлоки или более, и, продвигаясь вперед, повествователь вновь возвращается мыслью к тому же, являющемуся одним из ключевых, положению текста. Мысль эпического певца как бы "качается" между основными семантическими вехами рассказа, не в силах расстаться ни с одной из них<sup>13</sup> (эта особенность эпической наррации учитывается далее – при обращении к вопросу о методе, которым формируется контекст).

Скупыми штрихами намечен другой аспект того же содержательного блока – уклонение дваждырожденных от провозглашаемых безусловными обязанностями, которые они должны исполнять, переходя на очередную стадию социальной жизни, т.е. вступая в определенную ашраму: ложным (vṛthā) будет принятие обета брахмачарина (186.33, 41), ученики не будут служить своему учителю (188.72), "мужи-домохозяева (gṛhasthāḥ), страшась тяжести дани, станут мошеничать – жить торговлей, спрятавшись под обличем отшельника-муни" (186.40), а в обителях окажутся те, чье поведение столь же фальшиво (vṛthā – 186.42).

Нарушение сословно-"стадиального" распорядка (варна-ашрама-дхармы) сопряжено, по свидетельству текста, с полным пренебрежением принятыми этическими установлениями (ср., например, 188.73 – "в ту пору даже наставнику будут давать в долг под залог"): отказ от исполнения своих обязанностей и, параллельно, вторжение в чужую "деловую сферу" ведут не только к краху общественной структуры с ее распределением социальных обязанностей между сословиями, но неизбежно – к сурово порицаемой моральной деградации нарушителя. Намеренно оставляя в стороне то очевидное соображение, что зафиксированные в тексте явления "социальной перевернутости" могут быть косвенным отражением вполне реальных процессов, когда одна варна участвует в дея-

тельности другой, хотелось бы отметить запечатленные в описании этих тенденций кризисные ощущения брахманства, воспринимающего все это как полный переворот в мире (186.28; 188.64).

Закономерным результатом нарушения варновых обязанностей является смещение вари — "не останется ни брахманов, ни кшатриев, ни вайшьев, мир станет одноварновым (ekavarna)" (180.41), все вместе они уподобятся "варне шудр" (188.18, 19). Кшатрии станут "терниями мира" (188.32), цари из защитников подданных превратятся в стяжателей, мнительных гордецов, предпочитающих наказание (danda) всем другим мерам управления и воздействия (188.33; ср. 188.34, 36), "злоумные, агрессивные, они будут стремиться уничтожить друг друга" (188.32) — таковы эпические свидетельства внутренней смуты, междоусобиц и политической раздробленности: картина, которая в целом с легкостью восстанавливается по древнеиндийским источникам для конца прошлой — начала нашей эры. При характерном для мифологического мышления отождествлении социума и космоса (а "рецидивы" такого способа осмысления действительности вполне живы в эпосе, хотя данный контекст, как и многие другие, пронизан определенным родом рационализмом) естественным является обращение эпической традиции, преобразуемой брахманством, к теме гибели вселенной в результате нарушения социальной гармонии.

Отступление от варновой дхармы и есть, по существу, главный шаг по пути крушения, в широком смысле, обычаев и обрядов, когда то, что казалось вечным и истинным, подменяется своей противоположностью. Если брахманы, не исполняя своих обязанностей и отрицая Веды, отринут ведийскую яджню, не будут совершать жертвоприношения сомы и возливать в огонь жертвенное масло (186.27; 188.26, 27, 29), если они будут пренебрегать принесением поминальных жертв предкам (pindodaka рисовые клецки и вода — 186.27; ср. 188.45), если нарушится освященный веками закон почитания старших и наставников-гуру, если будет погран древний обычай гостеприимства, когда "молящие о питье и еде путники не получат пристанища и, отвергнутые, будут ложиться прямо у дороги" (188.80), если люди отойдут от друзей своих и родных (188.22), — это и есть распад связующих общество норм и установлений. Невест не будут сватать и выдавать замуж, они сами будут искать себе женихов (svayam-graha — 188.35), т.е. то, что было древним обычаем царского дома (сваямвара), изменив, "заземлив" свою форму и сущность, станет доступно всем. Никто не будет ничьим гуру, никто не станет одаривать на исходе юг, и мир повернется во мрак (188.46, 51).

Индуизм, каким видятся его обычаи сквозь это негативное описание, еще сравнительно молод (показательно, что обрядовая терминология текста, сосредоточенная вокруг яджни, тяготеет к ведийской), открыт восприимчивости иных, в том числе и этических, верований: так, контекст довольно свободно оперирует оппозицией "хинса" ("вред", "ущерб") — "ахинса" ("невреждение живому") — см., например, 188.22,

50, 59 — в соответствии с джайнской доктриной (речь идет о вредности людей по отношению друг к другу)<sup>14</sup>. В тексте — правда, под разными углами зрения — упомянуты святилища различной конфессиональной принадлежности: с почитательным признанием и в некотором роде ностальгией<sup>15</sup> — девастханы (188.65) и девагрихи (188.66), "жилища богов", т.е. индуистские храмы, утвердившиеся как места отправления культа в последние века до нашей эры, а также чайтьи и вихары<sup>16</sup> (188.51; 188.65), которые в преддверии конца юг заполняются пожирающими людей тварями, — показатель заброшенности, запустения. Наиболее почитаемым божеством как по числу упоминаний, так и в свете общих мифологических данных фрагмента является Брахма: ему поклоняется шиваитский, согласно пуранам, святой Маркандея (186.4), с его суточным циклом связана смена юг (186.18–23), ему приписывается мифом о прапае всеобъемлющая космогоническая акция (186.4, 5), которую лишь частично дублируют Ману Вайвасвата и Калки Вишнушас (и приписывает себе во время самоотжествления Нараяна), это он нагоняет тучи потопа (186.70–73), он же рассеивает их и затем погружается в сон. На это время, а точнее, период безвременья мифологическим субститутом Брахмы, "обиталище которого — мир" (186.23), выступает Нараяна: он открывается Маркандее как вмещающий на время всемирного потопа всю вселенную (и весь пантеон богов, включая Брахму и Шиву). Однако вне этой "промежуточной" функции и своей конечной идентификации с Вишну и Кришной Нараяна для контекста в целом практически несуществен. И третий из богов, Индра-Пакашасана ("Декретирующий урожай"), упоминается в описании конца юг только в связи с его древней ведийской функцией подателя дождя, божества, ответственного за плодородие (на исходе юг он не посылает дождь вовремя, и потому семена всходят плохо, "но обилен тогда плод адхармы" — 186.44; ср. 188.69, 76, 88). Таким образом, ясно, что в эсхатологическом контексте "активен" в основном достаточно архаический слой мифологии, соответствующий, очевидно, послеведийскому периоду возвышения Брахмы и происходящего из неарийского источника Нараяны, и на этот слой довольно искусственно "накладывается" религиозно-философская пантеистическая спекуляция кришнаитского характера.

Под углом зрения обрядовых и мифологических данных контекста уместно рассмотреть тот терминологический ряд, который отражает понятия, свидетельствующие о конфессиональном противостоянии раннего индуизма иным верованиям и чуждой ему религиозной практике. Люди по истечении юг, как повествует Маркандея, будут "настиками" (188.22), отшельнические обители займут те, кого называют "пашанда" (186.43; эти термины означают соответственно "неверующий" и "еретик"<sup>17</sup>). Отношение повествователя к этой категории "идеологических противников" отличается чрезвычайной остротой, открытой неприязнью, и это выражено уже в том факте, что рядом с "отторгающей" характеристикой "неверующий" или "еретик" ставятся обычно определения, подчер-

квивающие крайне низкий этический уровень денотата. Так, рядом со словом "настики" в той же шлоке имеются слова "немолящиеся" и "воры", а рядом с "пашанда" упоминаются те, "чье поведение ложно", "пьяницы", "осквернители ложа наставника", и, с другой стороны, те, "что высоко ценят радости жизни в этом мире", "что заботятся только о своей плоти", "беседуют о достоинствах изысканных яств". Не вполне ясно, относятся ли все эти характеристики к самим "неверующим" и "еретикам", или же скорее всего умелой расстановкой негативных определений ко "всем людям" в конце юг создается тот этический фон, который бросает тень на "еретиков" и "безбожников" и ярко высвечивает то, что вызывает суровый протест брахманов-индуистов в общесоциологической и конкретно – религиозно-этической сфере.<sup>18</sup> Считается, что "Махабхарата" негативно относится к буддизму, уже изжившему себя в североиндийском регионе. Но даже если сузить значение слов "настика" и "пашанда" до представителей только крупных "ересей" – буддизма и джайнизма, исключив, например, тех "гедонистов", на которых намекает контекст, свидетельствуют ли яростные выпады эпоса против "еретических" учений об их слабости, а тем более изжитости? Скорее наоборот: все неортодоксальное вызывает активный протест, когда оно в силе, когда под ним еще твердая почва.

С осуждением отмечаются в тексте отклонения в культовой практике. Отголосок ущемления брахманских привилегий, при отправлении обрядов<sup>19</sup>, неприятия иной, чем ведийская, их сути, когда исполнение ритуала не требует участия брахманов, знатоков Вед, как не требуют его народные обряды, связанные с магией, можно усмотреть в высказываниях типа: "Обряды в конце юг будут отправлять как заблагорассудится, не обращаясь к знанию" (188.54; речь идет об очистительно-искупительном обряде *kriyā*). Останавливают на себе внимание следующие положения: "Покинув богов, шудры станут поклоняться бранным останкам", "земля, которую не будут украшать дома богов, покроется вместилищами бранный плоти" (188.64, 66). Обычно словари дают для неиндоевропейского по своему фонетическому облику слова *eḍḍika*<sup>20</sup> значение *буддийская рака*<sup>21</sup>, и тогда эти высказывания ложатся по смыслу в антибуддийский контекст. Но, по-видимому, уже на основе этимологии, а также опираясь на указание первой из упомянутых шлок о том, что почитанию *eḍḍika* на исходе юг будут особо привержены шудры (словие, пополнявшееся главным образом за счет низших слоев неарийского населения), можно расширить значение термина *eḍḍika* до оответствия "реликварию вообще". Тогда можно подозревать здесь двойной слой ассоциаций, говорящих как об отрицании буддийской практики почитания посмертно обожествленного Будды, так и о резком отторжении культовых форм неарийского этноса (те же, в сущности, двойственные ассоциации в этом контексте вызывает чайтъя, связываемая издревле с почитанием захоронения племенного вождя и вообще знатных людей племени)<sup>22</sup>.

В повествовании о конце мирового цикла уделяется вни-

мание изменениям в обычной пищевой норме, прежде всего ее сокращению и качественному изменению. Деревья будут неплодоносны, а коровы маломолочны (186.37), начнется их падеж (188.21), земля оскудеет (188.23), из-за не вовремя выпадающих дождей будут плохо всходить посевы (188.44), к тому же нарушится традиционная система земледелия и скотоводства в целом: "с помощью мотыг станут сеять злаки по берегам рек, но и там урожай будет скуден" (188.23), и тогда "начнут возделывать затопляемые низины, в ярмо впрягать коров, а ездить на годовалых телятах" (188.27). В силу всех этих причин нарушится "пищевой баланс" – получат распространение низкие сорта злаков (корадушка – 188.20, "пища бедных"<sup>23</sup>), войдут в употребление запретные виды молока (овечьё и козье) и не поощряемое ортодоксальным индуизмом для употребления в пищу высшими сословиями мясо рыб (188.21). Разлаженность нормативных установлений касательно пищи (а эта сторона человеческой жизнедеятельности не только в Индии подвергается особо жесткой регламентации религией с древнейших времен) выступает в качестве одного из звеньев в той цепи наказаний, которые обрушиваются на человечество за его прегрешения и в значительной, но, естественно, не исчерпывающей мере предопределяют нарушение пищевых запретов даже теми, кто призван отстаивать их непререкаемость. Круг, таким образом, замыкается: как результат кары за попрание человечеством этических норм нарушается природное равновесие, а последствия этого способствуют дальнейшему пренебрежению веками установленным обычаем – "брахманы будут есть все [без разбору]" – или: "есть со всеми" (*sarvabhakṣāḥ* – 186.27)<sup>24</sup>, "весь мир будет питаться единой пищей" (188.40)<sup>25</sup>, "люди станут пьяницами и мясоедами" (188.67)<sup>26</sup>. И вновь, как в случае с преследованием брахманов "низкими" ("качание мысли"?), появляется в тексте мотив вынужденной миграции, но теперь – широких слоев негородского населения (джанапада), гонимых угрозой голода: "Селяне, [живущие] ячменной и пшеничной кашей, будут искать прибежище в тех краях, [где произрастают эти злаки]" (188.43), "жители селений, теснимые потоками людей, все до единого устремятся в обители, где можно жить кореньями и плодами" (188.71).

В силу важности для "Махабхараты" "женской темы" обращение к ней в эсхатологическом контексте не является неожиданным, хотя ракурс ее освещения сознательно повернут в сторону, противоположную той, которая доминирует в эпопее с ее воспеванием женской красоты, верности, нежности к детям, особого достоинства, сдержанности и ума<sup>27</sup>. В глубинных слоях эпопеи, наиболее очевидно связанных с мифоритуальным субстратом, женское начало закономерно занимает важное место (ср., например, эпическую "разработку" темы архаической инициации племенного вождя-героя в описании детства и юности Кунти-Притхи, см. [16]). В анализируемом фрагменте подчеркнута физическая и нравственная деградация женщин как своего рода признак, и немаловажный, приближающейся мировой катастрофы. Распад семейных связей,

проявляющийся, как было замечено, в смертельном противостоянии поколений, конкретизируется здесь по иной линии: "мужья обретут недругов в лице своих жен" (188.20), жены не станут угодять мужьям (188.42), исчезнет их взаимная терпимость (188.44), муж и жена перестанут быть друг для друга источниками наслаждения (188.49), женщины будут дерзки, грубы, слезливы и непокорны (188.77), прибегая к помощи сыновей, они станут губить отцов семейств (188.78). В семь-восемь, а даже в пять-шесть лет (186.52; 188.48) они будут вынашивать дитя<sup>28</sup>; производя на свет многочисленных отпрысков, низкорослые и приземистые, они будут пренебрегать истинным поведением и добродетелью, станут склоняться к тому, что, по контексту, считается противозаконным (mukhebhagāḥ 186.35; ср. 186.55: viparītā – a particular mode of sexual enjoyment)<sup>29</sup>; лживые и пороковые (186.37), они будут вступать в связь с дасами и даже со скотом (186.55).

Оба описания обстоятельств, предшествующих гибели мира, указывают на установление власти млеччхов как на основную причину нарушения социальной гармонии. Млеччхам эпос называет в основном иноземцев, иноверов, "варваров", чуждых по своему культурному складу брахманизированному североиндийскому обществу, а конкретно в тексте (186.37) говорится о царях-млеччхах с северо-запада, севера и юга (отсчет ведется от Мадхьядеша, "Срединной земли"). В числе млеччхов названы: камбоджи, ираноязычное население Арахозии, включая район современного Кандагара (при Ашкешке – административная единица империи Маурьев); яваны, упоминающиеся в эпосе, пуранах и буддийской литературе вместе с камбоджами, очевидно, в силу близости и возможной общности расселения (яванами часто назывались все чужеземные народы Западной и Северо-Западной Индии, в более ранний период – греки-ионийцы); шаки, народность Северо-Западного Пенджаба, говорившая, как и камбоджи, на одном из иранских языков и связанная в последние века нашей эры тесными контактами с Индией; шудры и абхирь, поселения которых находились на берегах Сарасвати; пулинды, которые еще в "Айтарея-брахмане" представлены как неарийское племя, смешиваемое с гималайскими киратами, андхры, селившиеся в междуречье Годавари и Кришны и в "Махабхарате" определяемые как южная народность (книги II, VI, VII)<sup>30</sup>.

Согласно свидетельствам текста, "немало царей-млеччхов появится на земле, повеления их, грешных и лживых, не будут исполняться" (mithuānuṣāsinaḥ – 186.29), "люди станут жестокими, всепожирающими млеччхами, грозными в каждом своем деянии" (188.52). И снова мысль эпического сказителя не сразу расстается со столь существенным элементом содержания, она как бы "качается", вновь возвращаясь к нему, развивая его и отшлифовывая. Не только тот факт, что пороки царей-млеччхов аналогичны отмеченным ранее порокам "своих" царей (а вернее, тех, этническая принадлежность которых не оговорена, что в эпосе, как и вообще в фольклоре, механически относит их к категории "своих"),

но и сама близость расположения, в одном "кусте", упоминаний о царях и млеччхах (гл. 186: о царях, запятнавших себя убийством брахманов, – шлока 38, о царях-млеччхах – 29; гл. 188: о царях – шлоки 32, 33, 34, 36, о млеччхах – 29, 37, 45: mlecchī-bhūtaṃ jagat sarvaṃ *весь мир будет варваризован*) говорит о перенесении всех и всяческих царских пороков на царей-млеччхов, что естественно и закономерно для фольклорного и раннелитературного восприятия "чуждо-го" этноса.

Вновь должна быть отмечена подстановка рядом со стержневым для отдельной шлоки содержательным блоком ("воцарение млеччхов") резко негативных, хотя формально не соответственных с ним, характеристик – см., например, 188.29, 37: там, где речь идет о "варваризации мира", говорится также и о том, что мир будет лишен яджи и других обрядов, торжеств и празднеств, что "рука будет красть из руки". Сопричастность в пределах шлоки таких явлений способствует передаче непримиримого отношения эпической традиции к факту "всемирной варваризации" и подчеркивает взаимозависимость определенных обстоятельств: нарушения в сфере общественной этики и обрядности открывают дорогу варварству, которое, в свою очередь, сводит на нет все оставшееся от социального равновесия и порядка.

Слово "даса" ("дасью") с ведийских времен используется для обозначения прежде всего представителей неарийских племен Индии. Освещение контекстом всего, что касается дасов, смыкается с неприязненным восприятием млеччхов: дурные цари дасью на исходе Калиюги притесняют дваждыроденных непомерной данью (188.61), женщины не гнушаются связью с дасами (186.55). Несмотря на то что различия между этими категориями "варваров" прослеживаются слабо, они все же существуют, выраженные хотя бы в том, что млеччхи вызывают неприязнь главным образом как "чужие", "иноземцы" и потому "нечистые", а на дасов смотрят презрительно как на "низких", "поганых", воинственно-враждебных, и это различие необходимо учитывать для выяснения вопроса, кому именно сопротивляется, кому противостоит, согласно тексту, брахманизированная культура и государственность Северной Индии: по-видимому, одновременно и млеччхам, пришельцам извне, и дасам, т.е. сохраняющим силу племенным аборигенным образованиям. Как свидетельствуют исторические источники<sup>31</sup>, такая ситуация действительно имела место в древней Индии и была долговременно-типовой, повторяющейся примерно со II в. до н.э. и по II в. н.э. Приблизительно с тем же периодом можно соотнести истоки отмеченной текстом оппозиции брахманской ортодоксии зрелым "еретическим" верованиям и неортодоксальной религиозной практике<sup>32</sup>.

За обследованным нами контекстом следует рассказ о потопе как полной деструкции природного аспекта мироздания, а предваряется этот контекст в обоих вариантах теоретическими выкладками о сущности и продолжительности юг, причем в главе 186, где эта часть описания более подробна (шлоки 11–23), акцент приходится на циклическую повторяе-



мость пралаи, а в главе 188 (шлоки 10–12) особо подчеркнута этическая заданность социальной дисгармонии. Если учесть к тому же полное совпадение номенклатуры содержательных блоков, то оба последовательных варианта реализации эсхатологической темы обнаруживают структурное единство построения, что вполне естественно для разработки одного и того же содержания, тем более что оба фрагмента текста незначительно удалены друг от друга. По сравнению с повторяющимися фабульными эпизодами, которые обладают сюжетной динамикой и в которых последовательность мотивов опирается на саму логику развития действия<sup>33</sup>, данный теоретизированный контекст выглядит внешне несколько бессистемным набором различных единиц содержания. Но эта бессистемность, как представляется, только кажущаяся, поскольку расположение отдельных элементов, составляющих в совокупности содержание блока, обнаруживает очевидное, хотя и не всегда четко прослеживаемое, подобие известной последовательности, соответствующей в целом выявленному порядку перечисленных блоков: за упоминанием всечеловеческих пороков (1) чаще всего идет обращение к нарушению варновой дхармы (2), следом может говориться об отклонениях в сфере обычаев и обрядности (3), далее – об отходе от пищевых норм и запретов (4), о деградации женщин (5) и, наконец, о засилье варваров-мlechchов (6)<sup>34</sup>. Выстраиваемая текстом (без особой, однако, тщательности) такая последовательность подчиняется достаточно общей для любого развернутого во времени связного повествования закономерности, согласно которой наиболее важное в смысловом отношении выдвигается, как правило, на позиции полюсов – в начало и в конец изложения. Взаимосвязанность ("взаимосвязанность") содержательных блоков не противоречит, а наоборот, подтверждает условное распределение их по параметрам "причина" (1, 2) – "следствие" (3–6), причем логика действия тех факторов, которые зафиксированы в содержательных блоках, порождает при внимательном рассмотрении контекста образ пружины: последний фактор есть одновременно и следствие, и причина активизации всех остальных. Иными словами, всеобщее попрание этических установлений приводит к тому, что преступаются всяческие границы и нормы, т.е. надвигается социальный хаос, и некогда гармоничный благодаря твердым этическим устоям социум становится открыт для усугубляющей его внутренней распад варваризации – крушению социальной упорядоченности способствует навлекаемый им же и его же усиливающий удар извне.

В рамках всего космогонического фрагмента "Бесед Маркандей" описание преддверия катастрофы с явным акцентом на социальную сферу в сочетании с повествованием о потопе как полной природной дисгармонии формирует представление о двуедином и, таким образом, космически универсальном хаосе, с периодичностью приходящем на смену целостной гармонии природы и социума. Архаическая структура космогонического мифа, осложненная достаточно поздним брахманским "социологизированием", отчетливо проявляется

на разных уровнях текста: с одной стороны, например, в подчеркивании завершаемой потопом нивелированности всех и всяческих границ и различий в природе и обществе, после того как перевернуты, в широком смысле, "верх" и "низ" миропорядка; с другой – в обилии выражающих отрицание лексико-грамматических средств (таким способом, очевидно, претворяется в тексте древнейшая космологическая оппозиция *sat sūcye / asat ne-sūcye*).

Несколько слов по поводу метода изложения брахманского учения о конце мира, которое было рождено и закрепилось в конкретных условиях "арианизаторской экспансии", длительной конфронтации с мощными "ересями" – буддизмом и, по-видимому в меньшей степени, джайнизмом, а также нашествий и временного укоренения иноземцев. Эсхатологическое учение, долгое время имевшее такого "совокупного оппонента", практически целиком обязано ему своим появлением; этим противостоянием во многом объясняется проповеднический пафос этического изложения брахманской теории с эстетическим обусловленным "сгущением красок". Кажущаяся бессистемность как метод ее подачи в некотором смысле сродни "бессистемности" оформления тех учений, которые излагаются в Упанишадах, активно использующих, как и эпос, мифопоэтический метод видения, смены картин-фрагментов<sup>35</sup>. Однако эти внешне кое в чем сходные формы изложения теоретического содержания расходятся, видимо, не только в отношении того, что они передают (это само собой разумеется), но прежде всего в степени "ориентированности на оппонента", которая обусловлена различной функциональной задачей эпоса и Упанишад. В рационалистических построениях, которые содержатся в Упанишадах, оппонент, выраженный "автором" того учения, с которым ведется полемика, более или менее конкретен. Для зрелой же эпической традиции, вбирающей разнообразие формы осмысления действительности, ее "оппонент" осознается иногда скорее интуитивно, несколько расплывчато именно в силу иной ее целевой направленности, которая предполагает не столько более или менее последовательное изложение какой-либо внеэпической теории, сколько в первую очередь (что отнюдь не исключает момента полемики) достаточно тесную сопряженность "дидактики" с "эпикой" в пределах единого жанра – эпоса с его особой идейно-художественной системой.

В качестве важного фактора, способствующего формальной систематизации изложения, но не перерастающего в развитой прием, следует отметить связанность, смысловое сцепление двух, а иногда и более, расположенных одна за другой шлок, разрабатывающих различные оттенки одной и той же темы (содержательного блока). Свообразно высвечивающей нужную идею спецификой повествования можно считать наследуемое от ранних форм словесности сосредоточение сказительской мысли на семантически ключевых моментах теоретического содержания, что побуждает ее постоянно возвращаться к уже найденному, четко выраженному, с тем чтобы повторить его, придав новый оттенок, слегка иную окрашенность. Непрестанно "качающаяся" таким образом

между важнейшими смысловыми пунктами повествования мысль эпического сказителя претворяется в тексте вариативным повтором основных идей, использующим варьированность лексико-синтаксических способов их выражения. Подставляя в одну и ту же шлоку или в те, что расположены рядом, негативные характеристики, формально не соотносимые с отрицательными по своей сущности денотатами ("еретиками", например, или царями-млеччхами), эпический поэт имеет дополнительную возможность ненавязчиво подчеркнуть отношение традиции к идеологически или социально осуждаемому явлению.

Известно, что эсхатологические настроения в древнеиндийском общественном мировосприятии, традиционными выразителями и передатчиками которого выступают эпические певцы, а формирующей силой – древние хранители культурной традиции, брахманы<sup>36</sup>, обостряются, как и в других регионах и в иные периоды истории, в связи с нагнетением внутренних, в том числе идеологических, противоречий, которые усугубляются совпадающими по времени явлениями внешнего порядка – военно-политической и культурной конфронтацией с окружающим миром. Можно только приблизительно конкретизировать широкий временной фон (четыре века на рубеже нашей эры) и локализацию (Мадхьядеша и близлежащие области) тех исторических сдвигов, которые, возможно, послужили почвой для "многослойного" по природе своей эпического обобщения. Процесс распространения индоарийской культуры Севера был долговременным и, очевидно, негладким, сопровождаясь, по крайней мере на периферии, серьезными "возвратными" явлениями, которые в сочетании с внутриобщественными, социальными противоречиями и мощным натиском "еретической" идеологии толкали брахманство на путь крайне пессимистического осмысления исторической перспективы.

Очевидные пропагандистские возможности мифологической конструкции прапан сознательно использовались общественными идеологами как реальное, вписывающееся в традицию средство религиозно-этического воспитательного воздействия на массы, и в этом отношении индуизм (даже при его специфической циклической оформленности мифа) не может быть противопоставлен раннему христианству как одной из зарождавшихся мировых религий<sup>37</sup>. Установление генезиса многообразных предостережений, связанных с мифом о потопе, является темой особого исследования. Здесь же важно было подчеркнуть особенность отразившихся в эпосе социально-исторических условий<sup>38</sup>, порождающих эсхатологические идеи с мессианским "уклоном", а также выявить типологические данные этого учения и формы его передачи.

## II

Поэтическая метафора в отличие от языковой встречается в "Махабхарате" сравнительно редко<sup>39</sup>, основные приемы художественной выразительности, используемые в эпическом тексте, – эпитет и сравнение. Для стиля эпопеи характерны двучленные компаративные построения, которые отличают-

ся от соответствующего типа сравнений только формально – отсутствием показателя уподобления. Такие метафоры содержат одновременно и "загадку" и "отгадку"<sup>40</sup> (например, "битва-жертвоприношение", "слова-пики", "судьба-леска"; ср. встретившаяся в нашем контексте метафора "дхарма-мясо").

Узкий локальный контекст анализируемой шлоки, казалось бы, не способствует восприятию ее как художественной метафоры. Дело даже не в том, что появление метафорического двустийшия несколько неожиданно и даже загадочно: некоторый "эффект неожиданности" и должен быть присущ устно-фольклорной метафоре, несмотря на ее традиционный характер, поскольку любая метафора путем отождествления сопоставляемых предметов или явлений выполняет особую функцию – привнести в повествование сгусток иногда вполне разнородных оттенков мысли<sup>41</sup>. В данном же случае окружающий контекст, оперируя, как было показано, довольно конкретными смыслами, совершенно лишен какой бы то ни было поэтической усложненности: в нем полностью отсутствуют сравнения, а в качестве эпитетов используются зачастую "вещные" определения, фиксирующие тот или иной реальный признак.

Построенная на звукописи шлока (в ней обыгрываются шипящие) уже тем самым концентрирует на себе внимание, пребывает известную монотонность изложения, а отклонением от конкретного смысла вызывает целый пучок общих для исполнителя и его аудитории разнообразных и непростых ассоциаций. Можно а priori предположить, что такая метафора как прием (и повторение этого приема) вполне осознанна. И более того, самый поверхностный обзор локального контекста показывает, что ощущение полной неожиданности ее появления обманчиво: формально-синтаксическая и звуковая ее структура, а главное, ее семантика оказываются отнюдь не случайными, исподволь подготовленными контекстом. Шлока-"загадка" предстает своего рода "поэтическим пиком" контекста в окружении более слабо, но все-таки маркированных в художественном отношении микротекстов<sup>42</sup>.

Интерпретация содержания этой шлоки, возможное уточнение ее перевода, анализ композиции эпического микротекста сами по себе являются вполне заслуживающими внимания объектами исследования, но наша цель несколько иная: попытаться рассмотреть это двустийшие в составе живой фольклорно-поэтической ткани и выявить те основные линии, которые определяют значение контекста для более или менее адекватного понимания порождаемого им пучка смыслов, аккумулярованных в шлоке. Представляется небезынтересным, опираясь на общее методическое положение, сформулированное, например, Б.Н.Путиловым, относительно того, что "поэтика отдельного текста есть конкретный вариант поэтики жанра, реализация ее принципов" [17, с. 15], по возможности проследить, каким образом минимальная "клетка" эпического повествования, "прорастая" контекстными связями, может воспроизводить отдельные и весьма существенные закономерности художественной системы памятника. Уже сам

факт повторения крайне слабо варьированного двуступишия естественно согласуется с общеизвестной ролью повтора и вариации как одной из определяющих черт устной эпики, ее исходно-фольклорного стиля, причем эпическая "стихия повторяемости" (и это подчеркивается в каждом исследовании, которое касается вопросов стилистики эпоса) обоснованно воспринимается как соответствующая самой природе традиционно-импровизаторского творчества. Разработка эпическими певцами традиционного набора тем и сюжетов неизбежно влечет за собой повторение не только отдельных слов и лексических блоков, но целых стихов и даже законченных эпизодов.

Обратимся непосредственно к интерпретируемому двуступишию:

aṭṭa-ṣūlā janapadāḥ / śiva-ṣūlāḥ catuṣpathāḥ /  
keṣa-ṣūlāḥ striyo rājan / bhaviṣyanti yugakṣaye //

Если перевод четвертой пады (полуступишия) и вне соотношения шлоки с контекстом не вызывает никаких затруднений (bhaviṣyanti yuga-kṣaye *будут на исходе юг*), то первые три пады в силу их большей "проницаемости", открытости для контекстных связей едва ли могут быть сразу же истолкованы однозначно. По-видимому, ощущение "загадочности" шлоки и порождается в первую очередь тем, что в ней, как в любом метафорическом построении, намеренно соединено сразу несколько в определенном плане связанных между собой смысловых пластов<sup>43</sup>. По своей структуре эти пады симметричны, частичное исключение – третья пада, дополняемая вокативом или союзом с частицей. Каждое из грамматически равноправных полуступиший представляет собой самостоятельный синтаксический блок – словосочетание "определение и определяемое", три определяемых каждой синтагмы (janapadāḥ, catuṣpathāḥ, striyo) являются подлежащими предложения-шлоки. Согласно традиционной индийской классификации сложносоставных слов, определения в этих падах (aṭṭa-ṣūlā, śiva-ṣūlā и keṣa-ṣūlāḥ) принадлежат к посессивному типу композит "бахуврихи", а вне синтаксической связи с определяемым относятся к особому разряду композит "кармадхарая" – сложных слов, образованных по типу приложений, что и характерно для простейшей двучленной метафоры.

Определения в трех первых падах данной шлоки организованы с опорой на повторяющийся элемент śūlā, основные значения которого передают понятие вертикально-острого: *пики, копье* (в мифологии – копье Шивы), *кол для казни преступника, вертел, штандарт*; другая группа значений слова śūlā связана с "острым" в переносном смысле – *колающая боль, колика, остро протекающее заболевание*. Можно предположить, что столь единообразный спектр значений śūlā (с разной долей активности каждого из них) формирует как целое сложный метафорический подтекст шлоки. Распределенность значений этого слова по двум группам (*пики* и *боль*) оказывается актуальной лишь для выяснения комплекса смыслов первой пады, поскольку при неоднозначности ее остального лексического состава выбор одного из значений śūlā ва-

жен для трактовки синтагмы в целом. Aṭṭa обычно значит *сторожевая башня*, и тогда aṭṭa-ṣūlā означает *пики сторожевых башен*, но aṭṭa может иметь и значение *пики* (как трактуется это слово в традиционном комментарии Нилакантхи, XVII в.), и тогда aṭṭa-ṣūlā – *колики от [дурной] пики*. Определяемое этой композиты janapada также неоднозначно (о чем речь впереди), и выбор значения для śūlā, а следовательно, и для всего сложносоставного определения зависит от выбора одного из значений определяемого.

Для взятого отдельно определения второй пады śiva-ṣūlā характерна известная ослабленность метафорики и в то же время выраженность мифологизма: очевидно, что śiva – имя божества (слово "шакал", которое использует в своем переводе Ван Бейтенен, имеет общераспространенную санскритскую форму śivā); śūlā толкуется в данном случае однозначно – это копье, индивидуальный атрибут бога Шивы. Определение третьей пады нейтрально в отношении выбора одного из основных значений слова śūlā: keṣa-ṣūlā – *волосы-пики*, или *болезнь волос*, как толкует эту композит со ссылкой на данную шлоку словарь М.Моньер-Вильямса (см. MW, с. 310). Известно, что древнее, как и народно-бытовое, обозначение болезни максимально сохраняет ее "образ" (ср. чахотка, грудная жаба и т.д.).

Первое подлежащее шлоки-предложения janapadāḥ двойственностью своего значения (*окраины, округа и люди, народ*) соответствует двойному смыслу определяющей его композиты aṭṭa-ṣūlā, причем первое значение janapadāḥ *окраины* должно предполагать для нее значение *пики сторожевых башен*, тогда как второе – *люди* – требует толкования этого определения как *колики от пики*. Поскольку в эсхатологическом контексте рисуются проявления социальной дисгармонии, а также уделяется внимание нарушению пищевых норм и запретов, оба перевода первой пады кажутся равным образом приемлемыми: "Окраины покроются пиками сторожевых башен" или "Люди будут мучиться коликами от [дурной] пики". На предпочтении второго толкования может настаивать помимо комментария Нилакантхи (aṭṭam-annam) и наличия соответствующего содержательного блока в контексте употребление в нем (за пределами шлоки) слова janapadāḥ в значении *люди, население*, причем непосредственно в связи с исчезновением в конце юг тех видов продовольствия (ячмень, пшеница), которыми оно живет, т.е. в связи с отступлениями от обычного пищевого рациона из-за неурожая. Однако большая употребительность слова aṭṭa в значении *сторожевая башня*, чем *пики*, а также использование в том же контексте janapadāḥ в значении *окраины* ("округи совсем опустеют" – 186.33, знак миграции населения) не позволяют не считаться и с первым толкованием (которого придерживается Ван Бейтенен).

Для уточнения, как можно видеть, достаточно широкого круга ассоциаций, стоящих за словесным выражением первой пады, необходимо кратко обратиться к общему древнеиндийскому историко-культурному контексту. Слово janapada терминологично и входит в состав одновременно двух однородных оппозиций: 1) "город"/"округа"; 2) "центр"/"перифе-

ня". Согласно первой оппозиции, janapada – поселение негородского типа, традиционная же архитектура древней Индии предполагает разного рода укрепления, и в том числе обязательные сторожевые башни вокруг города (сельские укрепления представлены в основном частоколом). По контексту, в условиях грозящих нашествий варваров-мlechchов, бессилия правителей, тогда, когда все в мире будет идти вверх дном, появление, согласно шлоке, таких сооружений в негородских поселениях есть одновременно и знак всеобщей "перевернутости" (когда предмет или явление становится носителем тех признаков, которых в обычных условиях, в "нормальное" время он не имеет), и показатель внешней опасности, а также внутренней смуты, раздробленности. Janapada как член второй оппозиции означает периферийное политическое объединение, "кшатрийскую республику", связанную в разные периоды древней истории сложными отношениями подчинения (при известной самостоятельности) с Мадхьядешей, "центром"<sup>44</sup>, и тогда соотношение слов "покроются сторожевыми башнями" с janapada выявляет намек микротекста на центробежные и междоусобные военно-политические тенденции. И следовательно, весь богатый диапазон значений, которые заложены в паде-метафоре, вписывается без труда в эсхатологический контекст (его "социальную" часть) и восстанавливается более или менее полно в смысле ему соответствия<sup>45</sup>.

Чрезвычайно емкой по своему идейному содержанию представляется вторая пада шлоки, которая состоит из определенной композиции "копье Шивы", посессивной адресованной слову "перекрестки" (буквальный перевод пады: "перекрестки дорог будут носителями копья Шивы"). Известно, что перекресток является разнообразно маркированным местом в культуре многих регионов (первоначальная его символика закономерно отражает мифологический символизм креста). Исходя из того, что для эсхатологического контекста в его полном объеме наиболее существенны мифолого-космологический, религиозно-практический и общесоциальный аспекты, интерпретацию возможных значений перекрестка в данной шлоке целесообразно вести именно по этим направлениям. Сопряженностью атрибута Шивы, копья, с пересечением дорог как символом основных четырех сторон света отмечается связь одного из "великих" богов индуизма с идеей мироустройства<sup>46</sup> (космогоническая символика копья как эквивалента мирового столпа выявляется здесь с очевидностью<sup>47</sup>).

Для интерпретации полустигии в целом необходимо иметь в виду следующие обстоятельства. Во-первых, в системе индуистских культовых эквивалентов в связи с Шивой первое место занимает лингам, утвердившийся в официальной обрядности мощный отголосок некогда порицаемого Ведами фаллического культа неиндоарийских аборигенных племен, а копье Шивы может служить в культе эквивалентом лингама<sup>48</sup>. Во-вторых, поклонение атрибуту божества как подменяющему его субституту в качестве стойкой формы богочитания имеет надежные параллели в древней южноиндийской обряд-

ности шаманского типа (ср. посвященный Сканде-Муругану экстатический танец шамана, обязательным атрибутом которого является копье, "представляющее" божество). И наконец, в-третьих, в шиваитской мифологии и культе перекресток дорог является особо значимым местом: именно там, наряду со шмашанами, где сжигаются трупы, предпочитает пребывать Шива; именно там по завершении сезона дождей в период торжеств, связанных с почитанием предков, в месяце Карттика совершался древний ритуал изгнания демонов дождливого времени, и в ходе этого ритуала Рудре-Шиве приносились жертвенные подношения<sup>49</sup>, что подтверждает его значительную роль в важнейшей для общества момент природного и социального обновления, близкий новогодному рубежу с его богатой народной обрядностью. Пересечение дорог и по сей день является местом, сакрально отмеченным для народного культа, связанного с почитанием богинь-Матерей на юге Индии: их, олицетворяющих самые страшные болезни – оспу, чуму, холеру, стараются умиловать женщины, чтобы охранить своих детей (см., например, [29, с. 207]).

Очевидно, что в контексте, рассказывающем о конце мира, подобные "шиваитские" ассоциации, которые вызывает полустигия "перекрестки дорог будут носителями копья Шивы", имеют яркую негативную окраску. Кажется вероятным допущение, что подтекстом ее является выпад теоретизирующего брахманства с его официальных позиций, концентрирующихся в культе, как показано текстом, вокруг яджни и других унаследованных от ведийских времен общественных обрядов, против народно-аборигенной культовой "теории" (мифов) и практики (ритуала), к которым в конечном смысле восходят многие черты шиваитского культа и мифологии. В некотором роде аналогичная ситуация наблюдалась в Европе раннесредневекового периода: связанные с магией народные обряды, также отправлявшиеся у пересечения дорог (и также ориентированные иногда на благополучие, но индивидуума, а не общества, в новом году), не только не были санкционированы официальной религией, но открыто порицались и запрещались церковью<sup>50</sup>. При общей кришнаитско-вишнуитской тональности "Бесед Маркандей" кажется совершенно естественным более или менее прямое соотношение мифолого-религиозных представлений о грозно-враждебном Шиве и его смертоносном копье именно с эсхатологическим звеном индуистского космогонического мифа<sup>51</sup>.

Можно отметить еще две грани смыслового наполнения пады, расширяющие поле образа и переводящие его почти целиком из религиозно-мифологического в метафорический план. Сравнительно широкому размаху караванной торговли, который существовал в Индии в "эпические времена"<sup>52</sup>, т.е. примерно четыре века до нашей эры и четыре спустя, едва ли соответствовало состояние неохранных дорог, пересечение которых служило удобной засадой как для грабителей, так и для диких зверей. К тому же во время ливней перекрестки размывало так, что они полностью переставали быть ориентирами, и угроза жизни путников сильно возрастала<sup>53</sup>. Копье Шивы по отношению к перекрестку дорог в та-

ких случаях – знак смертельной опасности. И второе. Образность "Махабхараты" чрезвычайно графична. Не касаясь этой стороны эпической поэтики, которая представляет собой самостоятельную область исследования, хотелось бы заметить, что стоящий поодаль от пересечения дорог может видеть три удаляющихся от него их конца имеющими в соединении форму гигантского копьа-трезубца, и этот образ, возможно, учитывался и мифологически осмысливался эпическими поэтами<sup>54</sup>.

Согласно закону внутреннего смыслового сцепления, который должен действовать в пределах шлоки-предложения жестче, чем при разработке единого смысла в двух и более расположенных рядом шлоках<sup>55</sup>, не говоря о тексте большей протяженности, естественно ожидать и в последнем, третьем определении *keṣa-ṣūlā* – *волосы-тики* по отношению к женщинам – отсылку к одному из содержательных блоков эсхатологического контекста, которая должна быть дополнительно увязана с семантикой самой шлоки. Поэтому если принять толкование первой пады, которая в силу ее начальной позиции в микротексте известным образом задает смысл последующих пада, – как "люди будут страдать коликами от пищи", то "боль" и нечто связанное с болезнью должно проявиться и далее в содержании шлоки. Во второй паде (о перекрестках в связи с копьем Шивы) это значение трансформируется как нечто "неблагоприятное" и "опасное" в широком смысле (к слову, для *ṣūlā* есть значение, правда второстепенное, *смерть*). В третьей паде семантика "боли", "болезни" выражена недвусмысленно – указанием на заболевание волос (типа колтуна?) у женщин. В переводе Ван Бейтенена – "ощетинятся волосами", не противоречащем словарным данным о композите *keṣa-ṣūlā*, название болезни с полным основанием используется как метафора.

Этот штрих, говорящий о неряшливости, запущенности женщин в Калиюгу, дополняет общую картину их нравственно-го и физического падения, вплоть до утраты и внешней привлекательности – то, что предрекается в эсхатологическом контексте. Уход за волосами, умение создать красивую, сложную прическу составляли в древней культуре Индии, как известно, обязательную сторону образа жизни и облика женщины. Но если вспомнить об усилении контактов с "варварами"-мlechchхами, о которых так драматично рассказывается в проповеди о гибели вселенной, то, исходя из нормативных общеэпических представлений о культурно-чуждом как о "низком", "нечистом" (ср. описание в "Махабхарате" женщин из страны мадров – Mbх VIII.27. 86–89: они, в частности, "волосаты, как верблюдицы"), такую характеристику – "волосы щетиной" – можно рассматривать в качестве косвенного указания на внешний отрицательный признак женщин из чужого (и, по контексту, враждебного) этноса.

Тот же закон сцепления смыслов, предопределяющий развитие ассоциаций внутри шлоки по сложной цепочке, побуждает искать "шиваитский слой" смысла, наряду со второй, и в третьей паде. В описаниях Шивы в отличие от иконографии других богов особое значение придается прическе – ту-

тому узлу на затылке или шапке спутанных волос. Святые-шиваиты (садху), в том числе и женщины, также рисуются мрачно-неопрятными, с длинными, свалывшимися волосами. Возможно, и этот подтекст присутствует в шлоке с внутренним движением смысла от одной пады к другой.

Последнее замечание – о графике двустушия: она абсолютно вертикальна, идет ли речь о пиках сторожевых башен (и даже о резкой колике), о копье Шивы на перекрестке или о вздыбленных женских волосах.

Перебирать таким образом возможные оттенки смысла выскометафоричной шлоки представляется позволительным с той точки зрения, что исследователю необходимо представить себе то, что с трудом представимо, а именно хотя бы некоторые стороны процесса тонкого художественного сотворчества эпического поэта и его аудитории, общность ассоциаций которых, своего рода двустороннее участие в создании эпоса сыграли ведущую роль в утверждении жизнеспособности устно-эпической традиции. В том диалоге, который ведет исследователь с древней культурой, его вопросы могут иногда остаться без ответа, но если их ставить перед ней, то делать это надо пытаться на ее языке<sup>56</sup>.

Таков итог семантического анализа двустушия. Непосредственной целью разбора "многослойного" содержания шлоки-"загадки" было не столько выявить трудности его истолкования, сколько показать примерный объем информации, которую можно извлечь из отдельного микротекста, если попытаться установить его контекстные соотношения с общим идейным фондом древнеиндийской эпопеи. Непосредственным результатом краткого анализа метода, которым оперирует "эпическая память", является выяснение приблизительных градаций абсолютного действия закона внутреннего смыслового сцепления, формирующего пучки ассоциаций отдельного метафорического микротекста – начиная с наибольшей жесткости сцепления смыслов внутри шлоки по степени убывания соответственно контекстным "кругам". Принимая (с незначительным коррективом второй пады) перевод Ван Бейтенена, удачно передающий метафоричность шлоки, ограничимся тем, что несколько преобразуем его в сторону буквальной точности, добавив необходимые варианты: "На исходе юг окраины покроются пиками сторожевых башен (или: "люди будут мучиться коликами от [дурной] пищи"), перекрестки дорог станут [местом поклонения] копью Шивы (или: "смертоносными, как копье Шивы"); а женщины будут страдать заболеваниями волос" (в первом случае – 186.36 – следует добавить обращение сказителя к "центру" слушательской аудитории эпоса – "о царь!").

С точки зрения морфолого-синтаксической структуры анализируемое двустушие характеризуется, как уже говорилось, сходством построения всех трех информационно наиболее наполненных пада. Внутренняя композиция шлоки в определенной мере симметрична окружающему контексту, который складывается в основном из подобных конструкций – определение-композиата плюс определяемое (подлежащее), – так же дополняемых обстоятельствами времени, различными по способу

реализации одного и того же значения - в конце юг: yugakṣaye, yugānte, gate yuge и т.п., и кроме того - образованиями от глагола bhū *быть* в будущем времени (bhaviṣyati, bhavitā, bhāvīn и т.п.), входящими в состав сложного именного сказуемого. Однако при очевидной распространенности такого типа строения шлок на всем протяжении избранного контекста явление синтаксического параллелизма, который объединяет обычно не полностью все, а только отдельные пады соседствующих двустий, оказываясь, таким образом, ограниченным их незначительной частью, - не перерастает в осознанный, последовательно применяемый, стабильный художественный прием (подобно тому как конденсирование одного и того же смысла в пределах двух-трех шлок не выстраивает содержательные блоки контекста в стройную систему доказательств). И все же сходное морфолого-синтаксическое оформление нанизываемых одна на другую шлок, нередко встречающийся повтор четвертой пады на подобие рефрена (см., например, yugānte raryupasthite - 188.34-37, 43, 44, 47, 54; bhaviṣyanti yugakṣaye - 188.22, 23, 25, 33, 41, 50, 51), не отличаясь строгой упорядоченностью, формируют определенно нагнетаемый ритм повествования, который содействует закреплению его семантики.

Шлока-метафора уже в силу того, что три ее информационно-выделяющиеся пады построены на использовании одного и того же элемента śīla, примечательна в звуковом отношении: она содержит тройной симметричный (вторая половина пады) повтор определенного семантико-звукового комплекса. В двустии в целом по частоте использования выделяются шипящие ś - ṣ, поддерживаемые звуковым рядом j - ś - ṣ. Звукопись микротекста, основанная на повторении и варьировании начального звука имени Шивы, совпадающего с первым звуком названия его атрибута (śīla), позволяет говорить о полноценно представленной здесь аллитерации<sup>57</sup>, что вполне обычно для эпического текста, долгие века бытовавшего в устной форме. В процессе воспроизведения традиционных сюжетов традиционными же поэтическими средствами эпические певцы, естественно, обращали внимание и на тщательность отделки звуковой стороны адресованного слуху аудитории эпоса<sup>58</sup>, тем более что настроенность на глубинную связь между смысловым и акустическим аспектами текста искони была свойственна древнеиндийской традиции словесности.

В этом плане примечательно не только обращение эпической традиции к интенсивной звукописи (сюда же следует отнести использование разнообразных figura etymologica - построений из однокоренных форм), но и достаточно стихийно появляющаяся, несводимая к четким правилам "анаграмматикоподобная" кодификация имени мифологического персонажа (см., например "Повесть о рыбе", где благодаря частому повторению слогов ma и n + гласная "всплывает" в памяти имя Ману). Вскрытый Ф. де Соссюром общий для древнеиндоевропейской поэтики принцип построения текста, в котором из комбинации отдельных звуков "собирается" имя бо-

жества, надежно прослеживается в культовой поэзии Вед<sup>59</sup>. В эпосе же такое явление встречается спонтанно, например в сравнениях мифологического плана батальных книг эпоса и когда благодаря большему, чем в шлоке, числу слогов в триштубхе есть возможность для "разрастания" формулы-сравнения и, одновременно, некоторый разгон для "фонетической игры". Названность божества (или присутствие его sub-паде) превращает близкий по видимости анаграмме (но ограниченный узкими рамками двустий) прием в звукопись "на тему" божественного имени. Сама формально сходная с анаграмматической структура эпического микротекста, причем не всякого, а соотнесенного с мифологическим аспектом содержания<sup>60</sup>, с известными коррективами, которые должны быть объяснены прежде всего иным по сравнению с Ведами, не культовым назначением памятника, наследуется эпической традицией в числе других приемов древнейшей индоевропейской поэтической техники<sup>61</sup>. Проблему эпической аллитерации и других видов звукописи интересно рассмотреть в связи с вопросами формирования эпоса. Брахманская среда, которая несомненно приложила руку к преобразованию народно-героического в своих истоках эпоса, могла обогатить кшатрийскую, воинскую традицию словесности надежно разработанными, способствующими запоминанию текста, шлифованию его формы приемами поэтического ремесла, которое веками культивировалось в жреческих родах. Историю эпической трансформации исходно общеиндоевропейских приемов (и, в частности, принципа анаграмматического построения текста) еще предстоит восстановить.

Рассмотрение отдельно взятой эпической шлоки в ее разнообразных контекстных связях показывает, что значение вариативного повтора актуально для всех без исключения уровней организации традиционного текста - смыслового, лексического, морфолого-синтаксического, фонетического и ритмического. Находясь в полном соответствии с кардинальным принципом "узнаваемости", который обуславливает действие сложного механизма сотворчества эпического певца и его аудитории, широко понимаемый повтор как основной композиционный прием способствует актуализации существеннейших для поэтической традиции смыслов. Творчески преобразуя древнейшее фольклорное наследие, а также достояние сакрализованной словесности, не будучи изолирована от всего богатства знаний о мире, которые накапливала формирующая эпос среда, эпическая поэзия создала собственные законы трансформации уже достигнутого, в том числе и в области построения текста. Тщательное выявление композиционных возможностей эпоса позволило бы ярче высветить его художественную специфику.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> О научной деятельности Я.А.Б. ван Бейтенена см. [32, с. 154-161].  
<sup>2</sup> О продолжительности юг см.: Мбх III. 186.2.23; тысячекратно

повторяющийся период четырех юг составляет "день Брахмы", по истечении которого потоп уничтожает миры.

<sup>3</sup> Миф о вселенском потопе, широко разрабатываемый в древнеиндийской литературе, начиная с "Шатапатха-брахманы" и кончая пуранами ("Матсья", "Бхагавата" и др.), используется в вишнуйском (аватары Вишну) и шиваитском (сожжение Трипуры, разрушение жертвенного обряда Дакши) циклах мифологических сюжетов.

<sup>4</sup> Ср. замечание А.Я.Гуревича [8, с. 181] о художественных версиях Страшного суда: "... Вера людей той эпохи в реальность ада и его мук несколько не мешала им получать эстетическое удовлетворение от создания и созерцания их изображений, удовлетворение... сопровождавшееся своего рода катарсисом: не должен ли был испытывать психологическую разрядку человек, который видел наглядное художественное воплощение своих страхов перед загробным воздаянием?".

<sup>5</sup> Степень важности сюжета праляи для интерпретации содержания эпопей и, в особенности, эпической битвы иногда явно преувеличивается (критический разбор выводов С.Викандера, Ж.Домезиля и М.Биардо см. [26, с. 299–335]); рассмотрение эсхатологической теории эпоса в рамках его космогонических представлений отвечает ее значению для эпической композиции и стилистики.

<sup>6</sup> В иных версиях мифа, связанных с теорией аватар, Брахму замечает Вишну. Появление Брахмы-Праджапати в эпическом пересказе сюжета матсья-аватары воскрешает представления о нем как о могущественном демиурге и может быть отмечено в связи с общим "брахманским настроением" космогонического фрагмента "Бесед" (ср. подчеркнутое соотношение начала повествования о завершении мирового периода с почитанием Маркандея Брахмы – Мбх III. 186.13).

<sup>7</sup> См. предисловие В.Тэрнера в [26, с. 8].

<sup>8</sup> Мифологическая функция демиурга распределяется, таким образом, поочередно между четырьмя персонажами в зависимости от того, кто выдвигается на передний план повествования; два из них относятся к "циклу Брахмы" (он сам и Ману), а два других – к "циклу Вишну" (Нараяна и Калки Вишнушас), что соответствует обычному порядку сосредоточения в каждом из центральных индуистских божеств мироздающей функции.

<sup>9</sup> Соотношение двух планов эпического понимания будущего – индивидуального и космического – имеет самую общую параллель в восприятии народной культурой первых веков европейского средневековья учений раннего христианства: перспектива конца света, Страшного суда в далеком будущем отступает в обыденном сознании перед страхом посмертной судьбы, "биография как бы торжествует над историей" [8, с. 237]. На наш взгляд, в описании завершающих юги пороков и грядущих бед перестановка планов – с индивидуального на космически-общественный – осуществляется намеренно, и не только благодаря причинной связи фрагмента с мифом о праляе: таким перемещением акцента повествования, центром которого является индивидуум (Ману, Маркандея, Нараяна-Вишну), на масштабы человечества и всего мироздания утверждается "панисторизм" брахманского учения о мировых периодах.

<sup>10</sup> Обобщающие данные относительно повтора как одного из главных композиционных приемов "Махабхараты" и "Рамаяны", о повторе не связанных с эпическим сюжетом вставных историй как свидетельство их популярности, а также о роли контекста в выборе соответствующего их варианта см. работу П.А.Гринцера [7, с. 99–108].

<sup>11</sup> К примеру, в развернутом описании конца Калиюги (Мбх III.188)

говорится о явлении "мессии" Калкина, о котором не упоминает краткий вариант сюжета (гл. 186), и, напротив, в главе 186 в отличие от главы 188 имеется подробная характеристика юг. Такое расхождение единиц содержания объясняется разницей ракурсов изложения одной и той же эсхатологической темы.

<sup>12</sup> Во всех трех описаниях праляи (главы 185, 186 и 188) картина всемирного потопы, а также изложение природных и социальных симптомов гибели вселенной, несомненно, превосходят по яркости изображения благополучный финал, повествующий о возрождении вселенской гармонии с помощью божества-демиурга, подобно тому как художественно пронзительные сцены, рисующие мучения загробной жизни грешников на фронтонах и витражах европейских соборов, были отмечены более глубокой выразительностью, чем образы, связанные с райским блаженством праведников. Дело тут, видимо, в значительной мере в катартических потенциях, которые присущи художественному воплощению всего, что связано со страданием, муками, гибельностью.

<sup>13</sup> О "качании" мысли поэта как основе вариации см. [14, с. 49 (разбор концепции В.Петцеля)].

<sup>14</sup> Джайнская доктрина ахинса, воспринятая индуизмом в первые века нашей эры, этически активизируется, по-видимому, в условиях противостояния индоарийской культуры и неарианизированной периферии.

<sup>15</sup> Ностальгией – посылку о "домах богов" говорится как об исчезающих в конце Калиюги.

<sup>16</sup> Ч а й т ь и – первоначально могильные холмы или курганы, затем – небольшие роши или отдельные деревья, близ которых находились захоронения племенных вождей и знатных предков; с чайтьями, почитание которых получило широкое распространение в буддизме, связывается первичная локализация малых монастырей; вихары уже во времена Ашоки, когда буддизм выдвинулся на позиции государственной религии, служили и монастырями и храмами.

<sup>17</sup> Основной и, по-видимому, первоначальной линией расхождения между ортодоксальными индуистами и теми, кто оказывался среди верототступников, явилось отношение к системе варн и ашрам, окончательно сложившейся как закон социальной жизни в последние века до нашей эры: "еретики" ("пашанда" – часто буддист или джайн) ставили под сомнение строгость варновых разграничений, выдвигая на первое место не "право по рождению", а качественную направленность и общий характер деятельности индивидуума. Текст – а иногда и словари (см., например, [30, с. 624; далее – MW]) – обращает внимание на некоторую завуалированность облика тех, кто считается "пашандами": они маскируются под истинных индуистов, что расценивается как проявление фальши, неистинности поведения.

<sup>18</sup> Индуистское вероучение активно выдвигает на передний план в наглядно-доступной форме общенародно значимые "всечеловеческие" представления о том, что есть добро, а что – зло, приспосабливая "народную этику" к своим социальным целям, благодаря чему и выигрывает в конечном счете в популярности среди широких народных масс.

<sup>19</sup> Брахманизм утверждал основополагающую роль сложнейших, детально разработанных жертвоприношений, общественных по своему характеру. В процессе расширения сферы арианизации именно аборигенная религиозная практика сыграла, очевидно, основное значение в изменении формы богочитания (от яджи к пудже) и росте индивидуального начала в способах отправления культа.

<sup>20</sup> Ср. в дравидийском языке малайлам: *etukka* – to rise, lift; to take up, build.

<sup>21</sup> См., например, MW, с. 231: building constructed of or enclosing rubbish or bones or hard substances resembling bones, a Buddhist shrine; [21, vol. 2, с. 157]: a monument for containing the ashes of a dead person of heretical relicshrines. В обоих словарях – ссылки на данные шлоки "Араньякапарвы".

<sup>22</sup> Понятие eḍḍika может быть связано не только с буддизмом, воспринявшим некоторые черты "субстратной" религиозной практики, но и с обычаями неарианизированных племен; возможно, на эти впечатления в какой-то мере накладывалось и негативное отношение к северо-западным млеччхам с их практикой захоронения.

<sup>23</sup> См.: MW, с. 313: koraduṣaka = kodrava, a species of grain eaten by the poor (Paspalum scrobiculatum).

<sup>24</sup> Требование ритуальной чистоты пищи, предполагающее определенные правила сотрапезничества, распространяется на все три высшие варны, но достаточно рано и в этом отношении происходит известное обособление брахманства.

<sup>25</sup> Единая пища, единая варна, единый "этнос" – варвары, запояющие землю, всеобщее "равенство" человечества во зле и пороках, и, наконец, нивелирование самой поверхности земли водами потопа, когда не видно, где низина, а где возвышенность, – все эти "образы уравнивания", сквозной линией проходящие через контекст, сводимы к характеристикам мифологического хаоса (ср. [22, с. 57–59] – о связанных с потопом представлениях в контексте новогодних обрядовых действий).

<sup>26</sup> Распространение в высших слоях общества вегетарианства справедливо объясняется иногда влиянием неортодоксальных этико-религиозных систем, в частности джайнизма, но снобистский оттенок таких установлений может быть объяснен этнической предубежденностью брахманства против охотничьих, скотоводческих, рыболовецких племен.

<sup>27</sup> Только в двух случаях эпос допускает резко отрицательные характеристики женщин: когда речь идет о чуждом, враждебном этносе или же о всеобщем "торжестве аномалий" в период, предшествующий потопу. Нормативная, традиционная почтительность соблюдается даже по отношению к женщинам из стана Кауравов, противников героев.

<sup>28</sup> На перспективу, в числе других социальных аномалий Калиюги, гиперранних браков, сроки которых явно омоложены в духе "сгущения красок" как эстетически оправданной тенденции контекста, интересно обратить внимание в свете критики тех явлений, которые с весьма ранних, следовательно, времен вызывали протест мыслящих людей.

<sup>29</sup> См.: MW, с. 820 (mukhebhagā); [19, с. 514 (viparītā)]. Что касается брезгливого отношения к отклонениям в сексуальной сфере, которая, так же как и другие стороны человеческой жизнедеятельности, издревле регламентировались индуизмом, то оно не исключительно: среднегерманский материал [9, с. 80].

<sup>30</sup> Источники для локализации племен и народностей: [3; 5; 20; 24]. Понятие "иноземец" в древней культуре обычно смыкается с понятиями "иновер" и "варвар", хотя полностью они не покрывают друг друга. Для индийской эпической традиции, выстраивающей эти понятия в один ряд, как представляется, не столь уж важно, идет ли речь о чужеземцах из дальних стран (греко-иранского мира), откуда родом пришедшие и утвердившиеся на рубеже новой эры правители Северо-Западной Индии, или же об "иноземных" только по отношению к Мадхьядеше местных племенах.

<sup>31</sup> Обобщенные данные см. в [3].

<sup>32</sup> Центральная семиотическая оппозиция "свой"/"чужой" реализуется контекстом, следовательно, в трех аспектах: идеологическом (вероучение), религиозно-практическом (обрядовые установления) и этническом (арианизированные/неарийские племена и народности, а также – население центральной части Северной Индии / чужеземцы Северо-Запада). Принадлежность к "своему", индуистскому миру, если она оговорена, закономерно отмечена положительными чертами, тогда как отнесенность к "чужому" предполагает отрицательные качества самого широкого диапазона. Набирающий силу индуизм Мадхьядеша, проникая во все сферы социальной жизни, выдвигается на позиции центра, который служит точкой отсчета, мерилем, разграничителем своего и чужого.

<sup>33</sup> Ср. об ассоциативной связи между эпическими "темами" (в понимании А.Лорда) [4, с. 100].

<sup>34</sup> Для подтверждения того, что контекст содержит примерно такое расположение чередующихся единиц содержания указанных блоков, осуществлена процедура сопоставления номеров шлок, которые соответствуют этим единицам, от одного содержательного блока к другому.

<sup>35</sup> О предположительно "нарочитой бессистемности" изложения идей в Упанишадах см. [12, с. 95]. Мифопоэтический метод создания текста искони предполагает иную, чем логико-дискурсивная, форму изложения (смены картин) теоретического, с точки зрения повествователя, материала.

<sup>36</sup> В свете установления "авторства" анализируемого учения о конце мира и новом его возрождении примечательно наложение брахманских характеристик на кшатрийские в образе Калки Вишнуяшаса: "Понуждаемый Временем, родится на свет дваждырожденный" (188.89; в нашем контексте это перифрастический эквивалент слова "брахман"); появившись в брахманской семье, посредством манаса он возродит оружие, средства передвижения и воинские доспехи (188.90); то будет царь-чакравартин, "побеждающий дхармой" (dharmavijayī – 188.91), "сверкающий брахман", он внесет покой в мятущийся мир (188.92). Действительно, "какое время на дворе – таков мессия" (А.Вознесенский).

<sup>37</sup> Дохристианский характер представлений о "спасителе" на Ближнем Востоке подчеркнут Энгельсом, см. [1, с. 475–480]. Известно, что сходство исторических условий облегчает проникновение и укоренение соответствующих идей в ином регионе. Возможность влияния древнейших ближневосточных концепций на формирование образа древнеиндийского мессии (он появляется также в XIII книге эпоса и в "Хариванше") стоит учитывать в соотношении с общей "моделью" формирования вишнуйских аватар, отражающих присущую индуизму тенденцию вовлечения в свою орбиту первоначально чуждых ему мифолого-религиозных построений (ср. один из самых показательных примеров – Будда как девятая аватара Вишну).

<sup>38</sup> Об особенностях отражения эпосом древнеиндийской истории см. [5].

<sup>39</sup> Сравнительно небольшое количество метафор в художественной ткани эпоса частично объяснимо тем чувством меры, которым пронизана вся поэтическая система эпопеи с ее предельной строгостью и ясностью стиля (ср. замечание Аристотеля о том, что излишне наполненная метафорами речь превращается в загадку или варваризм [2, с. 149]).

<sup>40</sup> Обобщенные сведения по теории метафоры и библиографию см. [6, с. 200–250].

<sup>41</sup> О метафоре как особом механизме "для введения в язык тонких противоречий" см. [6, с. 213, примеч. 25]. Для исследователя, давше-



го себе труд проникнуть в древнее достояние иной культурной традиции, и для ее носителей "пучки ассоциаций", которые вызывает данный микротекст, не будут тождественными, как они тождественны в конечном смысле для эпического певца и его аудитории, поэтому некоторые смыслы шлоки неизбежно останутся нераскрытыми.

<sup>42</sup> Эпическое учение о конце мира, если сравнить его в отношении средств выразительности, например, с батальными эпизодами эпоса, отличается крайне слабой поэтической формализованностью текста, который лишь в незначительной степени "обрастает" традиционными художественными приемами. По-видимому, дело здесь в мере интенсивности, с какой содержание, тема "работают" сами на себя. Интересно в дальнейшем подробно рассмотреть вопрос о воздействии тематики как источника вдохновения эпического певца-импровизатора на форму ее воплощения.

<sup>43</sup> Ср. также замечание С.Г.Лазутина (приведенное в статье Ю.И.Левина [13, с. 295]) о гиперболизированности изображения реального мира в метафоре, которая, сопоставляя вторичные признаки предметов и явлений, подчеркивает их и укрупняет.

<sup>44</sup> Сведения о джанападах отрывочны и противоречивы. Согласно раннебуддийским сочинениям, в Северной Индии насчитывалось 16 "великих джанапад", у Панини говорится примерно о 30, в пуранах – о 175 (см. [3, с. 225, 404]); в надписях Ашоки джанапада упоминается как термин, обозначающий крупную административную единицу империи, одновременно и сельскую местность, и провинцию государства [3, с. 264–265]. Военно-политическая теория "круга государств" (мандала) предписывала центральному правителю ориентироваться на разнь между периферийными административными образованиями.

<sup>45</sup> Дополнительную линию рассуждений подсказывает Лейденский иконографический словарь, дающий для *aṭṭa* значение *башня*, но отсылающий читателя к словам "чайтья" и "ступа" (см. [31, с. 29]). В русле высказываний эпоса по поводу неиндуистской (буддийско-аборигенной) культовой практики поклонения раке (*eḍūka чайтья, ступа?*), противопоставляемой храмовому (*devagr̥ha*) богослужению, для той же пады можно предположить значение "края покроются пиками реликвариев".

<sup>46</sup> Текст "Араньякапарвы" содержит сравнительно мало данных о Шиве. Второй "космогонический пик" "Бесед Маркандей" (первый – явление ему Нараяны), а именно "Повесть об Ангирасах", семантическим ядром которой является повествование об убийстве Скандой демона Махиши, приписывает Шиве-Рудре как отцу Сканды участие в космогонической акции – защите мироздания от демонов.

<sup>47</sup> К примеру, на древнеиндийской театральной сцене, воспроизводящей "модель" космоса, его горизонтальные параметры передавались пересечением двух нарисованных линий, а вертикальные – джарджарой, эквивалентом мирового древа (см. [27, с. 154]).

<sup>48</sup> Одно из значений слова *ṣūla* – *знак, эмблема*, а культовый символ Шивы – лингам.

<sup>49</sup> О трьямбака-хеме, важнейшем из посвященных Рудре ритуалов, совершавшемся на пересечении дорог, см. [25, с. 219–220].

<sup>50</sup> О связанных с перекрестком народных поверьях и обрядах в средневековой Европе см. [8, с. 139–140, 164, 165].

<sup>51</sup> Особый характер мифологической позиции Шивы в свете эсхатологической теории отмечен исследователями – см., например, [23, с. 376]. Ф. Хильтебейтель показывает (со ссылкой на М. Биардо), что в символизме праи разрушительная роль Шивы уравновешена возрождающей ролью Вишну-Нараяны (в нашем контексте с Нараяной идентифицирован Кришна,

отождествляемый эпосом с Вишну), и в то время, когда каждый из этих богов исполняет свою функцию, он – один, другой же – out of picture (см. [26, с. 90]).

<sup>52</sup> Торговые пути шли в основном по северо-западному направлению, где, как было отмечено, локализуются главным образом эпические "варвары"-млеччки.

<sup>53</sup> Приблизительно такой слой ассоциаций – исчезновение под гладью вод пересечений дорог, злитых муссонными ливнями, – может присутствовать на периферии фольклорно-эпического сознания, цепко привязанного в пределах эсхатологического контекста к серии ассоциирующихся с потоком и прелюдией к нему мотивов, которые сосредоточены в шлоке-метафоре.

<sup>54</sup> Ср. сущностное значение линейного начала, контура в ранней скульптуре и живописи Индии; по-видимому, графичность эпического пространственного мышления обусловлена спецификой древнеиндийского видения пространства.

<sup>55</sup> В отношении жесткости смыслового сцепления достаточно показателен, как пример, узкий контекст рассматриваемой шлоки. Смыслы предшествующего ей двуступия как бы обретают функцию семантических сигналов [186.35: многодетность, низкорослость, порочность и извращенность женщин как свидетельства того, что они деградируют в конце юга, а также как возможный показатель, "сигнал" этнической предубежденности против "иной расы"; 188.50: определение *vṛthā-liṅga* к слову *hiñṣā* (словосочетание означает *вредоносность по зряшному поводу*) содержит элемент *liṅga* в общем значении *знак, проявление* и т.д.; и это же слово в мифолого-религиозном смысле однозначно ассоциируется с Шивой, в известном роде предвзято появление в анализируемой шлоке слова *ṣūla* – "эквивалента" лингама]. Следующая же за данной шлока развивает, "поддерживает" семантику отдельных ее пад (186.37: о снижении молочности коров и плодородности деревьев как основной причине нарушения "пищевого баланса"; 188.52: о людях как всепожирающих млеччках – обобщающий смысловой итог локального контекста).

<sup>56</sup> См. постановку проблемы, например, А.Я.Гуревичем [9, с. 175].

<sup>57</sup> Возникая наподобие "настраивающего сигнала", обилие шипящих *с – ṣ*, поддерживаемое тем же звуковым рядом *с – j – ṣ*, определяет акустический рисунок всего окружающего контекста (186.35, 37; 188.50, 52). Звуковое "стяжение" сохраняется в наибольшей степени в тех же пределах трех смежных шлок, что и семантическое и морфолого-синтаксическое.

<sup>58</sup> Наряду с целым комплексом серьезных факторов, которые дополняют эстетическое воздействие звучащего эпического повествования на воспринимающую среду (сюда относятся природно-бытовая обстановка, мелодия и музыкальный аккомпанемент, сам облик исполнителя, тембр и сила его голоса и т.д.), необходимо отметить "остраняющую" роль искусства сложения сказителями текста на так называемом "эпическом санскрите", литературном наддиалекте, отличным от языка повседневного общения слушателей.

<sup>59</sup> Библиографию вопроса см. [11, с. 29, примеч. 33]. Особого внимания заслуживает вывод О.М.Фрейденберг, сделанный ею независимо от Ф. де Соссюра: "Фрагменты, хотя и упорядоченные, такого архаического языка дольше всего сохраняются вокруг контекста, окружающего имя собственное – наиболее консервативный инвентарь мифа и его языка" [18, с. 542].

<sup>60</sup> Отметим при этом, что компаративные построения мифологическо-

го плана отражают заметно более архаический пласт идеологии "Махабхараты" – см. [15, с. 114, примеч. 9].

<sup>61</sup> О древнеиндийской поэтической технике, основанной "на подчеркивании звуковых тем (аллитерация, ассонанс, анаграмма и т.п.), морфологических элементов (грамматический параллелизм, стилистика форм), синтаксических конструкций (синтаксический параллелизм), игры слов (синонимия, антонимия, омонимия и т.п.)", см. [10, с. 40–41].

#### БИБЛИОГРАФИЯ

1. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства. – Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 22.
2. Античные теории языка и стиля. Под ред. О.М.Фрейденберг. М.–Л., 1936.
3. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. М., 1969.
4. Васильков Я.В. "Махабхарата" и устная эпическая поэзия. – НАА. 1971, № 4.
5. Васильков Я.В. Махабхарата как исторический источник. – НАА. 1982, № 5.
6. Григорьев В.П. Поэтика слова. М., 1979.
7. Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
8. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
9. Гуревич А.Я. "Эдда" и сага. М., 1979.
10. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. – Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
11. Иванов В.В. Эстетическое наследие древней и средневековой Индии. – Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
12. Культура древней Индии. М., 1975.
13. Левин Ю.И. Структура русской метафоры. – Труды по знаковым системам. Тарту, 1965.
14. Мелетинский Е.М. "Эдда" и ранние формы эпоса. М., 1968.
15. Невелева С.Л. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. М., 1979.
16. Невелева С.Л. Сюжет о Карне в третьей книге "Махабхараты" ("сознание инициации"). – Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985.
17. Путилов Б.Н. Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории. – Фольклор. Поэтическая система. М., 1977.
18. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.
19. Apte V.S. The Student's Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1973.
20. Chaudhuri S.B. Ethnic Settlements in Ancient India. Pt. 1. Northern India. Calcutta, 1955.
21. Edgerton F. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. New Haven, 1953.
22. Eliade M. The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History. N.Y., 1971.
23. O'Flaherty W.D. Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva. L., 1963.
24. The Geographical Encyclopaedia of Ancient and Medieval India. Pt. 1. A-D. Varanasi, 1967.
25. Held G.J. The Mahābhārata: an Ethnological Study. London – Amsterdam, 1935.
26. Hildebeitel A. The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata. Ithaca, 1976.
27. Kuiper F.B.J. Varuna and Vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama. Oxf. – N.Y., 1979.
28. The Mahābhārata. Vol. 4. Aranyakaparvan. Crit. ed. by V.S.Sukthankar. Pt. 2. Poona, 1942.
29. The Mahābhārata II. The Book of the Forest. Transl. and ed. by J.A.B. van Buitenen. Chicago – London, 1976.
30. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Oxf., 1899.
31. Studies in South Asian Culture. Vol. V. Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Leiden, 1976.
32. Vasilkov Ya.V. Реу. на: The Mahābhārata I. The Book of the Beginning. Transl. and ed. by J.A.B. van Buitenen. Chicago – London, 1973. – Indo-Iranian Journal. 1977, № 1.