

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН



Наука —
Восточная литература
2017

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 14, № 3

осень

2017

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 30

Редакционная коллегия

Главный редактор д.и.н. **И.Ф. Попова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **С.М. Аникеева** (Москва, изд-во «Наука — Восточная литература»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН)

проф. **Х. Валравенс** (Германия, Берлинская государственная библиотека)

чл.-корр. РАН **В.И. Васильев** (Москва, РАН)

О.В. Васильева (Санкт-Петербург, РНБ)

д.и.н. **М.И. Воробьева-Десятовская** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.П. Деревянко** (Новосибирск, ИАЭТ СО РАН)

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (Москва, ИМЛИ РАН)

к.и.н. **К.Г. Маранджян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **В.С. Мясников** (Москва, ИДВ РАН)

проф. **Не Хуньинь** (КНР, Пекин, Ин-т этнологии и антропологии АОН КНР)

чл.-корр. РАН **А.И. Османов** (Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

проф. **Н. Симс-Вильямс** (Великобритания, Лондонский университет)

проф. **Таката Токио** (Япония, Университет Киото)

акад. РАН **С.Л. Тихвинский** (Москва, ИДВ РАН)

Н.О. Чехович (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- А.И. Колесников.* Миниатюры и тексты в альбоме Е 28 из собрания ИВР РАН **5**

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Н.В. Козырева.* Южная Месопотамия при последних царях династии Хаммурапи: "moving around Babylon" **28**

- Ю.А. Иоаннесян.* Продолженное время с глаголом «иметь» как особенность западноиранских диалектов на территории Ирана **44**

- В.М. Рыбаков.* Нормативная база обслуживания августейших особ в Танском Китае. Часть 1. Лечение, питание **54**

- С.Л. Бурмистров.* Гимны Шанкары: проблема авторства, философские аспекты и религиозные практики **69**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- С.М. Якерсон.* Посвящения в еврейских рукописях как источник информации и дезинформации **85**

- М.А. Козинцев, С.А. Французов.* Двухязычная отрицательная рецензия на полях рукописного арабо-христианского трактата по метеорологии **97**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- А.В. Зорин.* Некоторые материалы по тибетологии из фонда Б.И. Панкратова в АВ ИВР РАН. Часть 1. Материалы по тибетско-монгольской иконографии **105**

- Тамура Масато, Судзуки Кэндзи.* Японские книги из сахалинских библиотек в ИВР РАН. Предисловие, перевод с японского языка *К.Г. Маранджян* **121**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Т.В. Ермакова.* Конференция «Актуальные проблемы буддологических исследований» (Санкт-Петербург, 20 февраля 2017 г.) **131**

- И.В. Богданов.* Общество и культура Древнего Востока: II Конференция памяти В.А. Якобсона (Санкт-Петербург, 14–15 марта 2017 г.) **134**

- Т.А. Пан.* 2-я Всероссийская научная конференция молодых востоковедов «Китай и соседи» (Санкт-Петербург, 16–17 марта 2017 г.) **139**

РЕЦЕНЗИИ

- The Thirteenth Dalai Lama on the Run (1904–1906). Archival Documents from Mongolia / Ed. by Sampildondov Chuluun, Uradyn E. Bulag. — Leiden; Boston: Brill, 2013 (Brill's Inner Asia Archive. 1). — XXVIII, 598 pp. (*Т.А. Пан*) **142**

- Mitteliranische Handschriften. Teil 2: Berliner Turfanfragmente buddhistischen Inhalts in soghdischer Schrift, beschrieben von Christiane Reck. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag. — 2016 (VOHD; XVIII,2). — 473 S. (*О.М. Чунакова*) **145**

IN MEMORIAM

- Анна Аркадьевна Искоз-Долинина (*С.Ю. Гинцбург*) **150**

На четвертой стороне обложки:

Икона Падма-Махешвары (форма Хаягривы). АВ ИВР РАН. Ф. 145. Оп. 1. Ед. хр. 192

Гимны Шанкары: проблема авторства, философские аспекты и религиозные практики

С.Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН

Религиозные гимны (*stotra*), приписываемые Шанкаре, адресованы не только Шиве, воплощением коего считается основатель адвайта-веданты, но и Вишну, Ганеше, Хануману и др., из чего видно, что ни одно из этих божеств последователями адвайты не выделялось как «основное» для этой религиозно-философской школы. В гимне кратко и емко фиксировались эпитеты божества и соответствующие мифологические сюжеты, что позволяло адепту охватить все связанные с данным божеством мифологемы в едином акте сознания. Это сближает гимн с индийской традиционной драмой, в которой сцена понималась как модель Вселенной. Целью гимна было изменение сознания адепта, который должен был воспринять божество во всей полноте его качеств, отождествляя себя с ним.

Ключевые слова: индуистские гимны, индийская драма, адвайта-веданта, Шанкара.

Статья поступила 30.01.2017

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (s.burmistrov@hotmail.com).

© Бурмистров С.Л., 2017

Ведантистская гимнография до сих пор изучена слабо, и не только в отечественной, но даже и в зарубежной науке практически нет работ, посвященных этой проблематике. Тем не менее тема эта заслуживает внимания, ибо позволяет раскрыть ряд особенностей веданты, характеризующих ее как не просто философскую, но прежде всего религиозно-философскую систему.

В Индийском фонде Института восточных рукописей РАН имеется несколько десятков документов, содержащих индуистские религиозные гимны, обращенные к самым разным божествам — Вишну, Шиве (эти гимны особенно многочисленны), Ганеше, Даттатрее и др., и автором ряда этих гимнов в колофонах рукописей назван Шанкара (788–820). Разумеется, не все они составлены им самим, однако показательно, что ему приписывается авторство гимнов не только Шиве, воплощением которого считался Шанкара, или другим божествам, связанным с культом Шивы, но и таким богам, как Вишну, Ганеша, Хануман, из чего видно, что в действительности объектами поклонения для адептов адвайта-веданты были все основные индуистские божества и ни одно из них не выделялось как наиболее достойное поклонения — или, точнее, значение данного божества для адвайты не отличалось существенно от «ве-

са» его в индуистском культе в целом. Можно сказать, что адвайта как философская система, оказывая влияние на мировоззрение своих адептов (которое не следует преувеличивать, учитывая, что в индуизме, по замечанию М. Кормака, была важна не ортодоксия — правильное верование, — а ортопраксия — правильное, соответствующее предписаниям индуистской дхармы поведение; см.: Пименов 1998: 64), не влияла радикально на их религиозное поведение и восприятие фигур индуистского пантеона.

При анализе ведантистской гимнографии разумнее всего начать с гимнов, адресованных Шиве, хотя не все они достоверно принадлежат именно основателю адвайты. Это последнее обстоятельство не должно нас смущать: сам тот факт, что они приписаны Шанкаре, свидетельствует о том, что созданы они были в рамках адвайты кем-то из сторонников этой системы и отражают характерные именно для адвайты особенности религиозного сознания — в той, разумеется, степени, в которой адвайтистская религиозность отличается от религиозности иных направлений веданты или других философских школ Индии. Один из таких гимнов, рукопись которого хранится в Индийском фонде ИВР РАН, — гимн «Шива-намавали» (*Śivanāmāvalīstotra*), небольшой текст, состоящий всего из девяти стихов. Под названием «Шива-намавали-аштака» (*Śivanāmāvalyaṣṭaka*) он опубликован в полном собрании сочинений Шанкары (Śankara 1910a: 116–118). Уже по качеству бумаги и почерку видно, что рукопись эта была выполнена профессиональным переписчиком: почерк крупный (около 5 мм высотой), очень разборчивый, текст написан черной тушью, а некоторые знаки (*dviḍaṇḍa* и часть акшар колофона) — киноварью.

Шанкара восхваляет Шиву, называя его «держателем копья» (*śūlarāṇi*) и «владыкой гор» (*girīśa*). Последний эпитет связан, видимо, с тем, что в индуистской мифологии обителью Шивы считается гора Кайлас в Гималаях (ныне — на территории Тибетского автономного района КНР), а в «Вишну-пуране» она отождествлена со священной горой Меру — *axis mundi* индуизма. Первый же эпитет следует понимать как усеченный *triśūlarāṇi* — «[державший] в руке трезубец», ибо общеизвестно, что одним из атрибутов Шивы был трезубец (*triśūla*), зубцы которого, по распространенному в индуистской традиции толкованию, символизируют три времени (прошлое, настоящее, будущее), три стадии эволюции мира (возникновение, поддержание и разрушение, причем последнее осуществляет сам Шива) и в принципе могут быть символом троичности как таковой. Начинает же Шанкара свой гимн с эпитета *sandraśūḍa* — «с луной на голове», имея в виду, что еще один обязательный атрибут внешнего облика Шивы — луна (обычно полумесяц) в волосах. Среди эпитетов также *madanāntaka* — «убивающий Мадану», т.е. бога любви Каму (*madana* — «страсть, любовь», одно из имен Камы). Эпитет отсылает к мифу из «Шива-пураны», в котором Шива убивает Каму за то, что тот осмелился пустить в него свою стрелу (The Śiva-Purāṇa 1977: II, 544–548). Далее Шива величается «повелителем [всех живых] существ», «устраняющим страх» и т.п. Интересен эпитет *śambhu* — «тот, кто существует для счастья и благополучия, дарующий счастье, благоволящий, способствующий (чему-то благу)». Он используется как эпитет не только Шивы, но и Брахмы, Вишну, Индры и одного из одиннадцати рудр (Monier-Williams 1899: 1055). Еще один эпитет — *vṛṣabhadhvaja*, «обладатель знамени могущества». Слово *vṛṣabha*, согласно словарю Моньер-Уильямса, означает “manly, mighty, vigorous, strong; a bull; the chief, most excellent or eminent, lord or best among” (Ibid.: 1012), так что названный эпитет можно перевести не только как «обладатель знамени могущества», но и как

«обладатель самого прославленного знамени» или «знамени с изображением быка», причем бык здесь — это вахана Шивы, белый бык Нанди (Nandī), символика которого тоже достаточно богата: он может символизировать мужество и могущество божества, чистоту индуистской дхармы (белый цвет) и т.п. Иначе говоря, здесь перед нами многоуровневая символика: образ Шивы отсылает к образу его ваханы Нанди, а тот, в свою очередь, символизирует определенные религиозно ценные свойства адепта.

В то же время называются и другие свойства Шивы. Во втором стихе он именуется *pramathēśasarva* — «повелитель всех *pramatha*», где *pramatha* (букв. «мучитель») — это класс демонических существ, входящих в свиту Шивы (Monier-Williams 1899: 685). В стихе 8 автор называет божество *viśveśaviśvabhavanāśitaviśvaṅpaviśvātmakatribhuvanaikagurobhavēśa* (в рукописи это строка 1 *verso*) — «повелитель всех, уничтожитель всего сущего, [обладающий] всеми формами, истинное Я всех [живых существ], наставник трех миров, господь бытия» (Śankara 1910a: 118). Шива изображается здесь как божество амбивалентное — он не только милостив, изгоняет страх и дарует спасение и сакральное знание живым существам, но и повелевает демоническими существами, вредящими человеку, и в конце концов разрушает Вселенную. Двойственность его проявляется и в другой, связанной с ним мифологической фигуре, — его сыне Ганеше. Относительно него высказывалась гипотеза о его аборигенном, неарийском происхождении (хотя до сих пор не найдено убедительных свидетельств существования у доарийского населения Индостана культа каких-либо божеств со слоновьей головой, и большинство специалистов склоняются к мнению, что фигура Ганеши была плодом собственного развития индуистской мифологии (Courtright 2001: 11), что роднит его с его отцом — Шивой: при раскопках в Мохенджо-Даро была обнаружена печать с изображением некоего рогатого божества, сидящего в позе лотоса (или, по крайней мере, очень похожей) и своим обликом напоминающего Шиву. Но оно не является вполне убедительным доказательством чисто доарийского происхождения Шивы, и культ этого божества следует все-таки считать результатом постепенного сращивания индоарийской религии и автохтонных культов (Пахомов 2009: 865–866). Сам Ганеша — божество пограничное, о чем свидетельствует даже его внешний облик — человек со слоновьей головой, и не случайно он в индуистской мифологии является богом препятствий, а значит, и тем, кто способен эти препятствия устранить. Пограничный характер проявляется, судя по тексту гимна, и у Шивы — бога, которого можно назвать «повелителем бедствий», а следовательно, и тем, кто может избавить от них человека. Кроме того, во фразе из стиха 8 обращают на себя внимание и эпитеты *viśvātmaka* и *viśvaṅpa*, из которых первый описывает Шиву как подлинное Я всего сущего, что прямо отсылает нас к фундаментальным догмам адвайта-веданты, второй же заставляет вспомнить главу XI «Бхагавадгиты», где Кришна являет Арджуне свою «вселенскую форму» (*viśvaṅpa*). «Как бы собранный вдруг воедино / целый мир, всех существ бесконечность / пред собою тогда увидел / в теле бога богов сын Панду» (Бхагавадгита 1999: 62), — так описывается в «Бхагавадгите» истинный облик божества. Заметим этот важный момент: в «Бхагавадгите» бог являет адепту в своем истинном облике весь мир целиком, и его можно обозреть, как Алеф у Борхеса, единым взглядом.

Шанкаре приписывается и еще один гимн — «Шива-панчавадана-стотра» (*Śivapañcavadanastotra*), две рукописи которого хранятся в Индийском фонде ИВР РАН. Здесь автор тоже называет Шиву «милостивым» (*śambhormukha* — букв.

«с ликом, [полным] милосердия»), превосходящим проявленные и непроявленные качества (*vyaktāvyaktaḡuṇottara*), полным тридцати шести благих сущностей (*ṣaṭtrimṣatattvādhika*) и т.д. (*Śivapañcavadanastotra*, л. 1а). Этот гимн представляет собой на первый взгляд простое перечисление свойств и внешних характеристик божества, причем эпитеты стоят в вокативе, т.е. брахман, совершающий ритуал, обращается к богу напрямую. В другом гимне — «Шива-панча-акшара-стотра» (*Śivapañcākṣarastotra*), опубликованном в полном собрании сочинений Шанкары (*Śaṅkara* 1910б: 119–120), божество именуется *ṅendrahāra* — «хватаящий повелителя змей» и *vilocana* — «заставляющий видеть». Перечисляются и другие черты Шивы: он покрыт пеплом (*bhasman*), обнажен (*digambara*, букв. «одет пространством»). Здесь тоже перед нами простое перечисление свойств божества, и разница только в том, что, в отличие от «Шива-панчавадана-стотры», эпитеты стоят здесь в дативе, т.е. возглашающий стотру обращается, возможно, уже не столько к богу, сколько к другим участникам ритуала, призывая их поклониться Шиве: каждая строфа гимна завершается словами *namaḡ śivāya* — «поклонение Шиве».

Следует обратить внимание и на стихотворные размеры, которыми написаны эти гимны. Так, «Шива-намавали-стотра» написана размером, близким к размеру *vasantatilakā*, хотя и несколько отличающимся от него. Сам этот размер представляет собой 4 пады по 14 слогов, причем чередование долгих и кратких слогов таково: — — v — v v v — v v — v — —, а в этом гимне чередуются строки этого размера и иного, в котором два последних слога краткие: — — v — v v v — v v — v v v. Приведем в качестве примера вторую паду гимна:

He Pārvaṭīhrdayavallabha candramaule bhūtādhīpa pramathanātha girīśacāpa |
He Vāmadeva bhava Rudra pinākapāṇe saṃsāraduḡkhagahanājagadīśa rakṣa ||

Как видим, размер этого стиха отличается от «канонического» *vasantatilakā*, и, более того, даже во второй паде два последних слога — долгий и краткий (— v), так что метрика стиха соблюдена в этом гимне не очень строго. Размер «Шива-панча-акшара-стотры» близок к размеру *indravajrā*: — — v — — v v — v — — (4 пады по 11 слогов), но все же не тождествен ему — чередование слогов в стотре таково: — — v — — v — — v — v, причем седьмой слог может быть и кратким. В качестве примера приведем первую паду этого гимна:

Nāṅendrahārāya vilocanāya bhasmāṅgarāgāya maheśvarāya |
Nityāya śuddhāya digambarāya tasmai nakārāya namaḡ Śivāya ||

Эти размеры не встречаются, насколько известно, в ведийских гимнах — они более характерны для авторской поэзии I тысячелетия, в частности, в поэзии Бхартрихари — представителя индийской грамматической традиции, взгляды которого повлияли на становление веданты, и крупного поэта. Все это свидетельствует, скорее всего, о значительно большем влиянии на Шанкару (если он действительно был автором этих гимнов) современной ему и предшествовавшей индийской поэтической традиции, чем ведийской поэтики. На это указывают и сами эпитеты божества, отсылающие скорее к пуранической традиции, чем к ведийской *stricto sensu*. Шиву называют «имеющим лунный серп на голове», подразумевая его определенный иконографический образ, говорят об убийстве им бога Камы, что тоже представляет собой отсылку к мифологическим событиям пуран и свидетельствует о значительно боль-

шей близости мировоззрения составителя гимнов именно к пуранической традиции. При этом эпитеты просто перечисляются без раскрытия их сути. Не объясняется, почему луна находится в волосах Шивы и что означает этот символ, почему Шива убил Каму и как это произошло: предполагается, что участники ритуала сами это знают и ни в каких пояснениях не нуждаются.

Шиве посвящен и гимн «Кала-бхайрава-аштака» (*Kālabhairavāṣṭaka*), в котором божество описывается как повелитель города Варанаси (*kāśīkāpurādhinātha*), дарующий и наслаждение, и освобождение (*bhuktimuktidāyaka*), т.е., как и в других гимнах, понимаемый как божество двойственное: с одной стороны, наслаждение есть то, что привязывает человека к эмпирическому миру, не позволяя ему подняться над мирскими интересами и целями, но с другой — наслаждение (*kāma*) — одна из целей, достижение коих предписывается человеку индуистской дхармой, а кроме того, Шива дарует еще и освобождение — прежде всего, естественно, освобождение от мирских привязанностей и наслаждений, которые с ними неизбежно связаны. Сам этот гимн написан размером, близким к *tūpa*ка (4 пады по 15 слогов, – v – v – v – v – v – v – v –), но не совпадающим с ним: здесь чередование долгих и кратких слогов не столь строго, и могут встречаться два кратких слога подряд. Пока еще нет полной ясности, какой смысл несет использование именно этих размеров в гимнах, и можно предположить, что тот или иной конкретный размер был связан с какими-то определенными ритуалами, в ходе которых полагалось его возглашать.

Гимны, приписываемые Шанкаре, обращены были, естественно, не только к Шиве. Известен, например, гимн «Ачьюта-аштака-стотра» (*Acyutāṣṭakastotra*), обращенный к Кришне как одной из форм Вишну. Автор называет его *acyuta* — «непреходящий», *keśava* — «косматый, с длинными волосами», *dāmodara* — «препоясанный веревкой», *mādhava* — «медовый», *śītīdhara* — «повелитель судеб», *gorikāvallabha* — «возлюбленный пастушек» (в мифологии Кришны его игры с пастушками составляют, наверное, одну из самых известных деталей). Здесь, как и в гимнах Шиве, Шанкара (если считать его автором) перечисляет эпитеты Кришны, упоминает мифологические сюжеты, связанные с ним (игры с пастушками, убийство Кансы и т.д.), причем один из эпитетов, прилагаемых к нему, — *Viśvaṃbhara* — «несущий все», одно из имен Вишну как бога, поддерживающего существование Вселенной, а кроме того, Кришну называют Лохитой, хотя *Lohitā* — одно из имен бога огня Агни или одного из семи его языков. Однако нельзя сказать, что Кришна, к которому обращается в стотре автор или участник ритуала, вбирает в себя всю полноту сакральности, свойственной другим божествам (Вишну, Агни), так как, например, в гимнах Шиве явственно прослеживается двойственность этой фигуры, ее пограничный статус, тогда как в гимнах Кришне или Вишну никакой двойственности заметить нельзя: здесь, напротив, мы видим божество скорее таким, каким оно предстает в процитированной выше главе «Бхагавадгиты», — полнотой совершенств, свойственных богу по определению.

Шанкаре приписываются гимны не только таким богам, как Шива, Деви, Кришна или Вишну, но и сравнительно малоизвестным божествам, не занимающим центрального места в индуистском пантеоне. Одно из них — Даттатрея, которого, впрочем, можно назвать сравнительно малоизвестным, только если речь идет об индуизме в целом. Если же говорить об индуистских религиозных практиках, имея в виду конкретные регионы Индии, то мы увидим, что божество это чрезвычайно популярно, например, в Махараштре: так, в Пуне изображения этого божества можно встретить едва ли не чаще, чем изображения любых других богов (Rigopoulos 1998: 235). В пу-

ранах он описывается как божество, воплотившееся в облике человека, мудреца и наставника йоги, и его культ и сам образ имеют множество черт, характерных не только для ортодоксального индуизма, но и сближающих Даттатрею с шиваитскими и шактистскими культами, и граница между образом Даттатреи как божества или аватары божества и Даттатреей как человеком очень нечетка. Ясна лишь связь его с небрахманистскими идеологическими течениями начала нашей эры. Так, в пуранах его называют учителем йоги и логики (*sutarka-vidyā*), а в одном из текстов говорится даже, что этот наставник принадлежал к школе санкхья (*Ibid.*: 33).

Эти черты божества хорошо видны по приписываемым Шанкаре гимнам Даттатрее, рукописи которых хранятся в Индийском фонде ИВР РАН. В «Датта-бхуджанга-стотре» Даттатрея называется «сияющим собственным светом» (*svayamjyotirūpaṃprasiddhah*) и «изначальным наставником, свободным от [ограничений, связанных с] пространством, временем и т.п.» (*adigdeśakālādirāhityamādyamguruṃ; Dattabhujāṅgastotra*, л. 1a). Первый из эпитетов отсылает к известному адвайтистскому тезису, согласно которому истинное Я (*Ātman*) не нуждается для своего познания ни в чем другом и может быть познано самостоятельно. Атман не может быть объектом познания, так как он сам есть чистое знание — т.е. знание самоочевидное, такое, которое распознаётся как знание в самый момент его обретения. Это, иначе говоря, знание абсолютно несомненное и тем отличается от знания всевозможных эмпирических объектов: в последнем случае всегда есть место сомнению, такое знание никогда не может быть окончательным, и только познание Атмана, согласно адвайта-веданте, есть знание окончательное и совершенное. Второй же эпитет напоминает, что речь идет о божестве, воплотившемся в человека, чтобы дать наставления в истинной йоге своим последователям. Бог воспринимается здесь как наставник, причем наставник единственно подлинный, и отношение его к учителям — обычным людям можно проиллюстрировать платоновским учением об идеях: есть идея наставника, самосушая и совершенная, и есть множество реальных наставников, которые таковы только в силу причастности своей к этой идее. Впрочем, здесь, в философии веданты, все еще сложнее: все обычные учителя суть в большей или меньшей степени аватары этого единственного Наставника, который воплощается во всей полноте своих божественных качеств, чтобы восстановить индуистскую дхарму, а между полными воплощениями проявляет свою волю и поддерживает дхарму через обычных учителей.

Влияние санкхьи и веданты на образ Даттатреи видно и еще в одном эпитете, применяемом автором стотры к божеству, — *guṇātīta* («превосходящий гуны»; *Dattabhujāṅgastotra*, л. 1b). Во-первых, показателен тот факт, что автор гимна использует такой термин, как *guṇa*, более характерный именно для санкхьи и йоги. Гуны — элементы пракрити (*prakṛti*), бесформенной первоматерии санкхьяиков, которая разворачивает свою активность перед пурушей (*puṇṇa*) — истинным Я, представляющим собой чистое сознание, и освобождение, согласно санкхье, состоит в том, чтобы познать всю реальность, включая и все наши эмоциональные и волевые импульсы, как часть пракрити и отстраниться от них, растождествиться с ними; в этом и будет состоять освобождение (*kaivalya*). Во-вторых же, Даттатрея как *guṇātīta* фактически отождествляется с пурушей санкхьяиков — разумеется, тем пурушей, который уже свободен от омрачений, порожденных неведением и игрой пракрити, или изначально был свободен от них. Такой образ изначально свободного пуруши, никогда не бывшего закабаленным, присутствует в учении йоги (как философской системы), и такой пуруша называется *Īśvara* («господин, повелитель»), так

что не только санхья, но и йога повлияли на формирование образа этого божества. Влияние же веданты проявляется здесь в том, что речь идет о двух формах Брахмана — относительной (Saguṇa-Brahman, Брахман с качествами, именуемый также Īśvara) и подлинной, абсолютной (Nirguṇa-Brahman, Брахман без качеств, именуемый также Parabrahman, «высший Брахман»). Parabrahman, Брахман как таковой — выше всех качеств, у него нет ни свойств, ни облика, ему невозможно молиться и говорить о нем можно только апофатически — указывая, чем он *не* является.

При этом, однако, образ и мифология Даттатреи имеют признаки и шиваитского влияния: так, в «Шандилья-упанишаде» говорится, что из изначально бесформенного Брахмана возникли три формы — sakala («с частями»), niṣkala («без частей») и sakalanīṣkala («с частями и без частей»), причем sakalanīṣkala — это Шива, а sakala — это Даттатрея (Rigopoulos 1998: 61). Как видно, даже то, что эта стотра, скорее всего, не принадлежит самому Шанкаре, не отменяет того факта, что адвайта была, по существу, одной из форм шиваитской идеологии и адепты ее обращали свои гимны к божествам, так или иначе связанным с Шивой или с его культом.

Не принадлежит, скорее всего, авторству Шанкары и «Датта-махимнахья-стотра» (*Dattamahimnāhyastotra*), которая не упоминается ни в фундаментальной работе С. Дасгупты «История индийской философии», ни в «Энциклопедии индийских философий» Карла Поттера. В этом гимне влияние шиваизма еще более заметно. Даттатрея именуется здесь bhasmābhyamgaḥ — «покрытый пеплом», jaṭābhīḥ sulalita — «с завитыми или переплетенными волосами» (такую прическу носят в знак скорби, а кроме того, она — отличительный признак аскетов-шиваитов; Monier-Williams 1899: 409), dikṛaṭa — «облаченный пространством» (т.е. обнаженный), что со всей очевидностью демонстрирует нам образ, характерный скорее для Шивы, чем для какого-либо другого бога. В то же время в гимне бог именуется Мукундой (mukunda), а это уже одно из имен Вишну, так что в образе божества, прославляемого в гимне, сочетаются черты столь разных божеств, что Даттатрея воплощает в себе здесь, возможно, свойства всех основных богов индуизма, в нем концентрируется божественность как таковая — все то, что отличает бога от всего остального и, собственно, делает его богом. То же можно сказать и о других стотрах, где в образе одного божества сосредоточиваются черты самых различных божеств.

То, что одним из объектов поклонения среди последователей адвайты был также и Вишну (игравший центральную роль в религиозной философии вишиштадвайта- и двайта-веданты), видно и из другого гимна, приписываемого Шанкаре, — «Кришна-дивьястотры» (*Kṛṣṇadivyaastotra*). Никаких сведений о нем тоже не удалось найти ни у Дасгупты, ни у Поттера, ни в других источниках. Здесь божество именуется «подателем благ» (sudāyaka), «единственным возлюбленным стад, возлюбленным Кришной» (gaṇaikavallabhaṃnamāmikṛṣṇadurlabhaṃ), «прекраснейшим из пастухов» (goraśobhanaṃnamāmi), что с полной очевидностью показывает кришнаитское происхождение этого гимна. Тем не менее автором его в колофоне назван Шанкара, что свидетельствует о высочайшем авторитете этого мыслителя даже среди адептов тех религиозно-философских школ, которые идеологически принципиально отличались от адвайта-веданты.

О кришнаитском влиянии свидетельствует и «Двадаша-панджарика-стотра» (*Dvādaśapañjarikāstotra*), включенная в ту же рукопись, что и «Ачьюта-аштака-стотра». Слово pañjara, от которого произведена часть названия стотры, означает, согласно словарю Моньер-Уильямса, “cage, aviary, dove-cot, net; a skeleton, the ribs;

name of particular prayers and formularies; the body; the Kali-yuga; a purificatory ceremony performed on cows” (Monier-Wiliams 1899: 575), так что раñjарика можно перевести и как «владыка Кали-юги», и как «тот, кому посвящены молитвы раñjара», и как «божество, которое очищает коров в ходе ритуала раñjара». О кришнаитском влиянии несомненно говорит повторяющаяся в гимне рефреном фраза bhajagovindam.

Более того, существует стотра, адресованная реке Гандак (или персонифицирующему ее божеству) — «Гандаки-бхуджанга-стотра» (*Gaṇḍakībhujāṅgastotra*), которая тоже, видимо, не принадлежит Шанкаре, хоть и приписана в колофоне ему. В тексте повторяется формула поклонения Индре или Вишну — namoṁviśvambhare. Божество именуется здесь dhyeya — «тот, о ком следует медитировать», śtīguru — «благой наставник» и т.д., а кроме того, в гимне постоянно повторяются обращения к различным божествам — Брахме, Вишну, Шиве-Махешваре и др. — как к наставникам: gururvrahmāgururviṣṇurgururevamaheśvaraḥ || gururevajagatsarvaṁtasmaīśtīguravenamaḥ, так что и в этой стотре одно божество — основной объект поклонения в ней — выступает как воплощение всех божественных качеств всех других божеств.

Река Гандак, берущая начало в Гималаях и впадающая в Ганг в районе современной Патны, одна из четырех крупнейших рек Непала, служит западной границей исторического региона Митхила (север нынешнего штата Бихар), известного своим своеобразным искусством, в котором нашла отражение, среди прочего, гендерная проблематика древней и средневековой индийской культуры. Брахманы Митхилы были одной из наиболее политически и экономически влиятельных страт индийского общества еще со времен упадка Могольской империи, а женщины-брахманки из Митхилы известны своим ритуальным искусством — рисунками на стенах, создаваемыми для брачных церемоний и обрядов упанаяна (Henning Brown 1996: 719). Иногда можно встретить мнение, что в нем отразилось сильное влияние тантризма, хотя, если посмотреть на это искусство непредвзято, мы не найдем там натуралистических изображений сексуальных практик: это искусство значительно более «холодное» и условное. Тем не менее, мифологической фигурой, которой адресованы изображения, создаваемые митхильскими брахманками, остается все же Деви, или Гаури (Devī, Gauṛī) — супруга Шивы (Ibid.: 733). Уже одно это позволяет судить о значении культа Шивы для религиозной стороны учения адвайта-веданты: гимн реке Гандак приписан Шанкаре, и независимо от того, действительно ли он написан этим мыслителем, показательно, что гимн обращен к божеству, которое, хотя и называется именами, характерными скорее для Вишну, повелевает в этой стотре рекой, связанной с регионом, в котором столь сильны были шиваитские религиозные традиции. Далекое не случайно, видимо, то, что полное название реки — Kālī Gaṇḍakī, а одним из объектов поклонения на ее берегах являются черные камни (śālagrām), которые в религиозных представлениях секты рамананди (rāmānandī), одной из крупнейших индуистских сект Индии и Непала, ассоциируются с фигурой Вишну Нараяны (Burghart 1983: 371). Об этом культе писал в свое время еще маратхский поэт Рамдас (1608–1681), укоряя своих современников за то, что они почитают черные камни на берегах Нармады или Гандака, но не ведают об истинном боге, свободном от всякой материальной формы (Belvalkar, Ranade 1933: 380). В верховьях реки Гандак находится долина Муктинатх с ее буддийскими и индуистскими храмовыми комплексами, к которым ежегодно стекается множество паломников (Messerschmidt, Sharma 1981: 571). Иными словами, эта река окружена почитанием и, конечно, уступает в этом отношении Гангу или южноиндийской Кавери, но все же важна как одно из священных для

индуистских культов мест, и неудивительно, что ее восхваление приписывается столь авторитетному мыслителю, как Шанкара.

Здесь следует заметить, что сам факт приписывания Шанкаре гимнов явно вишнуитского характера говорит еще и об исключительном значении творчества этого мыслителя уже для тогдашней индийской культуры. Вряд ли реальные авторы гимнов стали бы писать в колофоне имя Шанкары, если бы в их глазах он не был звездой первой величины на небосклоне индийской философской мысли — фигурой столь значительной, что его авторитет был непререкаем и для шиваитов, и для вишнуитов. Уже к XVIII в., когда составлялись рассмотренные рукописи (а скорее всего, и значительно раньше, хотя точно датировать составление самих гимнов, приписанных Шанкаре, но явно не принадлежащих ему, не представляется возможным), Шанкара воспринимался образованными индийцами как идеальный мыслитель, абсолютный авторитет. Но каков был характер этого авторитета — вопрос, требующий особого исследования. В средневековой Европе Аристотель воспринимался как Философ, в трудах которого заключено едва ли не все доступное человеку знание; очевидно, что Шанкара в истории индийской философии занимал иное место, будучи авторитетом лишь для представителей монистической веданты. Возможно, что приписывание ему гимнов вишнуитского характера было проявлением почтения как всего лишь своеобразной дани традиции, которая не требует глубокого и серьезного знакомства с трудами этого философа.

Рассмотрев ряд гимнов, написанных Шанкарой или приписанных ему, мы можем задаться вопросом: что объединяет их и что отличает их от, например, ведийской гимнографии? Можно ли сказать, что есть общего в ведийской и адвайтистской гимнографии, и проследить эволюцию феномена религиозного гимна от времен Ригvedы до средневековья, когда создавались эти гимны?

Разумеется, вопрос более чем сложен и требует гораздо более обширного исследования, но и в рамках журнальной статьи на эту тему можно кое-что сказать. Прежде всего для структуры Ригvedы характерен своеобразный параллелизм в построении мифологического текста, заключающийся в «последовательном кодировании различными языковыми сообщениями одних и тех же знаков мифологической системы, благодаря чему на уровне „речи“ мифа происходит их полное или частичное отождествление; прибегая к нашим терминам, можно было бы сказать, что различным элементам ведийской мифологии (божествам) приписываются одинаковые признаки. При этом элементы мифологии распределяются один относительно другого так, что порядок следования оказывается несущественным — в целом образуемый ими текст является некоторой вневременной последовательностью» (Огибенин 1968: 9). Отчасти это видно из того, какую роль играет особая форма глагола, встречающаяся часто в ведийских текстах и крайне редко в более поздних, — инъюнктив. Еще Луи Рену в статье, опубликованной в 1928 г., установил несистемный характер этой грамматической формы для языка Ригvedы: в разных контекстах инъюнктив может принимать значения и настоящего, и прошедшего, и будущего времени изъявительного наклонения, а также ряд модальных значений. К. Хофман установил, что эта грамматическая форма по сути своей имеет меморативный характер. «Все остальные граммы глагольных категорий, — пишет Т. Я. Елизаренкова, — под тем или иным углом зрения описывают глагольное действие, инъюнктив же только упоминает его без какой-либо временной или модальной дифференциации. Это объясняет, почему под влиянием разных контекстов инъюнктив способен подстраиваться под значения различ-

ных структурно четко охарактеризованных временных и модальных форм» (Елизаренкова 1993: 188). Иначе говоря, эта форма не указывает на конкретное время совершения действия, ибо само это время не важно — время циклично, и то, что совершается сейчас, совершалось и ранее, и будет совершаться в будущем, или, может быть, более точно, — оно происходит *всегда, постоянно*, в том числе и в настоящий момент.

В гимнах, рассмотренных выше, мы не встретим таких своеобразных и архаичных грамматических форм. Вообще глаголы, насколько можно заметить по исследованным стотрам, стоят там в основном в императиве, причем обращен он не к божеству, а к адепту, который должен поклониться божеству или памятовать о нем. Ведийские гимны в сравнении со стотрами значительно сложнее в языковом отношении. Кроме того, сам язык воспринимался в ведийскую эпоху несколько иначе, чем в тот период, когда создавались индуистские гимны. Это видно из одного гимна Ригведы — RV I 146, обращенного к Речи (Vāc), персонифицированной как божество. Он завершается словами: «На четыре четверти размерена речь. / Их знают брахманы, которые мудры. / Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход. / На четвертой (четверти) речи говорят люди» (Ригведа 1999: 205). Иными словами, существует обычная человеческая речь и речь тайная, не данная обычным людям. Различие «языка богов» и «языка людей» известно не только в ведийской Индии, но и, например, в Скандинавии. Когда Тор, встретившись со всезнающим карликом Альвисом (чье имя буквально означает «всемудрый»), спрашивает его, какими именами называется в разных мирах земля, карлик отвечает: «Землей — у людей и Долон — у асов, Путиями — у ванов, Зеленой — у турсов, Родящей — у альвов, у богов она — Влажная» (Старшая Эдда 2005: 147). Далее Тор спрашивает, как в этих мирах называются небо, месяц, солнце, дождь и т.д., и карлик отвечает ему до тех пор, пока не настает утро. Такое же различие можно встретить и в древнеирландских текстах (Елизаренкова 1993: 78). Существует гипотеза, согласно которой различие тайного и профанного языков свидетельствует о бытовании уже в ранневедийские времена двух языков — разговорного (профанного), который использовался для повседневного общения и, судя по некоторым словам и оборотам, проникшим из него в Ригведу, уже имел черты, роднившие его со среднеиндийскими языками (пали и т.п.), и сакрального, зафиксированного в Ведах и отличавшегося от разговорного и использовавшегося только для общения с богами (Там же: 84).

Однако в рассматриваемых гимнах нет речи ни об именах Шивы или иного божества, коими называют его другие боги или сверхъестественные существа, ни об уровнях языка (сакральный или профанный) — здесь просто перечисляются его эпитеты и упоминаются события из связанной с ним мифологии, что должно сформировать у слушателя и участника церемонии, в ходе которой возглашается стотра, целостный образ этого божества, причем краткость и емкость эпитетов, в предельно свернутом виде фиксирующих все свойства божества и все связанные с ним события, позволяют адепту удерживать все характеристики Шивы (или иного бога) в фокусе активного внимания, охватывая их единым актом памятования. В этом смысле рассматриваемые стотры существенно отличаются от ведийских гимнов, и различие здесь, насколько можно судить, функциональное: ведийские гимны, как известно, использовались в ходе жертвоприношения (yajña) и целью их было призвать и умиловить богов, стотра же — часть ритуала пуджа (pūja, ритуал почитания бога в индуизме), за которым стоит представление о божестве, требующем уже не жертв, а поклонения,

познания и исполнения предписаний индуистской дхармы (и, возможно, различные стихотворные размеры в разных стотрах связаны с разными формами пуджи, в которых они использовались). Это видно, например, по «Вишну-сахасранама-стотре» (*Viṣṇu-sahasranāma-stotra*) из «Махабхараты». Этот гимн начинается с пояснения цели его составления — освобождения от страданий в колесе сансары: Бхишма, наставляя Юдхиштхиру, говорит, что «освобождение от страдания в круговороте рождений достигается повторением тысячи имен Вишну. По словам мудреца, все виды служения богу равно хороши при условии, что совершающий их адепт свободен от жажды вкусить плоды деяния. Однако восхваление, использующее только речь, легче жертвоприношений и телесных усилий. Словесное восхваление ясно всем людям и не требует в силу своей простоты чьей-либо помощи или затраты материальных средств. От адепта требуются лишь искренность и чистота помыслов» (Столярова 2013: 77). Однако эти искренность и чистота — не единственные необходимые условия понимания стотры — для него необходимо, естественно, знание всех тех мифологических сюжетов и имен, которые в ней упоминаются, причем автор стотры, разумеется, не разъясняет подробно сути всех мифологем — ему достаточно лишь упомянуть их предельно кратко, чтобы вызвать в сознании адептов соответствующие образы.

Суть стотры как жанра — и, в частности, стотр, приписываемых Шанкаре, — отчасти проясняется также сопоставлением их с индийской драмой. Сцену в индийском традиционном театре можно до известной степени представить как модель Вселенной. «Анализ предписаний Натяшастры показывает, что организация сцены строилась по типу создания на ней образа мира, ритуальной модели мироздания, переводившей сценическое пространство в иной, сакральный и космический масштаб» (Лидова 1992: 14). Конструирование сцены как модели Вселенной предполагает, что каждый элемент ее отсылает к определенным представлениям индуистской мифологической космологии — богам, уровням мироздания, мифологическим событиям и пр., — так что на сцене создается не просто модель, но — важно подчеркнуть это — модель, данная вся целиком зрителю в театральном представлении. Зрителю не приходится переходить от элемента к элементу постепенно, шаг за шагом, — он может охватить их все единым актом воображения. То же самое мы видим в практике рецитации стотры: воображению адепта божество дано *все целиком*, во всей полноте его свойств в одном представлении. В этом смысле стотра изоморфна, например, также и скульптурному или живописному изображению бога. «Все три типа воплощения небожителей: актером в драме, жрецом в пудже и скульптором в камне, дереве или металле — имеют единую символику и апеллируют к общей системе ритуальных представлений» (Там же: 114). Все они призваны сформировать в воображении адепта единый и целостный образ почитаемого божества, и разница состоит прежде всего в том, что стотра требует более активного участия воображения, так как божество здесь только описывается словесно, но не изображается.

В то же время между театральным представлением, изображением и стотрой есть, конечно, и известное различие: представление моделирует Вселенную в целом, включая и богов с их мирами, и низшие уровни мироздания, и наш профанный мир; изображение дает облик бога, в котором, однако, далеко не всегда можно представить *все* связанные с ним мифологемы; стотра кратко и максимально емко описывает само божество, сосредоточивая внимание адепта именно на нем и оставляя другие элементы Вселенной более или менее на периферии внимания, — центром здесь

служит именно божество, а указания на какие-то реалии профанного мира нужны лишь постольку, поскольку позволяют более полно раскрыть образ божества.

Стотра представляет собой инструмент не просто восхваления божества для получения от него каких-то благ (это характерно скорее для ведийских гимнов), но прежде всего — изменения состояния сознания самого адепта, который должен благодаря ей визуализировать образ бога перед своим мысленным взором — это и будет истинное и полное *знание* божества. Иными словами, функционально произнесение стотры выполняет примерно ту же роль, что и, например, рецитация «Бхагавадгиты». Как отмечает в своей классической работе В.С. Семенцов, адепт, перечисляя формы божества, должен иметь перед глазами его образ, и «продолжительное упражнение в такой рецитации приводит к тому, что человек, видимо, начинает распознавать в окружающем мире формы *Бхагавана* (и вспоминать соответствующие стихи *Гиты*). Можно думать, что рано или поздно это приводит к трансовым состояниям» (Семенцов 1999: 170). Адепт должен столь полно погрузиться в созерцание всех совершенств божества, его свойств, мифологических подвигов и внешних характеристик, чтобы перед своим мысленным взором воочию увидеть бога, которому адресована стотра. Еще в ведийском ритуале, как отмечал В.С. Семенцов, «производя определенное священнодействие, произнося при этом определенное священное слово, жрец (а очень часто и заказчик обряда) должен был вспомнить соответствующий образ, чаще всего эпизод борьбы богов и асуров, либо просто некоторое соответствие, числовое или словесное. Пока участник ритуального действия держит в уме нужный образ (мифологему, соответствие), он *знает*; после того как этот образ (и т.д.) выходит из сферы его активного внимания, он *не знает*. Чем обширнее тот образ, который следует удерживать в активном припоминании, тем, видимо, дольше сохраняется состояние знания и, добавим, тем больших усилий это требует от человека, стремящегося „знать“» (Там же: 161–162).

Но перечисление имен божеств или их качеств имеет не только чисто *психотехническое* значение — оно позволяет еще и в предельно сжатой форме удерживать в памяти все характеристики данного божества, служа еще и *мнемотехнической* формулой. Это видно, например, по «Вишну-сахасранама-стотре», в которой имена Вишну можно разделить на три группы: имена, выражающие основные качества бога и отражающие философский уровень религиозной системы; имена, отождествляющие бога с жертвоприношением; и имена, раскрывающие проявления бога в мире (Столярова 2014: 213). «Таким образом, мы видим, что индийская стотра выполняет ритуальную, дидактическую и мнемотехническую функции, то есть гимн-восхваление божества включает в себе важную религиозно-философскую информацию и является дидактическим наставлением. Нама-стотры, в свою очередь, кроме ритуального значения представляют изложенную в краткой форме информацию о мифологии, связанной с божеством, его основных атрибутах и функциях. Они используются в индивидуальной медитативной и ритуальной практике, а также в процессе храмового богослужения. В ритуальной практике само перечисление божественных имен становится своеобразной формой почитания бога, которая провозглашается одним из наиболее доступных для адепта и достойных путей достижения освобождения» (Там же: 217).

Как видим, по стотрам, приписываемым Шанкаре, и по исследованной Е.В. Столяровой «Вишну-сахасранама-стотре» виден первый аспект роли религиозных гимнов в индуизме: создание и поддержание в сознании верующего образа божества, кото-

рый можно охватить целиком в одном акте внимания, что позволит верующему поистине *знать* божество в том смысле, который вкладывается в слово *jñāna* («знание») в индуистских религиозно-философских текстах. В этом состоит их основное отличие от ведийских гимнов как неотъемлемой части ведийского жертвоприношения.

Второй аспект — связанный, однако, с первым, — имеет уже скорее философский, чем религиозный характер. Как было сказано выше, божество описывается в стотре во всей полноте совершенства своих божественных качеств, что роднит гимн с театральным представлением, воссоздающим на сцене образ Вселенной. Божество должно явиться верующему в своей *viśvaṅūra* — «вселенской форме», ибо, согласно адвайта-веданте, существует поистине только Брахман, все же прочее есть лишь плод иллюзии (*māyā*), а в вишиштадвайта-веданте мир есть тело Брахмана, индивидуальные же души сравниваются в трудах представителей этой системы с искрами, летящими от костра (Брахмана), но в конце концов воссоединяющимися с ним. Благодаря слушанию и возгласению стотры верующий визуализирует не просто божество, но — если рассматривать стотру через призму учения монистической веданты — низшую форму Брахмана — *Saguṇa-Brahman* («Брахман, наделенный качествами»), чтобы затем через нее узреть и истинный Брахман, свободный от каких бы то ни было качеств, — *Nirguṇa-Brahman*. Здесь на место жертвоприношения приходит уже психотехника: адепт должен не столько *умилостивлять* бога, сколько *познавать* его, прорываясь к высшему, абсолютному знанию через завесу неведения (*avidyā*, *ajñāna*). Об абсолютной полноте божественного образа, включающего в себя все сущее, говорит и продемонстрированная выше двойственность образа Шивы в гимнах, в которых он показан и как податель всех благ, и как повелитель демонических существ (*pramatha*). Это же видно и по образу Кришны в «Бхагавадгите»: подлинный облик божества, явленный Арджуне, не только великолепен, но и внушает ужас — в тысячах пастей бога сверкают клыки, все три мира в ужасе трепещут при виде его, и все живое устремляется в пасти божества, чтобы погибнуть там (Бхагавадгита 1999: 63–65). Вполне соответствует догматике монистической веданты и эпитет «сияющий собственным светом» в «Датта-бхуджанга-стотре».

Вопрос же об авторстве гораздо более сложен. Можно допустить, что приписываемые Шанкаре гимны Шиве действительно составлены в большинстве своем именно основателем монистической веданты. Но он писал гимны также и другим божествам, хотя, судя по т. 17 полного собрания его сочинений, гимнов Шиве у него все же больше, чем гимнов другим богам, так что однозначно отрицать за Шанкарой авторство гимнов, адресованных, например, Кришне или Даттатрее, вряд ли будет разумно — можно лишь говорить о вероятности того, что тот или иной гимн составлен именно этим автором. Однако, как было сказано выше, сам тот факт, что эти гимны приписаны перу именно Шанкары, свидетельствует об особой роли этого автора в индийской религиозной культуре: его авторитет был достаточно высок, для того чтобы реальные составители гимнов называли его автором своих стотр.

Литература

- Acyutāṣṭakastotra* / Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 115 (Ind. 60).
Dattabhujāṅgastotra / Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 127 (Ind. 62).

- Dattamahimnākhyastotra* / Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 128 (Ind. 61).
- Gaṇḍakībhujāngastotra* / Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 133 (Ind. 64).
- Kālabhairavāṣṭaka* / Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 120 (Ind. 59), л. 1а.
- Kṛṣṇādīvyastotra* / Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 116 (Ind. 57).
- Śivanāmāvalīstotra* / Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 124 (Ind. 58).
- Śvaraṇcavadānastotra* / Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 2 (Ind. 70).
- Бхагавадгита 1999 — Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2-е изд. М.: Восточная литература, 1999.
- Елизаренкова 1993 — *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М.: Наука; ГРВЛ, 1993.
- Лидова 1992 — *Лидова Н.Р.* Драма и ритуал в древней Индии. М.: Восточная литература, 1992.
- Огибенин 1968 — *Огибенин Б.Л.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М.: Наука; ГРВЛ, 1968.
- Пахомов 2009 — *Пахомов С.В.* Шиваизм // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 865–866.
- Пименов 1998 — *Пименов А.В.* Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998.
- Ригведа 1999 — Ригведа. Мандалы I–IV / Пер. с санскр. Т.Я. Елизаренковой. Изд. 2-е, испр. М.: Наука, 1999.
- Семенцов 1999 — *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2-е изд. М.: Восточная литература, 1999. С. 103–242.
- Старшая Эдда 2005 — Старшая Эдда / Пер. с древнеисл. А. Корсуна. СПб.: Азбука-Классика, 2005.
- Столярова 2013 — *Столярова Е.В.* История изучения культа Вишну в эпических источниках // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14(1). С. 69–80.
- Столярова 2014 — *Столярова Е.В.* Титулы эпического Вишну (анализ имен и практики их речитации) // Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы / Ред.-сост. Т.В. Ермакова. СПб.: Издательство А. Голода, 2014. С. 211–218.
- Belvalkar, Ranade 1933 — *Belvalkar S.K., Ranade R.D.* History of Indian Philosophy. Vol. VII. Indian Mysticism: Mysticism in Maharashtra. Poona: Aryabhushan Press Office, 1933.
- Burghart 1983 — *Burghart R.* Wandering Ascetics of the Rāmānandī Sect // History of Religions. 1983. Vol. 22(4). P. 361–380.
- Courtright 2001 — *Courtright P.B.* Gaṇeśa: Lord of Obstacles, Lord of Beginnings. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
- Henning Brown 1996 — *Henning Brown C.* Contested Meanings: Tantra and the Poetics of Mithila Art // American Ethnologist. 1996. Vol. 23(4). P. 717–737.
- Messerschmidt, Sharma 1981 — *Messerschmidt D.A., Sharma J.* Hindu Pilgrimage in the Nepal Himalayas // Current Anthropology. 1981. Vol. 22(5). P. 571–572.
- Monier-Wiliams 1899 — *Monier-Wiliams M.* A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. Delhi: Motilal Banarsidass, 1899.
- Rigopoulos 1998 — *Rigopoulos A.* Dattatreya: The Immortal Guru, Yogin, and Avatara: A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-faceted Hindu Deity. New York: State University of New York Press, 1998.
- Śāṅkara 1910a — *Śāṅkara.* Śivanāmāvalyaṣṭakam // Works of Sri Sankaracharya. Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1910. Vol. 17. P. 116–118.

Śankara 19106 — *Śankara. Śivapañcākṣarasottram // Works of Sri Sankaracharya. Srirangam: Sri Vani Vilas Press 1910. Vol. 17. P. 119–120.*

The Śiva-Purāṇa 1977 — *The Śiva-Purāṇa. Delhi; Varanasi; Patna: Motilal Banarsidass, 1977.*

References

- Acyutāṣṭakastotra* / Indiiskii fond Instituta vostochnykh rukopisei RAN, shifr II, 115 (Ind. 60) [Indian Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, II, 115 (Ind. 60)] (in Sanskrit).
- Dattabhujāṅgastotra* / Indiiskii fond Instituta vostochnykh rukopisei RAN, shifr II, 127 (Ind. 62) [Indian Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, II, 127 (Ind. 62)] (in Sanskrit).
- Dattamahimnākhyaṣṭakastotra* / Indiiskii fond Instituta vostochnykh rukopisei RAN, shifr II, 128 (Ind. 61) [Indian Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, II, 128 (Ind. 61)] (in Sanskrit).
- Gaṇḍakībhujāṅgastotra* / Indiiskii fond Instituta vostochnykh rukopisei RAN, shifr II, 133 (Ind. 64) [Indian Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, II, 133 (Ind. 64)] (in Sanskrit).
- Kālabhairavāṣṭaka* / Indiiskii fond Instituta vostochnykh rukopisei RAN, shifr II, 120 (Ind. 59), l. 1a [Indian Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, II, 120 (Ind. 59), fol. 1a] (in Sanskrit).
- Kṛṣṇādivyastotra* / Indiiskii fond Instituta vostochnykh rukopisei RAN, shifr II, 116 (Ind. 57) [Indian Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, II, 116 (Ind. 57)] (in Sanskrit).
- Śivanāmāvalistotra* / Indiiskii fond Instituta vostochnykh rukopisei RAN, shifr II, 124 (Ind. 58) [Indian Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, II, 124 (Ind. 58)] (in Sanskrit).
- Śivapañcavadanastotra* / Indiiskii fond Instituta vostochnykh rukopisei RAN, shifr II, 2 (Ind. 70) [Indian Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, II, 2 (Ind. 70)] (in Sanskrit).
- Belvalkar S.K., Ranade R.D. *History of Indian Philosophy. Vol. VII: Indian Mysticism: Mysticism in Maharashtra. Poona: Aryabhushan Press Office, 1933* (in English).
- Bhagavadgītā*. Per. s sanskr., issled. i primech. V.S. Sementsova. 2-e izd. [Bhagavadgītā. Transl., Study and Comments by V.S. Sementsov]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1999 (in Russian).
- Burghart R. “Wandering Ascetics of the Rāmānandī Sect”. In: *History of Religions*, vol. 22(4), 1983, pp. 361–380 (in English).
- Courtright P.B. *Gaṇeśa: Lord of Obstacles, Lord of Beginnings*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001 (in English).
- Elizarenkova T.Ia. *Iazyk i stil’ vediiskikh rishi* [Language and Style of Vedic Ṛṣis]. Moscow: Nauka–GRVL, 1993 (in Russian).
- Henning Brown C. “Contested Meanings: Tantra and the Poetics of Mithila Art”. *American Ethnologist*, vol. 23(4), 1996, pp. 717–737 (in English).
- Lidova N.R. *Drama i ritual v drevnei Indii* [Drama and Ritual in Ancient India]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1992 (in Russian).
- Messerschmidt D.A., Sharma J. “Hindu Pilgrimage in the Nepal Himalayas”. *Current Anthropology*, vol. 22(5), 1981, pp. 571–572 (in English).
- Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1899 (in English).
- Ogibenin B.L. *Struktura mifologicheskikh tekstov “Rigvedy”* [The Structure of Ṛgvedic Mythological Texts]. Moscow: Nauka–GRVL, 1968 (in Russian).
- Pakhomov S.V. Shivaizm [Shivaism]. In: *Indiiskaia filosofii: Entsiklopediia* [Indian Philosophy: Encyclopedia]. Otv. red. M.T. Stepaniants; In-t filosofii RAN [Ed. by M.T. Stepaniants; the Institute of Philosophy, RAS]. Moscow: Vostochnaia literatura–Akademicheskii proekt–Gaudeamus, 2009, pp. 865–866 (in Russian).
- Pimenov A. V. *Vozvrashchenie k dharme* [Return to Dharma]. Moscow: Natalis, 1998 (in Russian).
- Rigopoulos A. *Dattatreya: The Immortal Guru, Yogin, and Avatara: A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-faceted Hindu Deity*. New York: State University of New York Press, 1998 (in English).

- Rigveda. Mandaly I–IV* [Ṛgveda: Maṇḍalas I–IV]. Per. s sanskr. T. Ia. Elizarenkovoi [Transl. by T. Ia. Elizarenkova]. Izd. 2-e, ispr. Moscow: Nauka, 1999 (in Russian).
- Śankara. “Śivanāmāvalyaṣṭakam”. In: *Works of Sri Sankaracharya*. Srirangam: Sri Vani Vilas Press, vol. 17, 1910, pp. 116–118 (in Sanskrit).
- Śankara. “Śivapañcāṣarastotram”. In: *Works of Sri Sankaracharya*. Srirangam: Sri Vani Vilas Press, vol. 17, 1910, p. 119–120 (in Sanskrit).
- Sementsov V.S. “Bhagavadgītā v traditsii i v sovremennoi nauchnoi kritike” [Bhagavadgītā in Tradition and in Modern Critique]. In: *Bhagavadgītā*. Per. s sanskr., issled. i primech. V.S. Sementsova. 2-e izd. [Bhagavadgītā. Transl., Study and Comments by V.S. Sementsov]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1999, pp. 103–242 (in Russian).
- Starshaia Edda* [Poetic Edda]. Per. s drevneisl. A. Korsuna [Transl. by A. Korsun]. St. Petersburg: Azbuka-Klassika, 2005 (in Russian).
- Stoliarova E.V. “Istoriia izucheniia kul’ta Viṣṇu v epicheskiikh istochnikakh” [History of Studies of Viṣṇu Cult in Epic Sources]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [Bulletin of Russian Christian Academy of Humanities], vol. 14(1), 2013, pp. 69–80 (in Russian).
- Stoliarova E.V. “Tituly epicheskogo Viṣṇu (analiz imen i praktiki ikh retsitsatsii)” [Epithets of Epic Viṣṇu: An Analysis of Names and Practices of Recitation]. In: *Rozenbergovskii sbornik: vostochnednye issledovaniia i materialy*. Red.-sost. T.V. Ermakova [Rosenberg Digest: Studies and Materials in Orientalistics. Ed. by T.V. Ermakova]. St. Petersburg: Izdatel’stvo A. Goloda, 2014, pp. 211–218 (in Russian).
- The Śiva-Purāṇa*. Delhi–Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1977.

Śaṅkara’s Hymns: The Problem of Authorship, Philosophical Aspects and Religious Practices

(Pis’mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume 14, no. 3 (issue 30), pp. 69–84)
Received 03.03.2017.

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Religious hymns (*stotra*) ascribed to Śaṅkara were addressed not only to Śiva, whose incarnation the founder of *Advaita Vedānta* was considered, but also to Viṣṇu, Gaṇeśa, Hanuman etc. Neither of Hindu deities was distinguished by Advaitins as the “basic” one for the school. A hymn briefly represents the main features of a deity and mythological themes connected with him. That allowed an adept to catch all the mythology of the deity in a single act of mind. This makes Advaitist hymns close to Indian classical drama with the scene considered a model of the Universe. The aim of the *stotra* was to change the adept’s mind to make him apt to grasp a deity in a totality of its features and identify himself with the deity.

Key words: Hindu hymns, Indian drama, *Advaita Vedānta*, Śaṅkara.

About the author:

Sergey L. Burmistrov, D. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, the Section of South Asian Studies of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (s.burmistrov@hotmail.com).