

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1(22)

ВЕСНА — ЛЕТО
2015

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Рукопись монгольской сказки «О старике Боронтае»
из собрания ИВР РАН. Предисловие, транскрипция, перевод
с монгольского языка, примечания *Д.А. Носова* 5

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Л. Хосроев. Еще раз об апофатическом богословии
гностиков (материалы и комментарий) 12

Л.В. Горяева. Две рукописи «Повести о раджах Пасея»
(к истории текста) 37

И.С. Гуревич. О двух буддийских текстах как источниках
китайского разговорного языка III–IX вв. 47

К.Г. Маранджян. Конфуцианский трактат Накаэ Тодзю
«Беседы со старцем» как достоверный исторический источник,
или Были ли неграмотными самураи в начале XVII в.? 57

З.А. Юсупова. К истории изучения лурских диалектов 67

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

М.М. Юнусов. Из истории дешифровки западносемитского
письма: события и люди. III. Пальмирские тексты в Европе:
С. Пети и Н.-К. де Пейреск 75

Ю.А. Иоаннесян. Троичная духовная природа человека
в учении шейхитов 98

А.И. Колесников. Топография христианских епархий
Восточного Ирана и Хорасана при Сасанидах (III–VII вв.) 118

В.М. Рыбаков. «Незаконное присвоение» в уголовных
законах китайской династии Тан 128

С.Л. Бурмистров. Даттатрея и его место в индуистской
мифологии 141



КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- Е.П. Островская.* Вклад Н.Д. Миронова в изучение буддийской коллекции собрания индийских рукописей Азиатского музея — ИВР РАН 153
- С.И. Марахонова.* Российский японист С.Г. Елисеев в Гарварде в 1932–1957 гг. (на англ. яз.) 169

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Т.А. Пан.* 57-я ежегодная встреча Постоянной международной алтаистической конференции (Владивосток, 9–14 сентября 2014 г.) 177
- С.Л. Бурмистров.* 31-я конференция по философской компаративистике «Философская компаративистика и компаративная философия образования». Центр философской компаративистики Института философии СПбГУ (Санкт-Петербург, 21 ноября 2014 г.) 181
- Т.В. Ермакова, Е.П. Островская.* Восьмые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга (Санкт-Петербург, 24–25 ноября 2014 г.) 184
- М.М. Юнусов.* Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Игоря Михайловича Дьяконова (Санкт-Петербург, 13–15 января 2015 г.) 189
- С.Х. Шамахмадов.* X Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Санкт-Петербург, 11 февраля 2015 г.) 200
- Ю.А. Иоаннесян.* Иранистическая конференция «Философия, религия, история и культура Ирана» (Санкт-Петербург, 18 февраля 2015 г.) 204

РЕЦЕНЗИИ

- Kritzer Robert.* Garbhāvakrāntisūtra: The Sūtra on Entry into the Womb. — Tokio: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2014 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XXXI). — 438 pp. (*В.П. Иванов*) 208
- Боркин Л.Я.* Извара, Н.К. Рерих, Гималаи. — СПб.: Издательство «Европейский дом», 2014. — 256 с., 270 илл. (*Т.В. Ермакова*) 211
- Васильков Я.В.* Миф, ритуал и история в «Махабхарате». — СПб.: Издательство «Европейский дом», 2010. — 397 с. (*Е.В. Танонова*) 213
- Руденко М.Б.* Очерки средневековой курдской литературы. Подготовка рукописи к изданию, предисловие, примечания, указатели Ж.С. Мусаэлян; Приложение: *Руденко М.Б.* Материалы и наброски для лекции «Курды: Быт, нравы, обычаи и культура». — СПб.: Контраст, 2014 (Азиатика). — 280 с. (*З.А. Юсупова*) 216

IN MEMORIAM

- Владимир Аронович Якобсон (1930–2015) (*Н.О. Чехович*) 219
- Валерий Вячеславович Полосин (1939–2014) (*С.М. Якерсон*) 221

На четвертой стороне обложки:
Миниатюра из альбома
“Hindoo mythology”, vol. I,
шифр Ms.Ind.IV, 19, из
коллекции ИВР РАН

Над номером работали:

Т.А. Анিকেева
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
Р.И. Котова
О.В. Волкова
Н.Н. Щигорева
Е.А. Пронина

С.Л. Бурмистров

Даттатрея и его место в индуистской мифологии

Даттатрея — синкретическое божество (предположительно — реальное историческое лицо, впоследствии обожествленное), считающееся воплощением Вишну. Тем не менее его образ совмещает в себе черты Вишну и Шивы и несет следы влияния тантрических индуистских культов. Философские аспекты учения, связанного с именем Даттатреи, представляют собой синтез *санкхьи*, *йоги* и *двайта-веданты*. В одном из гимнов это божество понимается как «Атман Брахмы, Вишну и Шивы» и само создает иллюзорную Вселенную, чтобы вечные души, наделенные способностью к деятельности, могли ее полностью реализовать.

Ключевые слова: Даттатрея, маханубхавы, индуистский тантризм, *двайта-веданта*, Трипура.

Культе Даттатреи (Dattātreyā) до сих пор остается практически не изученным отечественной наукой. В российском востоковедении нет трудов, в которых бы анализировалась эта фигура, находящаяся в индийской мифологии, как правило, на втором плане (хотя даже это утверждение нельзя принимать без серьезных поправок), но занимающая тем не менее важное место в региональной культуре такого крупного и важного индийского штата, как Махараштра. В Пуне, например, изображения этого божества можно видеть везде, и там Даттатрея едва ли не более популярен, чем Ганеша, поклонение которому распространено во всех областях и во всех социальных стратах Индии — от брахманов до неприкасаемых (Rigopoulos, 1998, p. 235). При этом в Махараштре поклонение ему вполне сочетается с поклонением Витхобе (Viṭhobā), одному из важнейших богов этого региона. Известен, например, храм Витхобы в Пандхарпуре (Paṇḍharpūr), где паломники совершают поклонение наряду с самим этим божеством также Ганapati (Gaṇapati, т.е. Ганеше), *вахане* Вишну — птице Гаруде (Garuḍa) и царю обезьян Хануману (Hanumān) (Shima, 1988, p. 190). Даттатрея, как это ни парадоксально, до известной степени почитается даже местными мусульманами — благодаря религиозному движению, основанному Сатья Саи Бабой и заимствовавшему некоторые детали своей идеологии из ислама, что в глазах местных мусульман в какой-то мере уравнило Даттатрею с почитаемыми мусульманскими святыми (White, 1974, p. 310–311). Гимны этому богу писал, в частности, такой ярчайший представитель индийской философской мысли, как Шанкара; в Индийском фонде ИВР РАН хранится несколько рукописей, содержащих гимны Даттатрее, и авторство их в колофонах приписывается Шанкаре. Почитание этого божества не является специфичным для какой-либо социальной страты или национальной группы Махараштры. Как будет показано далее, это в определенной степени связано и с происхождением Даттатреи, культ которого восходит к религиозным практикам тантрических сект.

В пуранической литературе, в особенности в «Маркандея-пуране», Даттатрея описывается как бог, воплотившийся в этом мире в облике йогина, представителя одной из тантрических школ, и дающий наставления о йоге своему ученику Аларке (Rigopoulos, 1998, p. xiii). Это божество, чьи учение и культ имеют множество черт как ортодоксально-брахманистских, так и неортодоксальных, сближающих адептов этого культа, возможно, с представителями шиваитских или шактистских религиозных школ. Самые разные пураны — «Брахма-пурана», «Бхагавата-пурана», «Гаруда-пурана» — описывают Даттатрею как наставника *аштанга-йоги* и даже того, что в этих текстах названо *ānvīkṣikī* (исследование, систематическое размышление; примерный эквивалент этому термину в европейской культуре — «философия») (Ibid., p. 33). Пураны (если свести воедино содержащиеся в них данные об этой мифологической фигуре) говорят, что Даттатрея был одним из воплощений Вишну, который вместе с двумя другими лицами Тримурти — Брахмой и Шивой решил появиться на свет в семье *риши* Атри и его супруги по имени Анасуя (Anasuya). Этот *риши* был известен тем, что однажды, когда демон солнечного затмения Сварбхану похитил солнце и демоны начали одолевать богов, те, увидев Атри, совершающего аскезу, попросили его стать для них солнцем и луной, и Атри силой своей аскезы сотворил свет, чтобы дать богам возможность победить демонов (Ibid., p. 3–4). Это, видимо, и подтолкнуло богов к решению воплотиться в сыновьях Атри — Соме (в него воплотился Брахма), Даттатрее (Вишну) и Дурвасасе (Шива); есть и другой вариант, согласно коему Брахма родился как сын Анасуи по имени Чандра («Луна»), Шива — как Дхруваса и Нараяна — как Даттатрея (Tripura Rahasya, 2006, p. xvii). Само имя *Dattātreya*, согласно наиболее доказанной из различных версий его происхождения, означает «усыновленный Атри»: *datta* «дарованный» — это один из типов отношений ребенка к родителям — принятый в семью (Rigopoulos, 1998, p. 27–28).

В этом мифологическом образе обращает на себя внимание очень нечеткая граница между Даттатреей как богом и как человеком — йогиним, наставником в тантрических религиозных практиках. Существует миф о том, как Даттатрея уничтожил полчище демонов: однажды он пребывал с Лакшми в своем дворце, когда демоны напали на богов и начали одолевать их. Тогда боги обратились к Даттатрее за помощью, и тот испепелил демонов силой своего взгляда (Ibid., p. 30). Здесь эта фигура предстает перед нами именно как божество, а не как йогин. В то же время в пуранах, как было сказано выше, Даттатрея — это учитель *йоги* и логики (*sutarka-vidya*, что А. Ригопулос переводит как «the knowledge of good reasoning»; Rigopoulos, 1998, p. 33), причем в одном из текстов даже прямо указывается, к какой философской традиции принадлежал этот наставник — к *санкхье* (Ibid.).

Один этот факт свидетельствует о многом. Алара Калама, один из учителей Будды и первый представитель *санкхьи*, обитал, насколько позволяют судить об этом источники, в том регионе Индии, который в те времена был очень слабо арианизирован, — в горах Виндхья. В сочетании с недвусмысленным осуждением ведийской обрядности Аларой Каламой и жертвоприношений животных легендарным основателем *санкхьи* Капилой это указывает на изначально небрахманский характер этой религиозно-философской системы (Шохин, 2004, с. 180). Самая заметная черта философии *санкхьи* — это, конечно, строгий и последовательный дуализм: существуют только первоматерия (*prakṛti* или *pradhāna*) и чистый дух (*puruṣa*, реже *ātman*), противопоставленные друг другу как объект (*kṣetra*, букв. «поле») и субъект (*kṣetrājñā*, букв. «познающий поле») (Там же, с. 182). Всего в классической *санкхье* насчитывается 25 начал (включая *prakṛti* и *puruṣa*), и все сущее во Вселенной существует лишь как по-

рождения prakṛti, с которой не соединен никакими причинно-следственными связями только puruṣa. При этом puruṣa нельзя отождествлять с нашим эмпирическим сознанием или какими-либо его компонентами — они все, равно как и все познаваемые нами объекты, суть порождения prakṛti. Эволюция Вселенной начинается с контакта (saṃyoga) prakṛti и puruṣa, благодаря коему первая подвергается влиянию второго и, образно говоря, приходит в движение подобно тому, как тело приходит в движение под воздействием мысли; в текстах *санкхьи* взаимоотношения этих двух фундаментальных начал иллюстрируются образом слепого и хромого, которые могут попасть туда, куда им обоим нужно, только совместными усилиями: слепой берет хромого на плечи и идет туда, куда последний ему указывает. Точно так же и слепая, не обладающая сознанием prakṛti может что-то породить только в контакте с мыслящим, но неактивным puruṣa (Чаттерджи, Датта, 1994, с. 257–258). Вселенную *санкхьи* можно сравнить с театром: puruṣa — зритель, prakṛti разыгрывает перед ним сложный спектакль, и puruṣa по причине неведения принимает это представление за реальность, не осознавая, что не только предметы внешнего мира, но и его собственные желания и эмоции всего лишь порождения этой первоматерии. Неведение (ajñāna) — это неумение различать истинное я от не-я, и необходимо преодолеть его, чтобы обрести освобождение (kaivalya), понимаемое как осознание своего я как отличного не только от тела, но и от индивидуальной психики. «Когда осуществляется такое понимание я, оно перестает подвергаться превратностям тела и ума и спокойно существует в самом себе как беспристрастный свидетель физических и психических изменений. Подобно тому как танцовщица после выступления перед зрителями прекращает танцевать, так и *пракрити* перестает действовать и развивать мир после проявления своей природы в я» (Там же, с. 273). Ишваракришна в базовом для этой философской системы тексте «Санкхья-карика» пишет: «Благодаря этому Пуруша, как зритель, удобно устроенный (спокойный и устроенный), созерцает Пракрити — устранившуюся от порождения, в силу того [что выполнены ее] задачи, и от семи форм... Сидящий в зале („Я ее видел“) — так равнодушен один, „Меня обнаружили“ — так прекращает [деятельность] другая. Даже при наличии между ними контакта нет стимула для мирозидания» (Лунный свет *санкхьи*, 1996, с. 236, 237).

С учетом этого можно предполагать, что Даттатрея — это божество, которое воплощает в себе истинное знание о мире в соответствии с представлениями *санкхьи* и способствует обретению адептом освобождения от пут prakṛti. Важно подчеркнуть здесь, что *санкхья* — система, строго говоря, атеистическая, в ее картине мира нет места богу-творцу в какой бы то ни было форме и Вселенная возникает исключительно как результат естественного контакта puruṣa и первоматерии. В доказательство несуществования бога последователи *санкхьи* приводят ряд аргументов. Во-первых, бог по определению неизменен, а то, что неизменно, не может быть движущей причиной чего-либо, в том числе, естественно, не может быть проявлять активность, ибо она неотделима от изменчивости; но если причиной активности prakṛti является бог, то и он сам активен, а активность он может проявлять, только если испытывает в чем-то недостаток, что для все совершенного божества тоже, очевидно, невозможно. В-третьих, наконец, «вера в бога несовместима с признанием особой реальности и бессмертия индивидуальных душ. Если сказать, что они представляют собой части бога, то эти души должны были бы обладать некоторым божественным могуществом, что, однако, совершенно исключено. Если же они созданы богом, то они должны быть подвержены разрушению. Из всего этого следует, что бог не существует и что материя (*пракрити*) есть достаточное основание для бытия мира объектов» (Чаттерджи, Датта, 1994, с. 274–275).

Не менее тесны связи Даттатреи с другой религиозно-философской системой древней Индии, близкой *санкхье*, — *йогой*. Наставления о практике *йоги*, которые он, воплотившись в человеческом облике, дает ученику, тождественны тем, что даны в «Йога-сутрах» Патанджали (Rigopoulos, 1998, p. 60). Вьяса в комментарии на этот текст говорит об освобождении: «Подобно тому как зерна риса, покрытые шелухой, [или] семена, не обожженные огнем, способны прорасти, но не [тогда], когда они обмолочены или прокалены на огне, так и скрытая потенция кармы становится способной приносить плод, [лишь] когда она окутана аффектами, но не тогда, когда аффекты устранены или когда их семена прокалены огнем истинного знания» (Классическая йога, 1992, с. 119). В человеке, иными словами, всегда присутствуют некие «формирующие факторы», которые, реализуясь, создают *сансару*, и задача адепта — устранить аффекты, чтобы ничто более не могло сформировать сансарическое бытие. Сходные идеи развивались в то же время и буддистами. В соответствии с буддийским учением, «в процессе осознания индивидуального опыта происходит накопление „различающего знания“ (*виджняна*), сопряженного с притоком аффективности. Поэтому разум с неизбежностью несвободен от аффектов, пребывающих, однако, в скрытой форме (*биджа*, букв. „семена“). Хинаянская традиция утверждала необходимость устранения аффектов как в их „взрывном“, открытом проявлении, так и в их потенциальности» (Рудой, 1994, с. 64). Различие между буддистами и представителями *йоги* состояло, однако, в том, что в системе Патанджали одно из центральных положений — это признание единства сознания, тогда как для буддистов оно было дискретным (Островская, Рудой, 1992, с. 25). В *йоге saṃskāra* («формирующие факторы») и соответствующая им деятельность обуславливают друг друга, и задача адепта — прервать этот порочный круг, создающий круговращение *сансары* (Классическая йога, 1992, с. 88). «Именно бесстрашие есть высшая цель истинного знания, и абсолютная обособленность связана с ним нераздельным образом» (Там же, с. 93).

Как и в других религиозно-философских системах древней Индии, целью психотехнических практик в *йоге* было освобождение из пут *сансары*, и причиной его считалось неведение (*avidyā*, *añjāna*). Суть же неведения: принятие истинного нашего *я* за то, что им не является, — богатство, социальный статус, состояния или особенности тела и даже состояния психики. «Принятие Атмана, то есть „я“, за то, что не есть „я“, будь то внешние средства — одушевленные или неодушевленные, или тело как опора чувственного опыта, или рассудок как инструмент Пуруши, — [все это] есть [ошибочное] принятие за „я“ того, что есть „не-я“, [то есть не-атман]» (Там же, с. 115). Это разъединение *riṅgaṣa* и *prakṛti* и будет, согласно *йоге*, состоянием освобождения (Там же, с. 125).

В Индийском фонде Института восточных рукописей РАН хранится рукопись гимна «Датта-бхуджанга-стотра», который, что интересно, приписывается Шанкаре — представителю школы *веданта*¹. В этом гимне Даттатрея описывается, помимо прочего, и эпитетом *guṇātīta* — букв. «превосходящий *гуны*» (*Dattabhujāṅgastotra*, л. 1b). *Гунами* Даттатрея не затрагивается, ибо они — часть *prakṛti*, а истинное *я* свободно от их влияния. Он, иными словами, занимает в мировоззрении, выраженном в этом гимне, то же место, которое занимает в космосе *санкхьи* и *йоги riṅgaṣa*, — его закабаление

¹ Если это и в самом деле так, то это еще раз доказывает «проницаемость» границ религиозно-философских школ древней Индии, в которой один и тот же человек мог писать комментарии на базовые тексты самых различных *даршан*. Это свидетельствует о том, что от автора комментария или философского трактата в Индии требовалось скорее полное и точное изложение идей соответствующей *даршаны*, чем внутреннее убеждение его в истинности оных. Хорошим примером тому может служить философ IX в. Вачаспати Мишра (*Vācaspati Miśra*), написавший комментарии к базовым текстам большинства ортодоксальных религиозно-философских систем Индии.

лишь иллюзорно. Еще точнее, Даттатрея здесь — это *Īśvara ūgi*, никогда не ведавший закабаления. В том же стихе Даттатрея описывается и эпитетом *niṅṭha* «недвижимый, бездеятельный, безразличный (ко всему)», что соответствует представлениям не только *санхьи* и *йоги*, но и *веданты*: активность свойственна только тому существу, которое не является своей собственной причиной (*svabhāva*), самосущее же не нуждается ни в какой активности.

В то же время в «Шандилья-упанишаде» он описывается как Брахман, запредельный, вечный и бездеятельный. Согласно ей, из изначально бесформенного Брахмана возникли три его формы — *sakala* («с частями»), *niṣkala* («без частей»), *sakala-niṣkala* («с частями и без частей»). Форма *niṣkala* — это истина (*satya*), знание (*vijñāna*) и блаженство (*ānanda*), она неактивна, чиста, вездесуща и вечна. Форма *sakala-niṣkala* — это Шива (*Maheśvara*), который повелевает неведением и *майей*. Форма же *sakala* — это и есть Даттатрея (Rigopoulos, 1998, p. 61). Он, таким образом, понимается в этой упанишаде как одно из проявлений Брахмана, что делает эту фигуру более близкой концептуально *веданте* (даже, возможно, более точно — *адвайта-веданте*), чем другим религиозно-философским школам Индии. Иначе говоря, Даттатрея оказывается фигурой очень разнородной, содержащей в себе признаки влияния самых разных философских систем и религиозных традиций. Эти исторические «слои» в мифологии и самом образе Даттатреи можно объяснить тем, что изначальное ядро этого образа, видимо, не было мифологическим: это имя и в самом деле носил, возможно, некий совершенно реальный человек, прославившийся как наставник *йоги*, а затем — уже *post mortem* — он был обожествлен и память о нем уже как о мифологизированной фигуре сохранилась в пуранах (Ibid., p. 45–46). Об этом же свидетельствует и ряд других текстов («Харивамша» и др.) (Tripathi, 1979, p. 39).

Традиция, воплощенная в «Шандилья-упанишаде», связывает Даттатрею с Шивой, что сближает культ этого божества с тантризмом. Чаще всего связывают его с неортодоксальными сектами маханубхавов и натхов (*mahānubhāva, nātha*), которые и распространили культ Даттатреи в Махараштре в XIII в. (Rigopoulos, 1998, p. 99; Raeside, 1982, p. 489, 497–498). Относительно секты маханубхавов известно следующее. Ныне это очень небольшая индуистская секта, насчитывавшая в начале XX в. около 22 тыс. человек (как изменилось их число с тех пор, неизвестно, так как в официальных индийских переписях они везде причисляются к обычным, ортодоксальным индусам). Основной регион ее обитания — север и восток Махараштры (районы Кхандеша и Нагпура), причем сама она другими индусами воспринимается как маргинальная (Raeside, 1976, p. 585). Собственная традиция маханубхавов сохранила детальные сведения о своем основателе — существует ряд текстов (*Līlācaritra, Smṛtisthāla, Vṛddhācāra, Anvayasthāla*), повествующих о нем, хотя точно установить время их составления не представляется возможным (Ibid., p. 586). Основателем секты был Чакрадхара (Sakradhara), сын Харипаладевы — министра царя Малладевы. Родился он в Броаче (санскр. *Bhṛgukaccha*) в 1194 г. и жил поначалу как обычный представитель высокой касты, в 1221 г. он умер, но прежде чем его тело успели кремировать в соответствии с обычаем, воскрес по воле Чакрапани (Sakrapāṇi) — одного из воплощений высшего божества (Parameśvara). Какое-то время после этого он продолжал вести обычную для людей его круга жизнь, но в конце концов оставил дворец и отправился странствовать как бродячий аскет. Придя в город Ритпур (Ritpur), он встретил там Говиндапрабху (Govindaprabhu), который ныне у маханубхавов считается четвертым из пяти воплощений высшего божества, и стал его учеником. Особенно детально описывается его биография начиная с 1266 г. — в текстах перечисляются по именам его ученики, называются деревни, где он жил во время своих странствий, и указы-

вается даже число дней, проведенных им в том или ином селении. При царском дворе у него был враг — министр Рамдевраджа Ядава (Rāmdevrāja Yādava). По его навету в 1274 г. Чакрадхара был схвачен и обезглавлен; по легенде, он «вернул обратно» свою отрубленную голову (хотя неясно, как именно он это сделал) и ушел на север, где и пребывает до сих пор (Ibid., p. 587). После его смерти ученики, лишившись наставника, собрались и отправились вместе в Ритпур, где жил Говиндапрабху, и он оставался главой секты до самой своей смерти в 1312 г. (Ibid., p. 588).

Учение маханубхавов можно кратко изложить так. Оно основано на философии *двайта-веданты* и отчасти сходно с философией *санкхьи* и *йоги*. Всю реальность адепты этой секты разделяют на четыре онтологических региона: индивидуальные души (jīva), боги (devatā), материальный мир (prapañca) и высшее божество (Brahmā, Parameśvara). Задача индивида — обрести освобождение (mokṣa, kaivalya), предполагающее обретение формы высшего божества (īśvara svarūpācī grāpti) и сопричастность присущему ему блаженству (īśvara ānandācā upabhoga), а для этого необходимо преодолеть неведение (avidyā), отделяющее адепта от божества. Поклонение богам (devatā) создает *карму*, которая обременяет индивидуальную душу, погружая ее еще больше в пучину неведения, и это происходит даже в том случае, когда человек поклоняется богам и делает это ради того, чтобы снискать себе религиозные заслуги. Адепту следует освободиться от всякой *кармы* — только это даст ему возможность преодолеть неведение и достичь единения с высшим божеством (Ibid., p. 589–590). Как ни странно (на первый взгляд), сами многочисленные боги индуизма представляют собой препятствие на пути к освобождению. На вершине иерархии богов находится Майя (Māyā) — творящее начало Парамешвары, персонифицированное в виде женского божества, которое и выступает в *веданте* как сила, препятствующая познанию Брахмана и удерживающая индивидуальную душу в неведении (Ibid., p. 590). Для освобождения нужны не только собственные усилия адепта, но и милость Парамешвары, который одних людей ведет по пути знания (jñāna), других — по пути самозабвенной экстатической любви (prema, bhakti), но так или иначе всем, кто ему поклоняется и стремится воссоединиться с ним, дает спасение (uddharaṇa) (Ibid., p. 591).

Насколько можно судить из текстов маханубхавов, Даттатрея не входил изначально в число богов этой секты, хотя о времени его включения в пантеон можно спорить. Как бы то ни было, уже в сравнительно ранний период истории секты Даттатрея занимал важное место в культовых практиках маханубхавов. Он, в частности, передал священное знание одному из предводителей секты — Чангадеве Рауле (Cāngadeva Rāuḷa), воплотившись в него, причем произошло это так: когда Чангадева Раула жил близ города Махур, который ныне является одним из крупнейших центров культа Даттатреи, однажды перед ним появилась тигрица и, положив лапу ему на голову, передала ему śakti этого бога (Ibid., p. 594). Показательно — и, возможно, является еще одним свидетельством тантрического происхождения секты, — что Даттатрея воплотился именно в тигрицу: как известно, Шакти — богиня, супруга Шивы.

Таким образом, культ и мифология Даттатреи связаны в значительной мере с шиваизмом и, в частности, с его тантрическими формами, а в философском отношении мифология этого божества опирается на *санкхью*, *йогу* и *двайта-веданту*, т.е. на учения, в которых мир предстает как разделенный на регионы, граница между которыми не может быть преодолена. В *санкхье* неустранимо различие между prakṛti и puruṣa; в *двайта-веданте* Вишну, индивидуальные души и материальный мир тоже жестко разграничены, а кроме того, границы пролегают также между разными типами душ и видами материи (Dasgupta, 1955, vol. 4, p. 57). При этом спасение обретается в *двай-*

та-веданте исключительно благодаря милости бога, распространяющейся к тому же далеко не на все живые существа: некоторые самим Вишну обречены на вечное скитание в *сансаре* (Ibid., p. 58). Но и те, кто может обрести спасение, все же не преодолевают абсолютную онтологическую границу между душой и божеством (Madhva, 1922, S. 17).

Влияние на культ Даттатреи шактизма воплотилось в таком известном тексте, как «Трипура-рахасья». Этот текст возник в среде адептов культа Шакти в XI–XVII вв. Местом его возникновения была, судя по всему, Южная Индия (т.е. дравидоязычные регионы страны), и, в отличие от большинства других религиозных текстов, он в индийской религиозной культуре кажется очень изолированным — в других текстах нет ни цитат из него, ни ссылок на него (Rigopoulos, 1998, p. 169). В наше время он широко известен, однако его изолированность может говорить о том, что в средние века его распространение ограничивалось рамками какой-то одной шактистской секты. *Трипура* буквально означает «три города», под ними, согласно комментарию переводчика «Трипура-рахасья», следует понимать три состояния сознания — бодрствование (*jagrat*), сон со сновидениями (*svapna*) и глубокий сон (*suṣṭi*), а также соответствующие им три *гуны*. Однако за ними стоит скрытое истинное Сознание, которое не затрагивается ими и персонифицируется в виде богини Шри Трипуры (*Śrī Tripura*). Персонификация истинного Сознания именно в виде женского божества обусловлена тем, что это Сознание порождает все сущее и ему неотъемлемо присущи сострадание и любовь ко всему сущему (*Tripara Rahasya*, 2006, p. 2). В самом тексте прямо сказано, что он содержит в себе изложение сущности учений Вед, вишнуизма, шиваизма, шактизма и школы пашупата, т.е., по существу, всех основных религиозных учений индуизма (Ibid.). Он представляет собой запись наставлений, дарованных Даттатреей Парашураме, сыну Джамадагни. Само имя Трипуры, скорее всего, связано с известным мифом о том, как Шива одной стрелой разрушил три города асуров, бывшие неуязвимыми для всех остальных богов. Этот миф был популярен в тамильской поэзии, в особенности у Маниккавасагара (IX в.), в творчестве которого Шива предстает единственным подателем освобождения (*санскр.* *mukti*, *тамильск.* *vīṭi*) (Yosun, 1976, p. 22–23). По существу, три города асуров можно считать своего рода «антимиром» — точнее, миром антиведийским, так как в нем нет места предписаниям Вед и никто не знает о ведийской *дхарме*. Есть интересное (хотя и несколько спекулятивное) мнение, что под асурами трех городов создатели мифа имели в виду буддистов, джайнов и представителей других неортодоксальных индийских религиозных традиций (Hiltebeitel, 1984, p. 16).

Основа учения, приписываемого богине Трипуре, *майя*, мировая иллюзия, создатель которой — сам Махешвара (Шива), и все сущее введено в заблуждение именно им, а значит, именно им и ввергнуто в океан страдания. Однако из него есть выход — это истинное знание о природе реальности. Подобно тому как один умелый фокусник может легко разгадать секреты другого и не будет им введен в заблуждение, также и человек, знающий природу реальности как *майю*, порожденную непосредственно самим высшим божеством, не подпадает под действие вселенской иллюзии. Однако такое знание может быть даровано людям только милостью самого Махешвары (*Tripara Rahasya*, 2006, p. 57). В этом учении достаточно ясно прослеживаются по крайней мере некоторые детали, характерные для *двайта-веданты*, — учение о божественной милости как необходимом условии спасения и понимание бога как не только освободителя от уз *сансары*, обусловленных омрачениями *майи*, но и как создателя этой мировой иллюзии. Однако в шиваитских религиозных течениях бог тоже понимался как тот, кто своей милостью освобождает душу из *сансары*, что в этом отно-

шении сближает шиваизм с вишнуитской по преимуществу *двайта-ведантой*. Смысл же творения иллюзорной Вселенной до известной степени может прояснить учение Шрикантхи (XI в.), в котором каждая душа наделена способностью к деятельности, и Шива, чтобы души могли реализовать свои способности, создает для них этот мир и дарует им наиболее подходящие для этого тела (Dasgupta, 1962, vol. 5, p. 85–86).

Все сущее, согласно учению, изложенному в «Трипура-рахасье», есть только отражение в извечном, сияющем собственным светом высшем Сознании, оно не отличается от познающего субъекта и является единственно реальным; при этом даже пространство и время, в которых мы воспринимаем все объекты, сами являются только отражениями (Tripura Rahasya, 2006, p. 77). Иными словами, здесь излагается концепция, вполне соответствующая *адвайта-веданте* с ее представлением о Брахмане как единственной реальности, порождающей все сущее. В тексте, правда, не уточняется, что выступает в качестве отражаемого объекта, отражениями коего были бы все объекты мира. Сама эта концепция, известная как *bimba-pratibimba-vāda* («учение об отражаемом и отражении»), была разработана в трудах представителей ранней *адвайта-веданты* Падмапады и Пракашатмана. Согласно ей, *bimba* (отражаемый предмет) есть чистое Сознание (т.е. Брахман); оно отражается в *upādhi* (омрачающих факторах) как в зеркале, а его отражениями (*pratibimba*) являются индивидуальные души (Swami Anantanandendra Sarasvati, 1968, p. 105). Можно предположить, что и в «Трипура-рахасье» в качестве отражаемого предмета выступает Сознание, отражениями же его оказываются не только индивидуальные души, как у Падмапады и Пракашатмана, но и вообще все сущее, в том числе и неодушевленные предметы. Все сущее, таким образом, есть только одно чистое Сознание, и эта мысль проводится в «Трипура-рахасье» на протяжении целой главы (Tripura Rahasya, 2006, p. 88–98). Эта единственная реальность, сияющая собственным светом (*svayamprakāśa*, т.е. не нуждающаяся, для того чтобы быть познанной, ни в чем, кроме самой же себя, и не требующая для своего познания каких бы то ни было условий, отличных от нее же самой) и самосушая (*svabhāva*, т.е. не нуждающаяся для своего существования ни в чем, кроме себя самой, не обусловленная никакими причинами), и есть богиня Трипура, которая «в Ведах называется Брахмой, вишнуитами — Вишну, шиваитами — Шивой, шактистами — Шакти» (Tripura Rahasya, 2006, p. 119). Это «всебожество», коему поклоняются так или иначе все, хотя называют его разными именами. Само оно изначально свободно от омрачений, порожденных им, подобно фокуснику, который не обманывается своими собственными фокусами (Ibid., p. 172).

Неведение является причиной *сансары* и связанных с нею страданий, и устранить его можно посредством медитативных практик (*samādhi*) (Ibid., p. 150–162). Психотехника наряду с выполнением всех предписаний *дхармы* выступает средством обретения освобождения, причем это не столько освобождение из *сансары* (в этом случае она должна была бы считаться реальной и тем самым ограничивать реальность божества), сколько освобождение от оков собственного неведения, и когда они сброшены, адепт постигает, что изначально был свободен. Нет оков крепче, чем собственная уверенность в том, что ты скован, и нет оков, которые было бы легче сбросить, чем эти (Ibid., p. 177). Но для постижения этого, естественно, необходимо радикальное изменение своего собственного сознания, средством для чего и служит психотехника, описанная, в частности, в «Tripurārcanapaddhati» — наставлении по ритуалам культа богини Трипуры. В нем примечательно уже то, что в *мангале* автор поклоняется Шиве и Бхайраве — одной из гневных ипостасей Шивы (Tripurārcanapaddhati, л. 1). Исполнение обрядов здесь (как и во многих других школах индийской психотехники) сопровождается визуализацией священных слогов (*om*, *vaṃ*, *śaṃ*, *ṣaṃ* и др.) в опре-

деленных *чакрах* (Tripurāṅganapaddhati, л. 3a-b, 25b–26a) и произнесением священных формул, включающих возгласы svāhā и vaṣaṭ, использовавшиеся еще в ведийской ритуалистике (Tripurāṅganapaddhati, л. 8b–9a). О связи культа Даттатреи с шиваизмом свидетельствуют и другие тексты. Так, в «Даттатрея-тантре» в формуле поклонения богу он описывается как «черный» и «покрытый пеплом [от сожженных трупов]» (Dattātreya Tantra, л. 2b). В этом тексте само божество (Īśvara) дает Даттатрее наставления относительно культовых практик, которые включают в себя помимо всего прочего различные приношения богу (сандал и т.п.) (Dattātreya Tantra, л. 3a).

Еще интереснее в этом отношении другой текст — «Даттатрея-аштоттарашатанама-стотра», приписываемая Нараде; рукопись, содержащая эту стотру, тоже хранится в Индийском фонде ИВР РАН. В ней автор поклоняется Брахме, Вишну и Махешваре (Шиве) (Dattātreyaṣṭottaraśatanāmastotra, л. 1), что тоже вполне соответствует мифологии Даттатреи, который, как было показано выше, непосредственно связан с этими божествами. Здесь Даттатрея описывается как «одетый пространством» (т.е. обнаженный), «умашенный благовонным пеплом», «держущий чакру, трезубец, барабан и жезл», «сидящий в позе лотоса» (или «сидящий на лотосе», возможно также «[пребывающий] в покое [в цветке] лотоса»): digambarambhaśmasugamdhalepanamcakratriśulam damarum gadamcapadmaśanaśthasravisomanetramdattātrayaṁtaśśatatam namāmī — «одетому пространством, умашенному благовонным пеплом, [держущему] колесо (сакра), трезубец, барабан и жезл, сидящему в позе лотоса, с глазами, [подобными] солнцу, [как у бога] Сомы, ему, Даттатрее, стократно поклоняюсь» (Dattātreyaṣṭottaraśatanāmastotra, л. 1). (Кстати, аналогичный эпитет — digvāsa «одетый пространством» — встречается и в другом тексте, «Датта-махимнакхья-стотре», его рукопись также хранится в фонде ИВР РАН; Dattamahimnākhyastotra, л. 1a.) Во-первых, обращают на себя внимание ошибки в санскрите (bhaśma вместо bhasman, «пепел», возможно, также padmaśana вместо padmāśana), свидетельствующие, что человек, писавший это, не был в достаточной мере знаком с этим языком, а значит, вероятнее всего, что стотра эта была составлена не в брахманской среде. Во-вторых же, Даттатрея уже в этих строках предстает полным подобием Шивы, который тоже изображается с *чакрой* и трезубцем, с барабаном-*дамару* в руках, на местах сожжения трупов и покрытым пеплом от них. Там же Даттатрея именуется «Индрой среди йогингов», «повелителем богов» и «правителем Вселенной» (yogīndrapunyapuruṣodeveśojagadīśvaraḥ), «высшим Атманом», «высшим Брахманом» и «[воплощением] истинного блаженства» (paramātmāparabrahmaśadānamdojagadguru) (Dattātreyaṣṭottaraśatanāmastotra, л. 1). Даттатрея, таким образом, выступает в этой стотре высшим божеством, соединяющим в себе черты всех других богов и представляющим их всех в своем собственном образе. По существу, здесь мы имеем дело с проявлением того характерного для индуистской религиозности отношения к богам, которое Ф. Макс Мюллер назвал генотеизмом. В отличие от монотеизма, в нем не отрицается существование других богов, но то божество, к которому обращается молящийся в данный момент, представляет всех других богов — если угодно, воплощает их в себе. «Отождествлять *Индру*, *Агни* и *Варуну* — это одно, это синкретизм; а обращаться к *Индре*, *Агни* и *Варуне* как к единственному богу, на время совершенно забывая о других богах, — это совершенно другое; именно эту-то фазу, вполне развитую в гимнах вед, я и желал окончательно отметить, дав ей отдельное название, и назвал ее генотеизмом» (Мюллер, 2014).

В этом же гимне Даттатрея описывается далее как «превосходящий три *гуны*» и тот, кто является Атманом для Брахмы, Вишну и Шивы (Dattātreyaṣṭottaraśatanāmastotra, л. 1), что особенно интересно, ибо здесь фактически Даттатрея ставится над

всеми другими богами, оказываясь их подлинной сущностью — тем, без чего они не только не были бы богами, но и просто не существовали бы. В упомянутой уже «Датта-махимнакхья-стотре» говорится, что аскеза дает ему возможность устанавливать предписания даже для Вишну и Шивы; он служит как бы мерой их совершенства, их божественного статуса (Dattamahimnākhyastotra, л. 1). Путем же к познанию Даттатреи является экстатическая, самозабвенная любовь (bhakti, prema), к которой в своих психотехнических практиках стремятся йогины (Dattātreyāṣṭottaraśatanāmastotra, л. 2a). В качестве образца для подражания вайшнавья приводят легендарного царя Амбаришу из «Бхагавата-пураны»: «Поистине, он пользовался умом, чтобы [созерцать] лотосоподобные стопы Кришны, словами — чтобы повествовать о Вайкунтхе, руками — чтобы делать уборку в храме и тому подобное, ушами — чтобы внимать рассказам об Ачьюте, очами — чтобы взирать на храмы и образы Мукунды [в них], телом — чтобы касаться тел Его слуг, ноздрями — чтобы [вдыхать] аромат лотосов Его стоп, языком — [чтобы вкушать листки] поднесенной Ему благословенной *туласи*². Стопами [царь Амбариша пользовался для того,] чтобы путешествовать пешком в места, [связанные с деяниями] Хари, головой — чтобы склоняться к стопам Хришикеши. Желания [свой царь направлял] на служение, без стремления их удовлетворить; [так в нем развилась] любовь, такая же, как у тех, кто обрел прибежище у Уттамашлоки³» (цит. по: Ватман, 2005, с. 91).

Как видим, в образе Даттатреи прослеживаются признаки влияния целого ряда религиозных течений и философских школ. Очевидна его связь с шиваизмом, столь глубокая, что само это божество описывается так же, как и Шива, и даже называется «Атманом Шивы». В то же время путь к его познанию и способ поклонения ему — это bhakti, экстатическая любовь, которая более характерна для вишнуитских направлений индуизма. Различные тантрические направления (и не следует забывать, что они тоже формировались не без влияния шактизма и шиваизма) тоже оставили свой след в том учении, которое излагается устами Даттатреи, и в самом его образе.

Сейчас уже вряд ли можно разделить Даттатрею как историческую фигуру — йогина, дававшего ученикам наставления в философии *санкхьи*, *йоги* и в логике, — и Даттатрею как божество, одно из воплощений Вишну или даже «Атман Брахмы, Вишну и Шивы», их подлинную личность. Он важен, однако, в контексте почитания Брахмы, Вишну и Шивы как богов, они создают, поддерживают и разрушают Вселенную, и неслучаен даже его визуальный образ: человек с тремя головами (лица их чаще всего гладко выбриты, хотя встречаются и изображения его с бородами), сопровождаемый четырьмя собаками и белой коровой. Собака, как известно, это животное Шивы, и сам он изображается часто в виде обнаженного охотника, сопровождаемого собакой; она — *чандала*⁴ среди животных, он — *чандала* среди богов (O’Flaherty, 1971, p. 319–320). Символика коровы не столь ясна; возможно, она связана с культом Вишну. Но, как бы то ни было, Даттатрея предстает перед нами как божество синкретическое, в котором слились воедино не только образы различных богов, но и самые различные религиозно-философские учения, и в наставлениях ко-

² *Туласи* — базилик тонкоцветный (лат. *Ocimum tenuiflorum*), или базилик священный (лат. *Ocimum sanctum*), — распространенное в Индии растение, почитаемое в индуизме как одно из воплощений Лакшми; также широко используется в традиционной индийской медицине.

³ Вайкунтха, Ачьюта, Мукунда, Хари, Хришикеша, Уттамашлока — различные имена Вишну.

⁴ *Чандала* (санскр. *caṇḍāla*) — «неприкасаемый», представитель одной из низших каст индийского общества, занимавшихся наиболее «грязной», ритуально оскверняющей работой (могильщики, мясники, мусорщики, кожевники, прачки и др.). Когда в текстах говорится о Шиве как о *чандале* среди богов, тем самым указывается его статус бога, занимающего среди других богов индуизма то же место, что *чандалы* — среди других индийцев.

торого благополучно уживаются друг с другом дуализм *санкхьи* или *двайта-веданты*, учение *вишиштадвайта-веданты* о bhakti и свойственное скорее *адвайта-веданте* учение о едином чистом Сознании как единственной подлинной реальности. Его порой называют rūṅga-devatā или rūṅga-avatara («полное божество» или «полное воплощение»), ибо в нем адепты его культа видят образ не просто какого-то конкретного бога, но божественности как таковой (Rigopoulos, 1998, p. 230), и, видимо, не случайно в одной из рассмотренных рукописей его называют Атманом всех лиц Тримурти.

Список литературы

- Ватман С.В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб., 2005.
- Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992.
- Лунный свет санкхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1996.
- Мюллер Макс Ф.* Шесть систем индийской философии. Гл. II: Веды / Пер. с англ. // PSYLIB: Психологическая библиотека «Самопознание и саморазвитие» [Электронный ресурс. URL: <http://psylib.org.ua/books/mullm01/txt02.htm>]. 10.04.2014.
- Островская Е.П., Рудой В.И.* Реконструкция системы // Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992. С. 15–83.
- Рудой В.И.* Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Сост. Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб., 1994. С. 47–68.
- Чаттерджи С., Дамта Д.* Индийская философия / Пер. с англ. М., 1994.
- Шохин В.К.* Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004.
- Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. 5 vols. Cambridge, 1951–1962.
- Dattabhujāṅgastotra.* — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 127 (Ind. 62).
- Dattamahimnākhyaṣṭotra.* — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 128 (Ind. 61).
- Dattātreyāṣṭottaraśātanāmastotra.* — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 2 (Ind. 70).
- Dattātreyātantra.* — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 31 (St. v. H., 45).
- Hiltebeitel A.* The Two Kṛṣṇas on One Chariot: Upaniṣadic Imagery and Epic Mythology // History of Religions. 1984. Vol. 24. No. 1. P. 1–26.
- Madhva's (Ānandaśrītha's) Kommentar zur Kāthaka-Upaniṣad: Sanskrit-Text in Transkription, nebst Übersetzung und Noten / Hrsg. von B. Heimann. Lpz., 1922.*
- O'Flaherty W.D.* The Origin of Heresy in Hindu Mythology // History of Religions. 1971. Vol. 10. No. 4. P. 271–333.
- Raeseide I.M.P.* The Mahānubhāvas // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, 1976. Vol. 39. No. 3. P. 585–600.
- Raeseide I. M. P.* Dattātreya // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, 1982. Vol. 45. No. 3. P. 489–500.
- Rigopoulos A.* Dattatreya: The Immortal Guru, Yogin, and Avatara: A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-faceted Hindu Deity. N. Y., 1998.
- Shima I.* The Viṭhobā Faith of Mahārāṣṭra: The Viṭhobā Temple of Paṇḍharpūr and Its Mythological Structure // Japanese Journal of Religious Studies. 1988. Vol. 15. No. 2/3. P. 183–197.
- Swami Anantanandendra Sarasvatī.* Vachaspatimisra // Preceptors of Advaita / Ed. by T.M.P. Mahadevan. Secunderabad: Sri Kanchi Kamakoti Sankara Mandir, 1968. P. 100–108.
- Tripathi G.C.* The Worship of Kārtavīrya-Arjuna: On the Deification of a Royal Personage in India // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1979. No. 1. P. 37–52.
- Tripura Rahasya, or the Mystery beyond the Trinity / Transl. by Swami Sri Ramananda Saraswathi. Tiruvannamalai, 2006.*

Tripurārcanapaddhati. — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 30 (St. v. H., 44).

White Ch.S.J. Swāmi Muktānanda and the Enlightenment through Śakti-pāt // *History of Religions*. 1974. Vol. 13. No. 4. P. 306–322.

Yocum G.E. Māṅikkavācakar's Image of Śiva // *History of Religions*. 1976. Vol. 16. No. 1. P. 20–41.

Summary

S.L. Burmistrov

Dattātreya and His Place in Hindu Mythology

Dattātreya is a syncretic deity (supposedly a real historical person — a yogin, deified later), considered an incarnation of Viṣṇu. Nevertheless, his image combines features of Brahmā, Viṣṇu and Śiva and bears signs of influence of Hindu Tantric cults. Philosophical aspect of the teaching, professed by the adepts of the Dattātreya cult is a synthesis of Sāṃkhya, Yoga and Dvaita Vedānta. In one of the hymns addressed to Dattātreya, this deity is conceived of as “the Ātman of Brahmā, Viṣṇu and Śiva” who creates this illusory world, so that the souls endowed with potential activity might fully realize it.