

## ОТ РЕДАКЦИИ

В 2014 г. Зографским чтениям исполнилось тридцать пять лет. «Зографскими» они стали называться с 1994 г., после кончины своего основателя — выдающегося индолога-филолога Георгия Александровича Зографа (1928–1993). В 1979 г. Г.А. Зограф в сотрудничестве с лидером московской индологической школы Т.Я. Елизаренковой (1929–2007), положил начало традиции ежегодных весенних индологических чтений в Ленинграде по теме «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста». Тема изначально задумывалась с максимально широким охватом, чтобы сделать возможным участие специалистов, изучающих традиционную культуру Индии от самой глубокой древности и до наших дней. Продолжая традиции старой петербургской индологической школы, восходящие к И.П. Минаеву, Г.А. Зограф считал, что индолог не вправе замыкаться в рамках своей узкой специальности. Исследователь традиционной культуры Индии в ее современных формах должен быть хорошо знаком с классическими основами индийской цивилизации. И наоборот, изучающему древние и средневековые тексты очень много может дать знакомство с материалами этнографии и современного фольклора. На этом принципе основан формат Зографских чтений как небольшой по числу участников междисциплинарной индологической конференции, в которой участвуют специалисты из научных и образовательных учреждений различных городов России, а иногда и зарубежные ученые. В течение трех дней мы слушаем и обсуждаем 30–35 докладов, причем этнографы, историки, филологи и историки философии не расходятся по секциям, а работают сообща. Это позволяет каждому из нас быть в курсе того, что делается сегодня в смежных областях индологии. Кроме того, между нами укрепляется взаимопонимание и взаимодействие, в статьях по материалам докладов появляется все больше переключек и ссылок на работы коллег, свидетельством чему может служить и настоящий сборник.

18 статей, принадлежащих 20-ти авторам, расположены по хронологическому принципу. От древнейших мифов, возраст которых насчитывает многие тысячи лет, через тексты древности и средне-

вековья мы движемся к фольклору и этнографии, а также к использованию традиционного наследия индийскими деятелями культуры Нового времени.

Открывает сборник статья *Ю.Е. Березкина* «Зооморфная опора Земли — южноазиатский след». Опираясь на материалы составленного им огромного электронного каталога фольклорно-мифологических мотивов, автор статьи убедительно доказывает, что центром распространения в мировом фольклоре мотива зооморфной опоры земли (космической рыбы, быка или черепахи/лягушки) был южноазиатский регион.

В статье *В.Ю. Крюковой* «Осел/бык в индоиранской картине мира» предпринят тщательный анализ того же мотива зооморфной опоры земли (как рыбы или/и трехногого копытного), но уже не в глобальном масштабе, а конкретно в индоиранской традиции (по авестийским, ведийским, среднеперсидским и дардским материалам). Дополнением к выводам Ю.Е. Березкина стал вывод автора о том, что в индоиранской традиции образы космических рыбы и осла/быка могли сближаться и образовывать единую картину уже в глубокой древности.

Статьей *С.Л. Невелевой* «Природа в “Махабхарате” (типовой мотив-“описание”»)» открывается ряд статей, посвященных текстам древнеиндийской словесности. Следуя теории Б.Н. Путилова о композиции эпического текста как последовательности типовых мотивов, автор рассматривает развернутые описания природы в «Махабхарате» как расширенный вариант мотива-«описания» в составе мотива-«ситуации», который «задает пространственно-временные координаты развертывающегося далее сюжета». Художественное описание последовательно сменяющих друг друга времен года семантически связано, как показано в статье, с последующим повествованием о завершении космического периода (светопреставлении), служит его «сигналом». Весьма убедителен вывод автора о том, что подобные развернутые и изощренные описания природы проникают в эпос на относительно позднем этапе его развития вместе с другими стилистическими приемами искусственной поэзии кавья и религиозно-космологическими концепциями индуизма.

Далее следуют три статьи, в которых предметом рассмотрения (с разных сторон) являются классические сутры северного буддиз-

ма — так называемые «вайпулья-сутры». В совместной статье «К поэтике махаянской сутры (вступительные главы вайпулья-сутр)» московские индологи *М.А. Русанов* и *Н.В. Александрова* анализируют начальные главы этих базовых текстов Махаяны, сохранившиеся в санскритских версиях и в китайских переводах. Эти махаянские тексты наследуют стандартные мотивы вступительных глав, характерные для сутр палийского канона, но постепенно все более адаптируют их к своим требованиям и вводят новые композиционные элементы, диктуемые новым мировоззрением и функциональным характером конкретных текстов. В позднейших из них вступительные главы перестраиваются уже под влиянием нового учения — тантризма. На материале этих глав авторам удается проследить «историю буддизма в миниатюре», в ходе которой изменялась буддийская картина мира, а это вело и к выработке новой поэтики.

Статьей московского индолога-историка *А.А. Вигасина* («Санскритская рукопись из собрания С.Н. Рериха») впервые вводится в научный оборот принадлежащая Международному центру Рерихов в Москве рукопись махаянского текста «Гандавьюхасутра» (одной из тех «вайпулья-сутр», о которых шла речь в предыдущей статье). Публикация этой непальской рукописи из собрания художника С.Н. Рериха имеет большое международное значение, поскольку отдельные листы ее хранятся в нескольких ведущих музеях мира и московская рукопись может сыграть ключевую роль в критическом издании данного текста, украшенного к тому же уникальными и древнейшими по времени своего создания миниатюрами.

Оригинальной рукописи, созданной в Непале, так же как изученная А.А. Вигасиным «Гандавьюхасутра» и многие санскритские версии других «вайпулья-сутр», посвящена статья *Я.В. Василькова* «Неварский свиток с рисунками на темы “Лалитавистары” из коллекции И.П. Минаева в собрании МАЭ РАН: “одомашнивание” классической буддийской сутры». Предварительное исследование свитка из неевропейской бумаги с рисунками на тему жизни Будды показало, что этот свиток, привезенный И.П. Минаевым из Непала и хранящийся в фондах МАЭ РАН, представляет собой образец неварского искусства миниатюры, датируемый приблизительно серединой XIX в. Рисунки, изображающие эпизоды из жизни Будды Шакьямуни от «пролога на небесах» и чудесного рождения до мо-

мента Освобождения и первой проповеди, снабжены подписями на малоизученном языке — классическом невари. Последовательность изображаемых эпизодов соответствует ходу повествования одной из вайпулья-сутр — «Лалитавистары». Однако визуальный нарратив свитка, как и тот неварский пересказ «Лалитавистары», который свиток должен был иллюстрировать, подверглись процессу «одомашнивания» (domestication), т.е. были определенным образом адаптированы к социально-экономической и культурной жизни неваров как этнической группы.

Петербургский тибетолог *А.В. Зорин* статьей «Текст по культуре Ваджрапани и восьми царей нагов в древнем тибетском свитке Дх-178 из собрания ИВР РАН» продолжает исследование ритуально-магических текстов индийского происхождения, переведенных на тибетский язык и включенных в буддийский канон. В данном случае объектом его исследования являются обрядовые заклинания, обращенные к божеству Ваджрапани и мифическим змеям — нагам, у которых искали защиты от действия различных ядов. Тексты заклинаний автор дает в аннотированном научном (близком к подстрочнику) и в великолепном литературном (поэтическом) переводе, без которого, по мысли автора, целостность восприятия текста будет утеряна.

Далее следуют три статьи, посвященные двум важным направлениям индуистской религиозной мысли, нашедшим свое выражение в текстах санскритской традиции уже в Средние века, — шактизму и тантризму. Индолог из Калининграда *А.А. Игнатьев* в статье «Версия мифа о Вритре в Девибхагавата-пуране» анализирует трансформацию архаического индоарийского мифа о битве громовержца Индры с хтоническим противником Вритрой в «Девибхагавате» — наиболее авторитетной из шактистских пуран. Статус Индры здесь резко понижается, ему приписываются сомнительные в нравственном отношении поступки, и, в конце концов, совершительницей подвига (убийства Вритры) оказывается Великая Богиня, а Индра выступает лишь как ее орудие.

Индолог-религиовед *С.В. Пахомов* в статье «Формула “бхукти-мукти” в индуистском тантризме» рассматривает различные варианты смыслового наполнения одной из ключевых формул тантрического мировоззрения «бхукти-мукти» — буквально «чувственный

опыт — религиозное освобождение». В разных контекстах соотношение этих двух базовых принципов варьируется: то бхукти подчинено мукти, то оба выступают как «отдельные микрокосмические области», то бхукти и мукти рассматриваются как равноценные цели, то, наконец, утверждается их тождество. Формулу «бхукти-мукти» автор относит к числу наиболее ярких характеристик, отличающих тантризм от других систем религиозной философии и практики индуизма.

Статья индолога из Ижевска *О.Е. Ерченкова* «Интерпретация ведийской традиции в каноническом тексте кашмирского шиваизма (на примере “Шива-сутры”)» представляет собой по существу экзегетический комментарий автора к первой главе «Шива-сутры» — базового текста указанной в заглавии религиозно-философской традиции. Отчасти толкование канонического текста О.Е. Ерченковым основано на ранее переведенном им и опубликованном комментарии на «Шива-сутру» Кшемараджи. Анализ первой главы «Шива-сутры» приводит О.Е. Ерченкова к заключению, что «философия кашмирского шиваизма предполагает принцип недвойственности бытия и сознания, божественного и человеческого, конечного и бесконечного, части и целого».

*М.Ф. Альбедиль* предлагает вполне убедительное этнографическое объяснение природы чудесного сосуда амудасурабхи, принадлежащего Манимехалей — героине одноименной тамильской эпической поэмы (статья «Чудесный сосуд Манимехалей: попытка интерпретации»). Этот загадочный предмет сохраняет многие черты «сосуда изобилия», использовавшегося в календарных обрядах плодородия древнейшей Южной Азии. В поэме «Манимехалей», буддийской по своему мировоззрению, чудесный сосуд выступает как символ, «посланец прошедших культурных эпох, утративший в эпической поэме, т.е. в новом текстовом окружении, прежнюю смысловую наполненность и самостоятельность, но благодаря глубоко укорененным в культуре ассоциативным связям все-таки повлиявший на ее сюжетные ходы и некоторые особенности образно- строя».

Статья *Н.Г. Краснодарской* «От древнего Рима до древней Ланки: время и свойства “юных” (о символике, мифологии, социально-магическом статусе)» содержит широкое этнографическое исследо-

вание (на материалах Евразии и Южной Азии в частности) такого явления, как институализация состояния *юности*, находящая выражение в формировании социовозрастных объединений юных воинов, для которых характерно использование животной (волчьей, песьей, львиной, иногда птичьей) символики. Особо отмечена магическая функция юношеских «братств». Наибольшее внимание уделено историческим сведениям о роли «юных» в сингальском Кандийском царстве на Шри Ланке в XVII в. (по данным книги Роберта Нокса).

В статье *Т.А. Зиминной* («Автохтоны Шри Ланки: лук, стрелы и топорик в лесном пространстве») обстоятельному исследованию подвергнуты лук, стрелы и топорик — важнейшие элементы предметного мира в традиционной культуре веддов, до сих пор недостаточно изученных автохтонов Шри Ланки. На основе работ этнографов первой половины XX в. и наблюдений современных путешественников Т.А. Зимина прослеживает использование описываемых предметов в их хозяйственной, социальной и магической функциях.

Совместная статья двух исследователей из МАЭ РАН *Н.Г. Краснодембской* и *Е.С. Соболевой* «О некоторых аспектах португальского влияния в культурной и социально-гендерной сферах жизни народов Южной Азии (прошлое и настоящее)» фиксирует результаты актуального исследования до сих пор малоизученного португальского культурного наследия в Южной Азии, главным образом на Шри Ланке. Особое внимание уделено индо-португальской (креольской) музыкально-поэтической традиции (жанр кантигас) и ее влиянию на музыкальную культуру других этносов Южной Азии.

Взаимопроникновение индуизма и буддизма, характерное для культуры Непала, исследуется *В.Н. Мазуриной* (статья «О взаимовлиянии индуизма и буддизма в религии непальцев (легенды, иконография, личные наблюдения)») на примере культа божества Локешвара, почитаемого и буддистами, и индуистами. Будучи по происхождению формой буддийского божества Авалокитешвары, Локешвар несет в своем образе некоторые черты индуистского Шивы и в распространенной иконографической композиции «Харихарихари Локешвара» участвует вместе с индуистскими божествами — Вишну и Гарудой. Исследование выполнено в значительной мере на основе личных полевых наблюдений автора.

Индолог из Екатеринбурга *П.В. Хрущева* суммирует в статье «Сакральные силы в тамильской культуре» результаты дискуссии современных дравидологов (К. Звелебила, А.М. Дубянского, Дж. Харта, В.С. Раджами, Ш. Дэниэла и др.) о значении и исторической эволюции исключительно важного в контексте традиционной культуры тамиллов термина *анангу*. Опираясь как на данные классической литературы тамиллов, так и на результаты современных полевых исследований этнографов, автор приходит к выводу о том, что, несмотря на некоторые отклонения от исходного значения в разные исторические эпохи, термин *анангу* в традиционной культуре тамиллов на протяжении по меньшей мере двух тысяч лет означал «сакральную потенциально опасную силу, присущую преимущественно женщине» (точка зрения Дж. Харта).

Завершают сборник две статьи, демонстрирующие отношение к традиционному культурному наследию деятелей движения национального возрождения в Новое время. Речь идет о представителях так называемого бенгальского ренессанса, на почве которого возник и такой феномен мирового значения, как творчество Рабиндраната Тагора. Рассматривая всякий стихотворный текст Тагора как некое «послание» (*message*), глава петербургской школы бенгалистики *Е.К. Бросалина* в статье «О принципах подхода к анализу поэтического текста Р. Тагора» концентрирует свое внимание на формах обращения в стихах поэта. Обнаруживая в этом отношении преемственность с некоторыми традиционными формами, например, используя формы обращения и лексику, характерную для поэзии вишнуитского бхакти и творчества народных певцов — баулов, Тагор демонстрирует в то же время исключительное своеобразие, обусловленное его особым мировосприятием, представлениями о природе творчества, а также взглядами на систему этических связей в пределах социума, сформулированных им в концепции «религия человека» (*mānab dharmā*).

В статье «Образ индуизма в религиозно-философской мысли Бенгальского Возрождения» индолог из Пензы *Е.Г. Скороходова* анализирует то, как индийские (бенгальские) мыслители, деятели общества «Брахма Самадж» и неоиндуисты (например, Свами Вивекананда), отвечая на вызов европейской христианской цивилизации, конструировали образ индуизма как своей «родной» национальной

религии. Несмотря на частные различия, «образы индуизма», созданные мыслителями обоих направлений, имели следующие общие черты: «1. Индуистская традиция рисуется как непрерывная от древности (веды) до современности, несмотря на исторические повороты, взлеты и падения. 2. Индуизм предстает как религия, по своему обеспечивающая цивилизационное и культурное единство и самобытность Индийского субконтинента, но также имеющая универсальное содержание. 3. Благодаря универсальному содержанию индуизм может претендовать на статус мировой религии наряду с христианством и исламом».

*Я. В. Васильков*