М. Ф. Альбедиль

ЧУДЕСНЫЙ СОСУД МАНИМЕХАЛЕЙ: ПОПЫТКА ИНТЕРПРЕТАЦИИ

«Манимехалей» — одна из пяти известных тамильских эпических поэм. Три из них дошли до нас целиком: «Шилаппадикарам», «Манимехалей» и «Дживакачиндамани». От двух других — «Валаябади» и «Кундалакеши» — сохранились лишь фрагменты. «Шилаппадикарам» («Повесть о браслете») и «Манимехалей» («Жемчужный пояс») считаются поэмами-близнецами, поскольку их объединяет общая сюжетная линия. «Повесть о браслете», созданная в V или VI в. и приписываемая принцу Иланго, переведена на русский язык известным российским дравидологом Ю.Я. Глазовым [Повесть о браслете 1966]. Поэму «Манимехалей», написанную в VIII или IX в. буддистом, мадурским торговцем Чаттанаром, перевел на русский язык первый российский дравидолог А.М. Мерварт, но рукопись не была опубликована. После его ареста в 1930 г. она затерялась. Ее судьба до сих пор так и остается окончательно не выясненной.

Отдельные фрагменты из этой поэмы, связанные с рядом философских и религиозных систем древней Индии, в том числе с буддизмом, перевел и прокомментировал А.М. Пятигорский [Пятигорский 1962: 52–75]. Он же перевел легендарный материал с прозаического тамильского парафраза стихотворного текста поэм-близнецов, сделанного в конце XIX в. тамильским историком и литературоведом Сваминатх Айяром [Повесть о заколдованных шакалах 1963: 97–144]. Поэма «Манимехалей» привлекала внимание и западных индологов, но главным образом в связи с ее ранним буддийским содержанием [Shulman 1995]. Эта же сторона произведения преимущественно интересовала и индийских ученых [Kandaswami 1978].

Нас же больше заинтриговал волшебный сосуд, тесно связанный с судьбой главной героини поэмы «Манимехалей». Однако содержания этой поэмы нельзя понять без обращения к более ранней «Повести о браслете». В ней повествуется о том, как богатый торговец Ковалан и его верная добродетельная супруга Каннахи наслаждались

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-276-0/
© МАЭ РАН

семейным счастьем, но оно оказалось недолгим. Во время одного из праздников Ковалан встретил знаменитую гетеру Мадави, весьма сведущую в искусстве обольщения, и был так пленен ее чарами, что забыл о своей жене. Но, несмотря на все ухищрения Мадави, счастье любовников оказалось кратковременным.

Ковалан поссорился с гетерой и вернулся к своей преданной супруге, которая все это время смиренно и безропотно ждала его. Ни слова упрека он не услышал от нее и тогда, когда признался, что промотал все свое состояние. В ответ на это Каннахи отдала ему свою последнюю драгоценность — золотые ножные браслеты. Ковалан отправился в столицу продавать их, но его подстерегала неудача: ювелир царя накануне украл у царицы точно такой же браслет! Он оклеветал Ковалана, и тот по злому навету был казнен. Но Каннахи восстановила справедливость: она разбила браслет и показала царю заключенный в нем алмаз — внутри же браслета царицы находилась жемчужина. В наказание разгневанная Каннахи спалила город [Повесть о браслете 1966].

Главная героиня поэмы «Манимехалей» — дочь Ковалана и гетеры Мадави. Узнав о гибели возлюбленного, Мадави бросает свое ремесло и становится отшельницей. Буддийской отшельницей становится и Манимехалей. Но если в первой поэме четко прослеживается сюжет, то во второй поэме он практически отсутствует и потому ее невозможно пересказать: это конгломерат самых разных историй о прежних рождениях, чудесах и приключениях самой Манимехалей, тех, с кем ее сталкивает судьба, и т.п. [Manimekalai 1965].

Пестрое множество всех этих историй и сюжетов скрепляют три обстоятельства: во-первых, главная героиня (большая часть историй поэмы связана с Манимехалей), во-вторых, то, что условно можно назвать идеологической составляющей, а именно — ее ярко выраженная буддийская окраска, подчас принимающая форму активной пропаганды этого учения, и, в-третьих, магический сосуд Манимехалей, с которым прямо или опосредованно связаны многие сюжеты поэмы.

Что же это за сосуд и как он попадает к Манимехалей? В один прекрасный момент богиня с тем же именем, что и героиня, переносит юную отшельницу на остров к буддийской святыне — стопам Будды, и там героиня обретает чудесный сосуд *амудасурабхи*,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-276-0/
© МАЭ РАН

в котором никогда не иссякает рис, сколько бы его оттуда ни брали. Появляется этот сосуд тоже чудесным образом — он возникает в водоеме Гомукхи в весеннее полнолуние в день рождения Будды.

Мудрец Араванан рассказывает Манимехалей историю этого сосуда. Некогда богиня Сарасвати вложила его в руки некоего Апуттирана, «сына коровы». Его родила брахманка Чали, нарушившая обет супружеской верности. Чтобы искупить вину, она отправилась в паломничество к мысу Коморин, но по дороге родила сына и бросила его. Мальчика вскормила корова, отсюда и его имя, «сын коровы», а потом его усыновила брахманская семья. Когда Апуттиран вырос, он спас корову, на жизнь которой покушался один нечестивый брахман. Но его обвинили в том, что он эту корову украл, и выгнали из селения. Апуттиран долго скитался и в конце концов стал городским нищим в Мадуре.

Как-то раз он ночевал в храме Сарасвати и увидел, как там страдают голодные люди. Он стал думать, как бы их накормить. И вот тут-то к нему явилась богиня и дала ему чудесный сосуд. В это время как раз случился неурожай, по всей стране голодали люди, и Апуттиран их всех кормил рисом из своего сосуда. Со всей страны к нему стекались не только люди, но и звери, и он всем давал пищу, а рис в его чудесном сосуде никогда не иссякал.

Молва о юном подвижнике дошла даже до Индры, и тот однажды предстал перед Апуттираном и предложил наградить его тем, что тот сам пожелает. Но юноша сказал, что ему ничего не надо, кроме чудесного сосуда. Индра в этом отказе усмотрел пренебрежение его божественными милостями и решил наказать гордеца. Он ниспослал обильные дожди, уродился богатый урожай, и Апуттиран с его чудесным сосудом оказался никому не нужен. Он поплыл на корабле в другую страну, чтобы кормить там голодных, но по дороге случайно отстал и оказался один на острове Манипаллавам. Здесь он бросил сосуд в озеро Гомукхи и произнес заклинание, чтобы этот сосуд каждый год в определенное время появлялся в этом озере, и если поблизости окажется человек, искренне преданный дхарме и преисполненный состраданием ко всем живым существам, то пусть сосуд попадет к нему в руки. Сам же Апуттиран уморил себя голодом, чтобы поскорее покинуть свое нынешнее воплощение.

Итак, хозяйкой чудесного сосуда стала Манимехалей. Она исходила с ним много дорог и спасла от голода много людей. Ее маршру-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-276-0/
© МАЭ РАН

ты, встречи, отношения с людьми — все это так или иначе в поэме оказывается тесно связанным с сосудом, так что порой кажется, что именно он, а не Манимехалей оказывается главным действующим лицом, точнее, предметом поэмы.

Естественно, возникают вопросы, почему сосуду отведена в поэме такая значительная, можно сказать, ведущая роль? Почему его хозяйкой становится именно Манимехалей, и зачем понадобилось умертвить Апуттирана? Почему сосуд появляется таким странным образом, в водоеме, и к тому же в строго определенный день? Наконец, почему исправное функционирование сосуда тесно связано с буддийскими добродетелями?

Первое, что приходит на ум: сосуд Манимехалей не что иное, как чаша *патра* для сбора подаяний, какими обычно пользовались буддийские монахи. Но вряд ли это так: ни Апуттиран, ни сама Манимехалей не едят из этого сосуда; героине поэмы достаточно произнести мантру, данную ей богиней, чтобы утолить голод. Скорее, амудасурабхи Манимехалей — индийская разновидность распространенной мифологемы рога изобилия, *пурна калаша*, и для него можно найти немало типологических параллелей как в самой Индии, так и за ее пределами. Так, у древних шумеров существовало представление о сосуде изобилия, стоявшем на небе, содержимым которого были мед и вино [Barton 1929: 252–253].

Но даже если предположить, что в образе сосуда древняя мифологема соединилась с представлением об атрибуте буддийского монаха, то и тогда одним лишь этим вряд ли можно объяснить исключительную роль сосуда в поэме и найти ответы на заданные выше вопросы. Кажется правомерным предположить, что сосуд Манимехалей имеет некий глубинный символический смысл, сохраненный в памяти культуры, переосмысленный в поэме и подспудно повлиявший на его важную роль в повествовании.

Здесь необходимо отметить особую природу символа. По наблюдению Ю.М. Лотмана, «наиболее привычное представление о символе связано с идеей некоторого содержания, которое, в свою очередь, служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного содержания. При этом символ следует отличать от реминисценции или цитаты, поскольку в них “внешний” план содержания-выражения не самостоятелен, а является своего

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-276-0/
© МАЭ РАН

рода знаком-индексом, указывающим на некоторый более обширный текст, к которому он находится в метонимическом отношении» [Лотман 1992: 191].

Ю.М. Лотман отметил также, что «в символе всегда есть что-то архаическое. Каждая культура нуждается в пласте текстов, выполняющих функцию архаики. Сгущение символов здесь особенно заметно. Такое восприятие символов неслучайно: стержневая группа их действительно имеет глубоко архаическую природу и восходит к дописьменной эпохе, когда определенные (и, как правило, элементарные в начертательном отношении) знаки представляли собой свернутые мнемонические программы текстов и сюжетов, хранившихся в устной памяти коллектива» [Лотман 1992: 192]. И еще одно важное наблюдение: «Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения» [Там же].

Для целей нашей работы особенно важны две отмеченные Ю.М. Лотманом особенности символа: во-первых, его способность сохранять в свернутом виде исключительно обширные и значительные тексты (в семиотическом значении термина), а во-вторых, существование символа до данного текста и вне зависимости от него. Он может попасть в память автора из глубин памяти культуры и ожить в новом тексте как зерно, попавшее в новую почву [Лотман 1992: 194].

Нельзя ли к числу таких древних символов, представляющих собой весьма устойчивый элемент культурного континуума, гипотетически отнести и сосуд Манимехалей? Действительно, сосуды с разнообразным значением и употреблением в традиционной индийской культуре известны с периода архаики, они существовали и позже во все исторические периоды. В древности они не только имели утилитарное назначение, но и воспринимались прежде всего сквозь призму мифологических образов и представлений, а не всего лишь как «чистая» форма или простое вместилище. Доказательством этому служит распространение антропо- и зооморфных сосудов разнообразного использования, в том числе и предназначавшихся для определенных ритуалов, адресованных богам или иным мифологическим персонажам. Подобные сосуды были известны во всей древнеземледельческой ойкумене после того, как было освоено керамическое производство [Антонова 1984: 127].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-276-0/
© МАЭ РАН

Здесь уместно вспомнить специфику мифологического образа, которая и сделала возможным подобное применение сосудов. Как отмечала О.М. Фрейденберг, «мифологический образ представляет собой отложение пространственно-чувственных восприятий, которые выливаются в форму некоей конкретной предметности» [Фрейденберг 1978: 21]. Семантика сосудов в полной мере демонстрирует это наблюдение. В древних земледельческих культах они ассоциировались преимущественно с богинями-матерями и использовались в обрядах, имевших целью обеспечение плодородия, а потому их форма нередко уподоблялась женскому телу, что иногда подчеркивалось соответствующими элементами декора. И в наше время в Тамилнаде элементы сакрального декора сосудов ассоциируются с частями человеческого тела: опутывающие сосуд нити — с мускулатурой, листья манго, прикрывающие горловину, — с головой и т.д. [Diehl 1956: 78].

Первыми гончарами были, по всей вероятности, женщины, и лепка ими сосудов сближалась по смыслу с рождением ребенка. Уместно вспомнить и то, что у земледельцев, особенно древних, женщины играли значительную роль в той части ритуальной жизни, которая была связана с представлениями о плодородии и новой жизни: земля и женщина наделялись одними и теми же способностями — рождать и кормить. В ритуалах поклонения богини-матери, например в тантрийском ритуале Дурга-пуджи, на квадратную дощечку из глины с изображением янтры ставили сосуд с водой, накрыв его листьями и плодами. На сосуде изображали человеческую фигуру, а сам сосуд символизировал лоно богини [Жуковская 1977: 62].

В мифологии и фольклоре Индии сосуд нередко выступает как символ чрева, сохраняющего и дарующего жизнь, причем эти представления оказываются приложимыми к разным сферам бытия, от повседневности до космогонии. Одним из выразительных примеров может служить космогонический миф, записанный Д. Шульманом в тамильском храме Кумбхаконам, где главное почитаемое божество, Шива, обитает под именем «Владыки сосуда», Адикумбхешвары.

В мифе повествуется о том, что, когда приблизилось время вселенского потопа, Брахма пришел к Шиве и спросил его: «Когда мир будет разрушен, как я смогу воссоздать его вновь?» Шива ответил,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-276-0/
© МАЭ РАН

что для этого нужно всего лишь смешать землю с амритой, сделать золотой сосуд, положить в него веды и другие священные писания вместе с семенем творения. Брахма последовал указаниям Шивы. Он сделал золотой сосуд, сложил в него все, что требовалось, украсил его листьями и, когда вода стала подниматься, пустил его по воле волн. Подгоняемый ветром, сосуд плыл, листья опадали и превращались в храмы. В месте, указанном священным голосом, сосуд остановился, мир был воссоздан [Shulman 1980: 64].

Подобные семантические представления, связанные с сосудами, обосновывали их использование в качестве репрезентаций божества, причем чаще женского, о чем свидетельствуют многочисленные этнографические констатации, зарегистрированные у разных народов Индии. Так, типичное святилище дравидских племен в Центральной Индии представляет собой хижину, посередине которой на глиняной платформе находится сосуд, которому приносят жертвы [Crook 1912: 64]. Сосудом с водой представлена целая серия обрядов, адресованных бенгальской богине Моноше [Bhattacharji 1970: 89]. Х. Уайтхед приводит в своей монографии изображение богини-тигрицы Хули-аммы, представленной глиняным сосудом с нарисованными на нем глазами, носом и ртом [Whitehead 1921: 80].

В культовой практике южноиндийских дравидов связь почитаемого божества с сосудом чаще всего обнаруживалась в различных обрядах в честь так называемых сельских божеств *грамадевата,* обычно не входивших в классический индуистский пантеон [Whitehead 1921]. Подобные сосуды могли либо находиться в святилищах и служить предметом постоянного поклонения верующих, либо символизировали божество при отсутствии его антропоморфного образа или наряду с ним во время праздников или ритуалов, для которых эти сосуды изготавливались специально. Божество мыслилось присутствующим во время совершения ритуала, после чего сосуды, как правило, разбивались [Ibid.].

Изготовление таких сосудов само по себе расценивалось как священнодействие [Whitehead 1921: 100]. В этой связи примечательна ритуальная роль касты горшечников в Южной Индии, которые возводят свою мифологическую генеалогию к Брахме, изготовлявшему сосуды [Hocart 1950: 14]. Их прерогативой и в наши дни остаются многие жреческие функции в дравидских деревнях.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-276-0/
© МАЭ РАН

На основании приведенных примеров допустимо предположить, что мотив сосуда в традиционной культуре дравидов издавна соотносился с широким кругом представлений и образов, в конечном счете тяготеющих к сфере плодородия, и символически уподоблялся женскому телу. Семантическое сближение образов женщины и земли было вполне естественным для древних земледельцев. Возможно, именно эти представления, долго сохранявшиеся в памяти культуры, повлияли на то, что владелицей сосуда как образа неиссякающего изобилия стала главная героиня поэмы, и обрела она его с помощью богини с тем же именем.

При всем разнообразии применения сосудов в древних земледельческих культурах их главной функцией было служить вместилищем пищи и напитков, и уже через эти образы сосуды семантически связывались с другими природными и культурными формами, также понимаемыми как рождающие пищу, изобилие и благо. Наполненный пищей сосуд часто являлся обязательным элементом многих земледельческих праздников, особенно календарных [Календарные обряды 1977: 208, 211]. Нельзя ли предположить, что в этой приуроченности подобных ритуалов с сосудами к праздничному циклу коренится причина того, что сосуд для Манимехалей появляется в строго определенное время? Не случайно и место его появления — водоем Гомукхи: во многих земледельческих ритуалах сосуды были связаны с кругом представлений о вызывании дождя, небесной влаги, благодетельной для жизни природы. Можно вспомнить и часто встречающийся мотив сосуда, изливающего воду, в том числе и небесную. Сохранилась в поэме и память о причастности сосудов к сакральной сфере, но она была переосмыслена в буддийском ключе.

Подводя итог сказанному, рискнем предположить, что волшебный сосуд Манимехалей гипотетически можно рассматривать как древний 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 образного строя.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-276-0/
© МАЭ РАН

Здесь могла проявиться одна из особенностей символа, подмеченная Ю.М. Лотманом: «Символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры — он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения» [Лотман 1992: 192]. Выступая как важный механизм памяти культуры, символы переносят значимые для культуры смыслы из одного ее пласта в другой и скрепляют ее единство, «осуществляя память культуры о себе, они не дают ей распасться на изолированные хронологические пласты» [Там же].

Как представляется, в поэме «Манимехалей» прежние смыслы старого символа могли активно взаимодействовать с новым культурным контекстом, меняться под его влиянием и сами воздействовать на него. Поэтому образ сосуда здесь нельзя сводить без остатка только к архаике, переодетой в новую буддийскую «одежду» или только к буддийской символике. Роль сосуда, важная для эпической поэмы, могла состоять в том, что в его образе неразрывно соединились вольная игра авторской фантазии, использовавшей осколки архаических представлений, и буддийская дидактика.

Библиография

Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Избранные статьи. Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн, 1992.

Повесть о браслете (Шилаппадикарам) / Пер. с тамил., предисл. и прим. Ю.Я. Глазова. М., 1966

Повесть о заколдованных шакалах. Древние тамильские легенды. М., 1963.

Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. М., 1962.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-276-0/
© МАЭ РАН

Barton G.A. The Royal Inscriptions of Sumer and Accad. New Haven; L., 1929.

Bhattacharji S. The Indian Theogony. Cambridge, 1970.

Crook W. Dravidian (Northern India). N.Y., 1912.

Diehl C.G. Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India. Lund, 1956.

Hocart A.M. Caste. L., 1950.

Kandaswami S.N. Buddhism as Expounded in Manimekalai. Annamalainagar, 1978.

Manimekalai / Ed. by U.V. Swaminatha Iyer. Madras, 1965.

Shulman D. Tamil Temple Myths. Princeton, 1980.

Shulman D. Cattanar's Dream-Book // Manimekalai workshop. Uppsala university, 1995

Whitehead H. The Village Gods of South India. L., 1921.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-276-0/
© МАЭ РАН