

# ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ИНДИЙСКОГО ТЕКСТА

*М.Ф. Альбедиль*

## О СИМВОЛИЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ ВЕЩЕЙ

Автор обращается к предметному миру, который всегда играл большую роль в традиционной индийской культуре. Вещи как знаковые средства культуры имели собственный, довольно сложный семиотический язык, который не мог не влиять на традиционные письменные тексты. С помощью вещей, как повседневных, так и ритуальных, выражали такие идеи и понятия, которые сложно или невозможно адекватно выразить в других кодах, в том числе и с помощью слов. Внимание к вещественным свидетельствам, запечатленным в письменных текстах, поможет глубже осмыслить и продуктивнее интерпретировать эти тексты. Символический язык вещей продемонстрирован на примере сосудов, которые на протяжении всей истории Индии сопровождали человека всю жизнь, от рождения до смерти.

*Ключевые слова:* вещный мир, символический язык, знаковые средства, метафорическое уподобление, жертвенные надписи, теофорные сосуды.

Тема статьи связана с предметным, вещным миром, потому что вещи в традиционной индийской культуре всегда играли весьма значительную и ни с чем не сравнимую роль. Зачастую мы ее недооцениваем, видимо, потому что подобный статус вещей далек от нашего современного восприятия. Между тем вещи как знаковые средства культуры, как предметные символы имели свой довольно сложный семиотический язык, который не мог не влиять на традиционные письменные тексты. Этнографы и культурные антропологи хорошо знают, что подобный язык вещей использовался главным образом для выражения тех идей, понятий и ценностей, которые было слишком сложно или даже невозможно адекватно выразить в

других кодах, на других семиотических языках, в том числе и с помощью слов.

В вещах же, как и вообще в предметных символах, идеи и представления обретали вполне конкретную и осязаемую форму. В отличие от вербальных текстов они сразу и полностью воспринимались зрительно и объемно, их можно было почувствовать тактильно, путем прикосновения, они вызывали разнообразные ассоциативные связи, которые не могли не отражаться в письменных памятниках. Вот почему при изучении традиционных индийских текстов вещественные символы заслуживают такого же пристального исследовательского внимания, что и словесные тексты.

В свое время на это обратила внимание Т.Я. Елизаренкова в своей замечательной книге «Слова и вещи в Ригведе». Она ссылаясь на опыт своих предшественников, который показал, что наиболее продуктивными оказываются такие исследования текстов, в которых лингвистический и филологический анализ сопровождается анализом экстралингвистических сведений. Напомню, что автор в качестве объекта исследования выбрала несколько семантических полей отдельных лексем, обозначающих конкретные денотаты из сферы материального мира, которые окружали ариев в их повседневной жизни: дом, место жертвоприношений, дорога, лес, гора и т.п. [Елизаренкова 1999: 10].

В результате Т.Я. Елизаренкова пришла к выводу, что при многозначности лексики Ригvedы и наличии большого числа синонимов возникают немалые трудности, когда, например, нужно разграничить лексические значения этих синонимов. Решить эти сугубо лингвистические задачи невозможно, оставаясь в пределах одной только лингвистики [Елизаренкова 1999: 229]. С этим выводом трудно не согласиться. Более того, кажется несомненным, что внимание к вещественным свидетельствам, запечатленным в письменных текстах, поможет дальше продвинуться в осмыслении и интерпретации этих текстов.

Обращаясь к вещному миру, мы будем иметь в виду не всю область предметности, а только вещи, артефакты, созданные человеком и используемые им в повседневной жизни. Природные «предметы», такие как гора, лес, река, нас не будут интересовать. Что же касается материального окружения человека, то в нем можно вы-

делить вещи бытовые, имеющие утилитарное применение, но иногда приобретающие и вторичные, ритуальные функции, а также ритуальные предметы, изготавливаемые специально в обрядовых целях и не имеющие утилитарного применения. Первые получают, таким образом, двойную семантику, повседневную и культурную, а вторые — только культурную. Далее речь пойдет о предметах утилитарных, но по разным причинам получивших символическое значение.

Однако понять и «перевести» на современный вербальный язык символический смысл вещей, который они имели в традиционном обществе, тем более в древнем или средневековом, — задача непростая. Казалось бы, очевидно, что дом служил жилищем, а сосуд — вместилищем пищи или какого-то иного содержимого. Но, кроме этих сугубо прагматических функций, и дом, и сосуд, и многие другие вещи, сотворенные человеком, обладали еще и символическим значением, а часто и не одним и, следовательно, могли менять свой семиотический статус. В ходе ритуала они могли наделяться тем или иным значением, а потом терять его. Способы обращения с вещами, материал, из которого их делали, технология их изготовления, форма и элементы декора определялись не только их утилитарными функциями, но и многообразными культурными связями, далеко не всегда эксплицитно выраженными. Вследствие этого предметный мир, обладая особым языком, видимо, требует и особых интерпретационных процедур, при которых кажется важным осознать видение символики вещей носителями культуры и понять способы ее транслирования, находясь вне традиционной культуры.

Для примера можно взять сосуды — весьма распространенные предметы, часто и в больших количествах обнаруживаемые археологами в разных историко-культурных областях, и Индия не является исключением. Складывается впечатление, что в этом регионе, как и во многих других, сосуды сопровождали человека всю жизнь от рождения до смерти и на протяжении всей истории страны. В первобытных обществах собирателей и охотников использовались сосуды из шкур животных, как и разного рода плетеные корзины. Конечно, уже тогда они не могли не обладать разнообразными символическими ассоциациями. А со времени утверждения оседлого, производящего хозяйства сосуды разной формы, сделанные из разных мате-

риалов и для разных целей, прочно вошли в число ключевых знаков культуры.

Для их символизации существовало обширное поле возможностей, прежде всего потому, что сосуды были связаны со всеми основными стихиями: землей, водой, воздухом и огнем. Наиболее тесно они соотносились с землей, на которой жили их создатели, прежде всего потому, что сосуды лепили из глины, добавляя в соответствии с местными традициями для прочности или в ритуальных целях песок, раковины, зерна злаков, солому и т.д. Любопытно, что тот или иной народ обычно сохранял верность выбранному виду керамики. В этой связи можно отметить, например, что археологи прослеживают движение ариев на восток по наличию так называемой «серой расписной керамики» [Lal 1950; Бонгард-Левин, Ильин 1969: 127–128]. На воде замешивали глину для сосуда, на воздухе его сушили, а на огне обжигали, либо открытым способом, либо в печи. Своим появлением на свет, как и формой, сосуд уподоблялся человеку.

С самого начала, с первобытной архаики, сосуды повсеместно служили прежде всего образом некоего чрева, вместилищем пищи, главного подателя жизни, а потому в самом общем виде символизировали изобилие и в повседневном обиходе, и в ритуалах. Чаще всего они ассоциировались с богинями-матерями, плодородием и другими природно-растительными феноменами, дающими новую жизнь. С сосудами оказались связаны представления о круговороте жизни и смерти. Нельзя не отметить также и восприятие сосуда как вместилища существенной жизненной субстанции, вовлеченной в этот циклический процесс. Подобные взгляды отразились в обычае погребать покойников в сосудах-оссуариях, широко распространенном во всей земледельческой ойкумене. По остроумному замечанию Л.С. Клейна, «линия смерть-рождение проходит через глиняный сосуд» [Клейн 1984: 36].

В обрядах сосуды служили знаком-посредником, который во время коллективных ритуальных трапез объединял людей и богов. Таким образом, сосуды в ритуальной практике с глубокой древности были семантически связаны с весьма обширным кругом магико-онтологических взглядов и обрядовых установлений. При этом символическое значение сосудов могло не закрепляться жестко в их

внешнем оформлении и не получать отражения в соответствующих текстах, но участники обряда его знали и ощущали. Иными словами, значение сосудам задавал контекст их использования, символическое значение приписывалось им потому, что они функционировали в семантическом обрядовом поле.

Позже у неолитических земледельцев после развития керамического производства широко распространились сосуды самого разнообразного назначения, в том числе и ритуального. Видимо, чаще всего их использовали в ритуалах жертвоприношений, и подношение божеству сосудов могло восприниматься как равнозначное тому, что они изображают. Для ритуальной жизни земледельцев особенно важна была соотнесенность образов сосуда, земли, женщины, смерти и других им подобных представлений, отсылающих к растительно-плодородной сфере [Goff 1963].

В традиционной индийской культуре символическая роль сосудов как визуальных ритуальных символов четко прослеживается с периода протоиндийской цивилизации, а возможно, и раньше. По мнению Г.М. Бонгард-Левина и Н.В. Гурова, уже протодравиды знали гончарное дело, наличие у них керамики подтверждают названия сосудов, засвидетельствованные в ряде дравидских языков еще на протодравидской стадии их развития. Эти названия относятся в основном к широкогорлым сосудам, которые использовали для приготовления пищи и хранения жидкостей, причем для их обозначения иногда применяли термины, ранее служившие названиями корзин, деревянных сосудов и сосудов из листьев [Бонгард-Левин, Гуров 1988: 69].

Символическую роль сосудов в период протоиндийской цивилизации подтверждают, например, разнообразные жертвенные надписи [Кнорозов 1975: 4–14]. Знак круглодонного сосуда, обозначавший жертву, служил ключевым для выделения этой группы надписей как самостоятельной. В целом жертвенные надписи следуют формуле «в такое-то время богу такому-то жертва». Они свидетельствуют о детально разработанном жертвенном календаре и обязательных сезонных праздниках, в которых использовались сосуды, что подтверждают и многочисленные археологические находки. Ритуальное назначение протоиндийских сосудов и их символическую роль подтверждают выразительные историко-типологические параллели

ли, обнаруживаемые практически во всех раннеземледельческих цивилизациях.

Отдельную разновидность протоиндийских жертвенных надписей образуют надписи на керамических сосудах, содержащие имена божеств: это так называемые теофорные сосуды [Кнорозов 1975: 13]. Значительная часть подобных надписей сохранилась на обломках керамики, но иногда попадаются и целые сосуды. Для их адекватной интерпретации важно учитывать разницу восприятия вещей в нашей современной культуре и в традиционной, особенно древней. Тогда вещи воспринимались как одушевленные, живые существа, они наделялись теми же свойствами, что и люди и явления природы. То, что мы называем функцией вещи, для людей, мифологически мыслящих, было проявлением ее собственных, присущих ей «от рождения» свойств и признаков. Видимо, нужно помнить и о том, что мифологическое мышление не знает логического понятия класса, в мифе ему «соответствует представление о многих с внемифологической точки зрения предметах как об одном» [Лотман, Успенский 1992: 60–61].

До недавнего времени подобные теофорные сосуды — при отсутствии антропоморфного изображения божества или наряду с ним — употреблялись в ритуалах в дравидском ареале в качестве репрезентаций божеств, как в постоянной, храмовой, так и в окказиональной ритуальной практике. Олицетворение почитаемых божеств в виде сосудов встречалось и в ортодоксальном индуизме, и при почитании так называемых «сельских божеств», стоящих вне классического индуистского пантеона.

В качестве примера можно привести праздничный ритуал бракосочетания божеств Шивы и Мариаммы в Южной Индии. Во время этого ритуала в течение восьми дней перед храмом Мариаммы, весьма популярной у дравидов, водружают деревянный столб из дерева определенной породы. На его вершине устанавливают сосуд с огнем, горящим всю ночь. Каждое утро его заменяют ровно на двенадцать часов, т.е. на половину суток, другим сосудом, наполненным водой и зелеными листьями с ветками. Участники ритуала объясняют этот символический брак следующим образом: ствол дерева символизирует супруга Мариаммы, а сосуд на его вершине — богиню в двух ипостасях. Сосуд с огнем подразумевает гневную,

исполненную жара богиню, а сосуд с водой и листьями — благостную, умиротворенную. Вся же ритуальная метафора указывает на контроль, сдерживание и заключение в границы сакральной энергии богини посредством брачного союза [Beck 1981: 215–230].

Во всех случаях для культовых целей чаще применяли глиняные сосуды, чем металлические. Божество в ритуале или в храме мог представлять один сосуд или их группа [Whitehead 1921: 100–102]. При этом сосудам нередко придавали антропоморфные черты [Thurston 1909: 330]. Подобные сосуды изготавливали, как правило, в святилищах. Процесс их изготовления завершался сакрализацией, или, точнее, своеобразным оживлением сосуда: его омывали свежей водой, натирали куркумой, охрой или сандалом, украшали листьями маргозы, цветами или листьями кокосовой пальмы и т.п. Ему оказывали знаки почитания, подносили ему жертвоприношения, устраивали с ним ритуальные шествия и т.п. [Ibid.: 58–59]. Таким образом, сосуд мог выступать полноценным заместителем божества в разных видах ритуальной и храмовой практики.

Обряды с участием обожествленных сосудов, аналогичные дравидским, засвидетельствованы и в ритуалах сельских жителей Пенджаба и Синда, т.е. в ареале существования древнейшей в регионе протоиндийской цивилизации. Чаще всего сосуды здесь использовали в домашних обрядах разных типов, особенно в тех, которые были связаны с жизненным циклом человека [Thakur 1959: 173–174]. Сосудам отводилась центральная роль и в целом ряде коллективных обрядов сезонного цикла. Так, во время праздника Эхана, отмечавшегося дважды в году — в марте и сентябре, т.е. в период весеннего и осеннего равноденствий, главным «действующим лицом» ритуала был сосуд, наполненный водой и олицетворявший божество реки Инд. Его устанавливали на специально подготовленной ритуальной площадке — небольшом участке земли, засеянном ячменем и символизовавшим тело покровительницы полей богини Сингха-Бхавани, «Госпожи тигрицы». Божество Инда почиталось в образе теофорного сосуда и во время праздника Чалихо, отмечавшегося в течение сорока дней во время разлива реки, при этом на сосуд красной краской наносилось изображение свастики [Ibid.: 117–124].

По внешнему облику теофорные сосуды в Синде были близки их южнодравидским аналогам. Их также декорировали охрой, курку-

мой, листьями и цветами манго, тамариска, кардамона и других растений, а их содержимым чаще всего являлась вода, иногда — молоко и молочные продукты, фрукты и т.п. Теофорный сосуд обычно увенчивали кокосовым орехом и устанавливали на специальном холмике из злаковых зерен либо на ритуальной площадке [Thakur 1959: 125].

По всей вероятности, символическое значение сосуда определялось не только его оформлением, но и его местом в той или иной ритуальной ситуации, т.е. ритуальным контекстом, а также другими обстоятельствами, не всегда доступными нашему наблюдению. Как всякое явление традиционной культуры, сосуд нес в себе — и в форме, и в своем значении — не только то, что соответствовало потребностям в текущий момент, но и то, что когда-то было актуальным, а потом ушло в периферийные области культуры. Это отмечала О.М. Фрейденберг, подходящая к вещи как филолог к связному тексту. Каждую ее деталь она рассматривала как слово, имеющее не только современный смысл, но и «этимологию». Такая «этимология» вещи, стертая историей и утраченная в позднейших переосмыслениях, может быть восстановлена, потому что она законсервирована в самой форме вещи [Фрейденберг 1978: 41].

Следы подобных представлений и символических смыслов, связанных с сосудом, не могли не отразиться в мифологических, фольклорных, ритуальных и иных письменных текстах. Например, в целом ряде мифов сосуд выступает как символ чрева, дарующего жизнь. В сосуде с водой появляются на свет мифические персонажи Васиштва и Агастья, причем Агастья так и именуется — *кумбхайони*, «рожденный из сосуда».

Можно предположить, что идеи антропоморфности сосуда, его уподобление человеку или божеству, способности замещать божество или человека в ритуалах обусловили его употребление в метафорическом значении в целом ряде текстов. Обратимся для примера к Атхарваведе, к гимну о теле человека. Как известно, в этом гимне описывается создание тела богами снизу вверх, от земли к небу, начиная с пяток и дальше поднимаясь к голове, так же, как возрастает от земли сосуд. Затем сотворенное тело наполняется способностью к мысли и деянию, а также знанием, и завершается гимн образом-метафорой: голова, венчающая тело, названа сосудом:



В самом деле, эта голова Атхарвана —  
Сжатый божественный сосуд.  
Дыхание охраняет эту голову,  
Пища, а также разум...  
Восьмиколесная, девятивратная  
Неприступная крепость богов.  
В ней золотой сосуд,  
Небесный, окутанный сиянием.  
В этом золотом сосуде  
О трех спицах, о трех опорах,  
Что за Атманское чудо в нем!  
[Елизаренкова, Топоров 1987: 46–47].

В том же метафорическом значении сосуд упоминается в дхармических текстах, в частности в шлоках Яджнавалкьи, в тех фрагментах, где говорится о вовлеченности человека в процесс непрерывного обмена между небом и землей, между которыми он, как исполнитель своей дхармы, вращается подобно колесу. Там говорится о том, что человеческое тело, подобно сосуду, наполняется высшим соком, как бы он ни назывался: *атманом*, *амритой* или еще как-то. Проникая в тела, это единое и неизменное начало множится, как пространство в пустых сосудах или как солнце в сосудах, наполненных водой [Романов 1991: 88–89].

Такому метафорическому наполнению сосудов «высшим соком» в жизни соответствовало реальное действие, производимое во время соответствующих ритуалов. Согласно дхармашастрам, одной из важнейших ритуальных процедур была раздача части приготовленной еды в сосуды просителей милостыни, при этом сам проситель назывался сосудом-*патра*. В дхармических текстах *патра* обозначала добродетельного, праведного человека, а *апапатра* — грешника, недостойного подаяния.

Итак, образ сосуда «работал» в дхармических текстах в связи с еще одной важной темой — ритуальной чистоты: очищение тела сравнивалось с очищением сосуда. Показательно, что в ритуалах перехода из состояния грешника в состояние праведника или наоборот главную роль также играли сосуды. Падшему давали старый, дефектный сосуд, который заполняли нечистой водой и опрокидывали.

Искупив свою вину, грешник мог вернуть себе состояние «патры». В знак этого возвращения ему дарили новый сосуд, наполненный чистой водой [Романов 1991: 89–90]. В буддийских текстах также часто встречается восприятие духовного учителя как драгоценного сосуда и ученика как формы различных сосудов.

Количество примеров метафорического уподобления сосуда человеческому телу в индийской традиции можно множить и дальше, но, кажется, в этом нет необходимости. Интереснее отметить, что обращение к символическому языку вещей не только позволяет полнее и глубже интерпретировать традиционные письменные тексты, но и попутно решать некоторые сугубо филологические задачи, например проследить историю развития метафоры от отождествляющего сближения предмета и образа в архаике к постепенному увеличению дистанции между сопоставляемыми образами, которая в лирической поэзии становится иногда настолько далекой, что ее невозможно проследить.

Любопытно, что метафора человеческого тела как сосуда доживает до наших дней и встречается даже в русской поэзии: Вспомним, к примеру, стихотворение В.Я. Брюсова «Nabet illa in alvo (Она имеет во чреве)»:

Ее движенья непроворны,  
Она ступает тяжело,  
Неся сосуд нерукотворный,  
В который небо снизошло  
[Брюсов 1979: 52].

Таким образом, в традиционной индийской культуре, отличающейся высокой степенью символизации окружающего мира и ритуализации повседневной жизни, в систему символов и обрядности вовлекаются не только объекты внешнего мира, но и предметы освоенного человеком близкого пространства. При этом предмет может аккумулировать в себе семантику действия, лица, места, другого предмета и, наконец, всего обрядового пространства. Его семантика может умножаться, а значения накладываться друг на друга, повышая сакральные и магические свойства предмета, изменяя его ритуальный и семиотический статус. Проанализировав различные

культурно значимые предметы во всех присущих им символических значениях и функциях, можно будет ответить на вопрос, на чем базируется вторичное символическое значение предмета и при каких обстоятельствах оно возникает.

### Библиография

*Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Древняя Индия. Исторический очерк. М.: Наука, 1969.

*Бонгард-Левин Г.М., Гуров Н.В.* Древнейшая этнокультурная история народов Индостана: итоги, проблемы, задачи исследования // Древний Восток: этнокультурные связи. М.: Наука, 1988. С. 98–111.

*Брюсов В.Я.* Стихотворения, лирические поэмы. М.: Московский рабочий, 1979.

*Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* К структуре АВ Х.2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Наука, 1987. С. 43–73.

*Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.

*Клейн Л.С.* От Дуная до Инда // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М.: Наука, 1984. Ч. 1. С. 34–39.

*Кнорозов Ю.В.* Классификация протоиндийских надписей // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М.: Наука, 1975. С. 4–15.

*Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф — имя — культура // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн: «Александра», 1992. Т. 1. С. 58–75.

*Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М.: Наука, 1991.

*Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М.: Наука, 1978.

*Beck B.E.F.* The Goddess and the Demon: A Local South Indian Festival and it's Wider Context // *Puruṣārtha*. 1981. No. 5. P. 83–136.

*Goff B.L.* Symbols of Prehistoric Mesopotamia. New Haven: Yale University Press, 1963.

*Lal B.B.* The Painted Grey Ware of the Upper Gangetic Basin: an Approach to the Problem of Dark Age // *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 1950. Vol. XVI. P. 89–102.

*Thakur U.T.* Sindhi Culture. Bombay: University of Bombay, 1959.  
*Thurston E.* Castes and Tribes of Southern India. Madras: Government Press, 1909. Vol. 3.

*Whitehead H.* The Village Gods of South India. Calcutta: Association Press, 1921.