

- Chumap Lucía A., García-Rendueles M.A.* Duik múun. Universo Mítico de los Aguaruna. Lima, 1979.
- Dean B.C.* Chanting Rivers, Fiery Tongues: Exchange, Value and Desire among the Urarina of Peruvian Amazonia / A thesis presented to the Department of Anthropology. Cambridge, Mass., 1995.
- García A.* Guaraunos. Quito, 1993.
- Gillin J.* The Barama River Caribs of British Guiana. Cambridge, Mass., 1936.
- Grenand F.* Et l'Homme Devint Jaguar. L'Univers Imaginaire et Quotidien des Indiens Wayãpi de Guyane. Paris, 1982.
- Koelewijn C., Rivière P.* Oral Literature of the Trio Indians of Surinam. Dordrecht, Providence, 1987.
- Kruse A.* Erzählungen der Tapajos-Mundurukú // *Anthropos*. 1949. Bd. 41–49. S. 614–656.
- Lopatin I.A.* Tales from the Amur Valley // *J. of American Folklore*. 1933. Vol. 46. P. 201–256.
- Magaña E.* Contribuciones al Estudio de la Mitología y Astronomía de los Índios de las Guayanas. Amsterdam, 1987.
- Magaña E.* Orion y la Mujer Pléyades. Amsterdam, 1988.
- Murphy R.F.* Mundurucú Religion. Berkeley, 1958.
- Nimuendaju C.* Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferungen der Šipáia-Indianer // *Anthropos*. 1920. Bd. 14–15. S. 1002–1099.
- Rauschert M. von.* Materialien zur geistigen Kultur der ostkaraibischen Indianerstämme // *Anthropos*. 1967. Bd. 62. S. 165–206.
- Rodriguez de Montes M.L.* Muestra de Literatura Oral en Leticia, Amazonas. Bogotá, 1981.
- Teschauer C.* Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien // *Anthropos*. 1906. Bd. 1. S. 24–34.
- Wilbert J.* Folk Literature of the Warao Indians. Los Angeles, 1970.

Я.В. Васильков

УЧЕНИЕ О ВРЕМЕНИ КАК СУДЬБЕ В ИНДИЙСКОМ ЭПОСЕ

Традиционное индийское учение о Времени (*kāla*) как судьбе в дальней перспективе возводимо к общиндоевропейской эпохе, для которой, сопоставляя данные различных индоевропейских традиций, можно реконструировать трехуровневую систему представлений о судьбе: верховным фактором является *круговорот времени* (Солнца, Года и т.д.), на среднем уровне проводником его установлений является *божество*, которое и устанавливает человеческому существу при рождении его *долю*, понимаемую обычно синкретически: в благом варианте — как хорошее рождение, знатность, удача, богатство, счастье в семейной жизни и пр.

Сходную концепцию можно восстановить и для архаической культуры индоариев, на основе которой выросло мировоззрение древнейшего памятника индийской словесности — Ригведы. Здесь судьбы мира и людей определяет на высшем уровне движение Колеса Риты. Существительное *ṛta* образовано от глагола *ṛ-* «двигаться», но имеется в виду именно круговое, циклическое движение, круговорот. Известный традиционный комментатор «Ригведы» Саяна в глоссе трактует *ṛta* как *kāla* — «циклическое время». Заметим, что само слово *kāla* восходит к индоевропейскому глаголу со значением кругового движения и родственно славянскому *коло*.

Когда в конце ранневедийского периода поэты-провидцы (*риши*) предпринимают разнообразные попытки выявить в мифологической картине мира образ или «первоначальное понятие»¹, пригодное для выражения концепции всеобщего источника (конечной реальности), привлеченным для этой цели оказывается и «первоначальное понятие» Времени. Циклическому Времени — *Kala* — посвящены два гимна «Атхарваеды» (XIX, 53 и 54), где Кала выступает как «высший бог», верховный фактор во Вселенной: Время «сотворило миры», Время «обтекает со всех сторон, по кругу» колеса-миры, всё пребывает «во Времени», Время — конь, везущий колесницу Вселенной с семью колесами-мирами и т.д. На вершине космической оси, «над Временем», т.е., по-видимому, уже за пределами временного мира, установлен «полный сосуд» — символ вечности и бессмертия, который, как сказано в тексте, называют «Временем в высшем небе». Эти гимны — явная попытка рационалистического развертывания архаического образа мира (Мирового древа и его эквивалентов в виде обрядовых конструкций) с целью найти в нем место уже завладевшей вниманием ведийских поэтов трансцендентной реальности.

В несколько более позднем, чем Веды, но хорошо сохранившем традиции архаики эпосе «Махабхарата» (далее — Мбх) высшим принципом является закон круговорота Времени (см. такие термины, как *Kāla* '[циклическое] Время', *kālaragūya*, 'коловращение Времени', *kāladharma[n]* 'закон Времени' и *kālasakra* 'Колесо Времени'). Наиболее ранний слой содержания эпоса удерживает именно архаическую концепцию Времени как благого, закономерного круговорота мироздания. Проводником велений Времени в эпосе выступает бог Дхата (Дхатар, Дхатри), «Установитель», устанавливающий человеку благою или злую судьбу при его рождении (осуществляя «установление плода» во чреве матери). Результатом являлась «доля», получаемая человеком при рождении (именно таково архаическое значение терминов *bhāga*, *bhāgya*, *bhāgadheya*). Производным от этого понятия является древнеиндийский эпический термин для эпического героя: *mahābhāga* 'обладатель великой доли'. В эпическом действии «доля» каждого из героев определяется, в частности, тем, кого из героев противной стороны ему предстоит увидеть.

Важно отметить, что архаическое мировоззрение в санскритском эпосе не окаменелось. Архаика жива и актуальна (и это составляет своеобразие, если не уникальность Мбх как эпического памятника: ведь Мбх прошла уже полностью и стадию зрелого, или классического, героического эпоса, и даже вступила в стадию эпоса позднего, религиозно-дидактического). Древняя концепция благого круговорота Времени в Мбх не раз эксплицируется в Мбх в речах ее персонажей; правда, это обычно особые персонажи. Развивают тему круговорота времени в поздней XII книге побежденные Индрой цари асуров (Бали и другие): они уповают на неизбежность нового «поворота Времени», который вернет им рано или поздно свободу и власть над миром. В этом контексте древнее учение о Времени выглядит не очень почтенной доктриной: ведь его проповедуют враги богов. Но и некоторые герои эпоса выступают с теми же идеями: в частности, во время изгнания Пандавов Драупади их утешает словами о том, что в силу

¹ Термин, относящийся к такому понятию, за которым еще просматривается мифологический образ, см.: [Фрейденберг 1978: 181–184].

благого поворота времени удача и царская власть непременно к ним вернуться. Между тем эта идея высказывается не самыми ортодоксальными персонажами: выразителем индуистской ортодоксии в Мбх является праведный Юдхитхир, а утешительную концепцию круговорота развивают эмоциональные и увлекательные Драупади и Бхима (сын Ваю, близкий к ракшасам). Таким образом, архаика в Мбх жива, но потеснена на периферию и ограничена функционально: это своего рода философия побежденных.

Доминирует же на пространстве эпоса не это архаическое представление о времени, уходящее корнями в универсальную мифологическую концепцию «вечного возвращения», а «классико-героическая» концепция, трансформировавшая древнее учение в духе характерного для зрелого эпоса героического пессимизма и фатализма. Имевшие место попытки представить «учение о Времени» (*kālavāda*) как привнесенное в эпос со стороны и подвергшееся примитивизации ортодоксальное или неортодоксальное учение отводятся тем фактом, что все известные его тексты содержатся только в эпосе. Кроме того, калавада теснейшим образом связана с фаталистическим и пессимистическим мировоззрением зрелого эпоса, является по сути дела его экспликацией.

Основные положения калавады сводятся к следующему. Время — величайший бог, создает и разрушает мир, обтекает или объедает собой весь мир. Вселенная тонет в океане Времени, где таятся чудовища — Старость и Смерть. Время — все уносящий поток, играющий людьми, как стеблями травы; огонь, сжигающий все живое. Время «печет» живые существа на вертеле месяцев / времен года или заставляет их вызреть, словно плоды на дереве, пока не сорвутся вниз. Время намечает людей для гибели: прежде, чем пасть в битве, воины уже убиты Временем (образ, позднее использованный в «Бхагавадгите»). Кала сокрушает все живое своей палицей или пожирает (мотив пожирающей пасти является общим для Кала-Времени и Мрителью-Смерти). Все эти мотивы сопряжены с главной темой коловращения Времени. Лamentации по поводу всеислия Времени с его превратностью (в силу которой сменяют друг друга творение и светопреставление, жизнь и смерть, блаженство и страдание) доминируют в текстах калавады.

Учение формулирует и свою этику. Перед фактом всеислия Времени есть два пути: либо отказ от деятельности, так как она не изменит predeterminedного, либо стоическое продолжение героической деятельности в надежде, что Время рано или поздно окажется для нее благоприятным. Но при этом надо культивировать в себе незаинтересованность, отрешенность от плодов деяния, не печалясь и не радуясь. Подобные настроения можно встретить в ряде древних памятников Ближнего и Среднего Востока, и сходство здесь не случайно. Калавада — это скорбная «китайская мудрость», подобная такой же в египетских «Песни арфиста», «Беседе разочарованного со своим духом», «Похвале смерти»; шумерской поэме «Человек и его бог», вавилонских «Невинном страдальце», «Беседе господина с рабом» («Пессимистический диалог»), некоторых библейских текстах, таких как «Экклезиаст». Все они (как и зрелый героический эпос типа «Махабхараты») представляют мироощущение, которое проявляется именно на закате архаики, в пору крушения чисто мифологического сознания и кризиса архаической системы ценностей.

Если действительно привнесенные в эпос со стороны религиозно-философские учения замкнуты в пределах дидактических книг и глав, то образы и идеи калавады рассеяны по всему пространству эпоса, включая и батальные книги. Более того, ее образы и идеи имеют формульное воплощение, а это значит, что у калавады очень глубокие корни в традиции. Когда эпический герой идет на верную смерть или когда он сам кого-то убивает, говорят, что он сделал это *kālacodita* «побуждаемый Временем (или богом *Kāla*)», *kālaparyayacodita* «побуждаемый коловращением времени», *kālamohita* «ослепленный/помраченный Временем». Оказавшись в беде, герой восклицает: *paśya kālasya paryayam* «Видь коловращенье Времени!»; потерпев неудачу, объясняет: *kālo hi duratikramah* «Ведь Время неодолимо!». Эти формулы рассеяны не только в Мбх, но и в Рамайне: они являются общим достоянием эпической традиции.

Выражение идей калавады в Мбх не просто формульно: эти формулы еще имеют иногда и крайне архаичные языковые особенности. Следовательно, они исходят к тому периоду, когда язык эпоса, бытовавшего в устной традиции, сохранял некоторые архаические черты, был ближе к ведийскому. Есть основания полагать, что тексты эпоса, излагающие идеи калавады, — это древнейший вид дидактики в Мбх, то, что можно называть собственно эпической (или лучше *героической*) дидактикой¹.

И это дидактика особая, непохожая на ту религиозно-философскую дидактику, которая проникает в эпос на позднем этапе его бытования и представлена в нем такими разделами, как «Бхагавадгита», «Мокшадхарма» и другие, где излагаются индуистские учения о путях Освобождения. Во всех представляющих его эпических текстах «учение о Времени» имеет мифопоэтическую форму. Калавада говорит языком мифа, оперирует не категориями, а именно «первоначальными понятиями». Таково и само по себе понятие Времени (*Kāla*), за которым все время ощутимы мифологические образы (чудовищного всепожирающего божества, неуклонно направляющего все живое и весь мир к гибели, или всесокрушающего «Колеса Времени»).

Когда изначально воинский эпос оказался вовлечен в орбиту брахманско-индуистской традиции, вобрав в себя новые идеи и новые тексты, героическое мировоззрение не могло избежать в некоторой мере конфронтации с доктриной раннего индуизма. В текстах «эпического фатализма», включая тексты калавады, можно иногда найти антиведийские высказывания; в индуистских текстах эпоса встречается прямое осуждение калавады и героико-фаталистического мировоззрения в целом. Поздний эпос часто пытается реинтерпретировать ключевые понятия «классической героики» (такие, как *kāla* или *daiva*) на основе концепций

¹ Наряду с текстами калавады, к категории героической дидактики следует отнести и тексты, развивающие другую фаталистическую концепцию — безличной слепой судьбы (*daiva*), индийского Рока. В этих текстах обычно обсуждается вопрос о том, могут ли быть изменены в какой-либо степени влечения судьбы путем героической деятельности (*nauruṣa*, *puruṣakaṛa*). Вопреки распространенному мнению, *daiva* не является особой формой индуистской кармы, но представляет собой один из образов судьбы, порожденных пессимистическим мировоззрением зрелой героики и не имеющих с брахманской доктриной кармы ничего общего.

индуизма, но полного вытеснения старого мировоззрения новым в эпосе не происходит. В традиционной индийской культуре действовал специфический закон: перемены никогда не были насильственными и резкими, новое не замещало старого, а просто надстраивалось над ним или существовало рядом.

В культуре они откладывались слой за слоем, сосуществуя в своеобразном симбиозе. Так и в эпической традиции: героическое мировоззрение и раннеиндуистское продолжали долгое время сосуществовать параллельно, иногда конфликтуя, но иногда и взаимодействуя. В результате не только отдельные тексты калавады в Мбх приобрели индуистскую окраску, но и идеи этого мифопоэтического учения в немалой степени повлияли на итоговую формулировку индуистской доктрины в эпосе. Особенно значительно влияние, оказанное калавадой на знаменитую «Бхагавадгиту» — текст, стержневой в композиции эпоса, несомненно представляющий собой высшее достижение индуистской мысли в эпосе и служащий отправной точкой для всего последующего развития индийской религиозной философии. В центральном эпизоде «Бхагавадгиты» герой Кришна — воплощение Бога на Земле — являет своему другу Арджуне видение своей «вселенской формы» (*вишварупа*), в которой Бог — творец и хранитель мира — обнаруживает и свой деструктивный аспект. Он открывается Арджуне в виде тысячеглавого чудовищного божества, в разверстые пасти которого входят друг за другом те самые герои, которые в обыденной реальности в этот момент стоят, разделившись на две враждебные партии, на Поле Куру, готовые начать великую битву. Кришна (Бог) поясняет Арджуне, что в этом облике он тождествен всеразрушающему Времени (*Kāla*), и что почти все участники предстоящей битвы «уже убиты Временем», т.е. обречены на смерть. А потому лишенным смысла, иллюзорным оказывается мучившее Арджуну противоречие, за разрешением которого он и обратился к своему мудрому другу Кришне (долг воина велит ему убивать врагов, но долг героя — защищать родичей, а они-то в данном случае и выступают его врагами). Поскольку родичи-враги (Кауравы) уже «убиты Временем», Арджуне остается лишь следовать долгу воина, действуя как орудие Бога и не неся при этом вины за убийство близких. «Гита», таким образом, использует не только центральный для калавады образ всепожирающего Времени, но и связанный с ним поэтический мотив героев, «заране убитых», т.е. обреченных на гибель Временем.

В свое время мною было высказано предположение о том, что образ всепожирающего Времени (Вишварупы) — возможно, единственное, что осталось от текста, когда-то занимавшего в эпическом повествовании то самое место, куда позднее была интерполирована раннеиндуистская «Гита», причем этот текст, как позднее «Гита», мог являться смысловым и композиционным центром доиндуистской «Махабхараты», в которой доминировали идеи героико-эпической калавады [Vassilkov 1999: 28–29]. Предположение это сейчас представляется мне чересчур смелым или по крайней мере недоказуемым; на смену ему можно выдвинуть другое, более правдоподобное. Недавними исследованиями утверждено мнение о том, что религиозная проповедь «Бхагавадгиты» обращена прежде всего к царям и воинам (кшатриям) [Malinar 1996; 2007]. Вполне оправданным было бы в этом случае использование образности и языка, понятных воинам. В «Гите» действительно можно указать примеры использования «солдатской» фразеологии, апелляции к кшатрийским ценностям; естественным

выглядит в таком контексте и привлечение для нужд проповеди центрального образа героико-эпической калавады.

Этим, однако, влияние калавады на «Бхагавадгиту» и тем самым на доктрину индуизма в целом не ограничивается. Оно сказалось и на важнейшем этическом учении «Гиты»: о необходимости незаинтересованного исполнения всех действий, предписываемых сословным долгом (*карма-йога*). Считается, и не без оснований, что это учение восходит к практике брахманов-отшельников позднего ведийского периода, соотносивших каждое из своих повседневных действий с тем или иным моментом ведийского жертвенного обряда, тем самым превращая всю свою жизнь в жертвоприношение и обретая заслугу исполнения больших жертвенных обрядов, реально совершать которые в условиях лесной обители у них не было возможности [Васильков 2008: 145–146]. Однако от этого жреческого учения весьма далеко до учения карма-йоги в «Гите», предполагающего героическую деятельность без всякой выгоды для себя, даже без мысли о конечной цели, а только во исполнение долга, ради высшего идеала – «целокупности мира и сообщества людей» (*локасанграха*).

Откуда взялся этот пафос самоотверженной героической деятельности на благо мира? Ответ может быть только один: из мировоззрения эпоса и, в частности, из калавады, учившей, что даже при неблагоприятности судьбы следует исполнять свой долг, пока хватает сил; а там, возможно, при очередном витке Времени, судьба обернется к деятелю и благоприятной стороной.

Библиография

Васильков Я.В. «Бхагавадгита» спорит с будущим: «Гита» и «Анугита» в контексте истории саннья-йоги // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М., 2008. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.

Vassilkov Ya. Kālavāda (the doctrine of Cyclical Time) in the Mahābhārata and the concept of heroic didactics // M.Brockington and P.Schreiner (eds.). Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships. Zagreb, 1999. P. 28–29.

Malinar A. Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā. Wiesbaden: Harassowitz, 1996 (Purāṇa Rese arch Publications, Tübingen, vol. 5).

Malinar A. The Bhagavadgītā. Doctrines and contexts. Cambridge, 2007.

В.В. Иванова

ТРАДИЦИЯ ИЗГОТОВЛЕНИЯ ПИСЬМЕННЫХ АМУЛЕТОВ¹ КАК СВЯЗЬ ВРЕМЕН И ПРОСТРАНСТВ (На примере современной Турции)

Язык представляет собой семиотический код и одну из важнейших составляющих самоидентификации любого социума. Иначе говоря, тот код или шифр, при помощи которого члены общества передают и сохраняют значимую для них

¹ В данной статье рассматривается узкое применение амулетов как части бытовой охранительной магии.