

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» (*локсанграха*).

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.

(и для общества в целом) информацию. Понимание языка и степень овладения им дают возможность выявить чужака или создать стратификацию внутри существующего социума, образуя так называемый «профессиональный язык». Для Ближнего Востока характерно наделение объединяющей функцией арабского языка, языка Корана. Его знание (а точнее, умение читать Коран в оригинале или произносить заученные суры и изречения) позволяет мусульманам выделить, распознать своих. Точно так же знание необходимых ритуалов выступает в качестве кода, не допускающего присутствия чужаков в запрещенном для них месте и в запретное время. Можно привести пример паломничества в Мекку — хаджа — одного из пяти «столпов ислама», обязательных к исполнению для каждого мусульманина. Или даже нахождение посторонних в мечети во время общей молитвы. Незнание или даже невольная ошибка выдают чужака, что для Ближнего Востока было чревато большими неприятностями, вплоть до немедленной смерти. Так, в 1345 г. монах-францисканец Ливин был казнен в Каире за то, что вошел в мечеть. В качестве особого исключения в Стамбуле послов западных держав проводили втайне на «экскурсию» в мечеть, когда там не было верующих.

Хранимые традицией и защищенные от посторонних коды культуры, связанные со специфической для определенного общества формой мышления, изменялись с течением времени, становясь еще более сложной для незваного вторжения, подделки, мимикрии системой, замкнутой на себя саму (что, однако, не подразумевает полной изоляции от внешних влияний). Необходимо отметить, что возникновение подобных обществ-систем, к коим несомненно можно причислить общества и Ближнего, и Дальнего Востока, ставит определенные препятствия на пути исследователя, воспринимаемого средой как чужеродный ей элемент. Особенно это касается тех тем, которые можно отнести к сфере духовной культуры, как то, например, религиозно-магические представления и их конкретная реализация — амулеты. То, что в данной статье мы затрагиваем современный аспект традиции производства амулетов, еще более осложняет исследование ввиду актуальности, а следовательно, и частичной табуированности темы. Несмотря на это, материальная база исследования в достаточной степени репрезентативна и позволяет составить представление о современной роли мусульманских амулетов.

Изучение так называемых «письменных культур» в недавние времена событийного подхода к истории создавало иллюзию «письменных источников» как основных и даже единственных для познания общества. Когда этот этап развития науки ушел в прошлое (хотя некоторые его следы сохраняются до сих пор), внимание исследователей привлекли неписьменные источники, часто отражающие скрытые для первых стороны жизни общества. Симбиозом и тех, и других выступает такое широко распространенное во всех мусульманских обществах (а точнее, общинах) явление материальной и духовной культуры, как письменные амулеты. Традиция изготовления амулетов включает в себе и применение арабского языка, важность которого уже была отмечена выше, и специфический магический ритуал.

Нами были рассмотрены два типа современных турецких амулетов (с привлечением материалов других мусульманских стран): производимые муллой, часто в мечети, и колдуном (джинджи) у себя дома в обстановке строящейся

секретности. Во многом схожие, эти два типа амулетов имеют между собой значимые отличия, что и позволяет нам разделять их на «дозволенные» и «запретные». Подобное деление в значительной мере условно, так как оба типа относятся к магическим способам защиты человека, а использование колдовства запрещено в исламе. Однако первые подразумевают источником своей силы Аллаха, что делает их «сакральными», а их производству придает видимость священнодействия, приравниваемого в народном сознании к молитве, получившей вещественную реализацию. Второй же тип амулетов обращен к джиннам, помощникам колдуна, а потому более ясно осознается людьми как нечто греховное, запретное. За рамками данного исследования остаются «неписменные» амулеты. Также следует отметить, что из него сознательно исключались амулеты-картины и амулеты-таблицы, украшающие жилище и рабочее место мусульманина.

Главной чертой «дозволенных» амулетов можно назвать использование в качестве основного элемента сур Корана¹, написанных чаще всего на бумаге, иногда закрепленной для большей сохранности скотчем². Говоря о сакральности написанного слова для мусульманина, можно привести цитату из современного магического узбекского сочинения: «Каждый правоверный мусульманин считает арабские буквы священными, относится к ним с уважением, трепетно дорожит ими. Он выражает почтение к любому клочку бумаги, на который нанесены арабские письмена, стремится уберечь их, чтобы они, не дай Бог, не попали в неудобное место, боясь оскорбить святыню, навлечь на себя грех, потому что арабские буквы — буквы священного Корана, ими начертаны слова всемогущего Аллаха» [Кучкор, Садуллаев 1992: 1]. Если же говорить о Турции, небезынтересны в этой связи слова В.А. Гордлевского: «Клочок бумаги, на котором может значится слово «аллах», — святыня, и бережно поднимает его с земли человек и прячет. Неуважение к слову, писанному или печатному, строго наказывалось» [Гордлевский 1962: 45].

Как это часто бывает в среде мусульман неарабского происхождения, важны уже не сами арабские слова, которые теряют свой смысл ввиду незнания (или недостаточного знания) языка, а лишь их присутствие. В большом количестве случаев бумага с сурой не видна не только посторонним, но и самому обладателю амулета. Она, свернутая и заклеенная, скрыта в амулетнице, которая является составной частью амулета. Если раньше все суры в подобных «дозволенных» амулетах были написаны от руки самим муллой, то теперь преимущественно они напечатаны типографским способом. Это не исключает муллу из процесса

¹ Следует отметить, что самым главным амулетом выступает сам Коран, который в уменьшенном размере и в специальном чехле-футляре сопровождает мусульманина. Чаще всего его берут с собой в дальние путешествия (пример подобных амулетов см.: [Budge, Wallis 1968: 53]).

² Помимо бумаги широко использовались прежде и гораздо реже сегодня металлические пластины, кожа и различные камни, в том числе полудрагоценные. Особая сила приписывалась агату. Эти амулеты не имели амулетницы, часто представляя собой браслеты, ожерелья и пр. (примеры подобных турецких амулетов см.: [Budge, Wallis 1968: 74–75, 77; Verk 2004: 18–27]. В османский период также существовали рубашки-амулеты с аналогичным содержанием надписей [Gökyay 2004: 48–61]).

производства — его роль сохраняется в «освящении» амулета, прочтении над ним сур Корана.

Сам авторитет муллы как религиозного деятеля делает амулет легальным для будущего владельца. Но наиболее важным моментом выступает содержание «дозволенного» амулета — слова «великого Корана». Подвергать сомнению силу такого амулета значит подвергать сомнению слова Аллаха, за что могут последовать обвинения в неверности [El-Tom 1987: 227–230]. Считается, что не амулет, а Бог осуществляет необходимую защиту. Если же амулет не выполнил своих охранительных функций, то это списывается на отсутствие расположения Аллаха или некомпетентность колдуна [Handloff 1982: 191–192; Budge, Wallis 1968: 42–43]. Ношение подобного «дозволенного» амулета воспринимается не только как безвредное, но даже похвальное, так как через изреченный Коран устанавливает связь между человеком и Аллахом [Budge, Wallis 1968: 68–69].

Но не менее важна и упомянутая выше амулетница, неотъемлемая часть «дозволенного» амулета. Форма ее чаще всего треугольная, что неслучайно. Как отмечает Г.П. Васильева, «треугольник, очевидно, считался обладающим сакральной силой. Недаром футляры, в которые вкладывались изречения из Корана (дога), делались обычно треугольными» [Васильева 1986: 186]. Фигура треугольника в ближневосточной традиции носит ярко выраженный апотропеический характер, что подтверждает самостоятельное хождение в Средней Азии подобных треугольных амулетов-футляров без «коранического» содержимого [Васильева 1989: 178].

Ту же охранительную роль играют и геометрические штампованные узоры на внешней поверхности, и материал — железо (иногда — серебро), хотя нередко вместо металлической амулетницы используется тканый или кожаный мешочек-футляр аналогичной формы. Особое значение придается изображению тугры, которая в XX в. перестала играть прежнюю роль политического символа, однако, кажется, сохранила свою сакрально-магическую функцию власти, посланной Аллахом, и божественной «законности». Подобные амулеты носят на груди под одеждой, привешивая их на шнурок или цепочку.

Амулеты второго типа¹ также написаны на бумаге, однако амулетницы, подобной описанной выше, не имеют. Если они призваны защитить человека, то носятся при себе, зашитые в одежду, запрятанные в браслет или ожерелье, или реже, кладутся под подушку. Естественно, сам характер амулета отрицает возможность фабричного производства. Их пишет колдун собственноручно фиолетовыми чернилами (для арабских амулетов характерно использование черных чернил [Budge, Wallis 1968: 33]) и для сохранности также оборачивает пленкой, закрепляет скотчем, заматывает в водонепроницаемую ткань в несколько слоев. Длительная сохранность важна не всегда, некоторые амулеты рассчитаны на определенный (иногда достаточно короткий) срок.

Что касается содержания амулета, то здесь на первый план выступает его магический характер. Основой «запретного» амулета является магия чисел (часто выраженная в магических квадратах), опирающаяся как на магическую силу

¹ Образцы подобных амулетов см.: [Eyuboglu 2001, 2004, 2007].

чисел определенных¹, так и на сложные магико-арифметические операции, связанные с астрологией. Здесь вместо цифр также активно используется арабская система буквенных их аналогов, так называемая «эбджет хесабы». Кроме того, подобные амулеты избилуют именами Аллаха, Мухаммеда и Али, что призвано придать амулету подобие «дозволенности», а также защитить его носителя, а иногда и изготовителя от джиннов, к помощи которых прибегают.

Учитывая запрет на изображение в исламе, можно провести аналогию между именами Аллаха, Мухаммеда и Али на мусульманских амулетах и изображением Христа на амулетах христианской традиции [Barb 1964: 10–17], призванных вытеснить, «заместить» сакральным демоническое. Этот принцип Е.Е. Левкиевская охарактеризовала как «замещение сакральными предметами» [Левкиевская 2002: 150–151].

Джинны в производстве подобных амулетов представлены в совершенно непривычном для мусульманской традиции виде. Их схематические изображения украшают амулеты и «привязывают» джиннов к его носителю. Следует отметить, что подобные изображения отмечены на данный момент только в Турции.

Ритуал производства «запретных» амулетов намного более сложен, чем производства амулетов «дозволенных». Он включает в себя как религиозную составляющую (многократное совершение намаза, чтение Корана), так и магические действия: операции над очагом «оджаком» (местом встречи со сверхъестественным), начертание магического круга и пр. Нередко производством подобных амулетов занимается не джиджи, а ходжа, принадлежащий к какому-либо из представленных в Турции мистических суфийских братств, а потому более широко понимающий меру допустимого в исламе.

Широкое хождение амулетов как первого, так и второго типов по всей территории распространения ислама² и устойчивая многовековая традиция их производства позволяет говорить о связующей роли этого явления, характерного для мусульманской культуры³. Сформировавшись в арабском ареале мусульманского мира под воздействием различных влияний (можно особо отметить их близость иудейским филактериям, а также сильный египетский и «гностический» отпечаток), сегодня эти амулеты встречаются среди мусульман Малой Азии, Африки, Средней Азии, Сибири, Европы и Америки. Изменяясь в соответствии с местными обычаями и характером, они остаются одним из важных свидетельств принадлежности к общей мусульманской культуре.

¹ Некоторые числа считаются ценными сами по себе (например 1 и 7), некоторые — при прибавлении или вычитании единицы (например 40 и 1000) [Budge, Wallis 1968: 45].

² Исследователи отмечают, что почти каждый мусульманин является обладателем нескольких амулетов, а иногда их количество достигает действительно впечатляющих масштабов [Handloff 1982: 189; El-Tom 1987: 226].

³ В качестве подтверждения можно привести слова Н.Г. Борозны относительно Центральной Азии: «Однако народы, в жизни которых ислам не пустил глубокие корни, имели такие амулеты в значительно меньшем количестве. К ним относятся казахи, киргизы, каракалпаки, туркмены, полукочевые в прошлом узбеки» [Борозна 1975: 290].

Библиография

- Борозна Н.Г.* Некоторые материалы об амулетах — украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Васильева Г.П.* Магические функции женских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986.
- Васильева Г.П.* Украшения-обереги у туркмен // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989.
- Гордлевский В.А.* Старая начальная школа: Избр. соч. М., 1962. Т. 3.
- Кучкор М.У., Садуллаев М.Т.* Таинственные свойства арабских букв. Ташкент, 1992.
- Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Льюис Р.* Османская Турция. М., 2004.
- Berk S.* Ottoman talismanic seals // Art and culture magazine. 2004. Issue 12.
- Budge E., Wallis A.T.* Amulets and Talismans. N.Y., 1968.
- El-Tom A.O.* Berti Qur'anic Amulets // Journal of Religion in Africa. 1987. Vol. 17. Fase 3. Oct.
- Eyuboglu I.Z.* Anadolu buyuleri. Istanbul, 2004.
- Eyuboglu I.Z.* Anadolu inanclari. Istanbul, 2007.
- Eyuboglu I.Z.* Cinci buyuleri yildizname. Istanbul, 2001.
- Gökyay O.S.* Talismanic shirts // Art and culture magazine. 2004. Issue 12.
- Handloff R.E.* Prayers, amulets and charms: Health and Social Control // African Studies Review. 1982. Vol. 25. No. 2/3. Jun.-Sep.
- Iloglu M.* Gizli Ilimler Hazinesi, 5 cilt. Istanbul, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974.
- Ornek S.V.* Turk Halkbilimi. Ankara, 1977.

И.Ю. Котин

ИНДИЙСКИЙ ТЕКСТ ИНДИЙСКОЙ ДИАСПОРЫ

Индийский текст индийской диаспоры отражает основные этапы южно-азиатской миграции, но также выражает проблемы и чаяния нового поколения южноазиатов, уже родившихся или выросших на новой родине, далекой от индийского субконтинента, а также мысли и мечты тех, кто остался в Индии, Пакистане, Бангладеш, но связан с ними родственными, кастовыми, земляческими, дружескими узами. История литературы диаспоры — это история миграции из исторической Индии, оседания и деятельности выходцев из Южной Азии на новой родине.

В настоящее время за пределами Индийского субконтинента проживает более 20 млн индийцев, пакистанцев и бангладешцев, которые не порывают связей с родиной. При этом многие из них вовлечены в тесные контакты и с выходцами из Южной Азии в других странах, что позволяет говорить об особом явлении — *южно-азиатской диаспоре*.

Нет никакого сомнения, что уже с первых лет существования за рубежом индийцы создавали песни, другие произведения устного жанра, отражающие печальный опыт «кангани» и «нарак» — тяжелого подневольного труда в колониях. Однако эти песни, сказания, другие следы «устной истории», «устного