

### **Библиография**

Bailey Clinton. Bedouin Poetry from Sinai and the Negev: Mirror of a Culture. Oxford University Press, 1991.

Bailey Yitzḥaq. ʿAraḳīm khebratīm ba-širā ha-bedwīt // Rešimōt be-nōsē' ha-bedwīm. Midrešet Sde-Boqer, 1971. № 3.

Kurpershoek P. Marcel. Oral Poetry and Narratives from Central Arabia // The Poetry of Ad-Dindān (A Bedouin Bard in Southern Najd). Leiden, New York, Koln, 1994.

Musil Alois. The Manners and Customs of the Rwala Bedouins. N.Y., 1988.

*Я.В. Васильков*

### **ОБ ОДНОМ СПОСОБЕ ОРГАНИЗАЦИИ САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА В ИНДИЙСКОЙ ПРАКТИКЕ ПАЛОМНИЧЕСТВА**

Паломничество было издревле и по сей день остается важнейшим элементом религиозной практики в Индии. Корни его уходят одновременно и в доарийскую цивилизацию долины Инда с ее культом очистительных вод, и в архаические индоарийские традиции (подробнее см.: [Vassilkov 2002: 133-135]). Задолго до того, как институт паломничества оказался поневоле признан ведийским жречеством, он уже выполнял одну из своих существенных функций — функцию интеграции социума. Даже на уровне племенного общества, когда, допустим, в силу ротации центра сакральной власти от одной деревни к другой происходил регулярный циклический обмен паломническими визитами между деревнями, это способствовало укреплению связей и сплочению племени.

Но в Индии известны и случаи, когда паломничество играло подобную роль и на региональном уровне. Так, принято считать, что традиции, связанные с паломничеством в Пандхарпур и культом Витхобы содействовали «консолидации маратхиязычного региона, в результате чего оказалась возможной последующая успешная деятельность Шиваджи по созданию Государства маратхов» [Глушкова 2000: 216]. А намного раньше, в древности, примерно в первые века н.э., институт паломничества существенно способствовал консолидации индийской культуры в пределах практически всего субконтинента. Сейчас можно считать доказанным, что великая индийская эпопея «Махабхарата», в содержании которой героика сочетается с религиозно-философской дидактикой, сформировалась в таком виде именно в тиртгах — святых местах, где во время сезона дождей скапливались массы паломников и где счастливым для судьбы эпопеей образом временно совпали интересы певцов (носителей традиции, нуждавшихся в располагавшей свободным временем аудитории) и местных жрецов-брахманов, использовавших эпос для популяризации в народе

конкретных тиртх и для пропаганды через его посредство раннеиндуистских учений о путях Освобождения.

Эта мысль была давно уже высказана в качестве гипотезы [Васильков 1979] и впоследствии нашла достаточно весомые подтверждения [Vassilkov 2002]. Именно текстами «Махабхараты» впервые представлен в санскритской литературе жанр *тиртхаятры* «паломничества», по существу — паломнического путеводителя (итинерария). Здесь есть и описания региональных тиртхаятр, например маршрута по святым местам Курукшетры, «Поля Куру» (Мбх Ш.81), но это описание включено в состав воображаемой всеиндийской тиртхаятры, огибающей по кругу традиционной *прадакшины* (обход «по солнцу») весь субконтинент (Мбх Ш. 80-83). Представляется весьма вероятным, что паломнические итинерарии эпоха впервые внесли в сознание индийцев представление о субконтиненте как о едином пространстве, связанном общностью религиозной культуры, преодолевающей местные языковые и иные различия.

Следует, по-видимому, согласиться с определением паломничества как «универсального феномена миромоделирования» [Глушкова 2000: 230], оговорив, что институт паломничества даже на территории одной только Индии членит сакральное пространство и намечает в нем ориентиры для своих маршрутов самыми разными способами. Какой-либо единый, обязательный для всех случаев принцип выделить вообще невозможно. В большинстве тиртх мы обнаруживаем культ священных вод, как правило — в форме совершаемых на мелководье омовений и возлияний (само слово *тиртха* означает «переправа», «брод», «мелководье»). Но в некоторых тиртхах Северной и Южной Индии можно встретить также и обычай разведения в водоемах священных рыб, как бы концентрирующих в себе «божественную энергию» вод. Кстати, это очень сходно с практикой таджиков в окрестностях Душанбе, где целью посещения женщинами мазара Йа'куба Чархи было созерцание рыбок в местном *хаузе* [Рахимов, Терлецкий 2006: 178]; в исторической перспективе эта и другие параллели с индийским материалом могут оказаться не только типологическими. Наконец, в некоторых случаях объект паломничества никак не связан с водами, это может быть, скажем, храм, роща или священная гора, которую тоже могли определять термином *тиртха*, поскольку у этого слова есть и метафорическое значение («переправляющая к Освобождению»).

Чрезвычайно распространен принцип кругового обхода священного объекта, держась к нему правой стороной (*прадакшина*). Подобные обходы совершаются вокруг отдельных тиртх и священных городов (таких, как Каши/Варанаси, Пушкара, Праяга и др.), священных территорий или областей (*кшетра*), таких, как, например, Вриндаван — земля детских и юношеских подвигов Кришны. При переводе Ш книги «Махабхараты» мы постарались с максимальной степенью вероятности восстановить и даже картографировать подробно описанный там маршрут воображаемого

паломника по месту битвы Пандавов с кауравами — Курукшетре, изобилующей святынями. Оказалось, что этот маршрут носит характер двойной *прадакшины*: сначала по внешним, потом по внутренним тиртхам «Поля Куру» [Махабхарата 1987: 177-188, 637-645, карта на с. 639]. При этом обход Курукшетры оказывается лишь звеном в уже упоминавшейся «тиртахатре Пуластьи», охватывающей кольцом паломнической прадакшины весь субконтинент [Там же: 170-202, 631-653, карта на с. 633]. Возможна круговая тиртахатра вокруг священной реки, от истока до устья и обратно; величайшей из них является прадакшина вокруг Ганга.

Между тем иногда встречаются линейные маршруты паломничества. Таковым в «Махабхарате» (IX. 34-53) является паломничество брата Кришны Баладевы: от устья реки Сарасвати к ее истоку в Гималаях (по пути, однако, маршрут образует петлю прадакшины вокруг Поля Куру [Кокова 1995: 275]). В наши дни линейными, безусловно, являются маршруты маратхских паломников (идущих несколькими колоннами) в Пандхарпур; однако и здесь дело заканчивается прадакшиной вокруг священного города [Глушкова 2000: 84-85].

Основные ориентиры паломничества могут выстраиваться в соответствии с разнообразными числовыми комплексами. Паломник может ставить перед собой задачу посетить все 12 «огненных лингамов» (*джьотирлинга*) — основных шиваитских храмов, разбросанных по всей Индии. Чаще таким числовым комплексом является тетрада: паломник, например, посещает святыни, отмечающие стороны света: Дварку на западе, Бадринатх в Гималаях на севере, Пури в Ориссе на востоке и Рамешварам на крайнем юге. Особый интерес в свете темы данной статьи представляют случаи, когда основные ориентиры паломничества объединены общим мифологическим сюжетом. Примером здесь может послужить Кумбха-мела — самое многолюдное паломничество в мире, всеиндийское празднество, раз в четыре года справляемое в одном из четырех городов: Праяге (Аллахабаде), Удджайне, Хардваре и Насике. Согласно мифу о его происхождении Джаянта, сын главы богов Индры, летел по небу в образе орла, спасая от демонов-асуров сосуд с «живой водой» — амритой. В пути он четыре раза останавливался, и каждый раз из сосуда (*кумбха*) выливалось на землю по капле божественного напитка. С тех пор в каждом из мест его остановки, где теперь стоят священные города, раз в 12 лет устраивается грандиозное религиозное празднество (*мела*), интервал же между праздниками в разных городах составляет 4 года [Котин, Успенская 2005: 71-73].

Отчасти сходным образом мифологически мотивирована и связь между центрами паломничества, которым в основной своей части посвящена данная статья. Речь идет о так называемых питхах — центрах культа Великой Богини, почитаемой под разными именами (Девы, Сати, Кали, Шакти, Тара и др.). Слово *питха* означает «сидение», в данном случае «пьедестал» или «трон» Богини. Миф, связующий питхи воедино,

отталкивается от сюжета глубокой ведийской древности: о жертвоприношении, устроенном Дакшей, старейшиной богов, на которое не был приглашен Рудра-Шива. В старом сюжете Шива мстит, нарушая ход жертвоприношения и калеча его участников [Махабхарата 1998: 49-50]. Но в средневековом, шактистском варианте главную роль играет Богиня — Сати (это имя характеризует ее как идеальную супругу). Не стерпев обиды, нанесенной мужу, она совершает акт саможжения, навлекая тем самым страшное проклятие на обидчика — своего отца Дакшу. Шива, обезумев от горя, бесцельно скитается по мировому пространству с обгорелым трупом Сати в руках. Чтобы положить этому конец, Вишну стрелами из лука отсекает одну часть тела Сати за другой, пока ноша Шивы не исчезает совсем и он, опомнившись, не возвращается к своим обязанностям. Там же, где различные части тела Сати и ее украшения коснулись земли, возникли питхи.

Число питх в разных шактистских источниках варьирует от классической тетрады до 110. Одна лишь «Девибхагавата-пурана» содержит два списка, в одном — 108 питх, в другом — 64 [Девибхагавата-пурана... 2004: 73-77, 91-102; Девибхагавата-пурана... 2006: 343-349, 407-417]. Чаще всего их насчитывают около 50. В каждой из питх Богиня почитается в своей особой форме, под особым именем и вместе с определенной формой Шивы. В некоторых питхах считают, что здесь упала на землю определенная часть тела Сати или ее украшение. В Варанаси, например, упала серьга Сати, в Шришайламе (Карнатака) — ее правый бок, в Деогархе (Бихар) — сердце, в лесу Вриндаван — волосы, в храме Махакала (Удджайн) — брови, на Курукшетре — правая лодыжка и т.д. Однако в перечнях и описаниях питх встречаются часто и противоречия: в Праяге (Аллахабад) упали, как считается, 10 пальцев Сати, при этом знаменитый храм Калигхат в Колкате (Калькутте) стоит там, где упали то ли один [Альбедиль 1995], то ли четыре пальца с ее правой руки. Джаландхар в Панджабе считается местом падения грудей богини, или только правой груди, или, по другим данным, — ее языка. В Пури (Орисса) упали с неба то ли остатки пищи изо рта Сати, то ли ее пупок. Одновременно и знаменитый храм Камакхья в Ассаме, и храм Гухешвари в долине Катманду (Непал) провозглашают себя местом падения *йони* (vulva) Богини. Популярность такого приурочения не удивительна: символика лона присутствует во многих питхах и тиртах, и есть свидетельства, что само слово *питха* в эзотерическом языке шактов имеет значение «лоно» [Bharati 1963: 159].

Если не считать последнего случая, когда главная святыня *питхи*, как в Камакхье, представляет собой лоно Матери-Земли [Kinsley 1986: 187], то точное соотнесение данного культового центра с той или иной частью тела Сати (как правило, изобретенное средневековым книжником) не имеет для верующих большого значения. Об этом со всей убедительностью свидетельствуют недавние полевые исследования С.И. Рыжакковой в крупнейшем центре шактистского паломничества — Тарапитхе (Бенгалия). «На

мой вопрос, связан ли Тарапитх с какой-нибудь частью тела богини Сати, некоторые люди отвечали положительно, правда, путались с определением — какой именно. *Садхви* (женщина-аскет) же по имени Бхайрави <...> отрицательно покачала головой: “Нет, тут нет части Сати. Хотя богиня тут присутствует, но она проявляется здесь в своем полном, целостном, нерасчлененном виде — *акханда* Мата-джи!”» [Рыжакова 2007: 133].

Письменные перечни питх создавались не столько для наставления паломников, сколько для целей мистической практики. Некоторые тантры предписывают адепту при созерцании в медитации форм Богини, почитаемых в различных питхах, «помещать» их в соответствующие части собственного тела, чтобы в конечном счете осознать свое тождество с женским аспектом Абсолюта, который составляет их истинную единую сущность [Kinsley 1986: 247].

Перечни питх оказали огромное влияние на индийскую культуру, включая самые поздние и светские ее формы. Именно они внедрили, в конечном счете, в сознание индийцев представление о земле Индии как теле Богини, нашедшее выражение не только в религиозной, но и в поэтической и идеологической концепциях «Матери-Индии» (*Бхарат Мата*). Все эти аспекты слиты до неразличимости в песне бенгальца Бонкимчондро Чаттопадхьяи «Славу Великую Мать» (*Банде Матарам*), ставшей одним из гимнов индийского освободительного движения.

Ввиду столь большой культурной значимости системы питх приобретает особый интерес вопрос о том, где почерпнули ее создатели этот особый способ организации пространства «сакральной географии», который можно условно назвать *телесным*. Известно, что когда индуистская традиция в I тысячелетии н.э. освоила и, если можно так сказать, «теологизировала» архаические, до-арийские по происхождению культы местных богинь, она выстраивала схемы новых мифов, используя модели древних мифов индоарийской традиции. Так, сюжеты знаменитой «Девы-махатмьи» о битвах Богини с демонами при очевидной их связи с дравидийскими культами явно воспроизводят схемы мифов о подвигах Индры или Вишну. Как мы уже видели, новый миф о самосожжении Сати надстраивается на основе древнего мифа о жертвоприношении Дакши. Естественно будет и истоки «телесного» принципа организации сакрального пространства поискать в предшествующей ведийско-индуистской традиции.

В связи с этим можно вспомнить о своеобразной мифологии и сакральной топографии города Гайи в Бихаре, тиртхи общиндийского значения, поскольку именно здесь считается наиболее эффективным совершение *шраддхи* — ритуала поминовения усопших. В наиболее полном виде миф о происхождении Гайи содержится в пуранах и в специальном тексте «Гайя-махатмья» («Величание Гайи»), существующем как отдельно, так и в составе «Вайю-пураны». Гайя был праведным асурой, путем аскезы достигшим такой святости, что тело его стало чище всех тиртх и святее

самих богов. Стоило любому существу коснуться его, и оно тотчас обрело вечное блаженство в мире Брахмы или Вишну. Опустела вся вселенная, опустел и мир мертвых (царство Ямы). По жалобе Ямы боги решили восстановить прежний миропорядок, иными словами — вернуть смерть в этот мир. Они обратились к Гайе с коварной просьбой: позволить им совершить на его святом теле обряд жертвоприношения; благочестивый асура охотно дал согласие. В заключительной стадии обряда (который, по-видимому, предполагал, что в жертву приносится сам асура) боги с удивлением обнаружили, что Гайя еще способен шевелиться. Они придавили голову Гайи «святым камнем», который был специально доставлен из царства Ямы, а Вишну на каждое движение Гайи отвечал ударом своей палицы. В конце концов, сам Гайя сказал богам, что он готов навсегда остаться неподвижным, если боги исполнят его желание: чтобы «святой камень» (по-видимому, вместе с телом Гайи) стал *киетрой* («святой землей»), которая будет называться «Гайя-кшетра» или «Гайя-асура-кшетра» — «святая земля асуры Гайи». И пусть каждый, кто совершит здесь *шраддху*, будет немедля, со всеми своими предками, вознесен в мир Брахмы.

Первоначально Гайя-кшетра была истинным раем на земле. Здесь паслась доящаяся всем желаемым корова Камадхену, высились горы пиши, текли реки молока и меда. Бог Брахма отдал Гайю во владение брахманам, повелев им пользоваться всеми благами, но обслуживать паломников бесплатно. Алчные брахманы ослушались бога, и за это он наказал их: горы пиши окаменели, в реках потекла простая вода, брахманам пришлось трудом добывать пропитание. Правда, Брахма пожалел их и дал им льготу: ничья *шраддха* не будет действенной, если паломник не заплатит своему брахману-гиду столько, сколько тот потребует. Автор статьи, побывав в 1995 г. в Гайе, был свидетелем того, как злоупотребляют местные брахманы этим даром бога.

В соответствии с мифом маршрут паломника по «Гайя-кшетре», т.е. городу и окрестностям, на протяжении многих веков имел характер путешествия по телу асуры Гайи. Обряды следовало совершать на горе Гайя-ширас («Голова Гайи»), в тиртхе Набхи-купа («Колодец-пуп»), у «стоп Гайи» (Гайя-пада), на «лысой макушке» (тиртха Мунда-приштха) или на его высунутом языке (тиртха Джихва-лола). «Анатомическое» значение имеет и название тиртхи Сушумна на одноименной речке в Гайе (сушумна — центральная «артерия» тонкого тела).

Миф о происхождении тиртх Гайи из тела асуры можно полагать весьма древним. Святая гора Гайяширас («Голова Гайи») упоминается не только в «Вишну-смрити» (середина I тыс. н.э.) и в «Тиртхатрапарве» «Махабхараты» (первые века н.э.), но и в «Нирукте» Яски (около 500 г. до н.э.). Миф о принесении в жертву асуры Гайи и образовании из его тела элементов ландшафта обнаруживает значительные сходжения с иранским мифом о Гайомарте (авест. Гайо маретан, букв. «Смертная Жизнь»). Иногда

он именуется в Авесте просто *Гайя* (номинатив *Гайо*) — «Жизнь». В языческом мифе это первосущество, гигант, сотворенный богами вместе с небом, землей, первым быком и первым растением. Но мир имел один недостаток — он был статичен; чтобы придать ему динамику, боги умертвили Гайю, быка и растение. Однако после смерти они чудесным образом дали жизнь соответственно человечеству, животному и растительному царству, а в мире началось чередование дня и ночи, зимы и лета, жизни и смерти.

В зороастрийском варианте Гайя также приобретает черты первого царя, правителя «золотого века», добровольно отдавшего себя на заклятие злему Ариману. Согласно некоторым версиям, из тела Гайомарта происходят не только люди, но также некоторые важные элементы космоса (металлы, планеты).

Существенное сходство мифов города Гайя с иранским мифом о Гайомарте объясняется, по-видимому, прямым иранским влиянием. Есть свидетельства письменных источников о переселении из Восточного Ирана в Гайю иранских жрецов, потомки которых (Шакадвипийя-брахманы) и сейчас входят в жреческую элиту города. На этом основании можно предположить, что миф о Гайя-кшетре как теле асуры Гайи мог оформиться еще в 1-й половине I тыс. н.э. (см. подробнее [Vassilkov 1999]).

В силу всеиндийской популярности Гайи местный миф не мог быть неизвестен создателям перечней питх (тем более что в самой Гайе находилась питха богини Мангалы [ДБхП VII. 30.64; Девибхагавата-пурана 2004: 74, 95]). Представляется поэтому вероятным, что, конструируя свой «вторичный» миф о происхождении питх, они воспользовались его моделью, сочетав ее попутно со схемой тоже, по-видимому, хорошо известного к тому времени мифа о происхождении Кумбха-мелы.

### **Библиография**

- Альбедиль М.Ф. Питха // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1995.
- Васильков Я.В. Эпос и паломничество (О значении паломнической темы в «Махабхарате») // Литературы Индии: Статьи и сообщения. М., 1979.
- Глушкова И.П. Индийское паломничество: метафора движения и движение метафоры. М., 2000.
- Девибхагавата-пурана. Книга седьмая — часть вторая / Пер. с санскрита, пред. и комм. А.А. Игнатъева. Калининград, 2004.
- Девибхагавата-пурана. Избранное / Пер. с санскр., пред. и комм. А.А. Игнатъева. М., 2006.
- Кокова Ю.Г. Паломничество Баладевы // Стхапакашраддха: Сб. ст. памяти Г.А. Зографа. СПб., 1995. С. 269-283.
- Котин И.Ю., Успенская Е.Н. Календарные обычаи и обряды хиндустанцев // Индийские праздники: общее и локальное в календарной обрядности. СПб., 2005.

Махабхарата. Книга Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, пред. и комм. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987 (Памятники письменности Востока, LXXX).

Махабхарата. Книга девятая. Шальяпарва, или Книга о Шалье / Пер. с санскр., комм. В.И. Кальянова. М., 1996.

Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва. Книга одиннадцатая. Стрипарва / Издание подготовили С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998.

Рахимов Р.Р., Терлецкий Н.С. «Живые» родники и колодцы Центральной Азии // Радловские чтения 2006. СПб., 2006. С. 176-183.

Рыжакова С.И. Госпожа Мерцание: два путешествия в обители Тары // Восточная коллекция. 2007 № 2 (29). С. 123-133.

Bharati A. Pilgrimage in Indian Tradition // History of Religions. 1963. Vol. 3. No. 1. P. 135-167.

Kinsley D. Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Delhi-Varanasi-Patna-Madras, 1987.

Vassilkov Ya. An Iranian Myth in Eastern India: Gayōmart and the Mythology of Gayā // Orientalia Suecana. Vol. XLVII (1998). Uppsala, 1999. P. 131-149.

Vassilkov Ya. Indian practice of pilgrimage and the growth of the Mahābhārata in the light of new epigraphical sources // M. Brockington (ed.). Stages and Transitions: temporal and historical frameworks in epic and purāṇic literature. Zagreb, 2002. P. 133-157.

*В.В. Иванова*

### **МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ — ПОЭТИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ: СКРЫТЫЕ СМЫСЛЫ «ПЕРСИДСКОГО КОРАНА»**

Поэма «Месневи, или Хусам-наме» Мевляны Джалаледдина Мухаммеда Руми по праву занимает важнейшее место в суфийской и мировой литературе. Противоречивость в оценках личности Руми и его литературного наследия до сих пор не позволяет решить многие вопросы. Уже при жизни вызвав неодобрение своих учеников и богословов, Руми шел по своему мистическому Пути, уверенный в том, что его ведет его Наставник — Шемс Тебризи — и рука Аллаха. Само появление «Месневи» Руми уподоблял ниспосланию Корана, считая себя всего лишь проводником Божественной воли. Сравнивая себя с тростником, который только будучи полым может вместить Божественную музыку от соприкосновения с губами Аллаха, Мевляна стремился очистить себя от себя самого, превратиться в пустую оболочку, заключающую в себе Божественную сущность, отречься от «я» превратившись в «мы».

Эти заветы, полученные им, по его собственному убеждению, в виде Божественного откровения, он оставил своим последователям в «Месневи». Написание поэмы заняло около 12 лет жизни Руми. Он произносил стихотворные строки, а его друг и преемник Челеби Хусамеддин записывал их. Сам Мевлана придавал этим стихам огромное значение: после его