

**Maitrīkusumāñjali**

**मैत्रीकुसुमाञ्जलि**

**«Цветы дружбы в ладонях»**

**Сборник научных статей и материалов  
в честь Нины Георгиевны Краснодембской**

Издательство «Петербургское Востоковедение»  
Санкт-Петербург  
2024

УДК 39  
ББК 63.3(5Шри)

Редакторы - составители:  
И. Ю. Котин, Л. И. Куликов, Е. С. Соболева

М 14 **Maitrīkusumāñjali «Цветы дружбы в ладонях»: Сборник научных статей и материалов в честь Нины Георгиевны Краснодембской.** — СПб.: Изд-во «Петербургское Востоковедение», 2024. — 256 с. : ил.

Сборник научных статей и материалов в честь Нины Георгиевны Краснодембской посвящен тематике, близкой юбиляру и любимой им. Это статьи по истории древней Индии, буддизму, индийской филологии и этнографии, индийской философии, этнографии Шри Ланки, истории шри-ланкийских и индийских коллекций МАЭ (Кунсткамера) РАН.

Друзья и коллеги Нины Георгиевны посвящают ей свои публикации с пожеланием крепкого здоровья и новых научных открытий. В сборник *Maitrīkusumāñjali* также вошли библиография автора, содержащая несколько сотен наименований, ряд небольших эссе и стихотворных зарисовок Нины Георгиевны, ее научные работы последних лет. Помещены в сборник и редкие фотографии из архива юбиляра.

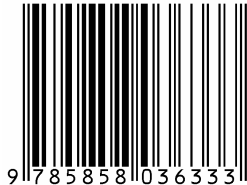
Книга будет интересна всем, кто интересуется Индией и индологией, Шри Ланкой и ланковедением, буддологией, этнографией и музееведением.

*На первой странице обложки:* Золотой пещерный храм Дамбулла (Шри Ланка).

*На последней странице обложки* использован рисунок Н. Г. Краснодембской «Тюльпаны».

ISBN 978-5-85803-633-3

ISBN 978-5-85803-633-3



9 785858 036333

© Коллектив авторов, 2024  
© ООО «Петербургское Востоковедение»,  
редакционно-издательская подготовка  
и оформление, 2024

## СОДЕРЖАНИЕ

Часть I. ПОЗДРАВИТЕЛЬНАЯ . . . . .	5
Ода Ланкийская, к юбилею Н. Г. Краснодембской . . . . .	5
Поздравительные телеграммы . . . . .	7
И. Ю. Котин, Е. С. Соболева. Слово о юбиляре. . . . .	10
Слово юбиляру! (Воспоминания, стихи и статьи Н. Г. Краснодембской) . . . . .	17
I. Воспоминания . . . . .	17
Из Ташкента в Самарканд (по личным впечатлениям из путешествия 80-х годов XX века) . . . . .	17
II. Стихи . . . . .	24
III. Статьи . . . . .	28
Н. Г. Краснодембская. Виды/типы полевой этнографической работы в Южной Азии в XX–XXI вв.: методы и спонсоры (из личного опыта) . . . . .	28
Н. Г. Краснодембская. Лекции-представления «Уроки индийской культуры» в МАЭ в конце XX в. (к поискам новых форм просветительской работы с посетителями музея) . . . . .	35
В пандан к юбилею: И. Ю. Котин, Е. С. Соболева. Об одном проекте с юбиляром. По следам Л. А. и А. М. Мервартов . . . . .	49
Приложение к статье: Игорь Котин. По следам Мервартов.	67
Часть II. БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ . . . . .	74
Библиография трудов Н. Г. Краснодембской, доктора исторических наук, кандидата филологических наук, ведущего научного сотрудника отдела этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН Составители: Н. М. Сысоева, Е. В. Шепелева . . . . .	74
Часть III. НАУЧНАЯ . . . . .	122
М. Ф. Альбедиль. Мифологические основания раннего индийского буддизма . . . . .	122
Я. В. Васильков. Гадание о суженом по зеркалу в «Махабхарате»: индоиранский и индоевропейский фон . . . . .	130
Т. А. Зимина. Дифференциация веддов (внешняя и внутренняя)	148

<i>В. П. Иванов.</i> Интерпретация концепций Бхартрихари в «Таттва-санграхе» Шантаракшиты и комментарии <i>паньджика</i> Камалашилы	162
<i>И. Ю. Котин, Е. С. Соболева.</i> Помощники, информанты и друзья этнографической экспедиции А. М. и Л. А. Мерварт на Цейлон и Индию в 1914–1918 гг. . . . .	172
<i>Л. И. Куликов.</i> Заметки о диахронии лабильности в поздневедийском и послеведийском санскрите: о вторичных лабильных глаголах на фоне распада глагольной системы . . . . .	191
<i>Т. И. Оранская.</i> Заметки об искусстве адиваси в связи с выставкой в Государственном музее истории религии осенью 2023 года	202
<i>Т. Г. Скороходова.</i> Идеи к философии истории Индии в дискурсе нациестроительства у Бипинчондро Пала. . . . .	218
<i>Е. V. Smirnova.</i> Features of migration and adaptation of the tribes of Northeast India . . . . .	236
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ. . . . .	250

---

---

**Часть I**  
**ПОЗДРАВИТЕЛЬНАЯ**

*Тимофей Животовский*

**Ода Ланкийская,  
к юбилею Н. Г. Краснодембской**

Кого-то тянет на Багамы,  
Кого Бермуды привлекут —  
Что было б, если бы да Гама  
Не повернул на Каликут,  
Пройдя меж Пембы и Момбасы  
(Как раз во времена Аббаса), —  
Но кем-то послан был сигнал,  
Что есть страна, владенье сангхи,  
Где на вершине, в львином замке,  
Довольный нежится сингал.  
Сей остров долго постигали,  
И по краям, и посреди —  
Тут есть, как в Фатерлянде — Галле,  
И как в Эстонии — Канди,  
Уже потом припоминая,  
Что возле Джафны (Япаная)  
Ведь мост прокладывался, а  
Царевич звался — не Арджуна ль? —  
Но ворохами листьев джунгли  
Засыплют вещие слова.  
Но что нам горы и равнины,  
Коль Небесам премудрый мил!  
В работах Краснодембской Нины  
Ликуют бюргер и тамил,  
Сингалы и, конечно, ведды —

На них обрушивались беды,  
Цунами, мор — и разве б мог,  
Без текстов в Вашем переводе,  
Дюмон упоминаться в оде  
И перечитываться Добс?  
О, типология обряда  
Дождя, который не муссон!  
Проходят облачные гряды  
С волнами моря в унисон  
От Лаккадивов на Матару  
Вкусить имбирного нектара,  
А есть ещё роти и кёрд!  
Пред этим морем меркнет Ницца,  
А перед этим вкусом — пицца  
И эскарго, и венский торт.  
И что теперь маргини бьянко,  
Коль есть кокосовый аррак!  
А были дни, когда Шри Ланке  
Навязывали чуждый фрак,  
Задолго до доминиона,  
Когда линкоры Альбиона  
Вполне казались неприступ-  
ными — но пали, аки обры —  
И те же царственные кобры  
Присутствуют близ древних ступ,  
Как было до плантаций чайных, —  
Что ж, два столетья — миг един  
Для кальпы! Мелочей случайных  
Не ведает тхераваддин,  
И пусть под кронами баньяна  
Явилась миру «Рамаяна» —  
«Гира сандеша» здесь милей,  
Как полагает остров Львиный,  
Любимый Краснодембской Ниной,  
Чей днесь преславлен юбилей!

2024 г.

## ПОЗДРАВИТЕЛЬНЫЕ ТЕЛЕГРАММЫ

\* \* \*

Санкт-Петербургское Общество дружбы со Шри Ланкой, музей чая и чайная компания «Море чая» от всей души поздравляют почетного члена правления Общества дружбы Краснодембскую Нину Георгиевну со славным юбилеем.

Мы часто проводим различные мероприятия, посвященные культурным событиям или праздничным датам Шри Ланки. Готовясь к этим мероприятиям, мы постоянно сталкиваемся со ссылками на научные и музейные тексты Нины Георгиевны и чувствуем, что наша деятельность в научном и культурном плане в значительной степени подготовлена ее трудами.

А во время наших визитов в Кунсткамеру в отдел Востока мы слушали интереснейшие рассказы Соболевой Елены Станиславовны в которых неоднократно она ссылалась на труды Нины Георгиевны и, в частности, на научное описание к разделу «Маски Индии и Шри Ланки». Также и во время заседаний Правления Общества дружбы Котин Игорь Юрьевич часто упоминал, что те или иные исследования по Цейлону опираются на труды Краснодембской.

Мы желаем Нине Георгиевне доброго здоровья и будем продолжать изучать ее труды и продолжать ее дело — знакомить наших людей с культурой и историей Шри Ланки.

*Президент Санкт-Петербургского общества  
дружбы со Шри Ланкой Александр Чудок,  
Председатель правления Общества Анна Бойкова*

\* \* \*

Дорогая Нина Георгиевна,  
Я всегда с восхищением смотрел на Вас.  
Примите мои самые искренние поздравления!

*Ваш А. Козинцев*

\* \* \*

Дорогая Нина Георгиевна!

Позвольте поздравить Вас с замечательной юбилейной датой!

Мы все очень обязаны Вам: без Ваших замечательных работ мы все были бы много беднее! Спасибо Вам и за «Созидателей Кунсткамеры», и за работу театральной труппы, и за серию прекрасных выставок, и за чудесные переводы! Дай Бог Вам здоровья и энергии! Я сам Цейлон давно вижу только Вашими глазами.

*С глубочайшим уважением,  
Ваш,  
Ефим Резван*

\* \* \*

Дорогая и любимая Нина Георгиевна!

Поздравляю Вас с юбилеем. Желаю здоровья и плодотворного общения с коллегами. Видеть Вас — это всегда удовольствие. Дарите нам его, пожалуйста, почаще! Также как и Вашу замечательную улыбку.

*Искренне Ваш,  
Д. Иванов*

\* \* \*

Нина Георгиевна Краснодембская — замечательный человек, выдающийся этнограф, ланковед и индолог.

Многие годы научного труда связывают Нину Георгиевну с Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. Всю свою жизнь она поддерживает многолетние традиции отечественных исследований в области культуры, религии и истории Шри Ланки. Нина Георгиевна отдала много сил и времени делу сохранения и изучения шриланкийских коллекций МАЭ (Кунсткамера) РАН. Более 35 лет она преподавала в различных университетах Санкт-Петербурга сингальский и другие южноазиатские языки, читала лекции по этнографии, истории классического искусства, этикету и быту Индии, Шри Ланки и других стран Южной Азии.

Много и плодотворно Нина Георгиевна работает над проблемами филологии, языкознания, мифологии и культуры народов Южной Азии. На данный момент Нина Георгиевна является автором более 200 монографий и академических исследований, и работа её продолжается. Без сомнения, ее научный труд способствует укреплению дружбы и развитию академических связей между Россией и Шри Ланкой.



*Семья Маретиных* передает юбиляру свои искренние поздравления и желает уважаемой Нине Георгиевне здоровья, энергии, творческих успехов, вдохновения, новых научных идей, проектов и достижений!

\* \* \*

Уважаемая Нина Георгиевна!

Примите наши сердечные поздравления с юбилеем!

Пусть новые открытия всегда радуют Вас и встраиваются уникальными кирпичиками в здание уже изученного и освоенного!

Пусть на все хватает сил, времени и вдохновения!

Пусть родные и коллеги поддерживают на прекрасном и тернистом творческом пути! И пусть этот путь приносит только положительные эмоции!

От всей души благодарим Вас за пополнение фонда «Религии Востока» Государственного музея истории религии прекрасными предметами из Вашей личной коллекции, которые заняли достойное место на постоянной экспозиции музея и регулярно участвуют в выставочных проектах.

Долгих лет, энергии, и неугасимого исследовательского интереса!

*С уважением,  
научные сотрудники отдела «Религии Востока»  
Государственного музея истории религии  
Екатерина Владимировна Столярова  
и Мария Викторовна Кормановская*

\* \* \*

Дорогая Нина Георгиевна!

Пусть эта книга озарит улыбкой ваше лицо — такой прекрасной, доброжелательной и мудрой улыбкой, какую мы помним по общению с вами!

*Ваши издатели,  
Игорь Алимов и Ольга Трофимова,  
«Петербургское Востоковедение»*

*И. Ю. Котин, Е. С. Соболева*

### **СЛОВО О ЮБИЛЯРЕ**

15 июля 2024 г. выдающемуся ланковеду и индологу Нине Георгиевне Краснодембской исполняется 85 лет. Нина Георгиевна родилась 15 июля 1939 г. в Ленинграде (Санкт-Петербурге) в семье Георгия Евгеньевича и Антонины Максимовны Краснодембских. Отец, выходец из обедневшего шляхетского рода, был инженером-путейцем, проектировал железные дороги (в частности, БАМ на Дальнем Востоке). Мама Нины Георгиевны работала и бухгалтером, и сотрудником газетного киоска, но главным для нее было воспитание детей. Хотя Нине Георгиевне в детстве пришлось пожить с родителями во многих уголках нашей страны, бóльшая часть ее жизни связана с родным городом и Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии Наук, а также с любимой специальностью — изучением языков, литератур и этнографии народов Южной Азии.

В семье Нины Георгиевны бережно хранили память о дяде — Валерии Евгеньевиче Краснодембском, сотруднике Института этнографии и антропологии, талантливом индологе, одном из авторов урду-русского словаря, создателе русско-маратхи и маратхи-русского словаря и первого учебника языка маратхи, начавшим преподавание этого языка в Ленинградском университете, исследователе народов мунда и ведда. К сожалению, Валерий Евгеньевич, находившийся в блокадном Ленинграде, скончался от истощения вскоре после эвакуации из города в 1942 г. Но эстафету изучения языков и культур Южной Азии, как знамя, приняла Нина Георгиевна.

Младший брат Нины Георгиевны, Евгений Георгиевич Краснодембский, кандидат биологических наук, доцент кафедры зоологии беспозвоночных, был одним из ведущих преподавателей биологического факультета СПбГУ.

Нина Георгиевна училась на кафедре индийской филологии восточного факультета ЛГУ и там же поступила в аспирантуру. В течение года Нина Георгиевна работала библиотекарем на родном восточном факультете, а затем поступила на работу в Ленинградскую часть Института этнографии АН СССР. Университет и Институт этнографии

сформировали широкий кругозор Нины Георгиевны, достойно представлявшей и развивавшей в нашей стране школу этнографической индологии. В университете учителями, друзьями и коллегами Нины Георгиевны были выдающиеся специалисты: филолог и лексикограф, знаток языка маратхи Татьяна Евгеньевна Катенина, коллега Валерия Евгеньевича Краснодембского и создатель замечательного хинди-русского словаря Василий Матвеевич Бескровный, уникальный знаток тамильского языка и культуры Семен Германович Рудин. В Институте Нину Георгиевну встретили и поддержали старшие коллеги Михаил Константинович Кудрявцев, Софья Александровна Болдырева (Маретина), Рудольф Фердинандович Итс.

Институт этнографии (позднее — Музей антропологии и этнографии) стал для Нины Георгиевны вторым домом. Здесь она уже более пятидесяти лет работает, здесь при ее участии была создана постоянная экспозиция «Народы Южной Азии», открыты многочисленные временные выставки.

В 1972 г. Нина Георгиевна Краснодембская защитила кандидатскую диссертацию по филологии, а в 1999 г. — докторскую диссертацию по специальности «этнография». Главной исследовательской темой Нина Георгиевна выбрала язык и этнографию сингалов, основного народа Шри Ланки, изучение богатой культуры самобытного острова и его основной религии — буддизма. В 1982 г. в издательстве «Наука» вышла в свет монография Н. Г. Краснодембской «Традиционное мировоззрение сингалов (обряды и верования)», ставшая наиболее значительным вкладом советского (российского) ланковедения в изучение истории и культуры Шри Ланки.

Более двадцати лет Нина Георгиевна Краснодембская курировала музейную работу по отделу Южной Азии, являлась хранителем архива описей и фотоматериалов, занималась изучением истории южноазиатских собраний МАЭ. Результатом ее многолетних изысканий стал труд «От Львиного острова до Обители снегов: Рассказ о коллекциях МАЭ по Южной Азии» (М., 1983). В этой работе, недавним тематическим продолжением которой является статья Н. Г. Краснодембской в престижном журнале «Вопросы музеологии», она не только первой рассказала об истории коллекций МАЭ по народам Индии, Пакистана, Шри Ланки и Непала, но и раскрыла огромную роль в этом петербургской школы этнографической индологии, представленной такими именами, как Иван Павлович Минаев, Александр Михайлович и Людмила Александровна Мерварты. Теперь мы с гордостью можем говорить о Нине Георгиевне как о достойном продолжателе дела своих великих предшественников.

Нина Георгиевна осуществляла и продолжает осуществлять работу по популяризации знаний о южноазиатских коллекциях МАЭ и их собирателях. Она является автором временных выставок: «Дружба-Дости:

Связи между народами Индии и СССР на протяжении веков» (Москва, Третьяковская Галерея на Крымском Валу, 1988 г.); «Капля по капле... (из индийских коллекций Кунсткамеры)», приурочена к 50-летию независимости Индии и поддержана Генеральным консульством Индии в Санкт-Петербурге (Музей Н. А. Некрасова, 1997 г.); «Прекрасное — мост между странами», создана Исследовательским Фондом Рерихов (Музей Н. А. Некрасова, 1998 г.); «Коснувшись Индии душой» (Музей П. К. Козлова, 2009 г.); «По Шри Ланке вслед за И. П. Минаевым» (Музей П. К. Козлова, 2009 г.). После ремонта музейных залов в 1996 г. она приняла активное участие в восстановлении и обновлении экспозиции «Народы Южной Азии».

В 1992 г. Н. Г. Краснодембская взяла на себя смелость и организовала «Клуб любителей культуры Индии, Непала, Шри Ланки и Бангладеш» при Доме культуры им. Ленсовета, стала председателем этого клуба, получившего название «Майтрипура» («Город дружбы/милосердия»). Программа клуба была очень разнообразна: действовали кружки (йоги, танца, детские и пр.), проводились лекции об истории и культуре вышеназванных стран. Каждая такая встреча завершалась выставкой-ярмаркой, на которой можно было приобрести произведения народных ремесел и промыслов. Успех и популярность программ породили множество подражателей. Программы клуба удовлетворяли запросы любителей индийской культуры. Клуб стал популярен среди жителей города и приобрел преданных участников.

С 1994 по 1998 г. Нина Георгиевна Краснодембская руководила научно-просветительской театральной группой, дававшей в МАЭ и на других площадках города представления «Уроки индийской культуры». Концепция программы этого цикла представляла собой лекции длительностью до 40–50 минут с включением танцевально-драматических номеров и живой (или в записи) музыки, которые вписывались в контекст повествования. Для каждой такой лекции-представления разрабатывались неповторимый сценарий и оформление. Представления показывали неоднократно и на разных площадках, причем на безвозмездной основе. Они инсценировались непосредственно на экспозиции «Народы Южной Азии МАЭ, затем — в конференц-зале и Мраморном зале Российского этнографического музея, в ДК им. Ленсовета, в Музее музыкальных инструментов (на Сенатской площади), а также, по приглашению, в школах и иных организациях (иногда и за пределами Санкт-Петербурга).

Многие годы Нина Георгиевна поддерживала тесные контакты со студентами и аспирантами из Южной Азии, помогала им в изучении русского языка и сама совершенствовалась благодаря общению с ними свое знание сингальского языка, языков хинди и маратхи. Благодаря этому общению Нина Георгиевна также собрала уникальные коллекции по этнографии Индии, Шри Ланки, Пакистана и Бангладеш, кото-

рые передала в Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, как вновь стал называться наш музей после выделения его из состава Института этнографии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН в 1992 г. Отметим также, что с конца 1970-х гг. Нина Георгиевна Краснодембская, преодолевая немалые трудности, смогла и сама совершить несколько экспедиционных выездов в любимую Шри Ланку, а также побывала в Непале. Ее дары и приобретения существенно обогатили музейное собрание по Шри Ланке, Непалу, Индии, Пакистану и Бангладеш.

Более 35 лет Нина Георгиевна Краснодембская проработала по совместительству на восточном, историческом и философском факультетах Ленинградского (Санкт-Петербургского) государственного университета, преподавала там и в ряде других вузов родного города хинди, сингальский и маратхи, читала курсы по этнографии Индии, Непала и Шри Ланки, по истории классического искусства, этикета и бытовой культуры Индии и ее соседей. Ряд учебных пособий, подготовленных Н. Г. Краснодембской совместно с Е. Н. Габриэль, позволил создать методическую основу для преподавания сингальского языка на базе Восточного факультета СПбГУ. Также благодаря усилиям Нины Георгиевны там было восстановлено преподавание языка маратхи. Сейчас эстафету преподавания маратхи приняла от Нины Георгиевны доцент восточного факультета СПбГУ, кандидат исторических наук Е. В. Смирнова.

Нина Георгиевна много и плодотворно работает над проблемами индийской филологии, этнографии и культуры. Она является переводчиком индологической литературы с английского и французского языков, переводит и художественную литературу с языков маратхи, сингальского и хинди. Счастливым искусством Нины Георгиевны говорить о науке и коллекциях интересно раскрылась уже в ее первой публикации, появившейся в замечательном ленинградском журнале «Нева». Это была статья под названием «Искусство Львиного острова» («Нева», № 7, 1963) которая рассказывала о первой выставке ланкийского художественного ремесла в нашей стране. Талант Нины Георгиевны переводить зарубежную классику раскрылся тогда же, в начале 1960-х гг., когда вышли свет в ее переводах новеллы Рагхунатха Рамана Дигхе, Аннабхау Сатхе, А. Н. Педнекара. В 1964 г. (т. е. ровно шестьдесят лет назад) увидел свет сборник индийских новелл «Тадж Махал», который включал четыре мастерских перевода Нины Георгиевны Краснодембской. В 1967 г. Нина Георгиевна Краснодембская выступает не только как переводчик с маратхи, но и как редактор-составитель тематического сборника новелл «Заморская курица: Новеллы писателей Махараштры». В 1968 г. Нина Георгиевна выступила составителем сборников и переводчиком многих новелл сингальских писателей: в сборнике «Сомма. Новеллы современных писателей Цейлона» увидел свет перевод с сингальского новеллы сингальского классика Мартина Викрамасингхе,

чьи произведения мы ныне знаем и любим в переводах Нины Георгиевны.

В 1969 г. роман маратхского классика Хари Нараяна Апте «Чандрагупта» вышел на русском языке также в переводе Н. Г. Краснодембской (в соавторстве с Б. П. Кузнецовым). В содружестве с С. Г. Рудиным Н. Г. Краснодембская подготовила переводы на русский язык новелл писателей, пишущих на тамильском языке, распространенном не только в южной Индии, но и на севере Шри Ланки.

Среди научных публикаций Нины Георгиевны Краснодембской на английском языке есть и статьи, опубликованные под псевдонимами Antonina Maksimova и Varvara Martynova. Так и видится нам веселая улыбка нашего юбиляра, подписывающего эти статьи для журнала «Soviet Literature».

В 1997 г. в издательстве «Петербургское Востоковедение» увидел свет научный перевод уникального этнографического источника, сделанный Ниной Георгиевной со старого английского языка, — книги Роберта Нокса «Историческая повесть о Цейлоне» XVII века. Перевод получился замечательный. Читатель будто бы попадал в шекспировскую эпоху и видел старинный Цейлон глазами англичанина-елизаветинца.

Другая работа Нины Георгиевны — руководство переводом и редактирование перевода с французского языка классического труда Луи Дюмона «Homo hierarchicus: опыт описания системы каст» — позволила русскому читателю познакомиться с замечательным исследованием классика французской социологии о системе индийских каст.

В 2002–2003 гг. Нина Георгиевна предложила общемузейный проект «Созидатели Кунсткамеры/МАЭ» и некоторое время им руководила. Участвовала наш юбиляр и в создании труда «Большая Российская энциклопедия», в подготовке энциклопедического труда «Религиоведение».

Помогала Нина Георгиевна Краснодембская и в подборе индийских экспонатов для выставки МАЭ в Казани. Она также осуществила подбор экспонатов, дала научное описание и подготовила текст к разделу «Маски Индии и Шри Ланки» для выставки «Маски» в ГМИ им. Пушкина в Москве (осень 2006 г.). Нина Георгиевна участвовала в подготовке других выездных выставок МАЭ. Из недавних таких и весьма успешных выставок — «Империя смотрит на Восток» (Гатчина, 2023–2024). При участии Нины Георгиевны был подготовлен раздел в замечательный каталог этой выставки.

Н. Г. Краснодембская стала организатором научной конференции «Проблемы этнографической индологии» — июнь 2003 г., МАЭ (организаторы — члены проблемной группы «Центр этнографической индологии» МАЭ РАН; руководители мероприятия — С. А. Маретина и Н. Г. Краснодембская). Участвовала она и в организации конференции

памяти М. К. Кудрявцева (ноябрь 2005 г.), проведенной проблемной группой «Центр этнографической индологии» и отделом Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН. Труды М. К. Кудрявцева и уникальный архив его писем военной поры были переизданы благодаря усилиям Нины Георгиевны и ее коллег.

Еще студенткой Н. Г. Краснодембская обнаружила публикации А. М. и Л. А. Мервартов, уже ставшие библиографической редкостью, и возродила память об экспедиции в ряде докладов на конференциях. Ей удалось найти Л. А. Мерварт, работавшую в МГИМО. Они встретились на восточном факультете ЛГУ, когда Л. А. Мерварт приезжала на встречу бестужевок, потом — дома у Л. А. Мерварта в Москве. Н. Г. Краснодембская подружилась с невесткой и дочерью брата Л. А. Мерварта Владимира, унаследовала некоторые семейные фотографии. Первый доклад Н. Г. Краснодембской в 1967 г. привлек внимание индологов к почти забытой экспедиции. После этой первой публикации Н. Г. Краснодембской к истории экспедиции Мервартов обратились отечественные этнографы и историки-индологи Е. Я. Люстерник, А. А. Вигасин и др. Со статьи 1973 г. «Цейлонская коллекция МАЭ (экспедиция Академии наук 1914–1918 гг.)» начался целый период в жизни Нины Георгиевны, связанный с изучением коллекций Александра и Людмилы Мервартов в МАЭ РАН.

В 2013 г. Нина Георгиевна выиграла конкурс на получение гранта РГНФ на разработку темы «Этнографическая экспедиция МАЭ в Индию и на Цейлон» в качестве руководителя проекта. Благодаря этой удаче в 2013–2015 гг. научная группа работала темой по гранту РГНФ № 13-01-00168 «Экспедиция МАЭ на Цейлон и в Индию в 1914–1918 гг.: История, коллекции. Научное наследие», для разработки которой участниками гранта был проведен поиск и сбор новых научных данных, работа в архивах Санкт-Петербурга, Индии, Шри Ланки, Нидерландов, Франции и Германии, исследование коллекций МАЭ РАН, совершались поездки по маршрутам экспедиции Мервартов. В результате индивидуально и в соавторстве с И. Ю. Котиным и Е. С. Соболевой Н. Г. Краснодембская написала и опубликовала ряд статей по теме гранта; названным коллективом при поддержке гранта также была подготовлена книга «Экспедиция МАЭ на Цейлон и в Индию 1914–1918 гг. История. Коллекции. Научное наследие» (17 п. л.) — первая специальная монография, посвященная этому уникальному событию в истории МАЭ и Академии наук. В рамках этого проекта в 2014 г. Нина Георгиевна осуществила экспедиционную поездку в Шри Ланку по маршрутам Мервартов, собрала новые материалы и коллекции для МАЭ.

В 2014–2016 гг. Нина Георгиевна осуществляла руководство разработкой научно-исследовательского направления «Формирование южноазиатского фонда МАЭ РАН (история, персоналии, коллекции)» в

рамках проектов «История Кунсткамеры: коллекции, собиратели, сотрудники» и «Академический музей в XVIII–XXI вв.: история концепций и коллекций (к 300-летию Кунсткамеры)» (научный руководитель — доктор исторических наук Ю. К. Чистов). В результате увидели свет книга Н. Г. Краснодембской, Е. С. Соболевой и В. Н. Кислякова «М. С. Андреев — собиратель коллекций по Южной Индии» (15 п. л.) и монография Я. В. Василькова «Бурборственный путешественник. Жизнь и наследие Герасима Лебедева (1749–1817)» (15 а. л.). Всего в рамках направления Н. Г. Краснодембской, М. Ф. Альбедиль, Я. В. Васильковым, И. Ю. Котиным Е. С. Соболевой, О. Н. Меренковой, Т. А. Зиминной, Е. П. Янковской были подготовлены и опубликованы 25 статей (около 30 п. л.) соответствующей тематики. Всего же у Нины Георгиевны Краснодембской несколько сотен опубликованных текстов — монографий, статей, текстов докладов, переводов с индийских и европейских языков. Она продолжает вводить в научный оборот знаковые экспонаты МАЭ, раскрывать смысл и значение привычных уже коллекций.

В подготовленной Н. М. Сысоевой и Е. В. Шепелевой библиографии трудов Н. Г. Краснодембской (см. Библиографию в настоящем издании) немало статей отмечены как «находящиеся в печати», что неудивительно: Нина Георгиевна остается чрезвычайно деятельным и активным исследователем. Мы уверены, что еще многое будет сделано нашим выдающимся ученым. Рады пожелать Нине Георгиевне Краснодембской новых успехов, интересных открытий и вдохновения для творчества!



**СЛОВО ЮБИЛЯРУ!**  
**(Воспоминания, стихи и статьи Н. Г. Краснодембской)**

**I. Воспоминания**

**Из Ташкента в Самарканд**  
**(по личным впечатлениям из путешествия**  
**80-х годов XX века)**

Хочу обратиться к воспоминаниям о своем посещении Ташкента и Самарканда в середине 80-х годов прошлого века. Это была командировка от МАЭ, но рассказать сегодня я хочу не об этом, а о живых и запавших мне в душу наблюдениях, полученных тогда непосредственно из местной жизни.

Хотя я не являюсь специалистом по Центральной Азии, этот край (точнее тот регион, что мы привыкли называть Средней Азией) в определенной степени был знаком мне (и даже любим мною) с раннего детства. Прежде всего, с ним была связана история семьи моего отца. Мой дед по отцу после окончания Новороссийского университета (позже он назывался Одесским) многие годы служил в Средней Азии: с начала первой мировой войны как офицер, позже, после ранения, как учитель русского языка и литературы в средней школе в Андижане. Там родился и учился в той же самой школе до девятого класса мой отец. А немного раньше его старший брат, увлекшийся там восточными языками и впоследствии ставший известным индологом. В Ташкенте жили близкие друзья семьи, через которых мои родители во время отечественной войны поддерживали связь со своими родными и друзьями, которых эта война разбросала по разным концам страны. Когда мне было четыре года, у меня был нянька узбек. Вообще-то официально он был денщиком моего отца, когда мы жили в глухой тайге на Дальнем Востоке, где, готовясь к сражениям с японцами, проектировали и в быстром темпе строили железную дорогу. Отец был путеец изыскатель и возглавлял одну из проектировочных партий. Ему и был положен по рангу денщик (между прочим, он был из заключенных). Но отец в нем особенно не нуждался, и Исмаил больше помогал

по хозяйству моей маме и нянчился со мной. Был он очень добрый, а в тюрьму попал по какому-то нелепому стечению обстоятельств (связанных с его ответственной должностью в прежней жизни — он работал председателем колхоза) и очень скучал по своим детям, их у него было восемь человек. Он научил меня именам своих детей, и у него не было большей радости чем слушать, как я перечисляла их, будто читала стишок.

Реалии среднеазиатской жизни нередко фигурировали в разговорах и воспоминаниях нашей ленинградской семьи. И мне самой привелось побывать в этих теплых краях уже в раннем возрасте. С начала войны мы с мамой и бабушкой (матерью отца) находились в эвакуации в городе Томске, и там в возрасте трех лет я заболела полиомиелитом в очень тяжелой форме. Врачи делали все, что могли, а маме сказали: очень полезны были бы солнце и фрукты. И мама повезла меня в Среднюю Азию. Ей помогли на работе: выдали командировочное удостоверение (без него нельзя было бы покинуть Томск), а у нее в Каттакургане Самаркандской области жила в ссылке старшая сестра с двумя дочерьми. Одна из них работала там врачом. Мы проезжали через Ташкент и даже остановились в городе на пару дней у старых знакомых бабушки и деда.

Горячее солнце, сухая земля, всеобъемлющее тепло, арыки с прозрачной водой, виноградные лозы, гроздья янтарных ягод в больших корзинах (подарки моей старшей родственнице от излеченных пациентов и каттакурганских, и из соседних кишлаков), затененные комнаты, где окна и двери завешены коврами, а полы поливаются водой для создания хотя бы относительной прохлады, люди в халатах и тюбетейках — эти образы были запечатлены еще в моей детской памяти...

Разумеется, когда я очутилась в Ташкенте уже взрослым человеком, у меня не было конкретного узнавания мест, но все же, неожиданно для себя самой, я испытала чувство знакомости, близости окружившего меня мира.

Мне было где поселиться: друзья дали мне адрес двух старых женщин (одна была русской, другая — украинка), которые потеряли всех своих близких и потому соединились в своеобразную семью, съехавшись в неплохую трехкомнатную квартиру с балконом и четко поделив домашние обязанности. Здесь сердечно принимали многих гостей. Нашла тут и я теплый приют. Этот мирок не-азиатов в Азии заслуживает особого рассказа. Мои хозяйки (одна — сотрудница библиотеки Академии наук, другая — бывшая преподавательница техникума) были детьми тех, кого можно отнести к первому поколению местных русских поселенцев. В их памяти еще сохранялись эпизоды из истории освоения русскими этого края. И в то время, о котором пишу, их дом был одним из центров притяжения русскоязычного сообщества. Ради

меня был устроен прием, сбор друзей (там были русские, украинцы, евреи) с застольем, где меня познакомили с различными принятыми в этой среде блюдами.

**ДИДАК** ФЕСТИВАЛЬ 10/1

17 ИЮЛЯ ФЕСТИВАЛЬ ИНДИИ ОТКРЫЛСЯ В ЛЕНИНГРАДЕ

## Моя счастливая судьба

Елена ДРУЖИНИНА

**«Кто знает только один народ — не знает ни одного», — говорил один из основоположников современной этнографии Лев Штернберг. То, что создано, понято, испытано любым народом, велик он или мал, — есть общее достояние человечества.**

Более полутора веков назад в России началось систематическое изучение языков, истории и культуры Индии. В 1836 году в Санкт-Петербургском, ныне Ленинградском, университете впервые был введен курс санскрита. Так была заложена традиция ленинградской индологии. Нина Краснодембская — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник ленинградского отделения Института этнографии Академии наук СССР, принадлежит к числу тех, кто сегодня продолжает эту традицию.

Мы беседуем с ней в уютной квартире, где она живет с мамой. Индия, судя по всему, давно и прочно обосновалась в этом ленинградском доме: картины, маски, словари и книги на хинди, маратхи, сингальском и тамильском языках, тома «Махабхараты», переводы индийских писателей, сделанные хозяйкой. От сапидаловой палочки в курительнице вьется легкий душистый дымок. Нина Краснодембская рассказывает:

— Мой дядя, Валерий Краснодембский, был известным индологом. Он много успел в своей короткой жизни — составил первый словарь маратхи-русского языка, исследовал лексику вариантов текста «Рамаяны». Дядя был учеником Алексея Баранникова, основоположника изучения «живых» индийских языков, они вместе работали в тридцатые годы.

Валерий Краснодембский не смог эвакуироваться из осажденного Ленинграда во время Великой Отечественной войны. Он умер от голода в блокаду.

Меня, свою племянницу, он видел двухлетней, так что напрямую передать мне любовь к Индии не мог, разве что генетически она была во мне заложена. Но я уверена, он был бы рад, что его дело продолжено в нашей семье.

Середина пятидесятых годов, когда Нине Краснодембской пришлось выбирать профессию, у нас в стране была поистине отмечена знаком Индии: визит Джавахарлала Неру в СССР, начало экономического сотрудничества, индийские фильмы, книги, первые студенты-индийцы в Ленинграде. С восточным факультетом университета Нина познакомилась еще школь-

ницей, а в год ее поступления в университет была впервые сформирована группа для изучения языка маратхи.

Завятив вела профессор Татьяна Катенина, — вспоминает Краснодембская. — Она была специалистом экстра-класса с фантастическими способностями к восточным языкам. Я бесконечно благодарна ей: интереснейший человек, бесконечно преданный своему делу, она раскрыла мне величие и богатство духовной культуры Индии, помогла найти себя. Теперь, когда она ушла из жизни, я пришла в университет с группой студентов, специализирующихся в языке маратхи.

Маршрут, которым Краснодембская пять лет ходила из дома в университет, для нее практически не изменился с окончанием учебы. Институт этнографии, куда она пришла на работу, находится на той же набережной в центре города. Судьба привела ее в знаменитую Кунсткамеру — первый естественно-научный музей в 1714 году Петром I. Теперь Кунсткамера перекрестка в Музей этнографии и этнографии имени Петра Великого, единственный в Советском Союзе, где представлены культура и быт народов земного шара.

Отдел Южной Азии, в котором работает Нина Краснодембская, насчитывает более 12 тысяч экспонатов. Начало этой коллекции было положено в конце прошлого века профессором Иваном Миловасевым. Из своих путешествий в Индию он привез много книг, рисунков, предметов прикладного искусства высокой художественной ценности.

Пополнение фондов не прекращается и в наши дни. Дают подарки студенты и аспиранты, приезжающие учиться в СССР, советские востоковеды, возвращающиеся с командировок в страны Южной Азии. Изучением, светом магической, атрибуцией и новых поступлений и занята Нина Краснодембская.

— Один из основоположников современной этнографии Лев Штернберг говорил: «Кто знает только один народ — не знает ни одного». Слова эти стали девизом для этнографов, но при шатаясь к ним стоит все считать она. — То, что оно, понято, испытано любым народом, велик он или — общее достояние человечества.

Краснодембская не этнограф. Она автор ста работ по индостан-дских языкам, пере на русский классические временные произведения индийских писателей.

Через литературу верит она, — ко мне в пришло ощущение удивной близости духовной культуры — русской и индийской. Вы не представляете это удовольствие, р над переводом, поит только смысл, но и дей автор. Я недавно жила это, работая на

Но это отступление, а сейчас — о другом. Надо сказать, что касается Ташкента, мне не запомнилось каких-нибудь особых «путевых

впечатлений», хотя, понятно, я посетила там много мест, включая музеи, библиотеки, академический институт востоковедения. Сводили меня и в чайханы, и к палаткам ремесленников, еще сохранявшимся на старом рынке. В целом этикет в отношении приезжей был обычным (с достаточной долей вежливости и внимания). Ярko памятен только поход на Алайский декхансктй базар: там мой восторг перед чудесными плодами восточной земли имел самый теплый отклик. Мне сердечно улыбались, давали объяснения, охотно позировали для фото и даже сфотографировали меня моим аппаратом, надев на меня тубетейку, которую со своей головы снял один из продавцов.

А вот поездка в Самарканд дала мне ряд интересных и оригинальных этнографических наблюдений. Поезд уходил из Ташкента вечером, и мои старушки провожали меня на вокзал, до самого вагона. Мне было наказано: гулять по Самарканду только до заката, а к сумеркам вернуться на вокзал и там ждать обратного поезда. Поезд прибыл в Самарканд ранним утром. Моей первой целью была площадь Регистан, и я поехала туда на автобусе. Пассажиров было уже много, но мне удалось сесть на свободное место. Вскоре в автобус вошел местный мужчина с маленьким ребенком на руках и оказался близко от меня. Мне стоять было бы трудно, поэтому, чтобы ему было легче, не уступая места, я, однако, предложила взять ребенка к себе на колени. И мужчина, и ребенок предложение приняли. А пока мы ехали так несколько остановок, я успела получить от нового знакомого предложение навестить его семью и даже в другой раз приезжать прямо в их дом. На площади Регистан шла реставрация медресе Шир Дор, лежали кучки мусора, и в одной из них я увидела голубой глазурованный кирпичик, совершенно не поврежденный. Я даже взяла его в руки, но унести с собой постеснялась. До сих пор жалею: было бы чудесное (и памятное) пресс-папье. Не решилась потому, что все-таки чувствовала себя не дома...

За Регистаном последовал мавзолей Шох-и Зинда. Чтобы добраться туда, мне пришлось пройти несколько почти пустынных улочек пешком. Там в меня какие-то мальчишки швырнули несколькими мелкими плодиками (явно недозревшие паданки) не то яблони, не то айвы. Я так и не разобралась, что им не понравилось: то ли моя хромота, то ли, что иду одна в чужом месте, как не положено приличной женщине.

По пути к мечети Биби-Ханым мне повстречалась арба, влекомая осликом. Нацелилась фотоаппаратом, но седок — хозяин строгим жестом показал мне, что запрещает снимать, к моему огорчению. У стен самой мечети раскинулся небольшой базар, там я впервые попробовала пашмак домашнего изготовления. Продавала его добрая молодая женщина, которую я очень удивила, попросив три кусочка вкусных сластей. Она сказала: «Ну, тогда уж четыре...», и мне стало стыдно за

себя как за этнографа. Ведь в местной среде счастливым считается число четное...

День клонился к закату, а я еще не побывала у мавзолея Гур Эмир. Я прекрасно видела его купол, но между мной и ним лежал район старого города: узкие извилистые улочки с глухими стенами. Все же я пошла в сторону мавзолея, ориентируясь на купол, который все время «сдвигался» то влево, то вправо, в зависимости от изгиба улицы. Я спешила, как могла: солнце бросало на небосвод последние лучи, тени сгущались. Честно сказать, здесь я тухнула: вокруг ни души, только серые глухие дувалы. Мне представилось, случись что, даже женщины не пожалеют, не придут на помощь.... И я прибавляла ходу изо всех сил. Наконец, увидела просвет в конце улочки, выход на простор. Там стояла пара людей: невысокий толстячок в милицейской форме и девчонка лет пятнадцати с помойным ведром в руке. Он молчал, а из ее уст на него лился бурный поток слов. Но, увидев меня, она замолкла, а он приосанился, и их лица с вниманием обратились ко мне. Я объяснила, куда устремляюсь, и милиционер важным тоном поручил девушке проводить меня до мавзолея. По дороге она еще продолжала ворчать: «Вот еще... не там, видите ли, мусор выбрасываю...».

Музей — мавзолеем уже почти закрывался, но меня туда все же пустили, показали, объяснили.... Сотрудник проводил меня до выхода и поручил группе мальчишек лет десяти (в белых рубашечках, с пионерскими галстуками) проводить меня до автобуса. Вся гурьба сопровождала меня, некоторые намекали на уместность сувениров, но, к моему и их огорчению, сувенирами я не догадалась запастись...

Итак, я выполнила задуманную программу знакомства с памятниками Самарканда. И даже почти вовремя, едва спустилась тьма, снова оказалась на вокзале. Поезд на Ташкент ожидался только поздно вечером, и мне предстояло провести несколько часов в зале ожидания. Случай свел меня здесь с землячкой: молодая женщина путешествовала по Советскому Союзу вдвоем с четырехлетним (!) сынишкой.... Они уже побывали на Дальнем Востоке, в Сибири, теперь их занесло в Среднюю Азию.... Честно говоря, я была почти потрясена залихватской храбростью новой знакомой, особенно тем, что она решилась делить риски такого сложного путешествия со своим маленьким ребенком.

Вскоре же я пережила еще одно сильное впечатление, хотя и другого рода. В дверях зала появилась группа людей, которые, будто сошли с индо-мусульманской миниатюры. Мужчины были в голубых халатах, в белых чалмах, со здоровенными кинжалами у пояса. Женщины до бровей закутаны в многослойные одежды. С ними были и дети. Внесли большой ковер, развернули его на полу возле свободной стены и, рассевшись на нем, устроили чаепитие. Однако оставалась эта компания в зале ожидания недолго, а нам еще было сидеть и сидеть...

И вот тут выяснилось, что не только мы с интересом вглядываемся в окружающее, но и сами стали предметом пристального наблюдения. Более того, объектом местного гостеприимства. Не исключая, что здесь особую роль сыграло присутствие с нами ребенка. Но несколько человек из окружающих проявили к нам особые знаки внимания, подарили нам, как это явно прочитывалось, свою защиту. На скамью напротив нас сел старик (скромно одетый, сухого сложения, очень высокий, я подумала — горный таджик). Некоторое время он смотрел на нас добрыми глазами, потом из глубин своего длинного халата достал несколько маленьких по размеру, но спелых и, как оказалось, необычайно вкусных гранатов и угостил нашу компанию.

Вскоре же ко мне подошла очень молодая женщина (почти девочка, наверно, лет 15–16) с грудным младенцем на руках. Она практически не говорила по-русски, но ее знание отдельных русских слов и мое — некоторых персидских и арабских позволило нам понять друг друга. Она сообщила, что родила первенца и сейчас из дома родителей возвращается к мужу, спрашивала, сколько детей у меня (я сказала, что двое, не детализируя, что имею в виду любимых племянников). Сопровождал юную мать ее младший брат, подросток лет четырнадцати. Он нес все заботы о ней и ребенке: приносил еду, питье, навел справки о расписании. И держался как взрослый, серьезный мужчина.

Пока мы беседовали с его сестрой, он тоже подходил к нам, но как бы мимоходом. В тоже время на другой конец скамьи, возле моей товарки присела женщина средних лет и тоже о чем-то заговорила. Она представилась местной жительницей, сказала, что она татарка, зовут ее Розой. Она дала нам конкретный совет: не выходить в одиночку на платформу. «Парни там нехорошее говорят», — добавила она под конец.

Не оставил нас своей заботой и дежуривший на станции милиционер (как выяснилось, абхазец по этнической принадлежности). Он не один раз подходил к нам, спрашивал, не нуждаемся ли в чем, обещал, что лично посадит нас в вагоны, когда придет поезд.

Совершенно очевидно, что все эти жесты, эти знаки внимания должны были не столько подбодрить нас, чужаков в данном конкретном месте, сколько были рассчитаны на окружавших нас. Они демонстрировали, что мы взяты под опеку, что у нас имеются гаранты из местных, то есть мы приняты как гости определенными людьми из данной среды, и потому с нами и следует обращаться как с гостями.

Мы благополучно дождались своего поезда, абхазец — милиционер сопроводил нас до наших вагонов, меня лично довел и до купе. Была глубокая ночь, в купе я сначала была одна, но за пару минут до отхода поезда у меня все же появился попутчик, мужчина средних лет из местных, он оказался почти коллега, доктор наук, сотрудник одного из академических институтов. Мы немного поболтали, потом он вы-

шел из купе, чтобы дать мне улечься. Я уже почти засыпала, когда он тихонько вошел и устроился на своей полке. Утром мы едва попрощались, потому что мой попутчик очень спешил по своим делам. А я отправилась к моим милым стареньким хозяйкам делиться своими впечатлениями о Самарканде.

Вот о таких гостевых традициях узнала я на собственном опыте во время совсем даже недолгого путешествия по далекой, и одновременно близкой, земле Средней (или Центральной, как принято называть теперь) Азии. Они кажутся мне особенными, в других местах я таких не встречала, хотя мне довелось немало попутешествовать по миру.

Сначала, начиная с детства, я побывала (сначала с семьей, потом самостоятельно) в разных республиках Советского Союза. Жили мы обычно, как теперь говорят, в «частном секторе». Где ни бывали (в селах Украины, на хуторах Латвии или Литвы, в грузинских селениях), обычно дружились с хозяевами, иногда даже участвовали в их хозяйственных делах. Старались хоть немного учить местные языки. Мне кажется, из этого опыта и вырос мой интерес к этнографии.

## II. Стихи

### Восхваление МАЭ РАН

Хотя и множатся печали,  
Всё есть счастливый уголок,  
Куда стремимся мы из дали  
Этнографических дорог.

И — прочих. Это братство наше  
Понять не каждому дано.  
Поели соли мы и каши!  
А — пьем по праздникам вино!

Кунсткамера — приют родимый,  
Утешит в горе и беде.  
Достался мне билет счастливый:  
Он — флаг и смысл в моей судьбе.

Здесь все — предельно уникальны.  
Но есть какой-то общий тон.  
Не важно — радостны, печальны,  
Умеем спеться в унисон.

Здесь простота — аристократов,  
Здесь глубина — родник души.  
И повторяю я стократно:  
«Постой, мгновенье! Не спеши!»

15–21 июля 2009 года

### Дорога бежала полями, холмами...

Болотами влажными, сушью пустынной,  
Гремела, брнчала, молчала местами,  
Рыдала и пела, с надеждой наивной.



Вдоль моря лежала, под горку — катилась,  
Дразнила, манила, мечтой заклинала.  
И вот у обрыва притихла, смирилась,  
Как будто уснула, недвижною стала.

Прости, путь-дорога! Что ждет за обрывом —  
Пространство ль глухое, полет ли свободный?  
Иль руку захватит рука конвоира?  
Иль просто ничто, или морок холодный?

Прощай, путь-дорога! Что там, за обрывом,  
Таится неведомо, тьмою пугая?  
Дневное светило глазницы закрыло.  
А будет ли после реальность другая?

И снова надеюсь...

### **Когда была мама...**

Небо стояло высоко, солнце глядело ласково...  
А как пахли листва и травы,  
Когда была мама!

Когда была мама,  
Мир был соткан из правды, и надежда светила...  
Все, кто рядом, ходили в друзьях,  
Когда была мама...

Когда была мама,  
Легче болелось, легче вставалось по утрам,  
Достижимыми мнились любые мечты,  
Когда была мама.

Когда была мама,  
Улыбалось зеркало, танцевали снежинки....  
Сор и льдинки не липли к душе,  
Когда была мама...

7–9 февраля 2014 года

\* \* \*

Растить мальчишек — сладкие заботы,  
Хотя камням подводным нет числа.  
Но бонус вам — без лживой позолоты,  
Открытые ребячие сердца!

Мне довелось воспитывать братишку,  
Как пестуну, под маминой рукой,  
Вначале приняла его не слишком...  
Не избежав мук ревности слепой.

Но после прочно стал незаменимым,  
Еще мальчишкою плечо мне подставлял:  
Из озера спасал под Игналиной,  
В Анапе отгонял на пляже приставал.

Он был и спорщик мне до хрипоты,  
И тот напарник, с кем нигде не страшно.  
Делила с братом его детские мечты,  
С ним грезила о подвигах отважно.

Про моряков и летчиков читала,  
Про русский север. Братик бредил им.  
Хотя меня судьба давно связала  
С далеким югом — знойным и чужим.

Он тоже книжки вслед за мной читал.  
Моих подруг влюбленностью отметил.  
Ходил со мной в Большой и Малый зал...  
Момент, когда он взрослым стал, был мною не замечен.

Являлся мне гарантом оптимизма:  
Заслон от трудностей — и ясны явь и сон!  
Не отражает календарь законов жизни:  
Мой младший брат быстрее меня ушел

Из жизни этой и оставил здесь в наследство  
Своих девчонок. Так открылся мне  
Мир новый, полный тайн, капризов и кокетства —  
Тот флер, что прячет суть в сердечной глубине.

Сомненья верх берут: чтоб не набили шишки...  
Будь их стезя пряма и широка!

Но ведь девчонки — дочери мальчишки:  
В мужской ладони — женская рука.

Февраль-март 2023

\* \* \*

Стояла ночь в начале февраля,  
И с неба шел колючий, жесткий снег.  
Казалось мне, что жизнь промчалась зря...  
В чем счастье? Где добро? Зачем успех?

И я была одна на всей земле,  
Шел холодок от зимнего окошка,  
Ни звездочки в небесной стороне!  
Дорожку в парк засыпала пороша...

Но легкий звон раздался в тишине,  
Экран смартфона окатился светом,  
И голос друга прилетел ко мне:  
«Я есть у Вас. Вы помните об этом!».

Забыл резон пристрастного суда,  
И Философия застыла у порога.  
И ясен смысл житейского труда,  
Хотя осталось жить... уже не много.

### III. СТАТЬИ

*Н. Г. Краснодембская*

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

**Виды/типы полевой этнографической работы  
в Южной Азии в XX–XXI вв.: методы и спонсоры  
(из личного опыта)<sup>1</sup>**

В истории русской этнографической науки о народах Южной Азии (прежде всего Индии и Цейлона/Шри Ланки) была ярчайшая страница — специальная этнографическая экспедиция к этим народам, организованная МАЭ и осуществленная А. М. и Л. А. Мервартами в 1914–1918 гг. Приобретенные ими коллекции, книги, личные полевые материалы позволили создать в музее уникальную экспозицию «Народы Южной Азии» и до сих пор используются сотрудниками в их научных изысканиях. Но после свершения Октябрьской революции связи с изучаемыми народами, отчасти из-за колониального режима в их странах, были затруднены: поездки в данные страны не практиковались, очень редким случаем было присутствие носителя культуры Южной Азии на берегах Невы. Когда в 50-е годы XX в. были установлены дипломати-

---

<sup>1</sup> Настоящая статья основана на тексте доклада Nina G. Krasnodembskaya «Types of ethnographic field work in South Asia in the 20th and 21st centuries: methods and sponsors (from personal experience)», доложенном на Панельной дискуссии Всемирного Конгресса антропологических и этнографических наук в Дели в октябре 2023 г. «Исследователи, информаторы, посредники: как российские учёные изучали страны Крайнего Юга в XX–XXI вв. (IUAES-2023 Panel : P121 — Researches, informants, mediators: as Russians scholars studied the countries of the Far South in XX–XXI centuries)». Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках проекта 23-29-00962 «Полиморфизм российских научных экспедиций накануне Первой мировой войны: историко-этнографическое наследие отечественных естественнонаучных экспедиций в Южную Азию и Южную Америку».

ческие отношения между СССР и Индией, СССР и Цейлоном, тогда совершились и первые акты культурного обмена. Но связи научного типа между нашими странами создавались постепенно, и не сразу этнологам было легко попасть к изучаемым народам. В этих условиях приходилось искать необычные варианты полевых изысканий, нестандартные пути сближения с представителями изучаемых народов. Так сложилось, что в Индии моим главным народом стали маратхи, отчасти — дравиды, на Цейлоне — сингалы. В определенной степени интересовали и уникальные особенности культуры народов Непала. Да и в целом было необходимо составить представление об основных чертах своеобразной цивилизационной модели региона Южной Азии. На кафедре индийской филологии Восточного факультета ЛГУ, где я изучала языки маратхи, хинди, санскрит, пали и некоторые другие (а позже самостоятельно — сингальский и непальский), нам читали такие общие дисциплины, как введение в индологию, географию, историю, этнографию, историю индийских языков, классическое искусство региона.

Тем не менее потребность не только книжной и учебной информации, но и жизненных знаний, была бесконечна, а понятие о ценности этнологического/этнографического факта было заложено в мое сознание трудами моих русских предшественников в науке — Ивана Минаева (1840–1890) и супругов Александра (1884–1932) и Людмилы (1888–1965) Мерварг.

На втором курсе я начала самостоятельно изучать сингальский язык, а также примкнула к студенческому научному кружку Академии художеств (благо, она расположена на той же набережной, где находится и здание Восточного факультета университета), где изучали искусство стран Востока. Еще будучи студенткой, потом аспиранткой и уже молодым научным работником, еще я прямо в Ленинграде начала полевую этнографическую работу — среди учащихся из Индии и Цейлона. В ту пору они обычно были глубоко связаны с нормами и традициями собственной культуры, именно эти люди стали для меня первыми спонсорами моей копилки полевых наблюдений, щедро делились своими знаниями. Тогда уже я завязала первые опыты дружбы по переписке, иногда с родителями этих учащихся. Эти отношения были взаимно интересны и часто для всех участников — первыми живыми контактами с представителями разных культур. Мои новые друзья учились в самых разных учебных заведениях, были среди них будущие инженеры, медики, геологи, социологи и т. д. Но все они с удовольствием говорили со мной о своей родной культуре, обычаях и традициях своей страны, своего дома. Им стала знакома дорога в мою семью, в нашу небольшую квартиру на Авиационной улице. Дорогие друзья

проявляли терпение, выслушивая мои бесконечные расспросы, даже как будто считали своей обязанностью помогать мне в изучении их родного языка и культуры. Еще интереснее было, когда их национальные правила, законы поведения, взгляды на тот или иной предмет проявлялись просто в процессе нашего бытового общения, дружеских отношений. Уезжая домой на каникулы, они и там не забывали о моих интересах: по возможности привозили книжки, даже вырезки из газет и журналов с полезной для меня информацией и картинками, не забывали и о маленьких аутентичных сувенирах, демонстрировавших образцы народных ремесел и т. п.

Таких друзей из Индии, Шри Ланки, Непала было у меня немало. С особой благодарностью вспоминаю самых первых — Виджая, Пратапа, Шанти, Шарада из Индии. Мандиру, Амода, Каруну из Непала, Бандаратилаку, Ануру, Сунилу, Артиса, Сенаку, Падму и Шармалу из Шри Ланки. Они помогали мне осваивать родные для них языки и литературу, выбирать наиболее интересные произведения для перевода на русский язык, давали первые навыки разговорной речи. Объясняли, показывали, как выбирают, надевают и носят национальные виды одежды. Даже снимались в этих одеяниях для моих первых публикаций. Много первых уроков из традиций их национальной кухни я получила у себя на кухне: здесь учили меня готовить рис и бобовые по-индийски, кари из курицы по-сингальски, жарить пури, а еще и аппам с яйцом в круглодонной сковородке, готовить чатни из свеклы (пока не было манго) и многое другое. До сих пор храню тетрадки с этими кулинарными (их, домашними) рецептами от друзей.

Заканчивая свое обучение в моем городе, друзья обычно старались познакомить меня со своими соотечественниками из вновь прибывших студентов: такая вот получалась *парампара* (традиция). Интересные знания можно было также получить на национальных празднествах, которые учащиеся из Южной Азии устраивали в нашем городе по случаю своего Нового года или других важных событий. С увеличением числа приезжих стали образовываться землячества приезжих из стран Южной Азии, и масштабы этих праздников разрастались. Национальные вечера обычно проходили в лучших городских домах и дворцах культуры, или непосредственно на территории учебных заведений. Демонстрировались символы соответствующих государств, устраивались выставки фотографий (с их пейзажами и культурными памятниками), выставлялись национальные сувениры и этнические ремесленные изделия. А пиком празднеств бывали концерты национальной самодеятельности. Так я получила первые живые впечатления от этнических образцов театрального, танцевального, музыкального искусства. Такое

своеобразное этнографическое поле, живое личностное общение заметно обогащало возможности постижения чужой культуры, дополняло традиционный путь к ее основам — через библиотеки, музеи, кино и т. п. средства.

С некоторыми друзьями еще из тех студенческих времен у меня сохранились добрые отношения до сегодняшнего дня.

К 1979 г., когда состоялась моя первая поездка в регион Южной Азии, я осуществила около ста публикаций: это были переводы с языков маратхи, хинди, сингальского и др., статьи о керамике сингалов, об одежде ланкийцев и непальцев, об истории и особенностях сингальского глагола, первые мои работы о сингальском буддизме. Я защитила кандидатскую диссертацию о неличных формах глагола в современном сингальском языке, выявив их набор и формообразование и доказав их параллельное существование в литературной и разговорной формах.

Моя первая поездка в регион Южной Азии (Шри Ланка к тому времени стала для меня главным объектом изучения) состоялась в конце 1979 — начале 1980 г. и длилась около четырех недель. Финансовую и дипломатическую поддержку мне обеспечили Институт этнографии, где я к тому времени работала, и Академия Наук СССР, а организация полевой этнографической работы среди основного населения страны — сингалов — была полностью осуществлена принимающей стороной. Причем, большая часть конкретных мероприятий и поездок по острову была устроена с помощью уже знакомых мне местных жителей: друзей по Ленинграду, их родственников, моих ланкийских коллег-историков, корреспондентов по научной переписке. Они создали мне этнографический рай: я не пользовалась услугами гостиниц, жила в местных семьях, практически на правах родственницы (я часто и обращалась к членам семей, в которых жила, в терминах родства, а не по именам, как это и принято в том обществе).

Таким образом я сразу очутилась в гуще народной жизни и могла постигать ее во многих оттенках. Наблюдения над домашним бытом, отношениями между членами семей, посещение монастырей и других религиозных учреждений, присутствие на буддийских обрядах и обрядах в честь богов-покровителей, на ритуалах демонического культа, знакомство со служителями и пациентами аюрведы — все это вошло в программу моего первого личного знакомства с изучаемой страной. Расспросы (прямые и косвенные) и непосредственное наблюдение местной жизни изнутри составили мою методику. Состоялись поездки к памятникам трех главных исторических столиц Шри Ланки — Анурадхапуры, Полоннаривы, Канди. Меня всегда окружали местные люди, и не было недостатка в консультантах, в том числе при покупке

коллекций для МАЭ. Безусловно, уже в первый приезд мне удалось узнать много нового для себя, закрепить прежние знания. Я обрела новых знакомых среди местных ученых и буддийских монахов, среди деятелей культуры и обычных людей. Так что до следующей поездки к моему народу я осуществила ряд важных публикаций: я завершила и издала монографию «Традиционное мировоззрение сингалов (обряды и верования)», 1982 г.; опубликовала статьи о жизни современных буддистов Шри Ланки, о традициях питания у народов Южной Азии, о воспитании детей в сингальской среде и др. Теперь я точнее понимала ценность коллекций МАЭ по Южной Азии и, в частности, этой теме посвятила некоторые свои работы, в том числе книгу «От Львиного острова до Обитали снегов: Рассказ о коллекциях МАЭ по Южной Азии», 1983 г. Теперь я заинтересовалась вопросами ранней истории Цейлона, сингальской классической литературы, веддами как автохтонами страны. Также опубликовала некоторые воспоминания о своей первой поездке на Ланку.

В 1988 г. Академия наук СССР обеспечила мне трехмесячное пребывание в Шри Ланке. В этот период я уже старалась немного меньше обременять своих сингальских друзей, частично жила в гостиницах, пользовалась помощью соотечественников из посольства и культурного центра СССР. Но по-прежнему участие сингальской стороны в моих делах было определяющим. Однако теперь, имея некий запас времени, я работала более спокойно и размеренно: уделила значительное внимание ознакомлению с музеями, в частности, детально изучила экспозиции Национального музея в Коломбо, его коллекции народных искусств и ремесел (курировала тогда мою работу директор музея г-жа Телма Гунавардена). Там же я обнаружила интересную библиотеку, где хранится много старинных книг. Еще я освоила книжные сокровища Королевского Азиатского общества, с похожей целью посетила несколько университетов (Видьодая, Видьяланкарая, Перадения), завела новые научные знакомства. Осуществила повторные и новые путешествия по острову, в этот раз побывала в стране веддов, но к самим веддам приблизиться не удалось. Время от времени гостила у старых друзей. Вторая поездка подвела некоторые итоги моей работы в XX в.

Новые встречи с любимой страной состоялись уже в XXI в. Благодаря более широким связям в местной научной среде, удалось осуществить три планированные поездки с заранее продуманными целями, программами и выбранными регионами. В 2009 г. я попала в те районы острова, которые в прежнее время (из-за гражданской войны и др. причин) были недоступны для посещения: в частности, в северные районы острова, в тамильские поселения; на юго-востоке страны в храмы



богов-покровителей Катарагамы и Самана. Затем побывала в музее-усадьбе Мартина Викрамасинхи (1890–1976), сингальского мыслителя, писателя, знатока и популяризатора сингальской культуры. А еще в других старинных усадьбах (сингальских знатных и образованных людей), очень интересных с этнографической точки зрения.

В 2013 г. удалось наконец побывать у веддов, провести опросы в их среде и встретиться с наиболее сведущими в современной культуре этого народа местными учеными. Ярко запомнились аудиенция у вождя веддов, знакомство с первым ученым из веддской среды. Замечательными эпизодами оказались поездки по некоторым маршрутам Мервартов — в некогда глухие места в провинциях Сабарагамува и Канди. В кандийской деревне Ампития даже удалось познакомиться с потомками той семьи, где в 1915 г. несколько месяцев проживала Людмила Мерварт, изучая местные традиции и нравы. Оказалось, там все еще сохранили добрую память о русской исследовательнице! Поездка 2014 г. была посвящена специальному изучению некоторых традиционных ремесел сингалов.

В этих мероприятиях мне сопутствовала удача, прежде всего, благодаря самой активной и инициативной помощи друзей, коллег и просто сочувствующих людей из местной среды (отмечу, помощь эта была абсолютно бескорыстной). Эта бесценная помощь способствовала тому, что я чувствовала себя в безопасности, защищенной от сложных проблем, своей на земле Ланки; мои просьбы и пожелания обычно встречали сердечный отклик. Примечательно, что среди тех, кто принимал меня, организовал необходимые встречи, путешествия, мероприятия, давал советы, консультировал, помогал в деталях, было немало ланкийцев, которые неплохо знали мою собственную страну, учились в СССР.

After the establishment of direct relations between the countries of South Asia and the USSR in 1950es, scientific connections between them were created gradually. Therefore, unusual ways and options for field research arose under such difficult conditions. The author shares her experience of the fieldwork with representatives from India and Sri Lanka, describing sources of information and inspiration, methods of work and achievements.

The author at her young age started fieldwork in Leningrad, meeting students from India and Ceylon. There was a great need for mutual contacts. Students from South Asia at that time were still deeply connected with the norms and traditions of their own culture, and they contributed for the author's observations, generously sharing their knowledge as first sponsors, the long-term correspondence included. These interactions became mutually important for all partners as the

first live contact with representatives of different cultures. After 1979, Academy of Sciences of the USSR supported the author's field work in Sri Lanka, which largely relied on the assistance of friends and their families, colleagues, religious ministers, artists, etc. Ethnographic data could be gathered partly spontaneously; it was very important to get a general idea of the Sri Lankan language and culture, although to study specific topics. At the third stage, already in the 21st century, thanks to amplification and wider expansion of contacts with the local scientific community, it was possible to carry out three more planned trips with predetermined goals and programs to the selected regions. In her fieldwork, the author from the very beginning used mixed methods: direct and indirect surveys, participant observation, etc. The support of friends and sympathizers from the local environment was invaluable in achieving the necessary results.

**Keywords:** India, Sri Lanka, fieldwork, informants, ethnography.

### **Н. Г. Краснодембская**

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

#### **Лекции-представления «Уроки индийской культуры» в МАЭ в конце XX в. (к поискам новых форм просветительской работы с посетителями музея)**

В начале 90-х годов прошлого века в стенах МАЭ спонтанно родился и в значительной степени был осуществлен замысел научно-популярного индологического мероприятия в виде своеобразного этнографического/индологического *театра* (термин этот был в значительной степени условен: хотелось подчеркнуть театрализацию рутинного музейного мероприятия — лекции). Впрочем, в нашем обществе и в науке еще не устоялось представление о том, что же такое этнографический театр (нам кажется, это тема заслуживает отдельного рассмотрения). Итак, в течение нескольких лет непосредственно в зале постоянной экспозиции «Народы Южной Азии» устраивались театрализованные лекции для посетителей музея. Назывались эти действия лекции-представления «Уроки индийской культуры».

История началась с того, что в наш индийский кабинет явилась молодая особа и сообщила, что хотела бы в нашем экспозиционном зале исполнять индийские танцы. Она назвала свое имя — Рымарева Татьяна — и объяснила, что обучалась индийскому танцевально-театральному искусству в самой Индии, и освоила два классических стиля — *бхарат-натьям* и *катхак*. Индийские учителя дали ей актерский псевдоним — Камини Кумари, а индийского мужа Т. Рымаревой зовут Ашок Кумар. Вот откуда были ее тесные связи с Индией и возможности обучаться там национальным формам классических танцев.

Несмотря на убедительность документов об индийском профессиональном образовании Камини Кумари, русской танцовщицы, любительницы индийского искусства, поначалу ее идея выступать на музейной территории показалась неосуществимой и даже мало интересной. С чего бы вдруг кто-то начал танцевать в индийском зале, как это воспримут посетители, как это совместить с экскурсионными потоками? К тому же, индийский танец для большинства российских зрителей потребует объяснения, расшифровки.

Но танцовщица постоянно напоминала о своей мечте. Да и у меня самой было тяготение к индийскому театральному искусству и, как оказалось, к его популяризации. Театр вообще привлекал меня с тех пор, как только родители познакомили меня с балетом, оперой, драмой. Причем это знакомство не ограничивалось поклонением, но сопровождалось желанием произвести что-то подобное. Еще подростком, помню, с друзьями ставила какие-то пьесы собственного сочинения на тему войны и партизанской борьбы, любила участвовать в школьной самодеятельности. А в седьмом или восьмом классе начала посещать кружок художественного слова в Доме пионеров. Занятия там вел профессиональный человек — бывший актер Борис Федорович Музалев. Он еще преподавал во Дворце пионеров и делился с нами успехами тамошних, более старших, чем мы, своих учеников: среди них, кстати, были Сергей Юрский, Вера Карпова, Михаил Козаков. Так или иначе, какие-то основы театрального искусства, его организации Борис Федорович заронил и мне в душу и в голову.

Еще некоторый театральный опыт я получила в студенческое время. На кафедре индийской филологии Восточного факультета Ленинградского госуниверситета, где я училась, возникла идея поставить спектакль по индийской пьесе на оригинальном языке. В этом замысле приняли участие и студенты, и преподаватели, а мне досталась роль режиссера-постановщика. Взяли пьесу на языке хинди «Крестьяне» (автор Шиль): пьеса была о непростой жизни индийских земледельцев, об их безграничной любви к своей земле-кормилице, на которую покушаются пришлые бизнесмены и т. п.

Одну из центральных ролей в спектакле сыграла наша преподавательница — индианка, профессор Адилакшми Муллумуди. Она же нарядила всех других героинь в индийскую женскую одежду — сари. Она же научила их исполнять музыкальные номера — индийские танцы и песни. Спектакль имел успех: большой актовый зал здания, где расположены факультеты Восточный и Филологический, был заполнен зрителями (пришли и восточники, и филологи), в конце спектакля наших артистов вызывали на повторные поклоны.

Мероприятие понравилось и самим участникам, так что на следующий год мы еще поставили пьесу Р. Тагора на бенгальском языке — «Карточное царство» (о механических, бесчувственных людях, зашоренных предрассудками и социальными табу, а потому с трудом пробуждающих в себе живые сердца), она тоже была показана с заметным успехом. Конечно, мне было далеко до настоящего режиссера, но товарищи по сцене (и студенты, и преподаватели) считали мою роль для себя полезной и даже выразили это.

В конце концов, спустя какое-то время после некоторых беседований с Т. Рымаревой меня осенило, как соединить науку с театрализованным действием: к концу 1993 г. и родилась идея особых лекций-

представлений. К счастью, меня поддержали и ближайшие коллеги, и начальство.

Собственно говоря, наши популяризаторские мероприятия были построены на том же принципе, что и многие виды индийского театрального искусства — на соединении слова, музыки и танца. За слово должен был отвечать научный сотрудник: роль лектора (закономерно выпавшая на мою долю) получалась аналогичной фигуре *сутрадхара* (*сутрадхар* — букв.: ‘держатель нити’), обязательного ведущего в классической индийской драме. Музыку и танцы курировала Т. Рымарева (у нее была своя творческая группа, состоявшая из ее учеников), а также она иногда привлекала других местных музыкантов и танцовщиков, владеющих различными элементами и стилями индийского танцевально-драматического искусства. Так счастливо сложилось, что в ту пору в Ленинграде жило много учащихся наших вузов из стран Южной Азии. Как правило, у них были организованы землячества, и мы обе с Т. Рымаревой имели там хороших знакомых. Поэтому со временем в наших представлениях стали принимать участие студенты, а иногда даже аспиранты, из Индии, Непала, Пакистана, Шри Ланки.

Конечно, индийские номера (чаще всего отдельные танцы того или иного стиля) показывали и показывают на различных городских площадках, в любительских концертах и у нас, да и за рубежом, в том числе и в музейных пространствах. Но в том-то и дело, что это обычные эпизоды, экзотические инородные вставки в привычный поток культурных мероприятий. Комментарии к таким эпизодам — как правило краткие, неглубокие. Зритель посмотрит, отметит необычность феномена, покачает головой, вряд ли что-то особенно запомнит и пойдет себе дальше, ничем в целом не обогащенный. У нас же была поставлена другая задача: *дать в комплексе* (специальными блоками на темы социальной организации, семейного уклада, некоторых исторических периодов, мировоззрения, отдельных видов искусства) представление, конечно, в какой-то мере обобщенное, о главных особенностях индийской культуры, остановить внимание на важнейших ее чертах, и в целом — *научить понимать* ее проявления, в том числе и в формах зрелищных искусств.

Поэтому к каждому спектаклю (теме) обычно писался свой сценарий с учетом текущей научно-популяризаторской задачи и возможных на момент представления театрально-зрелищных номеров. Учитывалось также, на какие разделы экспозиции, где проводились лекции-представления, и на какие экспонаты можно было обратить зрительское внимание. Предложения формулировались примерно таким образом: «Вот потом, после лекции/спектакля, взгляните на экспозиции выставлены там-то и там-то то-то и то-то...» Общей задачей было рассказать о важнейших чертах духовной, социальной и материальной сторонах жизни индийского общества, с обращением к некоторым

особым эпохам в истории региона, а также и к современности. Вот один из зачинов к таким лекциям:

*Индия! Это слово волновало еще наших предков, манило далью, тайной, дивными чудесами. Теперь, в век скоростных авиалайнеров, индийская земля стала как будто бы ближе и доступней, однако, поверьте, не менее загадочной. Можно даже побывать в Индии, увидеть ее яркие краски, пышную тропическую природу, ее особенных смуглокожих людей в необычных нарядах, услышать их своеобразный говор. Но не так просто понять их жизнь, почувствовать, что важно и дорого их душе. Много особенного в индийской культуре. Она как будто совсем другая, чем наша собственная. И все же есть в ней что-то такое, что совсем не чуждо нам. Это глубокое раздумье над смыслом жизни, это стремление понять, зачем живут люди.*

*Отчего в характере индийцев так много жизнелюбия, доброжелательности, светлой отзывчивости? Ведь многие из них знают тяготы и лишения, нередко крайнюю нужду. Откуда же эта приветливая улыбка, добрый взгляд? Много кроется именно в их взгляде на мир и его устройство. Об этом мы и хотим рассказать сегодня языком слова, музыки и индийского танца.*

В лекциях всегда подчеркивалась задача популяризации знаний о чужой культуре, а также нередко делались сопоставления с нашей собственной культурой, с привычными нам нормами и обычаями.

Желая разнообразить и обогатить эмоциональным содержанием наши лекции, мы в результате выработали два их типа: повествовательно-разъяснительные и — с фабульным содержанием.

В таких представлениях как «Человек и космос», «Боги, люди и демоны», повествовалось об устройстве мира как оно представляется в регионе Южной Азии, о роли в мире человека, о главных богах индуистского пантеона и об их индивидуальных функциях в мироздании. Была и такая тема, как «Человек, цветок и космос», где говорилось о живучей в Южной Азии идее перерождений в этом мире, о той глубинной связи, какую видит индус между всеми явлениями природы.

В другой серии, в том числе в таких темах, как «Индийская жена», «Раба или богиня», рассказывалось о кастовом устройстве обществ Южной Азии, о социальной и семейной ролях мужчин и женщин, об отношении к детям. Отдельные лекции посвящались самому театрально-танцевальному искусству индийцев.

Вот таков, например, черновой сценарий спектакля «Музыка, танец, театр в Индии»:

Издавна славилась Индия роскошной тропической природой, богатейшими россыпями самоцветных камней, слоновой костью и тончайшими муслинами, драгоценной парчой и изысканными благово-

ниями, пахучими пряностями. Давно шла слава по миру и о ее мудрецах-чудодеях, о факирах и заклинателях змей, а также о древней литературной и философской традиции, об экзотических верованиях, обрядах и ритуалах. Такая она и есть эта страна, вплоть до наших дней. Несмотря на все современные перемены и веяния, жизнь индуса (а мы сегодня говорим именно о нем) вся целиком воспринимается им самим, и отчасти также выглядит со стороны, как один длительный ритуал. Можно сказать, в мировоззрении индуса ритуализованы и пространство и время и все, что их наполняет. Исполнение же больших и малых ритуальных действий считается важной нравственной задачей и одновременно большой религиозной заслугой. Таково и отношение к театру в Индии. Известно, что священными книгами индусов являются четыре веды. Считается, что эти тексты создал сам бог-творец Брахма, и он же передал их главным хранителям священного знания — брахманам. А для всех других, так сказать, простых людей тот же Брахма создал *Натья-веду*, то есть науку о театре, которая может быть доступна и понятна всем людям без исключения. Театральное искусство является одним из самых демократических видов искусств. Всякое театральное представление начинается с того, что освящается сцена и пространство вокруг нее. Заметим, что на сцену, как в храм, ступают босыми. Совершается поклонение божествам, чаще всего — богу мудрости Ганеше. Он — покровитель начинаний, помогает преодолеть все препятствия и весьма благоволит к деятелям искусства и науки. Типичным подношением индуистским божествам являются цветы — лотосы, жасмин, много других, нежных и пахучих, нередко диковинной, причудливой формы. Ритуальным даром для богов служит и танец как таковой. Танец — сердце индийского театра. По понятиям индийцев, это не только великое средство воспевания чувств, но и важнейший способ передачи духовного опыта. Используя мифологические сюжеты, индийский танец ставит задачу не только изложить события, но и раскрыть их философский смысл. Танец рассматривается и как мощное магическое средство, это и способ общения с богами, и средство очищения, гармонизации не только ближайшего пространства, но и всей системы бытия.

Все, кто хотя бы раз видел исполнение индийских танцев, хорошо знают, как важно в них значение жестов — по-индийски это *хаста* и *мудра*, то есть положение рук и пальцев рук. В сочетании с положениями тела, мимикой этими средствами обозначаются не только отдельные предметы и понятия, слова, но и выстраиваются целые фразы, сюжеты и картины. Этот язык отчасти свойствен и бытовому поведению индийцев, потому, наверное, так легко прочитывается ими театральный текст, даже если он не озвучен сопровождающей песней или поэтическим словом. Нельзя не упомянуть, что танец, особенно классический, индийцы считают одним из видов йогической практики, ко-

торая связана с учением о *пране* — «жизни = дыхании». Различные позы, которые используются в танце, имеют целью контроль за правильностью потоков энергии в теле. И сами *хаста* и *мудра* — это тоже своеобразная «йога пальцев», то есть они имеют одновременно лечебный, по крайней мере, оздоровительный смысл. Так, позиция пальцев, обозначающая (весьма наглядно) *олея*, в лечебной практике используется в целях очищения от шлаков, для обезболивания. Снимать болевой синдром помогает и позиция пальцев под названием *корова*. Накоплению внутренней энергии, телесной бодрости способствует позиция *черепаха*.

Существует в индийской классификации разделение на танцы *нритья* и *нритта*. Первый тип — это танец сюжетный, в основу которого может быть положено мифологическое содержание или даже бытовые зарисовки (которые нередко включаются и в мифологические сюжеты).

Пример:

...девушка с кувшином идет за водой. Она проходит по лесу, в окружении цветущих деревьев, любит ими. По пути она собирает цветы, вдыхает их ароматы, украшает ими прическу. Заслушалась пением птиц. Вот она подошла к реке, опустилась к воде, очистила руками ее поверхность, набрала воды в кувшин; омыла водой разгоряченное лицо.

Тем временем мысли ее унеслись к возлюбленному. Возможно, скоро он придет к ней. Она решила привести себя в порядок: распустила волосы, снова заплела их в косу; насурьмила глаза и брови, поставила защитный знак на лбу, окрасила пробор. Поправила ожерелье, браслеты. А он все не показывается.

Наступает вечер, на небо выплыла луна. А великая река по-прежнему плавно несет свои воды. Пора вернуться домой.

Сюжетный танец обычно сопровождается певучим стихом, здесь очень важное значение имеют смена выражений лица, умение танцовщицы ощутить глубину текста и мелодии, которые она трактует.

*Нритта* — это так называемый чистый, или абстрактный, танец. От исполнителя *нритты* требуется очень чистое техническое исполнение, тончайшее чувство мелодии и ритма. В эмоции необходимо передать ничем не замутненную радость, оптимизм.

Таков танец *нритта* в южноиндийском (храмовом по происхождению) стиле *бхарат-натьям*. Этому стилю присуще разнообразие движений с характерными притопываниями, прыжками и поворотами. Основные его фигуры — уравновешенные позы с вытянутыми руками и ногами; в ходе танца они обычно симметрично располагаются по обе стороны тела, что символизирует гармонию Вселенной. Здесь как бы чередование статичных поз создает движение.

Музыкальной основой в стиле *бхарат-натьям* является исконная южноиндийская система *карнатика* с ее своеобразными ритмически-



ми циклами: музыкальная фраза повторяется в трех ритмах: медленном, среднем и быстром.

Нередко персонажами танцевально-драматического искусства индийцев выступают сами божества индусов. Великая триада их богов включает бога-творца Брахму, хранителя мира Вишну и грозного космического танцора Шиву, а также их супруг и чад Шивы — бога мудрости Ганешу и бога войны — Сканду, или Картикею. Иллюстративно эта триада может быть представлена, например, такой современной иконкой: Сарасвати, Лакшми, Ганеша. В танце чаще всего представляют, кроме уже упоминавшегося Ганеши, Вишну с его супругой Лакшми (или их же в воплощении эпических героев Рамы и Ситы), а также Шиву и его супругу — милосердную и одновременно карающую Дургу.

Изобретателем танца считают самого Шиву, потому один из его эпитетов — *Ната-раджа*, то есть буквально «царь танца». Его божественный танец является тем космическим средством, с помощью которого разрушаются дряхлые миры и создаются новые. Когда Шива танцует под ритмические удары своего барабана, все боги являются свидетелями его танца, а покровительница искусств Сарасвати, супруга Брахмы, помогает ему своей игрой на многострунном инструменте индийцев — *вине*.

Как положено добродетельной индийской жене, супруга Шивы (ее имена: Дурга, Парвати, Ума), являясь «тенью» мужа, то есть отражением всех его главных качеств, тоже является прекрасной танцовщицей. Сам Шива обучил ее этому искусству, а она уже передала его людям. Стиль танца Шивы энергичен и статуарен, а стиль его супруги — более утонченный, изящный и женственный. Они соответственно называются *тандава* и *ласья*; этими же терминами и в мире людей различно обозначаются мужской танец и женский. С тех пор как Парвати передала танцевальное искусство людям, оно и стало важным средством связи между людьми и богами, человеком и Космосом. Оно служит способом постижения тайн мира и передачи сокровенных знаний от поколения к поколению.

*Пляска, нам сказал мудрец,  
Дар пленительный богам;  
В мире всюду меж сердец  
Лад струит и здесь, и там.*

*Там, где звезды так горят,  
Только духом глянь своим:  
Вон, блюдя в качанье лад,  
Пляшет бог, богиня с ним.*

*Пляшет Шива. Ума с ним.  
Нераздельная чета.  
Все, что любим, в чем скользим —  
Страсть, и тьма, и доброта.*

*Любим разное мы здесь.  
Чем же выразить дано  
Ток вещей различных весь?  
Пляской. Пляска есть звено.*

Всякое театральное действо у индийцев глубоко ритуализовано, если не сказать сакрализовано: здесь предъявляются требования и употребляются средства магического очищения и в отношении самого пространства театрального ритуала, и всех сопутствующих атрибутов и самих участников действия. Вода, огонь, воскурительные палочки — все это относится к разряду магически очищающих средств и охраняющих от воздействия злых сил.

Надо сказать, что злые силы для индуса символизируются в образах демонов, вечных противников и людей, и богов. Они имеют безобразный или устрашающий облик, зубасты, клыкасты, они приносят несчастья, болезни и даже смерть. Эти персонажи иногда также выступают как действующие лица в индийском театральном искусстве. Чаще всего изображается царь демонов Равана, грозный противник великого царя и воина древности Рамы (оба являются героями индийского эпоса «Рамаяна»).

Пугающие моменты зрелища (конечно, в небольших дозах, а не в бесконечной череде ужасов) считаются полезными для «встряхивания» и последующей обновленной стабилизации психики зрителей. Конечная цель всегда — благая и созидательная.

Большое внимание уделяется также магическому очищению и магической защите самих исполнителей танца. Они обязаны соблюдать моральные правила, готовить себя физически и психически. Они совершают очистительные процедуры и обращаются за помощью к богам, а также к стихиям (это земля, огонь, вода, ветер и эфир) и ко всем природным силам. Иногда в танце их тело как бы становится вместилищем для самого божества.

Определенную защитную роль играют здесь костюм и особенно украшения танцовщиц. Кроме того, что это яркие выразительные средства, подчеркивающие женскую красоту и пластику движений, они выполняют еще и конкретную магическую роль: они словно бы огораживают исполнительницу от возможных завистливых, недобрых взглядов. А индусы глубоко верят в магию недоброго слова, недоброго взгляда и недоброй мысли.

Своеобразные яркие костюмы, нередко богатые и оригинальные украшения используются в разных стилях и школах танца. Танцовщицы стиля *бхарат-натьям* (а такой танец уже был описан) обычно одеваются в сари. Даже иные сшитые костюмы, которые они также используют, уподобляются по виду сари. Среди набора украшений в *бхарат-натьям* непременно присутствуют особые наголовные украшения, вроде накладок на темени, которые символизируют Луну и Солнце.

Иной характер имеет костюм и украшения исполнительницы танцев северо-индийского стиля *кятхак*. Чаще всего это *шальвар-камиз*, костюм сшитый, состоящий из штанов и длинной рубахи, иногда превращающейся в платье. Он дополняется шарфом или жилетом. В сложении этого костюма в Индии сыграли свою роль традиции соседних с ней мусульманских народов. Иной характер, как вы и сами заметите имеют и украшения танцовщицы.

Ритм и сильные движения ног — наиболее богатые и выразительные средства *кятхака*. Очень важную роль поэтому в данном стиле танца играют ножные браслеты с бубенцами, виртуозное управление ими составляет одну из сложнейших задач для исполнителя. При выбивании ритма важен контроль над звучанием — чередование звуков разного тембра и качества: громкого и слабого, чистого и измененного. То насыщение, то ослабление энергии, то взрыв темпа, то пауза. Исполняются ритмические композиции под так называемые *болы*, то есть как бы «слоги» ударных инструментов. Поочередно привлекается внимание к рукам и ногам танцора. Энергичные движения ног перемежаются вращениями (что несколько напоминает пируэты европейского балета).

Необходимо сказать еще несколько слов о том, что все виды индийского искусства основаны на общем эстетическом учении о так называемых *раса*, или чувствах, вызываемых образами искусства. Их, как и обычных человеческих чувств (по-индийски *бхава*) насчитывают от 8 до 30. Наиболее распространен перечень из 9 *раса*. Эти чувства и их комбинации должны быть четко выражены в каждом произведении искусства. Сейчас вы увидите, как они выражаются средствами танцевально-драматического искусства.

Итак, эти расы: 1 — *любовь*; 2 — *печаль*; 3 — *отвага (доблесть)*; 4 — *удивление*; 5 — *гнев*; 6 — *боязнь*; 7 — *отвращение*; 8 — *смех*; 9 — *успокоение*.

Важнейшей особенностью танцевально-драматического искусства Индии является его глубокая синтетичность. Театр для индийца с древности и до наших дней — это нерасторжимое единство слова, музыки и танца. В театральной стихии гармонично взаимодействуют различные виды творчества — поэтическое слово, вокальная и инструментальная музыка, танец и пантомима, искусство драматического актера.

Заметим, что и в нашем этнографическом театре, который представлен сегодня своим минимальным составом, мы следуем тем же принципам.

Свойство синтетичности в искусстве сложилось в Индии в глубокой древности. Здесь не только признавали, но и провозглашали неразрывную взаимосвязь и взаимозависимость всех видов искусства. Наиболее очевидна эта связь, например, между такими видами индийского искусства, как танец и скульптура. Но, может быть, не все знают, что индийцы умеют нарисовать мелодию и пропеть ее рисунок. Широко известны живописные композиции на музыкальные темы (*raga-ragini*), особенно распространенные в средневековой индийской миниатюре.

Существует такая притча:

Царь попросил мудреца обучить его искусству ваяния, но мудрец ответил: чтобы стать хорошим ваятелем, надо сначала узнать законы живописи; однако их трудно понять без знания техники танца; а до этого следует еще почтить законы инструментальной музыки; но и их можно понять, лишь хорошо зная приемы и технику вокала!

Традиционный классический театр и танец Индии своими корнями глубоко уходят в чисто народное искусство. И своим рождением каждый стиль обычно обязан конкретному народу. Классические школы возросли при богатых дворах местных правителей, которые считали покровительство искусству и честью, и достойным моральным деянием. Такой была судьба танцев вида *káttak*. Иные стили родились из ритуальных видов искусств, процветавших при храмах, посвященных тем или иным божествам. Так произошло со стилями *bхарат-натъям* и *катхакали*.

Индийские классические танцы, как и прочие театральные жанры, и теперь живой нитью связаны с народными традициями, богатыми и разнообразными, в народном источнике черпают они свежесть и обновление. Хотя надо признать, что и современное классическое искусство вследствие своей популярности также отчасти оказывает влияние (в части технических приемов) на народное творчество.

Народные танцы индийцев полны непосредственных живых эмоций. Между прочим, жизнерадостность, поддержание духа в светлом состоянии — важное требование в нравственной культуре индийцев (одновременно и магический принцип). А одна из наиболее частых тем, воспеваемых стихом, музыкой и танцем, — это тема любви. От имени юноши говорится:

*Ах, без моей ланеглазой  
Весь мир темнотой окутан!  
Пусть ярко горит светильник,*

*Пусть жарко пылает огонь,  
Луна серебро разливает,  
Мерцают лучистые звезды,  
Блистают алмазы — и все же  
Без милой весь мир во тьме.*

А вот, наоборот, девушка призывает милого:

«Чале ао, сахийа!» — «Приходи ко мне, дружок! Без тебя не мил мне весь мир. Не нужны мне ни роскошные наряды, ни драгоценные украшения. Я могу быть счастлива лишь тогда, когда ты рядом!» — «Чале ао, сахийа!»

Индийцы искренне считают, что искусство танца, музыки и драмы отмечено печатью божественности и бессмертия, потому и театр они называют храмом (*натья-мандир*).

Всякий раз в театральном действе силой стиха, музыки и движения они утверждают собственную веру в высший духовный смысл и самой жизни, и искусства.

Этот текст — слово лектора, *сутрадхара*. Затем содержание насыщалось музыкальными, театральными элементами; так, стихотворные вставки сопровождалась танцами, мимикой и т. п. Наглядно демонстрировались соответствующие жесты, телодвижения, изображались сами *раса*.

К разряду фабульных представлений в нашем театре относились такие, как «Древнеиндийское царство» (в несколько иной форме — «История царевича»), «Времена султанов и падишахов» (в другом варианте «Танцовщица и поэт»), «Гималайская легенда». В этих рассказах были соответствующие герои, со своей личной судьбой, хотя имелась также и сверхзадача — показать, разъяснить некий типичный культурный комплекс, какую-то часть традиционного мировоззрения и ощущения жизни.

Для организации пространства, где мы выступали, было очень удачно использовать так называемый портик, отмечающий вход в экспозиционный зал «Народы Южной Азии» (реально — часть деревянного дворца XVIII в. из Махараштры). Через него наши артисты выходили к зрителям, и он же служил нам своеобразной аутентичной декорацией. Повезло нам и с наличием своеобразных кулис: ими для нас служили вводная и заключительная бухты зала. Сценическая площадка отделялась от зрительного зала всего лишь разложенными на полу цветочными гирляндами (их изготовили из разноцветной бумаги сами наши танцовщицы). В самом зале для взрослых гостей были расставлены банкетки, детям же мы предлагали разместиться на расстеленных по полу *коврах* — подстилках из плотной ткани.

Все участники представлений наряжались в соответствующие костюмы, включая ведущего: в спектаклях на индуистские сюжеты было логично надеть *sari*, в случае тем мусульманских — *шальвар-камиз*. Это было тем более необходимо, что иногда актеры вовлекали ведущего (хоть и в молчаливой роли) в свое действие.

Подражая традициям индийского театра, мы освящали свою сцену принятыми средствами: рассыпанием цветов, воскурением ароматических палочек, начинательными танцами в честь Ганеши или Сарасвати. В некоторых представлениях обыгрывались определенные аксессуары: шарфы, цветы, сосуды, колокольчики и т. п.; например, в спектакле «Времена султанов и падишахов» зрителю представляли по возможности увеличенные фотографии некоторых миниатюр, в том числе с изображением Шах Джахана и Мумтаз-и-Махал.

Первые год-полтора мы выступали только в описанных обстоятельствах в зале МАЭ. Зрителей из числа посетителей МАЭ собиралось немало, некоторым приходилось наблюдать нас издали и стоя. Лекции-представления нашли поразительный отклик у наших зрителей: реакция была самой положительной — наши представления смотрели сосредоточенно, заинтересованно, живо откликаясь и на редкие наши шутки, и на рассказ о самых необычных на их взгляд чертах южноазиатских традиций. Особенно живо реагировали зрители, когда в числе актеров с танцами или другими номерами выступали наши друзья — учащиеся из Южной Азии.

Проявляли интерес к представлениям даже маленькие дети — видимо, их как-то притягивал и занимал необычный антураж наших мероприятий. Некоторые ребята (видно, чувствуя себя вполне свободно) пересекали цветочные гирлянды, входили к нам на сцену и трогали костюмы актеров. Еще интереснее бывало при исполнении пьесы «Гималайская легенда»: по сюжету там был эпизод, когда богиня являлась людям в виде маленькой девочки. Так вот, чтобы это изобразить, мы обычно брали какого-нибудь маленького ребенка прямо из зала и сажали на коврик на сцене. Не было случая, чтобы кто-то из детей возразил или испугался: сидит спокойно, разглядывает цветастый коврик. И со стороны родителей протестов ни разу не возникло. Не сразу мы додумались завести книгу отзывов, но когда предложили ее посетителям, она стала быстро заполняться, и отзывы были благодарные. Бесконечно повторялись слова восхищения красотой увиденного и добротой общей атмосферы лекций-представлений. Большинство людей отмечали, что в предлагаемой форме общения с музеем они проще и глубже воспринимают феномены чужой культуры.

Появились у нас отдельные постоянные посетители, и мы даже стали получать приглашения выступить с нашими лекциями за пределами МАЭ. Так у нас начались выездные показы, например, в некоторых городских общеобразовательных школах, в том числе в той, где у

нас преподают язык хинди. Любопытно, что наш опыт заинтересовал ближайших коллег в музее, и они устроили несколько лекций-представлений «Уроки китайской культуры».

Еще случилось то, что вскоре же нам удалось создать клуб «Майтрипура» («Город дружбы») для любителей культуры народов Южной Азии (то есть Индии, Пакистана, Непала, Бангладеш и Шри Ланки). Он существовал при клубном отделе Дворца культуры им. Ленсовета (руководила им тогда Диана Михайловна Щеколдина) и на своих мероприятиях тоже собирал заметное число и ленинградцев, и самих носителей этой оригинальной культуры: клубный зал вмещал более трехсот человек, и нередко заполнялся полностью. Задачей клуба тоже была популяризация знаний о культуре названного азиатского региона. Работа в клубе имела две основные формы: те же лекции-представления, что уже были опробованы в МАЭ, а также торжественные вечера по поводу праздников в странах Южной Азии и памятных дат в их отношениях с Советским Союзом. В клубной работе особенно было заметно участие представителей народов Южной Азии, и это придавало яркой колорит нашим мероприятиям.

В 1996 г. наступил срок обновления постоянной экспозиции «Народы Южной Азии», слегка изменилось расположение отдельных витрин, занята стала середина зала, и мы потеряли свою постоянную сценическую площадку. Однако, наш творческий запал еще не иссяк, к тому же, мы ощущали, что и зритель заинтересован нашими лекциями-представлениями. О нас уже становилось известно в городе, и мы нашли некоторые новые места для своих выступлений. Больше года мы регулярно выступали в Музее музыкальных инструментов на Сенатской пл., а также в кинолектории Российского этнографического музея. Было еще немало спонтанных показов: в Петропавловской крепости, дворце Кшесинской, даже в тропическом отделе Ботанического сада, в некоторых школах, у физиков в Петродворце и др. В теплое время года мы устраивали выезды за город: выступали в пансионатах «Восток», «Дюны», «Северная Пальмира»: там нас встречали в основном люди пожилые, но тоже с энтузиазмом. Так продолжалось еще года два, а затем (тогда уже стерлась новизна наших деяний, у ряда участников труппы появились свои новые задачи и интересы) все потихоньку сошло на нет. Но у некоторых людей до сих пор еще сохранилась яркая память о тех занимательных лекциях.

Разумеется, описанные мероприятия не были профессиональными в полной мере, хотя главные участники действ имели соответствующее образование. Привлечение же исполнителей народных танцев, песен, музыки из среды индийских студентов и аспирантов, обучавшихся в ленинградских вузах, приносило еще большее ощущение подлинности происходящего и изображаемого. Так или иначе, опыт лекций-представлений «Уроки индийской культуры» в МАЭ — любопытный

момент в истории нашего музея, и он, несомненно, может быть использован при выработке новых форм этнографического просвещения наших посетителей. Тем более, что потребность в обновлении этих форм велика, и задача творчества в данной области весьма актуальна.

### Литература

*Соболева Е. С.* К вопросу о роли этнографического музея в современном мире // Народы содружества независимых государств накануне третьего тысячелетия: реалии и перспективы. Тезисы Международного научного конгресса. СПб., 15–17 мая 1996 год. Т. IV. СПб., 1996.

*Краснодембская Н. Г.* Этнографический театр при музее. Теория и практика // Музей в современной культуре. Сборник научных трудов. СПб.: СПбГАК, 1997.

*Пушкарев В. Г.* В. Н. Всеволодский-Гернгросс и его концепция «живого» музея // Рябининские чтения. СПб., 2007.

The article contains a recollection of the experiment at the MAE in the 1990s. 20th century, the experience of unique educational activity in the form of lectures-performances “Lessons of Indian culture” in one of the museum halls. The article describes the history of emergence of *the Indological Ethnographic Theater*, with the participation of the lecturer-leader, musicians, singers and dancers. The aim of the presentation lectures was to give (in the form of specific *blocks*) a comprehensive idea of the main features of Indian culture, with the focus on its most important features, and in general — to teach to understand its manifestations, including in the forms of the performing arts. This *Indological Theater* was constructed on the same principles as some types of Indian theatrical art itself — on the combination of words, music and dance. MAE researcher was responsible for the word element, Russian Indian dancer and her students — for Theatrical elements. In the performances also took part students from India, Nepal, Pakistan, and Sri Lanka. Performance lectures were also shown at other venues in Leningrad: in the film lecture hall of the REM, in the DK im. Leningrad City Council, in Museum of musical instruments, in the lecture hall of the society “Knowledge”, in Botanical Garden, in the Kshesinskaya Palace, in the Peter and Paul Fortress, in schools, etc. The audience reaction was mostly very positive. Events stopped due to current update exposition “Peoples of South Asia” MAE. And some of participants of the group found by that time their new interests and aims.

**Keywords:** Saint Petersburg, India in MAE, experimental lecture-performances.



## В ПАНДАН К ЮБИЛЕЮ

*И. Ю. Котин, Е. С. Соболева*

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

### **Об одном проекте с юбиларом. По следам Л. А. и А. М. Мервартов**

В 1973 г. Нина Георгиевна Краснодембская опубликовала в Сборнике МАЭ статью «Цейлонская коллекция МАЭ (экспедиция Академии наук 1914–1918 гг.)» [Краснодембская 1973]. Так начался целый период в её жизни, связанный с изучением жизни, научной деятельности и коллекций Александра и Людмилы Мерварт. К истории привезенных ими цейлонских и индийских коллекций Нина Георгиевна и её последователи обращались многократно. Впрочем, у этого интереса даже более ранняя история. Еще студенткой Н. Г. Краснодембская обнаружила публикации А. М. и Л. А. Мервартов, уже ставшие библиографической редкостью, и возродила память об экспедиции в ряде докладов на конференциях. Ей удалось найти Л. А. Мерварт, работавшую в МГИМО. Они встретились на восточном факультете ЛГУ, когда Л. А. Мерварт приезжала на встречу бестужевок, потом — дома у Л. А. Мерварт в Москве. Н. Г. Краснодембская подружилась с невесткой и дочерью Владимира, брата Л. А. Мерварт, унаследовала и опубликовала некоторые фотографии из семейного альбома. Первый доклад Н. Г. Краснодембской в 1967 г. привлек внимание индологов к почти забытой экспедиции [Краснодембская 1967]. К этой малоизвестной странице отечественной истории обратились этнографы и историки-индологи Е. Я. Люстерник, А. А. Вигасин и др.

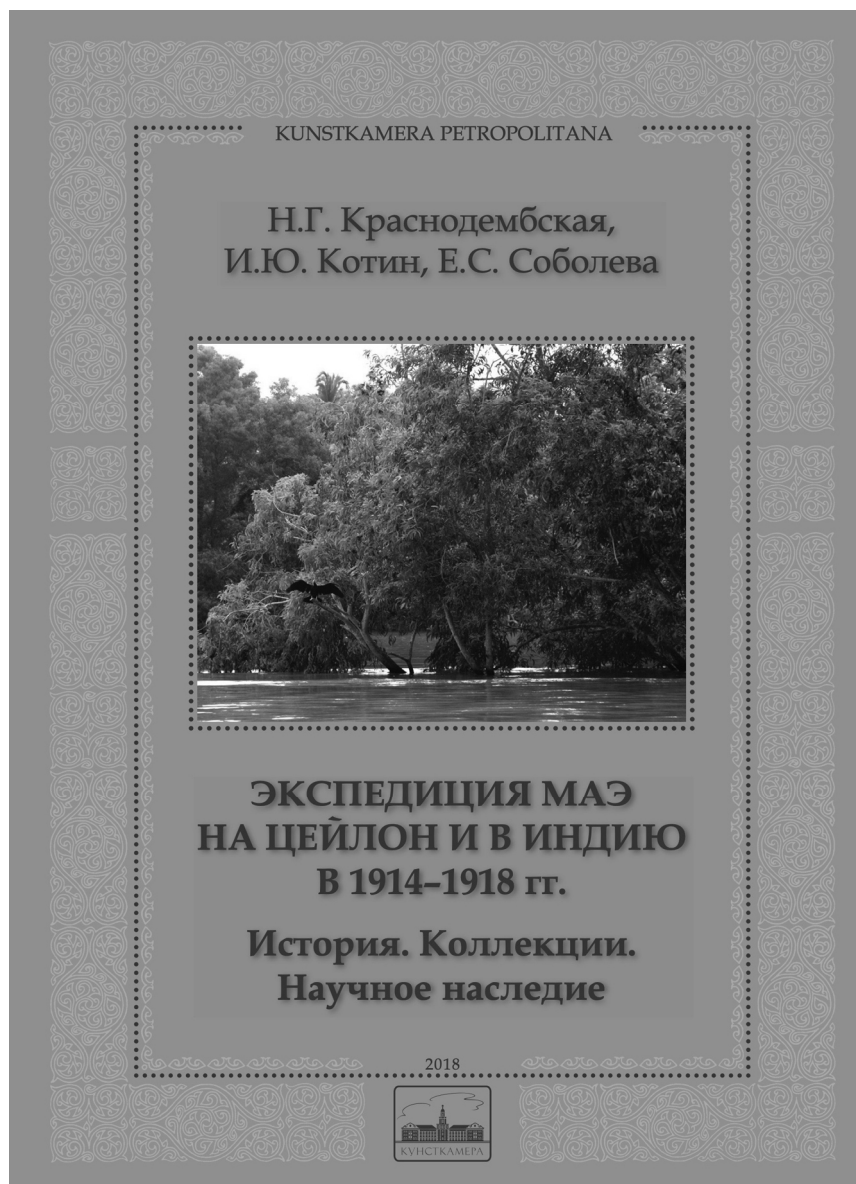
В 2013 г. Нина Георгиевна выиграла конкурс на получение гранта РГНФ для разработки темы «Этнографическая экспедиция МАЭ в Индию и на Цейлон» в качестве руководителя проекта. Благодаря этой удаче в 2013–2015 гг. научная группа во главе с Ниной Георгиевной работала над темой по гранту РГНФ № 13-01-00168 «Экспедиция МАЭ на

Цейлон и в Индию в 1914–1918 гг.: История, коллекции. Научное наследие». Участниками гранта был проведен поиск новых научных данных, осуществлялась работа в архивах и музеях Санкт-Петербурга, Индии, Шри Ланки, Нидерландов, Франции и Германии, продолжилось изучение коллекций МАЭ РАН, совершались поездки по некоторым маршрутам экспедиции Мервартов. В результате индивидуально и в соавторстве с И. Ю. Котиным и Е. С. Соболевой Н. Г. Краснодембская написала и опубликовала серию статей по теме гранта; а также названным коллективом при поддержке гранта подготовлена и издана монография «Экспедиция МАЭ на Цейлон и в Индию 1914–1918 гг. История. Коллекции. Научное наследие» — первая специальная книга, посвященная этому выдающемуся событию в истории МАЭ. В рамках этого проекта в 2014 г. Нина Георгиевна осуществила экспедиционную поездку в Шри Ланку по маршрутам Мервартов, собрала новые материалы и коллекции для МАЭ.

Работа над темой истории экспедиции Мервартов заняла больше времени, чем предполагал проект РГНФ, а исследование началось, как мы уже отметили, еще со студенческих лет Нины Георгиевны. Тем не менее, за эти три года нам удалось особенно много. Отметим, что и подготовка заявки заняла у нас немало времени, так же как написание годовых и итогового отчетов. И, все-таки, без везения здесь не обошлось. Многие наши другие заявки, быть может, не менее фундированные, не были поддержаны Фондом. Здесь же нам явно сопутствовала удача.

Первую половину первого года нашей исследовательской работы мы посвятили изучению существующей научной литературы по заявленной теме, а также разысканиям в российских архивах. Нашими настольными книгами стали официальный отчет о командировке, подготовленный А. М. и Л. А. Мервартами [Мерварт А. М., Мерварт Л. А., 1927] и их очерки «В глуши Цейлона», некогда изданные в знаменитой «Библиотеке приключений» Сойкина [Мерварт А. М., Мерварт Л. А. 1929] и переизданные усилиями Нины Георгиевны Краснодембской в двух номерах журнала «Этнографические тетради» [Мерварт А. М. и Мерварт Л. А. 1997; 1998].

Много интересных открытий дала работа в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской Академии Наук, но настоящим открытием стало обнаружение Е. С. Соболевой в Архиве Управления Федеральной службы безопасности по Санкт-Петербургу и Ленинградской области сведений об экспедиции в делах Александра Михайловича и Людмилы Александровны Мерварт. В непростых условиях временного заключения они подробно рассказали обо всех обстоятельствах своего путешествия, сообщили биографические сведения о себе.



Н. Г. Краснодембская, И. Ю. Котин, Е. С. Соболева.  
Экспедиция МАЭ на Цейлон и в Индию в 1914–1918 гг.  
История. Коллекции. Научное наследие. СПб., 2018. 468 с.

Наш первый зарубежный выезд (август-сентябрь 2013 г.) состоялся в Германию, в г. Брухзаль — место рождения Германа Христиановича (Gustav Herrmann Christian Meerwarth, с 1916 г. — принявший православие Александр Михайлович) Мерварта, в Гейдельберг — университет (Grossherzoglich Badische Universität Heidelberg), где он получил образование, в Мюнхен и Берлин, где в Музеях народоведения он проходил предэкспедиционную стажировку, консультируясь с выдающимися индологами, директорам музеев — Люцианом Шерманом и Альбертом Грюнвелелем. В архиве Гейдельбергского университета Е. С. Соболева обнаружила диплом Г. Г. Х. Мерварта.

Розыски в родном для него Брухзале, где родители Мерварта жили в старости, дали позднее плодотворные результаты. Мы обратились в городской архив г. Брухзаль относительно информации о семье Мерварт. Узнав об этом, летом 2015 г. в МАЭ приехала внучка Эммы, сестры Г. Х. Мерварта, г-жа Моника Ахтман (Monika Axtmann) с супругом, надеясь разыскать в России своих родственников, о которых они почти ничего не знают. Она затем прислала в МАЭ несколько детских фотографий Г. Х. Мерварта, его сестер и родителей. Фотографии опубликованы в нашей книге, и пять кузенов — потомков семьи Мерварт получили свои экземпляры. Так что Мерварты по-прежнему живут в г. Брухзаль. Городской архивист составляет ныне генеалогическое древо семьи Мерварт для включения в книгу о выдающихся уроженцах Брухзала.

Оригинальные документы, раскрывающие детали зарубежной командировки А. М. и Л. А. Мервартов в страны Западной Европы в 1927 г., выявлены в нескольких зарубежных музеях. В Мюнхене нас ждали интересные открытия. В Музее пяти континентов (Museum Fünf Kontinente, до 2014 г. — Государственный Музей народоведения, Staatliche Museum für Völkerkunde) в особой папке (нешифрованный фонд) собрана переписка с МАЭ на немецком языке начала XX в., там хранятся некоторые рукописные письма А. М. Мерварта, заметки и ответные письма директора Люциана Шермана (машинопись) 1926–1928 гг.

В Париже, к сожалению, ничего подобного пока не обнаружено.

В октябре 2013 г., отправившись по следам Мервартов, мы оказались на Шри Ланке, первом пункте экспедиции в Южную Азию. Шри Ланка (Цейлон) встретила нас уже спадающей жарой и бушевавшими порой по ночам грозами. Отели «Галле Фейс (Halle Face)» и «Гранд Ориент (Grand Orient)», некогда принимавшие Мервартов (а также И. А. Бунина, А. П. Чехова, Ю. А. Гагарина), приняли и нас. На всю жизнь запомнилась особая красота Коломбо, классического южноазиатского города с вкраплениями британской и голландской колониальной архитектуры, и Галле, где значителен также и португальский след [Соболева 2014].

Одним из любимых пунктов работы участников экспедиции стал Музей Коломбо (ныне — Национальный Музей в Коломбо) — старейший и крупнейший музей Шри Ланки. В его экспозиции предпринята попытка дать представление обо всем культурном богатстве этого островного государства. Причем до недавнего времени в этом же здании также хранились естественно-научные коллекции. По одному из главных экспонатов естественно-научной коллекции — скелету кита — местные жители даже прозвали музей «Домом скелетов» (по-сингалски — Катуге) [Prematilleke, Newage 2012: 11]. Первый и главный музей Цейлона неувлимо напоминал нам родной МАЭ (Кунсткамеру) РАН. Отметим, что, учитывая факт вхождения Цейлона и Индии в состав Британской Индии в первой половине XX в., А. М. и Л. А. Мерварты воспринимали их как часть единой историко-культурной общности [Мерварт 1927: 1]. Начало работы экспедиции Мервартов с Цейлона определялось тем, что главный город острова — Коломбо — «был портом, куда заходили российские суда по пути следования из европейской части на Дальний Восток и обратно» [Загородникова 2010: 13]. Согласно отчету российского вице-консула В.К. Шнейдера, в начале XX в. еженедельно «через Коломбо проходило до 2000 человек русских» [Там же]. В отчете о командировке А. М. и Л. А. Мерварты отмечают, что выбор Коломбо в качестве начального пункта экспедиции определялся «богатством хотя и несистематических коллекций Коломбского Музея» [Мерварт А. М., Мерварт Л. А. 1999: 410].

К изучению коллекций Музея Коломбо А. М. и Л. А. Мерварты приступили сразу по прибытии на Цейлон в мае 1914 г. Вот что они сами по этому поводу пишут в отчете:

Многие предметы, являющиеся музейной редкостью и поэтому недоступные для приобретения, мы засняли и, таким образом, с самого начала приступили к созданию как бы дополнительного индийского отдела, долженствующего содержать, в виде фотографий, наиболее характерные предметы местных индийских музеев [Мерварт А. М., Мерварт Л. А. 1999: 410].

В письме директору МАЭ В. В. Радлову от 3 июня 1914 г. Л. А. Мерварт пишет:

Сюда мы приехали 16/29 мая, и за эти пять дней, что мы здесь, благодаря заботливой любезности здешнего нашего консула Б. П. Кадомцева и предупредительности, с какой директор и особенно служащие музея идут навстречу нашим желаниям, дело начинает идти на лад. Утро с восьми до двенадцати мы проводим в музее. Тут два хранителя (один сингалец, другой тамил) освобождены директором на время нашего пребывания здесь от всяких обязанностей и прикомандированы к нам [Русско-индийские отношения 1999: 397].

Позднее Л. А. Мерварт отправилась для изучения традиционного семейного быта в деревню Ампития под Канди в центре острова [Краснодембская 1969], а А. М. Мерварт приступил к изучению буддизма школы Хинаяна под руководством ученого монаха Шри Нанисера Тхеро, продолжая одновременно работу в Музее Коломбо. Как отмечают авторы цитируемого отчета, «по просьбе директора Музея д-ра Пирсон им (А. М. Мервартом. — *И. К.*) был составлен отзыв о состоянии Этнографического отдела Коломбского Музея для представления правительству» [Там же: 411].

Неудивительно, что и для участников проекта РГНФ «Индийская экспедиция МАЭ. История. Коллекции. Научное наследие» посещение Национального Музея — наследника Музея Коломбо — представляло большой интерес. Н. Г. Краснодембская, хорошо знакомая с этим музеем и ранее, в этот раз посвятила значительную часть экспедиционного времени для поездки в Канди и дер. Ампития, где проживала семья Пуссегода, некогда принявшая Л. А. Мерварт, и где в честь Людмилы Александровны Мерварт назвали одну из девочек, внучек хозяина дома. Что касается Национального Музея в Коломбо, то отметим сразу, что доклад А. М. Мерварта о состоянии Этнографического отдела Коломбского Музея в архивах и библиотеках Шри Ланки не был найден, как не обнаружили мы позднее в архивах индийской столицы его проекта создания Этнографического Музея в Дели. Обвиняя колониальные власти во всех смертных грехах, ланкийские и индийские чиновники не потрудились сохранить многое из колониального наследия, что несло пользу, в том числе и архивные документы колониальной эпохи.

Нам же посещение Национального музея, работа на его экспозициях и в библиотеке были очень полезны. Огромное белое здание в стиле колониальной архитектуры, творение Дж. Смизера, одного из самых талантливых зодчих колониального Цейлона, оказалось настоящей сокровищницей цейлонского и индийского искусства, а организация его экспозиции сохраняет, несмотря на позднейшие изменения, дух экспозиционных приемов, распространенных в музейной культуре Британии и ее колоний. К сожалению, из-за произошедшего незадолго до нашего посещения музея обрушения центральной лестницы оказались закрытыми располагавшиеся на втором этаже залы, представлявшие коллекции по этнографии и декоративно-прикладному искусству Шри Ланки. Получить представление об этих коллекциях удалось благодаря изданному в 1912 г. путеводителю по музею [Prematilleke, Hewage 2012].

Музей Коломбо, наследником которого стал Национальный музей в столице Шри Ланки, был открыт 1 января 1877 г. Музей был создан по ходатайству местного отделения Королевского Азиатского общества при активной поддержке тогдашнего губернатора Уильяма Генри Грегори. Последний был еще в Британии известен как знаток и ценитель

искусств. Грегори был председателем Фонда Британского музея [Prematilleke, Hewage 2012: 11]. Основанный как колониальное учреждение, музей получил ряд преимуществ. В него поступали интересные находки со всего острова, в том числе с мест раскопок древних ланкийских столиц — Анурадхапуры, Полоннарувы, Канди, из древних монастырей и старинных храмов. В период с конца XVIII в. и особенно после 1815 г., когда вся территория Цейлона оказалась под властью британцев, колонизаторы активно грабили культурное наследие острова и вывозили цейлонские сокровища на свою родину. При этом приоритет в получении трофеев оставался за главным музеем метрополии. Так оказалась в лондонском Британском музее статуя богини Паттини Деви, бронзовые изображения Будды, шкатулка из слоновой кости, рукописи на пальмовых листьях [Никитин 2007: 61–62]. Ко времени создания Музея Коломбо аппетит британцев поутих. Самых разных сокровищ из Южной Азии на Альбионе уже хватало, а вот подлинного интереса к культуре захваченного региона, первоначально подогреваемого экзотичностью коллекций и их статусом трофеев, т. е. взятых с боев ценностей, с установлением в Британской Индии и на Цейлоне мира не прибавилось. В 1874 г. закрылся министерский Индийский музей в Лондоне [Кроллау, Котин 2013: 147], а еще ранее, в 1870 г., столичное Королевское азиатское общество, переехавшее в новое меньшего размера здание, также отказалось от экспонирования индийских коллекций [Там же: 148]. Центр собирания и экспонирования произведений южноазиатской культуры с 1870-х гг. переносится в британские колониальные музеи, такие как Музей Коломбо, Индийский музей в Калькутте (с 1814 г. — в Серампуре, затем с 1814 по 1878 г. — в здании Азиатского общества, с 1878 г. — в специальном здании в центре Калькутты), Мадрасский государственный музей (1846 г.), Музей Принца Уэльского в Бомбее (1922). Среди этих музеев британского колониального мира Музей Коломбо — один из старейших. Он, как и Индийский музей, создавался как универсальный, но в силу роста коллекций и трудностей их совместного экспонирования со временем нынешний Национальный музей Коломбо расстался с естественнонаучными коллекциями, теперь размещенными в выстроенном по соседству отдельном здании.

Сравнение выставленных коллекций с описаниями экспозиций времени пребывания на Цейлоне экспедиции МАЭ говорит о сохранении почти в неизменном виде многих экспозиций и принципов экспонирования. Ко времени посещения Музея Коломбо А. М. Мервартом экспозиция существовала уже 37 лет. Были опубликованы три путеводителя. Первый был написан Арчибальдом Хайли и издан в 1886 г., переиздан в 1895 г. Второй путеводитель увидел свет в 1905 г. Это была работа доктора Артура Уайли [Wiley 1905]. Наконец, в 1912 г., за два года до прибытия Мервартов в Коломбо, директором музея Джозефом Пирсо-

ном был издан еще один путеводитель. Первая его часть, посвященная археологическим и этнографическим коллекциям, была подготовлена Артуром де Силвой, А. М. Гунасекерой, И. В. Перейрой и Джерардом Джозефом, последний был ответственен за библиотеку музея, в состав которой вошла и библиотека Цейлонского отделения Королевского Азиатского общества [Guide to the Collections 1912: 154]. Рассмотренные путеводители позволяют судить о планировке экспозиций, посвященных археологическим и этнографическим памятникам. Это была анфилада залов, в которых последовательно рассказывалось об истории и культуре народов Цейлона, начиная от доисторического периода и заканчивая британским завоеванием, причем особое внимание уделялось культуре Цейлона периода Анурадхапуры и Полоннарувы, т. е. своеобразному «золотому веку» в истории страны.

Зал, посвященный индуистской скульптуре, с самого начала был одной из жемчужин коллекции Музея Коломбо. Он не мог не привлечь внимание А. М. Мерварга. К тому же представленная в зале скульптура, преимущественно из раскопок, проводившихся Археологической службой Цейлона в Полоннаруве, второй столице островного государства, процветавшей в период значимого южноиндийского присутствия на острове, близка индийской, а возможно, и создана в Южной Индии. Пирсон с гордостью отмечает, что эта коллекция привлекла особое внимание такого знатока индийского искусства как д-р А. К. Кумарасвами [Guide to the Collections 1912: 159]. Не случайно первый специализированный каталог музея был посвящен именно «бронзам», т. е. преимущественно изделиям из бронзы, главным образом культовой скульптуре, и написан был прославленным цейлонским искусствоведам А. К. Кумарасвами [Coomaraswamy 1914; 1988]. Каталог Кумарасвами был опубликован в 1914 г. и, несомненно, был знаком А. М. Мерваргу. В предисловии к каталогу директор музея Джозеф Пирсон называет «бронзы» самыми прекрасными его экспонатами. Воздержимся соглашаться со столь субъективной оценкой, но отметим превосходное качество предметов, выставленных в залах, посвященных преимущественно индуистской культовой скульптуре и описанных Кумарасвами в упомянутом каталоге.

Начинается описание коллекции (и это отражает порядок экспонирования и осмотра предметов) с буддийской скульптуры. Здесь названы знаменитые статуи из Анурадхапуры, а также изображение богини Тары, хранящееся теперь в Британском музее. А. Кумарасвами отмечает также чрезвычайное богатство и техническое совершенство скульптур божеств индуистского пантеона, выполненных, возможно, и на Цейлоне, но принадлежавших «к изобильной школе южноиндийской металлической скульптуры, представленной статуей Натараджи из Мадрасского музея и изображением Шивы из Танджора. Среди изображений встречаются Шива и Парвати с Нанди, изображения шива-



итских святых, солнечного божества, одно или два изображения Кришны. Возможно, они отражают периоды тамильской оккупации Полоннарувы, хотя не исключается возможность, что поклонение Шиве процветало [на острове] и без конфликта параллельно с [развитием] буддийских вихар» [Soomaraswamy 1914: 9]. Экспозиция зала индийской скульптуры сохранилась, судя по всему, почти без изменений до настоящего времени. Ее экспонаты и организация пространства перекликаются с предметами и экспозициями Мадрасского Государственного музея и Индийского музея в Калькутте, Галереи Джавахарлала Неру в Музее Виктории и Альберта и Индийского зала Британского музея в Лондоне. Зато следующий зал, приглашающий познакомиться с культурой центрального Цейлона периода Кандийского царства (конец XVI в. — 1815 г.), уникален, как и его экспонаты — трон правителя Канди, его корона, драгоценные одежды царя, изображения Будды, выполненные в местной, несколько отличной от предшествовавших манере. Из зала искусства кандийского периода путь ведет через галереи, где выставлены мемориальные стелы и надгробья периодов португальской и голландской оккупации острова. Залы живописи на галереях второго этажа большей частью представляют собой копии оригинальных фресок Сигирии и других дворцовых и храмовых комплексов Шри Ланки. То обстоятельство, что посетитель видит не оригинальные фрески, а их высококачественные копии, компенсируется в ряде случаев возможностью совершить однодневное путешествие к местам, где сохранились оригиналы, в других — тем фактом, что оригиналы уже не сохранились и на счастье сотрудники Археологической службы Цейлона успели сделать указанные копии.

Залы Этнографического отдела на втором этаже хранят бесценные коллекции флагов и штандартов различных регионов Цейлона. Эта коллекция фигурировала уже в первых путеводителях по музею, и с ней должны были быть знакомы А. М. и Л. А. Мерварты. В 1988 г. в этой части экспозиции удалось поработать Н. Г. Краснодембской [Краснодембская 2013: 81]. Здесь же выставлены образцы традиционной одежды сингалов и тамиллов, а также нумизматическая коллекция. Возникший как универсальный музей и функционирующий как крупнейший в стране историко-краеведческий музей, Национальный музей в Коломбо является своеобразной визитной карточкой города и страны, сокровищницей ланкийской культуры, знакомство с богатствами которой помогло А. М. и Л. А. Мервартам осуществить чрезвычайно грамотную и успешную программу сбора этнографических коллекций на Цейлоне.

После Шри Ланки наш путь лежал в Нидерланды, чьи колониальные связи с Цейлоном и Юго-Восточной Азией очень интересовали Л. А. Мерварт. Академия наук СССР в 1927 г. командировала супругов Мерварт в Европу. Поработав в Германии, они разделились. А. М. Мер-

варт уехал во Францию, а Л. А. Мерварт добилась визы в Нидерланды. Между СССР и Нидерландами в то время отсутствовали дипломатических отношения. Л. А. Мерварт покорила голландских ученых и чиновников своими знаниями и трудолюбием. Она также сумела осуществить первый успешный обмен коллекциями МАЭ с зарубежным музеем — лейденским Государственным музеем народоведения (Rijksmuseum voor Volkenkunde).

В лейденском Этнографическом музее (Museum Volkenkunde, с 2014 г. — в составе объединенного Национального музея мировых культур, Nationaal Museum van Wereldculturen) к нашему приезду в декабре 2013 г. был выявлен массив рукописных писем Л. А. Мерварт (нешифрованный фонд) 1927–1929 г. на немецком языке. Они раскрывают детали проекта АН СССР по организации сбора профильных коллекций и обмена ими с зарубежными музеями. Переписка по истории поступления в МАЭ индонезийских коллекций из дублетов лейденского Государственного этнографического музея опубликована в нашей монографии, там раскрывается роль Л. А. Мерварт в подборе и отправке из Ленинграда в Лейден в обмен алтайских и якутских предметов.

В то же самое время попытка А. М. Мерварта наладить обменные отношения с Мюнхенским музеем народоведения, которые Л. Шерман предлагал начать ещё в 1913 г., не удалась и в 1928 г.

Нашей работе в Нидерландах содействовал бывший директор лейденского Этнографического музея (Museum Volkenkunde, Leiden) Стивен Энгельсман (Steven Engelsman). Огромную розыскную работу провели главный хранитель д-р Пауль ван Донген (Dr. Paul van Dongen) и куратор д-р Кунера Буэйс (Dr. Cunera Buijs), а также волонтеры музея Хейберт ван Эйк (Huibert van Eijk) и Бернадин ван дер Хулст (Bernadine van der Hulst). Нам были любезно предоставлены даже подстрочники переводов (на английский язык) нескольких писем с нидерландского языка.

В ноябре 2014 г. И. Ю. Котин и Е. С. Соболева совершили экспедиционную поездку по Индии с посещением важнейших пунктов маршрута экспедиции Мервартов [Котин, Краснодембская, Соболева 2013]. В отличие от А. М. и Л. А. Мервартов, которые провели на Цейлоне и в Индии в общей сложности около четырех лет — с апреля 1914 по февраль 1918 г., мы имели в своем распоряжении около двух недель, хотя на нашей стороне было техническое преимущество — авиасообщение. Основное внимание нами было уделено Керале, Калькутте (Колката) и Мадрасу (Ченнаи) — важным пунктам экспедиции Мервартов [Котин, Соболева 2016].

Е. С. Соболева прилетела в Тривандрам (Тируванантапурам) 9 ноября, а 11 ноября 2014 г. к ней присоединился И. Ю. Котин. Сотрудники МАЭ посетили Музей Нейпира (Napier Museum, сейчас — Государ-

ственный музей Тируванантапурама), музей «Наследие Кералы» (Keralam — Museum of History and Heritage), Центр сохранения театрального искусства катхакали «Марги» (Margi Centre for Kathakali), комплекс зданий, примыкающих к храму Тирувананта («Вишну, возлежащего на змее Ананта»), и соседний музей-дворец Путхе Малига (Puthan Maaliga), дворец-музей Кутталам (Padmanabhapuram Palace and Museum of Antiquities) и др. Современный Тируванантапурам — столица индийского штата Керала. В 1915 г., когда А. М. и Л. А. Мерварты посетили Тривандрам, это был главный город небольшого княжества Траванкор.

Супруги Мерварт прибыли в Тривандрам летом 1915 г. и пробыли в Керале до декабря 1915 г. До этого они посетили Кочин и Коттаям, Л. А. Мерварт побывала в Каликуте (Кожикоде). Тривандрам привлек их внимание как центр традиционной индусской религиозности и брахманской учености. А. М. Мерварт в Тривандраме занимался изучением санскрита под руководством брахмана Махамахопадхья Ганapati Шастри и приступил к изучению санскритских драм выдающегося древнеиндийского драматурга Бхасы. Он перевел на русский язык все 13 выявленных пьес Бхасы [Мерварт А. М., Мерварт Л. А. 1927: 13]. Русскими учеными были изучены и частично сфотографированы экспонаты местного этнографического музея — Музея Нейпира.

Когда через сто лет после Мервартов к изучению этих коллекций приступили Е. С. Соболева и И. Ю. Котин, к сожалению, фотографировать экспонаты исторической части Музея Нейпира нам не разрешили, но удалось сделать фотографии «племенных» экспозиций, выставленных в отдельном здании вместе с естественно-научными коллекциями и сейчас выделенных в Музей естественной истории (Natural History Museum). Кстати, здесь можно наблюдать влияние британских музейных и этнографических традиций. В Оксфорде, например, подобным образом под единой крышей существуют Университетский музей естественной истории и Этнографический музей Питт-Риверса, в то время как коллекции произведений индийского искусства помещены в Музей Эшмола. На естественно-научной экспозиции Музея Нейпира среди зоологических экспонатов можно видеть модель усадьбы наяров, этнографические манекены малых народов Кералы, а также куклы, изображающие актеров театра катхакали — театрального представления, связанного с храмовым танцем, которое впервые в Европе изучил и описал именно А. М. Мерварт [Meerwarth 1926]. Нам через сто лет после Мервартов довелось увидеть представление катхакали, программа которого было построена специально для нас. Важно отметить, что это театральное искусство не умерло и сохраняется энтузиастами. В Тируванантапураме этот танцевальный стиль преподают в центре «Margi — A Forum of Classical Arts». Сотрудники центра помнят и ценят труды Анантакришны Айера (Ananthakrishna Iyer), который покровительствовал Мервартам и напрямую участвовал в сборе

коллекций для МАЭ. В то же время наблюдается коммерциализация представлений. Кроме многочасовых спектаклей в специальных центрах-театрах катхакали, устраиваются получасовые выступления в отелях Кочина, Тируванантапурама и соседних и ними курортов.

Участники экспедиции МАЭ 2014 г. после пребывания в Тируванантапураме направились в крайнюю южную точку Индии — Каньякумари, чтобы увидеть ее религиозную святыню. Посетили, как и А. М. и Л. А. Мерварты, Кочин — некогда центр княжества, позднее — колониальное владение Португалии, Нидерландов, Англии. Уже во времена Мервартов вместе с континентальным Эрнауламом островной Кочин превратился в довольно большой город. Сейчас это миллионный мегаполис. Кочин наряду с Тируванантапурамом — второй крупнейший центр представлений катхакали. На Малабарском побережье Мерварты приступили к изучению языка малаялам, близкого к тамильскому. Также Мерварты обратили внимание на небольшую общину керальских евреев, живших в Кочине. Исследователи отметили наличие групп «белых евреев», сохранявших европеоидный тип, и «черных евреев», ассимилировавшихся с местным населением [Мерварт А. М., Мерварт Л. А. 1927: 12]. Через сто лет, в 2014 г., мы также осмотрели еврейский квартал Кочина, так называемый Маттанчери, побывали в синагоге — старейшей в странах Британского Содружества [Котин, Соболева 2015; 2016], во дворце кочинского раджи в Маттанчери (Mattancherry Palace), в разные годы называвшемся и Португальским, и Голландским, ибо в его украшении принимали участие европейцы.

И в Тируванантапураме, и в Кочине наше внимание привлекли храмы местных православных христиан — потомков сирийцев-несториан, еще в VII в. нашей эры прибывших в Индию, спасаясь от гонений в Византии и Иране. Мы посетили так называемый Индо-Португальский музей (Indo-Portuguese Museum), где собраны коллекции, посвященные католической традиции в Кочине, а также Кафедральный католический собор Кочина и церковь, где был похоронен Васко да Гама. Затем мы побывали в Кожикодде (Каликуте), но с сожалением констатировали, что старый город, каким его когда-то увидели Мерварты и в который когда-то приплыл Васко да Гама, не сохранился. В Кожикодде есть несколько интересных музеев, мечеть и Институт племенных исследований, но былая краса и гордость Кералы сейчас уступает по сохранности памятников и Тируванантапураму, и Кочину. В Кожикодде компактно проживают мусульмане-мопла. В 1915 г. Л. А. Мерварт чудом спаслась от нападений на европейцев, которые устроили восставшие мопла. Сейчас и город, и местные мусульмане производят мирное впечатление [Котин, Соболева 2015].

Из Кожикодде мы вернулись в Кочин и оттуда совершили перелет в Калькутту, где сразу приступили к изучению коллекций знаменитого Индийского музея (Indian Museum). С Калькуттой и этим музеем свя-

зан важный этап в деятельности А. М. и Л. А. Мервартов в Индии. Пребывание в крупном мегаполисе позволило А. М. Мерварту воспользоваться книжными сокровищами библиотеки Бенгальского общества (The Asiatic Society of Bengal), членом которого он был избран. Из Калькутты Мерварты также совершали поездки в Ассам. Им удалось посетить Шиллонг, английскую «высотную станцию» и тогдашнюю столицу провинции, но заболевание Л. А. Мерварт тяжелой формой тропической малярии и жесткий полицейский контроль со стороны британцев не позволили ученым досконально изучить северо-восток Британской Индии.

Новости из России, как и деньги, приходили к Мервартам в 1914–1918 гг. с опозданием. В этой ситуации настоящим подарком стало приглашение А. М. Мерварта на работу в Индийский музей в Калькутте. Вот как сами исследователи описывают сложившуюся ситуацию:

Этнографический отдел Индийского музея в Калькутте очень богат, и в нем хранятся экспонаты, приобретенные в начале прошлого столетия и даже раньше и представляющие собой музейные редкости. С другой стороны, этим отделом никогда не заведовал европейский музеевед-этнограф. Во время нашей работы над материалом этого отдела директор музея, он же глава Департамента зоологии, д-р Аннандэль предложил А. М. Мерварту взять на себя перевыставление этого отдела, хотя бы в нескольких его частях. Так как нами уже была собрана довольно полная коллекция музыкальных инструментов, а калькуттская коллекция содержала очень много интересного материала в дублетах, А. М. Мерварт принял предложение д-ра Аннандэля с условием, что в вознаграждение за пересмотр и перевыставление инструментов, а также за составление путеводителя по этой коллекции МАЭ получит дублеты, необходимые для пополнения уже собранного материала [Мерварт А. М., Мерварт Л. А. 1927: 20].

Кроме того, А. М. Мерварт опубликовал в Калькутте два путеводителя по экспозициям Индийского музея: описания коллекций музея по Андаманским и Никобарским островам, а также племенам Ассама, и путеводитель по коллекции индийских музыкальных инструментов.

Как отмечает Н. Г. Краснодембская, «среди бенгальских сборов экспедиции заслуживают особого упоминания: макет бенгальской деревни (ставший в дальнейшем постоянным экспонатом индийской выставки МАЭ); предметы деревенского быта (крестьянская одежда, покрывала для кроватей, лампы, кальяны, веера, бусы из семян растений, ножницы для стругания орехов арековой пальмы, женские украшения). Очень интересны коллекции идолов народных культов (изображения духов и божеств, „столбы предков“), персонажей бенгальского кукольного театра» [Краснодембская 2009: 246].

В то же время А. М. Мерварт продолжил работу в Бенгальском обществе, где выступил с докладом о драмах Бхасы. А. А. Вигасин в очерке, посвященном А. М. и Л. А. Мерварт, дал высокую оценку этому докладу:

Лекция его о драмах Бхасы, опубликованная в декабре 1917 г., включала общий обзор содержания пьес и анализ их стилистических особенностей. С точки зрения исследователя, основной проблемой явилась датировка текстов пьес, а не проблема авторства именно Бхасы (о чем преимущественно дискутировали ученые). Особое внимание он уделил драме «Свапнава-савадатта», которая и ныне с наибольшими основаниями может считаться древнейшей. Для датировки текста исследователь предлагал несколько критериев — сопоставление с эпосом, с «Натяшастрой» и т. д. Он сравнивал драму с сочинениями Калидасы и находил, что если последние напоминают стиль искусства гуптской эпохи, то «Свапнава-савадатта» ближе вкусам кушанского времени [Вигасин 2003: 385].

Л. А. Мерварт в это время преподавала в одном из женских колледжей [Мерварт А. М., Мерварт Л. А. 1927: 22].

Работа в Индийском музее одновременно и разочаровала, и порадовала нас, прибывших в Калькутту через сто лет после Мервартов. С одной стороны, удручило отсутствие архивных данных и публикаций о Мервартах в столице Западной Бенгалии. О них не знали ни директор музея, ни хранитель антропологического отдела. С другой стороны, экспозиция музея почти не менялась со времен Мервартов, и нам удалось увидеть многое из того, что застали наши коллеги сто лет назад. Впрочем, у нас на глазах происходили изменения, вероятно, долгожданные, но все равно заставшие музей врасплох. Ряд европейских и американских музеев выделил средства на ремонт музея и ре-экспозицию коллекций по случаю его 200-летия. В результате часть экспозиций была закрыта, а во дворе Индийского музея пугающе чернела канава, символизировавшая, вероятно, предстоящие или текущие ремонтные работы.

Из Калькутты мы перелетели в Ченнаи (бывш. Мадрас), с которым связан один из самых важных этапов деятельности А. М. и Л. А. Мервартов в Индии. С крайнего юга Мерварты ехали на поезде до Мадраса — тогдашней огромной провинции Британской Индии. В состав Мадрасской провинции входили земли, населенные тамилами (нынешний штат Тамилнад), телугу (значительная часть современного штата Андхра-Прадеш), малаяли (север современного штата Керала). Мадрас был старой крепостью англичан, вокруг которой возник так называемый «Белый город», или кантонмент, населенный европейцами, и «Черный город», или «туземное поселение», где проживали индийцы. Мадрас сложился комплексом шести так называемых государственных музеев

(Government Museum) с театром (Museum Theatre) и библиотекой при них. Англичане называли этот комплекс Пантеоном в 1789 г.! вероятно, из-за изображений множества индусских богов в музейных залах. В музеях была собрана богатейшая коллекция по этнографии и археологии юга Индии, однако квалифицированных этнографов (этнологов) и антропологов не хватало. По традиции в ту эпоху в Британской империи главную роль в музее играли ученые-естественники. Директор музея доктор Хендерсон (в документах Мервартов — Гендерсон) был ботаником, а его помощник — господин Нарасимха Рао — ботаником [Мерварт А. М., Мерварт Л. А. 1927: 7]. Однако эти ученые сердечно встретили россиян и пошли навстречу их пожеланиям, разрешив изучение этнографических коллекций музея и съемку наиболее интересных из них. Мадрасский музей подарил петербургскому МАЭ коллекцию керамики [Краснодембская 2009: 244]. В Мадрасе Мерварты проработали при музее до апреля — до наступления жаркого сезона. За это время была собрана интересная коллекция, которую поместили в 92 ящика. Когда Мерварты были вынуждены покинуть Мадрас, чтобы продолжить этнографические сборы в других городах, они договорились с дирекцией музея о хранении на его складе этих и новых коллекций, поступление которых ожидалось. Ящики с коллекциями были помещены в комнату с бетонным полом, что обещало их большую сохранность. Позднее ящики перенесли в комнату с земляным полом, и многие экспонаты пострадали от белых муравьев (термитов) [Мерварт А. М., Мерварт Л. А. 1927: 7]. Отметим, однако, что многие ящики были обиты изнутри цинком, так что доля сохранившихся экспонатов все-таки была велика, но серьезно пострадали книги и фото пленки (негативы), хранившиеся в музее не в таких надежных условиях. Сами Мерварты оценили потери в 40 % от коллекций. При этом собранные Мервартами каменные изображения змей из Траваннора, вероятно, даже не были переупакованы сотрудниками Мадрасского музея при перевозке и пропали [Котин, Краснодембская, Соболева 2022]. Вообще время и обстоятельства не щадили ни самих собирателей, ни собранного ими, но то, что удалось сохранить, поражает!

В настоящее время государственные музеи в Ченнаи на Пантеон Хилл представляют собой комплекс одно- и двухэтажных зданий, в которых размещены естественно-научная, археологическая, антропологическая, нумизматическая коллекции. В комплекс музеев некогда входила и библиотека (Connemara Public Library), по-прежнему составляющая территориально единый с ними комплекс, но административно выделенная теперь в качестве особой единицы. Экспозиция музеев за последние сто лет не менялась. Нам удалось изучить и заснять экспозиции музеев, найти некоторые предметы, аналогичные привезенным А. М. и Л. А. Мервартами из экспедиции в Индию в 1914–1918 гг. Были среди ныне выставленных в Государственных Музеях Ченнаи и три-

надцать изображений змеиных божеств, подобные когда-то приобретенным Мервартами, но не доставленных в Россию.

В очередной раз, путешествуя по следам экспедиции, мы убедились в продуманности и сложности маршрута Мервартов, оценили величие их научного подвига и определенное этнографическое везение, ведь благодаря супругам Мерварт МАЭ может гордиться одной из богатейших в мире коллекций по индийской этнографии.

Конечно, если бы участники экспедиции по следам Александра Михайловича и Людмилы Александровны Мерварт смогли посетить и другие ключевые пункты на Цейлоне (Шри Ланке) и в Индии, это принесло бы новые открытия. Нам же по возвращении удалось обнаружить в Российском государственном архиве литературы и искусства и в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН новые материалы, которые позволяют по-новому взглянуть на масштаб и характер исследовательской и организационной деятельности А. М. и Л. А. Мервартов. Впрочем, это заслуживает отдельной монографии. Заинтересовавшихся мы отошлем к своим публикациям на эту тему [Котин, Краснодембская, Соболева 2021; 2022]. Отметим также, что работа над проектом позволила нам по-новому взглянуть на первую постоянную экспозицию МАЭ «Народы Южной Азии». Поэтому в новой музейной экспозиции, посвященной культурам народов региона Южной Азии, особо будет выделен раздел, посвященный экспедиции 1914–1918 гг. на Цейлон и в Индию и этнографическим коллекциям, собранным А. М. и Л. А. Мервартами с такой любовью и пониманием.

## Литература

*Вигасин А. А.* Александр и Людмила Мерварт: у истоков отечественного цейлоноведения и дравидологии // Репрессированные этнографы / сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. М.: Восточная литература, 2003. Вып. 2. С. 375–398.

*Загородникова Т. Н.* Введение // Русские на Цейлоне в XIX — начале XX в. / сост. Т. Н. Загородникова. М., 2010. С. 5–21.

*Котин И. Ю., Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С.* Стратегия пополнения этнографических коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН в начале XX в. (экспедиция Мервартов в Южную Азию) // Этнографические коллекции в музеях: культурные стратегии и практики. Материалы Двенадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. — СПб.: РЭМ, 2013. — С. 326–332. ISBN 978-5-7937-0076-3.

*Котин И. Ю., Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С.* Экспедиция МАЭ на Цейлон и в Индию в 1914–1918 гг. История. Коллекции. Научное наследие. СПб: МАЭ РАН, 2018. 468 с.

*Котин И. Ю., Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С.* Индия 1920-х гг. глазами советского сценариста, консультантов-индологов и театральных крити-



ков // Вестник РУДН. Серия: История России. — 2021. — Т. 20. — № 1. — С. 125–144. — Библиогр.: с. 142–144.

*Котин И. Ю., Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С.* Доставка музейных коллекций в СССР в период санкций: опыт Музея антропологии и этнографии 1920-х гг. // Вестник РУДН. Серия: История России. — 2022. — Т. 21. — № 2: Россия и Прибалтика в XX веке. — С. 288–299.

*Котин И. Ю., Соболева Е. С.* Святые и боги Кералы // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера); [отв. ред. Ю. К. Чистов]. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 103–108.

*Котин И. Ю., Соболева Е. С.* По следам Мервартов: индийский маршрут // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Выпуск 16: Памяти наших коллег-полевиков / под ред. Е. Г. Федоровой. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 317–328.

*Краснодембская Н. Г.* Русские исследователи на Цейлоне // Тезисы конференции по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии. Л.: Изд-во ЛГУ, 1967. С. 12–13.

*Краснодембская Н. Г.* Расписная сингальская керамика в собраниях МАЭ // Сборник МАЭ. Т. XXV. Л.: Наука, 1969. С. 195–212.

*Краснодембская Н. Г.* Петербург — Индия: Об этнографической экспедиции Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) 1914 г. // Санкт-Петербург — Индия. История и современность. СПб.: Европейский дом, 2009. С. 241–249.

*Краснодембская Н. Г.* В Национальном музее Шри Ланки (сентябрь 2013 г.) // Этнографические коллекции в музеях: культурные стратегии и практики : Материалы Двенадцатых С.-Петербургских этнографических чтений / РЭМ ; отв. науч. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. СПб.: ИПЦ СПбГУТД, 2013. С. 79–82.

*Кроллау Н., Котин И.* Индийские коллекции в британских музеях. История. Настоящее. Перспективы. Саарбрюкен: Lambert Academic Publishing, 2013.

*Мерварт А. М.* Отдел Индии. Краткий очерк индийской культуры по материалам отдела Индии. Л.: МАЭ, 1927.

*Мерварт А. М., Мерварт Л. А.* Отчет об этнографической экспедиции в Индию в 1914–1918 гг. Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1927. 24 с.

*Мерварт А. М., Мерварт Л. А.* В глуши Цейлона. (Путевые заметки участников экспедиции Академии наук в Индию и на Цейлон в 1914–1918 гг.). Л.: Изд-во П. П. Сойкина, 1929. 68 с.

*Мерварт А. М., Мерварт Л. А.* В глуши Цейлона (путевые заметки участников экспедиции Академии наук в Индию и на Цейлон в 1914–1918 гг.) // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. 11. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. С. 326–351; Вып. 12. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. С. 333–376.

*Никитин Е.* Музейные интриги // Всемирный следопыт. 2007. № 3. С. 61–65.

Русско-индийские отношения в 1900–1917 гг. Сборник архивных документов и материалов / под ред. Т. Н. Загородниковой и П. М. Шаститко. М., 1999.

*Соболева Е. С.* Пространство и время в Национальном музее Галле (Шри Ланка) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г. — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — С. 103–108.

*Соболева Е. С., Котин И. Ю.* Евреи Кералы (Индия) // Еврейские диаспоры в Европе и мире: Полевые и источниковедческие исследования. Вып. 1. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 176–199.

*Соболева Е. С., Котин И. Ю.* Евреи Малабара в фотографиях А. М. и Л. А. Мерварт из коллекций МАЭ РАН // Иллюстративные коллекции Кунсткамеры. Вып. 2. (Сборник МАЭ, т. LXVI). СПб.: МАЭ РАН, 2019. С. 233–255. DOI 10.31250/0131-3703-2019-66-233-255.

*Coomaraswamy A.* Bronzes from Ceylon, chiefly in the Colombo Museum. Series Nr. 1 of Memoirs of the Colombo Museum / ed. J. Pearson. Colombo: Horace Hart, Colombo, 1914; Reprinted: Department of Government Publishing, Colombo, 1988.

Guide to the Collections of the Colombo Museum, Ceylon. Pt. 1. Archaeology and Ethnology, Illustrated Colombo: H. C. Cohle, Government Printer. Ceylon, Colombo, 1912.

*Meerwarth A. M.* Les Kathakalis du Malabar // Journal Asiatique. 1926. P. 198–284.

*Prematilleke L., Hewage R. (eds.)*. A Guide to the National Museum. Colombo: A Publication of the Department of National Museums, 2012.

*Wiley A.* Colombo Museum Guide to Collection. Colombo, 1905.

In the article experience of the Meerwarth research project participants of is analysed. Authors of the article participated in the project headed by Dr. Nina G. Krasnodembskaya and a hundred years after the first Russian ethnographic expedition of the Museum of Anthropology and Ethnography they followed the steps of Alexander and Ludmila Meerwarth. They visited Colombo, Galle, Chennai, Kerala and Kolkatta to find out that much is changed but much still intact in Sri-Lanka and India hundred years after the Meerwarths.

**Keywords:** Alexander and Ludmila Meerwarth, MAE, ethnographic Expedition, India, Sri Lanka.

ПРИЛОЖЕНИЕ К СТАТЬЕ

**Игорь Котин. По следам Мервартов**

*НГК*

1

За Мервартами — в путь. Трудна дорога.  
Подвижники сии сто лет назад  
Отнюдь не из-за денег и наград  
Гхат западных освоили отроги.

Гостили у сирийских христиан,  
Тамильской речи слушали журчанье,  
Они от Академии заданье  
Имели. Путь их не был осиян  
Или усеян розами. Напротив.  
Финансы таяли. Уж началась война.  
Почти забыты. И не их вина,  
Что транспорт с экспонатами проглотит

Таможня. Груз распродан и забыт.  
Прекрасна Индия, а на пути — шипы.

2

Прекрасна Индия, а на пути — шипы.  
Всегда трудны у нас согласованья.  
Здесь (каламбур) у нас соревнованье  
Двух бюрократий, вот уж мозг кипит.

Но, слава богу, деньги есть и визы.  
И вот уже в Дубаи самолет.  
Здесь — пересадка, и — опять в полет.  
Полетов будет восемь — чем не вызов

Для Гаруды, но вот уж на земле я.  
И первый город — это Тривандрам  
(Название местное длиннее, это храм),  
Храм Вишну, возлежащего на змее.

А рядом — малаяльский общепит.  
Рай — Керала, но вот змея шипит.

### 3

Рай — Керала, но вот змея шипит  
И объявляет шипом или свистом  
Начало празднеств, сотни активистов  
Спешат к святыням, храм любой иль скит

Паломников приемлет, привечает.  
Они несут бананы, а кокос  
Здесь украшает путника поднос,  
От Бога тот в ответ попросит чаю.

С шафранным рядом флаг из кумача  
Аяппа, Муруган, Минакши Деви,  
Видать, чего-то тут недоглядели:  
И здесь полно адептов Ильича.

Не тронь марксиста, чтобы он не трогал.  
А так, конечно, это собственный штат Бога.

### 4

А так, конечно, это собственный штат Бога.  
Народ его, храня Его завет,  
Живет в Кочине третью тыщу лет.  
Здесь старая, как небо, синагога.

Сетей китайских хитрые тенета,  
Сирийских христиан везде кресты,  
Мир православья здесь. И можешь ты  
Стать частью этого второго Назарета.

А в Каликуте слышится азан,  
Призыв к молитве, и сыны Востока  
Спешат к намазу, чтя слова Пророка,  
Везде мечети — чем вам не Казань?

Куда спешу? Мне б отпустить поводья?  
Калькутта — ад: ворье, жулье, лохмотья!

### 5

Калькутта — ад: ворье, жулье, лохмотья!  
Но посреди всех жаждущих монет —

британской королеве монумент.  
Как пряник, каравай, возьму ломоть я,

Вкушу сей пресный и несвежий хлеб —  
«Британния», поверю Даниэлам  
И Зоффани, что белая на белом  
Сияла чистотой тому сто лет

Британской Индии прекрасная столица.  
Но тут — конфуз, меня ограбил вор!  
— Бенгальцы чертовы!.. Пойдите! А, Тагор!  
Нет, я не прав: взгляни на эти лица!

Калькутта шурится. Она не любит свет.  
Но чист язык, и мудр ее поэт.

## 6

Но чист язык и мудр ее поэт.  
И ярк цвет картинок Калигхата.  
Музеев много, грязи многовато,  
И много транспорта, а переходов нет.

Порой названия — почти карикатуры,  
Пародии на мертвых и живых.  
И Дом писателей их видеть не привык,  
Но клерки здесь и секретарши — дуры!

Болваны и герои всех эпох  
Стоят, блестя потертой позолотой.  
Сидят святые, приняв позу «лотос».  
Как плохо переваренный горох,

Благоухают «боги» прошлых лет.  
На Чоуринги — торг, и здесь же — свет.

## 7

На Чоуринги — торг, и здесь же — свет.  
Как комаров заразных эскадрильи,  
Здесь маклеров нечестных камарильи,  
Все дрянь — от сундуков до сигарет.

Устал и здесь не буду торговаться.  
Реальных цен не знать мне все равно,  
Скорей домой, в отель, и пить вино,  
Пока не сгинет призрак — некто Ватсон.

А, впрочем, — вот беленая стена —  
Мой мир лежит к сокровищам несметным,  
Я достаю движением несмелым  
Музейный пропуск — АЙКОМ-кард, страна

Чтит символы успеха, полномочья.  
Путь к знанию — музей. До них охоч я.

## 8

Путь к знанию — музей. До них охоч я.  
Как старый ловелас своих побед,  
Я счет веду музеев, где в обед  
Иль в час вечерний смог себе помочь я

Забыться, отдохнуть от бед и сцен.  
Люблю я Лувра равнодушный холод,  
Британского музея едкий хохот  
И недоверье эрмитажных стен.

Пожалуй, в Дели Нацмузей хорош.  
Но и в Калькутте был прием радушен.  
Музей раскопан и полуразрушен,  
Но не грустит, поскольку толстокож.

Живее, несмотря на тот же быт,  
Мадрас-Ченнаи весел и открыт.

## 9

Мадрас-Ченнаи весел и открыт.  
Смеются темнокожие тамилы  
И веселятся даже у могилы  
Фомы Неверного. Преданье говорит

О миссии Апостола на юге,  
И вот следы посеянных семян —  
Здесь церкви всех конфессий и времен.  
И даже теософы есть в округе.

Я был в садах Блаватской и Безант,  
Кормил москитов, пыль стирал с обложек  
Старинных фолиантов с толстой кожей,  
И сам стал пылен, точно фолиант.

Возрадуйся, всяк флаг, сюда плывущий!  
Здесь — Пантеон, здесь — теософов кущи!

## 10

Здесь — Пантеон, здесь — теософов кущи!  
И первый — ряд дворцов и галерей.  
Здесь бронзы Чолов, стрелы дикарей  
И современный Ното — хам грядущий.

А во-вторых — смешенье тем и вер,  
Всех философий мутная водица.  
Но много зелени, и может так случиться,  
Что в мире проходимцев и химер

На Авеню Блаватской и Олькотта,  
У дома Кришнамурти, например,  
В буддийском храме, словно пионер,  
Не чтящий всех вождей переворота,

Мог затаиться праведник живущий.  
Перипатетиком по ним, и — снова в гущу.

## 11

Перипатетиком по ним — и снова в гущу  
Тамильской жизни — в Мамаллапурам,  
Где высится большой приморский храм,  
А рядышком, как будто сбились в кучу

«Повозки-ратхи» воинов, богов,  
Наскальная подробная картина  
Паденья Ганги, но на середине  
Рассказа о богах я был таков.

Еще успеть хотелось в Пудучерри —  
Французами оставленный форпост.  
Сменилась власть, но галльский цел компост,  
Здесь бы творил бельгийский Боттичелли,

Создавший из смешенья новый вид  
Людей, москитов, скутеры Магритт.

## 12

Людей, москитов, скутеры Магритт  
Соединил в кошмарном симбиозе  
Вот в птице — гад, и червь — в прекрасной розе,  
И оказался старый хитрый гид

Агентом небольшого магазина.  
Где на полу, на полках, на столе —  
Ганеши, Лакшми, к ним не устарел  
Мой интерес. Прошу Отца и Сына

Простить покупку странных сих божков.  
Ганеш — с компьютером и с новой книгой  
Лежит, доволен чтеньем и собой,  
Интригой и судьбою, он таков.

Интрига — Кали, и ее бывалый  
Изобразил бы дамой многоглавой.

## 13

Изобразил бы дамой многоглавой  
Я Индию, ее дворцов и вер  
Не пожалел бы только изувер,  
Но Тамерлан кровавый

Забыт, другие ж ныне  
В героях числятся, а Индия жива.  
Когда-то выжжена, вновь выросла трава,  
И многие возрождены святыни.

Наверно, Дели — первая глава,  
Вторая — Агра, третья же — Калькутта.  
Древней Варанаси, но не глава, как будто  
Он — шея Индии, а тело — ...но сперва

Бомбей — венчает он по праву  
Страну с ее седой и новой славой.



Страну с ее седой и новой славой  
Я посетил уже в четвертый раз.  
И знаю без обмана, без прикрас  
Встречал меня и Дели величавый,

И шумный и веселый Амритсар.  
А в Шимле был устроен мне прием  
Былым хозяином и вице-королем,  
Был в Агре, Матхуре, шумливым как базар,

Бомбей и Гоа дали отдохнуть,  
В Джайпуре я глазел на мир раджпутов,  
Но все забыл как нерадивый путник.  
Дан новый шанс, и я собрался в путь —

Чтоб мир воспеть нехитрым старым слогом,  
За Мерваргами — в путь! Трудна дорога!

### Магистрал

За Мерваргами — в путь! Трудна дорога!  
Прекрасна Индия, а на пути — шипы.  
Рай — Керала, но вот змея шипит.  
А так, конечно, это собственный штат Бога.

Калькутта — ад: ворье, жулье, лохмотья,  
Но чист язык, и мудр ее поэт.  
На Чоуринги — торг, но здесь же свет —  
Путь к знанию — музей. До них охоч я.

Мадрас-Ченнаи весел и открыт.  
Здесь — Пантеон, здесь — теософов кущи.  
Перипатетиком по ним — и снова в кучу  
Людей, москитов, скутеры, Магритт

Изобразил бы дамой многоглавой  
Страну с ее седой и новой славой

---

---

## Часть II

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ

#### БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ Н. Г. КРАСНОДЕМЬСКОЙ, доктора исторических наук, кандидата филологических наук, ведущего научного сотрудника отдела этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

1963

Искусство «Львиного» острова // Нева. — Л., 1963. — № 7. — С. 204–207.

1964

[Пер. с маратхи]:

Рагхунатх Ваман Дигхе. Тадж Махал // Тадж Махал. Новеллы современных писателей Индии: [пер. с маратхи, гуджарати и панджаби] / АН СССР, Ин-т народов Азии, ЛГУ им. А. А. Жданова ; [сост. Н. И. Толстая]. — М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1964. — С. 17–26. — (Современная восточная новелла).

Аннабхау Сатхе. Искушение // Там же. — С. 70–76. — Совм. с В. К. Ламшуковым.

Аннабхау Сатхе. Султан // Там же. — С. 76–83.

А. Н. Педнекар. Спутник // Там же. — С. 84–90.

1965

История изучения сингальского языка // Филология и история стран Зарубежной Азии и Африки: тез. науч. конф. Вост. фак. ЛГУ, 1964/65 уч. год, (11–14 мая) / ЛГУ им. А. А. Жданова. — Л., 1965. — С. 27–28.

## 1966

\*Бытовая керамика сингалов // Тез. докл. XII конф. Восточного кружка СНО, 4, 5 и 6 мая 1966 г. / Акад. художеств СССР, Ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина, Фак. теории и истории искусств. — Л., 1966. — С. 22–23.

О неличных глагольных формах в сингальском языке // Тез. докл. науч. конф. Вост. фак. ЛГУ им. А. А. Жданова, 1965/66 уч. год. — Л., 1966. — С. 30–32.

Цейлон // Все о балете: Словарь-справочник / сост. Е. Я. Суриц ; под ред. Ю. И. Слонимского. — М.; Л.: Музыка, Ленингр. отд-ние, 1966. — С. 142–144.

[Пер. с маратхи]:

Аннабхау Сатхе. Золото мертвых: Рассказ // Звезда Востока. — Ташкент, 1966. — № 5. — С. 218–221. — Совм. с В. Ламшуковым.

## 1967

Русские исследователи на Цейлоне // Тез. конф. по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии, июнь 1967 / ЛГУ им. А. А. Жданова. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1967. — С. 12–13.

[Сост., вступ. ст., пер. с маратхи]:

Заморская курица: новеллы писателей Махараштры / АН СССР, Ин-т народов Азии, ЛГУ. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1967. — 118 [3] с. — (Современная восточная новелла).

Из содержания:

1. Маратхи смеются — маратхи серьезны : [вступ. ст.]. — С. 6–12. — Совм. с В. Ламшуковым;
2. Вьянктеш Мадгулкар. Земля-кормилица. — С. 13–20;
3. Вьянктеш Мадгулкар. Заморская курица. — С. 21–27;
4. Гангадхар Гадгил. Одна ана. — С. 28–34;
5. Ранджит Десаи. Иса. — С. 35–43;
6. Вишну Сакхарам Кхандекар. Золотые яйца. — С. 51–61;
7. Вишну Сакхарам Кхандекар. Письмо. — С. 61–69;
8. Рагхунатх ВAMAN Дигхе. Красное пятно. — С. 70–79;
9. Яшвант Гопал Дзоши. Жасминовый венчик. — С. 80–85;
10. Гопал Нилкантх Дандекар. Буйволица Габы телится. — С. 95–101;
11. Индира Сант. Зеркальный шкаф. — С. 102–106;
12. Вишну ВAMAN Ширвадкар. Звон ситара. — С. 107–116;
13. Коротко об авторах. — С. 117–119.

---

\* Издания, не просмотренные de visu.

## 1968

Сингальский глагол в историческом развитии // Конф. аспирантов и молодых научных сотрудников, апр. 1968 г.: тез. докл. / АН СССР, Ин-т народов Азии ; отв. ред. К. П. Матвеев. — М., 1968. — С. 77–78.

Эпиграфические памятники Львиной Горы как источник изучения истории сингальского языка // Тез. докл. годич. науч. сессии, май 1968 г. / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Ленингр. отд-ние. — Л., 1968. — С. 72–73.

[Сост., вступ. ст., пер. с сингал.]:

Сома: Новеллы современных писателей Цейлона: [пер. с сингал. и тамил.] / АН СССР, Ин-т народов Азии, ЛГУ им. А. А. Жданова ; [редкол.: З. Н. Ворожейкина и др.]. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1968. — 87 с. — (Современная восточная новелла).

Из содержания:

1. Живая боль и живая радость : [вступ. ст.]. — С. 6–15;
2. Мартин Викрамасинха. Луна-свидетель. — С. 16–21;
3. Мартин Викрамасинха. Рабы. — С. 22–28;
4. Мартин Викрамасинха. Испорченное тесто. — С. 28–34;
5. Мартин Викрамасинха. Смерть крысы. — С. 34–35;
6. Гунадаса Амарасекара. Вечер, дождь и письмо. — С. 45–51;
7. Коротко об авторах. — С. 83–84.

## 1969

О роли буддизма в культуре сингалов (на материалах литературы XIII–XVIII вв.) // Тез. докл. годич. науч. сессии, 1969 г. / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Ленингр. отд-ние. — Л., 1969. — С. 61–62.

Расписная сингальская керамика в собраниях МАЭ // Культура народов Зарубежной Азии и Океании ; [отв. ред. вып. Р. Ф. Итс]. — Л., 1969. — С. 195–212. — (Сборник МАЭ; т. 25). — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/mae\\_xxv/mae\\_xxv\\_10.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/mae_xxv/mae_xxv_10.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

[Пер. с маратхи]:

Хари Нараян Апте. Чандрагупта: Роман: перевод с маратхи. — Л.: Изд-во «Худож. лит.», Ленингр. отд-ние, 1969. — 254 с. — (Библиотека исторического романа). — Совм. с Б. И. Кузнецовым.

[Пер. с маратхи]:

Вьянкеш Дигамбар Мадгулкар. Заморская курица // Современная восточная новелла: Сборник переводов / АН СССР, Ин-т востоковедения, ЛГУ им. А. А. Жданова ; [редкол., сост. З. Н. Ворожейкина и др.]. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1969. — С. 56–61. — (на обороте тит. л. г. изд. 1970).

[Пер. с сингал.]:  
Гунадаса Амарасекара. Вечер, дождь и письмо // Там же. — С. 190–195.

[Сост.]:  
Аннабхау Сатхе. В долине Вараны: Повесть и рассказы: [пер. с маратхи] / АН СССР, Ин-т востоковедения; [предисл. В. Ламшукова]. — М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1969. — 112 с.

[Пер. с маратхи]:  
Аннабхау Сатхе. В долине Вараны: Повесть // Там же. — С. 10–69.  
[Рецензия] // Советская этнография. — 1969. — № 2. — С. 149–151. Рец. на кн.: Страны и народы Востока. — Вып. V: Индия — страна и народ / под общ. ред. В. В. Струве и Д. А. Ольдерогге. — М., 1969. — 270 с.

## 1971

Анимистический элемент в системе религиозных взглядов сингалов (о. Цейлон) // Крат. содерж. докл. годич. науч. сессии Ин-та этнографии АН СССР, 1970 / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Ленингр. отд-ние. — Л., 1971. — С. 91–92.

[Сост., вступ. ст., пер. с тамил.; совм. с С. Г. Рудиным]:  
Свет в храме: Новеллы тамильских писателей / АН СССР, Ин-т востоковедения, ЛГУ им. А. А. Жданова. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1971. — 116 с. — (Современная восточная новелла).

Из содержания:

1. Новые побеги на старом древе. — С. 7–14;
2. Пудумейпиттан. Фонарь. — С. 19–20;
3. Б. С. Рамайя. Выгодная сделка. — С. 21–27;
4. Ахилан. Злой дух. — С. 49–64;
5. ДандапаниДжеякандан. Инду. — С. 65–78.

## 1972

Магический элемент в обрядовой практике современных сингалов // Крат. содерж. докл. годич. науч. сессии Ин-та этнографии АН СССР, 1971 / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Ленингр. отд-ние. — Л., 1972. — С. 68–69.

Неличные формы глагола в сингальском языке: (основообразование, парадигма, синтаксис): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.670 / СПбГУ. — Л., 1972. — 27 с.

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ имени А.А.ДАНОВА  
ЛО ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ АН СССР

---

Н. Г. КРАСНОДЕМЬСКАЯ

НЕЛИЧНЫЕ ФОРМЫ ГЛАГОЛА В СИНГАЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ  
/основообразование, парадигма, синтаксис/.

Д и с с е р т а ц и я  
на соискание ученой степени  
кандидата филологических наук

Руководитель:  
кандидат филологических наук  
доцент кафедры индийской  
филологии Восточного  
факультета ЛГУ  
Т. Е. Катенина .

Ленинград  
1972

Титульный лист.  
Автореферат кандидатской диссертации Н. Г. Краснодембской, 1972 г.

Парадигматика неличных форм глагола в сингальском языке // Народы Азии и Африки. — 1972. — № 1. — С. 139–144.

Об эргативной конструкции в сингальском языке // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки : крат. тез. науч. конф. Вост. фак. ЛГУ, 11–18 дек. 1972 г. / ЛГУ им. А. А. Жданова, Вост. фак. — Л., 1972. — С. 32–34.

Эпиграфические памятники сингальского языка // Эпиграфика Восточной и Южной Азии : [сб. ст.] / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. Р. Ш. Джарылгасинова, М. В. Крюков]. — М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука». — 1972. — С. 3–18.

A Corner of India // Soviet Literature. — 1972. — № 3 (288). — Moscow. — P. 199–201. — Под псевд. Antonina Maximova.

Learning the languages of India // Soviet Literature. — Moscow, 1972. — № 7 (292). — P. 159–161. — Под псевд. Varvara Martynova.

### 1973

Годичный цикл религиозных праздников у маратхов // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии : [сб. ст.] / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. Г. Г. Стратанович]. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1973. — С. 16–26.

Цейлонская коллекция МАЭ: (Экспедиция Академии наук 1914–1918 гг.) // Культура народов Зарубежной Азии ; [отв. ред. вып. Р. Ф. Итс]. — Л.: Наука, 1973. — С. 158–171. — (Сборник МАЭ ; т. 29). — См. также [электронный ресурс]: — URL:[http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/mae\\_xxix/mae\\_xxix\\_07.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/mae_xxix/mae_xxix_07.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

[Рецензия] // Советская этнография. — 1973. — № 6. — С. 184–187. — Рец. на кн.: Proto Indica: 1972. — Ч. I, II. — М., 1972. — 378 с. — Совм. с С. Г. Рудиным.

### 1974

Буддийские тексты в религиозно-обрядовой практике современных сингалов // Крат. содерж. докл. годич. науч. сессии Ин-та этнографии АН СССР, 1972–1973, 23–26 июля 1974 г. / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Ленингр. отд-ние. — Л.: Наука, 1974. — С. 188.

О тенденциях исторического развития сингальского глагола (в сравнении литературной и разговорной форм) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии : сб. ст. памяти В. С. Воробьева-Десятовского / АН СССР, Ин-т востоковедения ; отв. ред. Г. А. Зограф и В. Н. Топоров. — М.: Наука, 1974. — С. 185–191.

[Сост., пер. с малаялам; совм. с С. Г. Рудиным]:

Желтые бананы: Рассказы малаяльских писателей: пер. с малаялам / [предисл. А. Дубянского]. — Л.: Худож. лит., 1974. — 239 с.

Из содержания:

1. П. Кешава Дев. Рыбак Коран. — С. 39–52;
2. Вайккам Мухаммад Башир. Подруга детства. — С. 53–97;
3. Вайккам Мухаммад Башир. Желтые бананы. — С. 97–134;
4. Такажи Шивашанкара Пилла. За прокорм... — С. 134–144;
5. Такажи Шивашанкара Пилла. На медленном огне. — С. 144–149;
6. К. Сарасвати Амма. Ради своей корысти. — С. 167–171;
7. Мадхави Кутти. Глины комочек. — С. 189–198;
8. М.Т. Васудеван Наяр. Моя двоюродная сестра. — С. 199–221;
9. М.Т. Васудеван Наяр. Путы. — С. 221–238.

[Сост., вступ. ст., пер.; совм. с С. Г. Рудиным]:

Лесной жасмин: новеллы писателей Южной Индии : [пер. с тамил., малаялам, телугу и каннада] / АН СССР, Ин-т востоковедения, ЛГУ им. А. А. Жданова. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1974. — 133 с. — (Современная восточная новелла).

Из содержания:

1. Сестры разные и схожие. — С. 7–12;
2. Такажи Шивашанкара Пилла. Солдат: [пер. с малаялам]. — С. 13–20;
3. Кешава Дев. В чайной: [пер. с малаялам]. — С. 21–27;
4. Кешава Дев. За занавеской: [пер. с малаялам]. — С. 28–30;
5. Понгуннам Варки. Песнь плуга: [пер. с малаялам]. — С. 31–40;
6. К. Сарасвати Амма. Жена-совершенство: [пер. с малаялам]. — С. 41–48;
7. Ахилан. Три сытные трапезы: [пер. с тамил.]. — С. 49–60;
8. Джеякандан. Прошлый год, на понгаль...: [пер. с тамил.]. — С. 61–68.

## 1975

Медицинские знания и виды народного лечения у сингалов (Шри Ланка) // Этнографические аспекты изучения народной медицины: тез. Всесоюз. науч. конф., 10–12 марта 1975 г. / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая [и др. ; редкол. Ю. В. Бромлей и др.]. — Л.: Наука, 1975. — С. 51–52.

[Пер.]:

Маркандей. Звездная гроздь: [пер. с хинди] // Мир велик : Новеллы писателей хинди / АН СССР, Ин-т востоковедения, ЛГУ им. А. А. Жданова ; предисл. и сост. В. И. Балина. — М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва Наука, 1975. — С. 49–59. — (Современная восточная новелла).



Понгуннам Варки. Песнь плуга : [пер.с малаялам] // Современная восточная новелла: Сборник переводов / АН СССР, Ин-т востоковедения ; [редкол.: З. Н. Ворожейкина и др.]. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1975. — Вып. 2. — С. 31–39. — Совм. с С. Г. Рудиным.

Ахилан. Злой дух : [пер. с тамил.] // Там же. — С. 46–58. — Совм. с С. Г. Рудиным.

## 1976

О религиозно-культурной системе сингальских буддистов // Страны и народы Востока / АН СССР, Вост. комиссия Геогр. о-ва СССР ; под общ. ред. Д. А. Ольдерогге. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1976. — Вып. XVIII: География. Этнография. История : Памяти А. В. Королева. — С. 106–115.

[Пер. с маратхи]:

Гопал Нилакантх Дандекар. Пастухи и золото // Современная индийская новелла : пер. с хинди, урду, бенгальск. и др. яз. / [сост. В. Макаренко, В. Чернышев]. — М.: Прогресс, 1976. — С. 149–157.

Вишну Сакхарам Кхандекар. Дождь // Там же. — С. 169–178.

Вьянкатеш Дигамбар Мадгулкар. В школу // Там же. — С. 179–186.

Арун Садгу. Один день Бомбея: Роман : переклад з маратхі // Всесвіт. Київ. — 1976. — № 11 (575). — С. 61–127. — Совм. с Ст. Наливайко. (на укр. яз.).

Арун Садгу. Один день Бомбея: Роман. Закінчення : переклад з маратхі // Всесвіт. Київ. — 1976. — № 12 (576). — С. 73–135. — Совм. с Ст. Наливайко. (на укр. яз.).

## 1977

Магико-религиозный комплекс в мировоззрении сингальских буддистов / АН СССР, Ин-т востоковедения // Республика Шри Ланка: история и современность ; [отв. ред. Г. Г. Котовский]. — М.: Наук, 1977. — С. 45–52.

И. П. Минаев и изучение этнографии Шри Ланки отечественной этнографической наукой // Там же. — С. 16–23.

Непальская одежда // Одежда народов зарубежной Азии ; [отв. ред. вып. Р. Ф. Итс, А. М. Решетов]. — Л: Наука, 1977. — С. 26–38. — (Сборник МАЭ ; т. 32). — Совм. с В. Н. Мазуриной. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/mae\\_xxxii/mae\\_xxxii\\_02.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/mae_xxxii/mae_xxxii_02.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

Одежда сингалов (о-в Шри Ланка) // Там же. — С. 39–56.

Происхождение и функции кандийской перахьяры (Шри Ланка) // Крат. содерж. докл. годич. науч. сессии Ин-та этнографии АН СССР,

1974–1976 / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Ленингр. отд-ние ; [редкол. Б. Н. Путилов и др.]. — Л.: Наука, 1977. — С. 139–141.

### 1978

Малые народы Непала // Малые народы Южной Азии : [сб. ст.] / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. М. К. Кудрявцев]. — М.: Наука, 1978. — С. 220–241.

О синтаксических функциях неличных форм глагола в сингальском языке // Индийское языкознание : [материалы конф., 7–11 дек. 1970 г. ; редкол.: М. С. Андронов и др.]. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1978. — С. 121–127.

Popular beliefs in the Sinhalese Buddhism // General problems of Anthropology and Ethnography of the South Asia. Papers by soviet researchers / X Intern. Congr. of Anthropological and Ethnological Sciences, (Delhi, India, December 10–21); USSR Academy of Sciences. N. N. Mikloucho-Maclay. Institute of Ethnography ; [ed. by G. G. Kotovsky and A. N. Sedloskaya]. — Moscow, 1978. — P. 215 — 227.

[Пер. с маратхи]:

Арун Садху. День Бомбея: Роман. — М.: Прогресс, 1978. — 267 с.

### 1980

Обрядовая практика современных сингальских буддистов // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии : [сб. ст.] / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. Н. Л. Жуковская, Г. Г. Стратанович]. — М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1980. — С. 151–164.

Рисунки сингальского культа «бали» // Собрания Музея антропологии и этнографии: к столетию образования первого академического центра ; [отв. ред. вып. А. М. Решетов]. — Л.: Наука, 1980. — С. 135–143. — (Сборник МАЭ ; т. 35).

### 1981

У сингалов: открытие повседневности // Советская этнография. — 1981. — № 5. — С. 125–142.

Южный Индостан и Шри Ланка // Этнография питания народов стран Зарубежной Азии: опыт сравнительной типологии / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. С. А. Арутюнов]. — М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1981. — С. 91–119.

## 1982

Сингалы у себя дома // Азия и Африка сегодня. — 1982. — № 11. — С. 58 — 60.

Традиционное мировоззрение сингалов (обряды и верования) / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. М. К. Кудрявцев, Б. Я. Волчок]. — М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1982. — 213 с.

[Пер. с маратхи, вступ. ст., примеч.]:

Вишну Сакхарам Кхандекар. Любовь и ненависть: Роман. — Л.: Худож. лит., 1982. — 392 с. — Совм. с Т. Е. Катениной.

## 1983

Дети и их воспитание в сингальской среде (Шри Ланка) // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [редкол.: И. С. Кон и др.]. — М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1983. — С. 165–185.

От Львиного острова до Обители снегов: Рассказ о коллекциях МАЭ по Южной Азии / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; отв. ред. Е. В. Иванова, Т. В. Станюкович. — М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1983. — 108 с.

## 1984

Сингалы в будни и праздники // Азия и Африка сегодня. — 1984. — № 3. — С. 59–61.

[Пер. с маратхи]:

Ранджит Десаи. Создатель беломраморного чуда // Под рокот мриданга. Рассказы о людях искусства Индии ; [сост. В. П. Чернышев]. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1984. — С. 6–12.

## 1985

Актуальные вопросы этнографического изучения музыкального фольклора сингалов // Годич. науч. сессия Ин-та этнографии АН СССР: крат. содерж. докл., 1983 г. / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Ленингр. часть. — Л.: Наука, 1985. — С. 45–47.

Буддизм: истоки, идеи, догмы // Азия и Африка сегодня. — 1985. — № 6. — С. 58–61.

Буддизм: идеалы и реальность // Азия и Африка сегодня. — 1985. — № 7. — С. 58–61.

## 1986

Тойил в Полгасовите (о символике обряда демонического культа сингалов) // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии : [сб. ст.] / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. Н. Л. Жуковская]. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1986. — С. 180–196.

## 1987

Всегда живое дерево // Азия и Африка сегодня. — 1987. — № 1. — С. 50–52. — Совм. с Л. Л. Левизи.

Из рецептов Читры // Азия и Африка сегодня. — 1987. — № 7. — С. 61.

Культ яков у веддов и сингалов как реминисценция древнейшего культа предков // «Религиозные представления в первобытном обществе» : конф. : тез. докл. / АН СССР, ИНИОН, Ин-т археологии ; [редкол.: Д. А. Крайнов (отв. ред.) и др.]. — М.: ИНИОН, 1987. — С. 243–244.

Музейные собрания СССР в этнографическом изучении народов Южной Азии // Проблемы развития культуры народов и изучения культуры по музейным коллекциям : Всесоюз. науч. конф. «Этнографическая наука и пропаганда этнографических знаний», посвящ. 70-летию Великого Октября : тез. докл. / [редкол.: Н. А. Томилов (отв. ред.) и др.]. — Омск: ОмГУ, 1987. — С. 131–133.

О значении опыта изучения традиционных культур для современного общества // Проблемы общей этнографии и музеефикации: крат. содерж. докл. науч. сессии «Советская этнография за 70 лет : итоги, направления, перспективы», посвящ. 70-летию Великого Октября / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [редкол. Н. М. Гиренко и др.]. — Л.: Наука, 1987. — С. 12–13.

Сингальская литература // История всемирной литературы / АН СССР, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького ; [редкол. Ю. Б. Виппер (отв. ред.) и др.]. — М.: Наука, 1987. — Т. IV. — Разд. 8. — Гл. 3. — С. 452–453.

Сингальский царь Пандукабхая — прообраз Кришны? (к вопросу о ранней этнической истории народов Южной Азии) // Советская этнография. — 1987. — № 6. — С. 110–119.

Сингалы: среда обитания, жилище, привычки // Азия и Африка сегодня. — 1987. — № 6. — С. 58–60.

Leningrad School of Dravidian Studies // Soviet Land. — 1987. — № 1 (67), January. — P. 36.

\*A madeira sempre viva // Бsia e Afrmca hoje. 1987. № 3 (69), Maio-Junho. P. 81–82. — Совм. с Л. Л. Левизи.

\*Wood That Is Always Alive // Asia and Africa today. 1987. № 3 (69), May-June. P. 82–83. — Совм. с Л. Л. Левизи.

## 1988

Актуальные проблемы этнокультурных контактов и сохранения традиционной культуры в Шри Ланке // Всесоюз. науч. сессия по итогам этнографических и антропологических исследований, 1986–1987 гг. : тез. докл. / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [редкол.: Л. М. Дробижева (отв. ред.) и др.]. — Сухуми: Алашара, 1988. — С. 252–253.

Письменность индийских языков / М-во высшего и среднего образования РСФСР, ЛГУ им. А. А. Жданова, Вост. фак. — Л., 1987. — Вып. 7: Учебные задания по развитию навыков письма и чтения на сингальском языке. — 23 с. — Совм. с Е. Н. Габриэль.

Сингальская литература (Ланка) // История всемирной литературы / АН СССР, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького ; редкол. С. В. Тураев (отв. ред.) [и др.]. — М.: Наука, 1988. — Т. V. — Разд. 9. — Гл. 3. — С. 532–533.

Шри Ланка: этнический конфликт и проблемы национальной культуры // Советская этнография. — 1988. — № 4. — С. 49–61.

Шри Ланка и западноевропейская цивилизация: этнографические аспекты проблемы // III Всесоюз. конф. востоковедов «Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке» : тез. докл. и сообщ., ( Душанбе, 16–18 мая 1988 г.) / АН СССР, Всесоюз. ассоц. востоковедов, Ин-т востоковедения ; АН ТаджССР, Ин-т востоковедения ; [редкол.: Л. А. Аганина и др.]. — М.: Наука, 1988. — Т. 2. — С. 119–121.

## 1989

Буддизм и традиции литературы и искусства в Шри Ланке // Теоретическая конф. «Религия и атеизм в истории культуры» : тез. докл. / АН СССР, Ленингр. науч. центр [и др.]. — Л., 1989. — С. 113–115.

Сингальская литература // История всемирной литературы / АН СССР, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького ; редкол. И. А. Тертерян (отв. ред.) [и др.]. — М.: Наука, 1989. — Т. VI. — Разд. 8. — Гл. 2. — С. 659–662.

## 1990

Семья, любовь и фантазия, или Брак по-сингальски // Азия и Африка сегодня. — 1990. — № 11. — С. 58–60.

[Отв. ред.]:

Разговорный сингальский / ЛГУ им. А. А. Жданова, Вост. фак. ; сост. Е. Н. Габриэль, Р. Хандуруканде. — Л., 1990. — Вып. 1: Учебные задания по развитию навыков разговорной речи на сингальском языке. — 39 с.

Разговорный сингальский / ЛГУ им. А. А. Жданова, Вост. фак. ; сост. Е. Н. Габриэль, Р. Хандуруканде. — Л., 1990. — Вып. 2: Учебные задания по развитию навыков разговорной речи на сингальском языке. — 55 с.

Сингальский язык. Начальный курс / ЛГУ им. А. А. Жданова, Вост. фак. ; сост. Е. Н. Габриэль, Р. Хандуруканде. — Л., 1990. — Вып. 1: Учебные задания для студентов первого года обучения. — 41 с.

Сингальский язык. Начальный курс / ЛГУ им. А. А. Жданова, Вост. фак. ; сост. Е. Н. Габриэль, Р. Хандуруканде. — Л., 1990. — Вып. 2: Учебные задания для студентов первого года обучения. — 56 с.

[Пер.]:

Кешава Дев. Рыбак Коран : [пер. с малайлам] // Индийские рассказы XX века : пер. с хинди, урду, бенг. и др. яз. : в 2 т. / [сост., коммент. А. Сухочева]. — М.: Худож. лит., 1990. — Т. 1. — С. 112–124. — (Библиотека индийской литературы). — Совм. с С. Г. Рудиным.

Вьянкатеш Дигамбар Мадгулкар. В школу : [пер. с маратхи] // Индийские рассказы XX века : пер. с хинди, урду, бенг. и др. яз. : в 2 т. / [сост., коммент. С. Прокуниной]. — М.: Худож. лит., 1990. — Т. 2. — С. 215–221. — (Библиотека индийской литературы).

Вьянкатеш Дигамбар Мадгулкар. Заморская курица : [пер. с маратхи] // Там же. — Т. 2. — С. 221–227.

Васудеван Наяр. Путы : [пер. с малайлам] // Там же. — С. 457–474. — Совм. с С. Г. Рудиным.

Арун Садху. День без дождя : [пер. с маратхи] // Там же. — С. 512–522.

## 1991

Национальное самосознание и отношение к национальной культуре в Шри Ланке // Этнокультурные процессы в странах зарубежной Азии: XX век / АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. Р. Ф. Итс]. — М., 1991. — С. 54–86.

Сингальская литература // История всемирной литературы / АН СССР, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького ; редкол. И. А. Бернштейн (отв. ред.) [и др.]. — М.: Наука, 1991. — Т. VII. — Разд. 8. — Гл. 3. — С. 640–642.

## 1992

Ethnic Conflict, Folk Culture and Ethnographic Science: Sri Lanka // Ethnicity, Caste and People: Proceedings of the Indo-Soviet Seminars held in Calcutta and Leningrad, 1990 / Anthropological Survey of India, New Dheli, Institute of Ethnography, Moscow ; ed. by K. S. Singh. — New Delhi: Manohar, 1992. — P. 281–285.

## 1993

Свод этнографических понятий и терминов. Религиозные верования / РАН, ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; отв. ред. В. Н. Басилов, И. Винкельман. — М.: Наука, 1993. — Вып. 5. — 239 с.

Автор статей: 1. Гетеризм религиозный. — С. 59–60; 2. Ипостась — С. 99–101; 3. Приметы — С. 167–168; 4. Проклятие — С. 170–171; 5. Хиромантия — С. 216–217.

Об этнографических исследованиях в Шри Ланке // Этнографическая наука в странах Азии: Южная и Юго-Восточная Азия / РАН, ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. М. В. Крюков, А. М. Решетов]. — М.: Наука, изд. фирма «Восточная литература», 1993. — С. 58–81. — Совм. с У. Б. Раманаяка.

Праздничное шествие в монастыре Беланвилла и новая встреча с демоном Гара-якой // Этнографическое обозрение. — 1993. — № 2. — С. 103–112.

Шри Ланка: Субкультурные ареалы и этнографические страноведение // Этнографическая наука и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. А. С. Мыльников]. — СПб.: МАЭ РАН, 1993. — С. 157–168.

Этнический конфликт, народная культура и этнографическая наука (на примере Шри Ланки) // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР : сб. ст. Индийско-Советского семинара, Ленинград, окт. 1990 = Ethno-social situation in India and USSR : The papers presented on Indo-Soviet seminar, Leningrad, Oct. 1990 / РАН, ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. К. С. Сингх и др.]. — М.: ИЭА, 1993. — С. 235–240.

[Пер. с англ.]:

Буллен, Леонард А. Буддизм: метод тренировки сознания (Вводное толкование в западных понятиях). — СПб.: Изд-во Европейского Дома, 1993. — 16 с.

## 1994

Культурный парадокс: о живописной традиции в Шри Ланке // Опыт религиозной жизни и ценности культуры : Материалы ежегод. междунар. С.-Петербургских религиозно-научных чтений, нояб. 1994 / М-во культуры РФ, ГМИР, Фак. философии человека РГПУ им. А. И. Герцена ; [сост. А. В. Коновалов, А. И. Тафинцев]. — СПб., 1994. — С. 71–72.

Ланкийский демон Маха-сохона (Внешний вид и функции) // Кунсткамера: Этнографические тетради. — 1994. — Вып. 5–6. — С. 194–201.

О качельных песнях сингалов // Там же. — С. 25–34. — Совм. с Ш. Г. Гунасекера.

Символы и атрибуты в современном сингальском буддизме (Шри Ланка) // Вещь в контексте культуры: материалы науч. конф., февр.

1994г. / М-во культуры РФ, ГМИР, РАН, ИИМК ; [науч. ред. и сост. Т. Н. Дмитриева, В. А. Хршановский; отв. ред. вып. А. И. Тафинцев]. — СПб., 1994. — С. 59–61.

Сингальская литература // История всемирной литературы / АН СССР, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького ; редкол. И. М. Фрадкин (отв. ред.) [и др.]. — М.: Наука, 1994. — Т. VIII. — Разд. 8. — Гл. 3. — С. 639–640.

Южный Индостан и Шри Ланка // Этногенез и этническая история народов Южной Азии / АН СССР, ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. С. А. Арутюнов]. — М.: Наука, изд. фирма «Вост. литература», 1994. — С. 237–268. — Совм. с М. Ф. Альбедиль.

## 1995

Европейские предметы бытового обихода в культурном осмыслении сингалов (Шри Ланка) // Чужая вещь в культуре: материалы науч. конф., окт.–нояб. 1995 года / М-во культуры РФ, ГМИР, РЭМ ; [науч. ред. и сост. Т. Н. Дмитриева, В. А. Хршановский; отв. ред. вып. А. И. Тафинцев]. — СПб., 1995. — С. 65–68.

О категории числа имени существительного в сингальском языке // Стхапакашраддха. Сборник памяти Г. А. Зографа / под ред. Я. В. Василькова и Н. В. Гурова. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. — С. 179–185. — (Orientalia).

Сакральное, религиозное и магическое в культуре народов Южной Азии // Сакральное в культуре: Материалы III междунар. С.-Петербургских религиозно-философских чтений, нояб. 1995 / М-во культуры РФ, ГМИР ; [науч. ред. и сост. А. В. Коновалов, А. И. Тафинцев]. — СПб., 1995. — С. 25–27.

Христианская церковь в религиозном спектре ланкийцев и отношение к религии в Шри Ланке // Секуляризационные процессы и христианская цивилизация : материалы междунар. конф., апр.1995 / М-во культуры РФ, ГМИР, Фак. философии человека РГПУ им. А. И. Герцена ; [науч. ред. и сост. М. С. Стецкевич, И. Х. Черняк]. — СПб., 1995. — С. 63–64.

Цейлон в поле зрения русских этнографов // «Петербургец путешествует» : сб. материалов конф., 2–3 марта 1995, С.-Петербург / Гос. музей истории Санкт-Петербурга; [сост. Л. И. Кашпур]. — СПб.: Пилигрим, 1995. — С. 14–22.

## 1996

Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / [под общ. ред. М. Ф. Альбедиль, А. М. Дубянского]. — М.: Республика, 1996. — 574, [2] с. : ил.



Из содержания: Абхиштадэвата, иштадэвата (С. 37); Амавасья (С. 48); Ананта (С. 53); Ардханари (С. 60); Бали (С. 75); Буддха (С. 87–88); Вибхути (С. 122); Граха (С. 153); Гхи, Гхрита (С. 156); Дака, Дакини (С. 159); Двипа (С. 168); Джьотиша (С. 175–176); Дурга (С. 179–180); Животных культ (С. 191); Индуизм в Шри Ланке (С. 206–209); Камней культ (С. 228); Корова (С. 240); Крита-Юга (С. 242–243), Криттика (С. 243); Куладэвата (С. 248); Лакшми-Алакшми (С. 253); Лингам (С. 254–255); Майтхуна, митхуна (С. 259); Мала (С. 260); Мерварг А. М., Мерварг Л. А. (С. 274–275); Мурти (С. 296); Наваграха-Шанти, Наваратна (С. 297); Наваратри/Наваратра (С. 297–298); Нага, Нагалока, Нагапанчами (С. 299); Найведья (С. 299–300); Накшатра (С. 300); Нанди (С. 301); Натараджа (С. 305); Онам (С. 318); Панчагавья (С. 321–322); Панчанана (С. 322–323); Парвати (С. 325); Паурнамасья (С. 327); Пашупати (С. 327–328); Посты (С. 330); Праздники в индуизме (С. 334); Предков культ (С. 337–338); Пуджари (С. 339); Рави (С. 346); Ракша (С. 352–353); Растений культ (С. 363–364); Рудракша (С. 380–381); Садху (С. 385); Сани (С. 388); Ситала (С. 400); «Сурья-Сиддханта» (С. 407–408); Тилак/Тика (С. 417); Туласи/Тулси, Туласи-Виваха (С. 423); Харихара (С. 437–438); Хаягрива (С. 438–439); Чанди (С. 450); Чандра (С. 450–451); Чатурмасья (С. 451); Шанкха (С. 457); Шеша (С. 459); Шива (С. 459–461); Шиваизм (С. 461); Шукра (С. 467–468); Якша (С. 480).

Методическая разработка экскурсии по экспозиции «Народы Южной Азии» (Индия) // Методическое пособие для экскурсоводов / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. Е. А. Окладникова]. — СПб., 1996. — С. 75–83. — Совм. с С. А. Маретиной.

О символичности символов: корова и слон в религиозно-магических представлениях народов Южной Азии / Животные и растения в мифоритуальных системах : материалы науч. конф., окт. 1996 г. / М-во культуры РФ, ГМИР, РЭМ ; [науч. ред. и сост. Т. Н. Дмитриева, В. А. Хршановский]. — СПб., 1996. — С. 108–110.

Практическая этнография в полиэтничном городе // Народы содружества независимых государств накануне третьего тысячелетия: реалии и перспективы : тез. междунар. науч. конгр., С.-Петербург, 15–17 мая 1996 г. / Межпарламентская ассамблея государств-участников Содружества Независимых Государств [и др. ; гл. ред. В. Т. Пуляев]. — СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. — Т. IV. — С. 62–63.

Религиозность как понятие культуры у ланкийцев (из личных наблюдений) // Проблемы истории, филологии, культуры : Межвуз. сб. / РАН, Ин-т археологии, Магнитог. гос. пед. ин-т ; [редкол. Г. А. Кошеленко и др.]. — М.; Магнитогорск: [Изд-во МаГПУ], 1996. — Вып. 3, ч. 2: Филология. Культура. — С. 394–403.

Символы Кандийского царства как знаки традиционности в сингалской культуре // Символы и атрибуты власти: Генезис, семантика, функции / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. В. А. Попов]. — СПб.: МАЭ РАН, 1996. — С. 128–141.

Цели и роль культуры в традиционных представлениях и бытии сингалов (Шри Ланка) // Смыслы культуры : междунар. науч. конф., 11–13 июня 1996 г.: тез. докл. и выступлений / [гл. ред. Б. Г. Соколов]. — СПб., 1996. — С. 293–294.

### 1997

Коллекции по религиям Индии в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого (содержание, история, возможные направления исследований) // Музей — хранитель памятников сакральной культуры. Религия и культурная память человечества : Материалы V С.-Петербургских религиозно-научных чтений, нояб. 1997 / М-во культуры РФ, ГМИР ; [науч. ред. и сост.: А. В. Коновалов, А. И. Тафинцев]. — СПб., 1997. — С. 40–41.

Ланкийский демон Маха-сохона (Внешний вид и функции) // Собака на грани миров: Сборник / сост. И. А. Алимов, М. А. Родионов. — СПб., 1997. — С. 49–58. [переизд. ст. 1994 г.].

Любовь против смерти, или судьбы народного театра в современном мире // Традиционное искусство: диалог эпох : [Материалы коллоквиума «Традиционное искусство как исторический источник: традиции и инновации», март 1997] / РГО [и др.; сост. Е. А. Окладникова]. — СПб., 1997. — С. 50–52.

Петербург — Индия : вехи приближения // Петербург в русской культуре : тез. докл. на науч.-теорет. конф., 23 апр. 1996 года / СПбГАК, Фак. истории рус. культуры [и др. ; науч. ред. В. А. Щученко]. — СПб., 1997. — С. 86–89.

Приоритеты и предрассудки в культуре южноазийцев (в аспектах теоретического и практического значения) // Грани культуры. Вторая междунар. конф., 4–6 нояб. 1997 г. : тез. докл. и выступлений / [ред. Е. Г. Соколов]. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. — С. 119–120.

Режущие инструменты в культуре сингалов (Шри Ланка) // Кунсткамера: Этнографические тетради. — 1997. — Вып. 11. — С. 205–218.

Религиозный синкретизм и функции культуры (на примере Шри Ланки) // Религиозный синкретизм: Проблемы теоретического и исторического исследования : Материалы IV С.-Петербургских религиозно-научных чтений, апр. 1997 / М-во культуры РФ, ГМИР ; [науч. ред. и сост. А. В. Коновалов, А. И. Тафинцев]. — СПб., 1997. — С. 55–56.

Такое шаманство: О форме и содержании обрядов демонического культа сингалов // Шаман и Вселенная в культуре народов мира :

[докл. междунар. симп., 1995] / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. Ч. М. Таксами, В. П. Дьяконова ; сост. В. П. Дьяконова]. — СПб.: МАЭ РАН, 1997. — С. 67–76.

Труженики и романтики этнографической науки // Кунсткамера: Этнографические тетради. — 1997. — Вып. 11. — С. 315–325.

Этикет как условие жизни (культура общения и эмоции) // Жизнь человека: опыт междисциплинарного исследования : материалы конф., февр. 1997 / Ин-т биологии и психологии человека, С.-Петербург. — СПб., 1997. — С. 40–42.

Этнографический театр при музее. Теория и практика // Музей в современной культуре : сб. науч. тр. / М-во культуры РФ, СПбГАК ; [науч. ред. Н. И. Сергеева ; отв. ред. П. А. Подболотов]. — СПб.: Изд-во СПбГАК, 1997. — С. 225–232. — (Труды ; т. 147).

[Подготовка к переизд., примеч.]:

А. М. и Л. А. Мерварт. В глуши Цейлона // Кунсткамера: Этнографические тетради. — 1997. — Вып. 11. — С. 326–351.

## 1998

Два визита (об особенностях полевой этнографической работы в Шри Ланке) // «Петербургец путешествует» : материалы конф., 3–4 апр. 1997 года / [сост.: Л. И. Кашпур, В. А. Фролов]. — СПб., 1998. — С. 159–171. — (Тр. Гос. музея истории Санкт-Петербурга ; вып. III).

Веер и зонтик у сингальских буддистов: (к истории религиозных символов в Южной Азии) // Символ в религии : Материалы VI С.-Петербургских религиозно-научных чтений / М-во культуры РФ, ГМИР ; [науч. ред., сост. А. В. Коновалов, А. И. Тафинцев ; отв. за вып. А. И. Тафинцев]. — СПб., 1998. — С. 81–82.

Народное искусство в Южной Азии: Основы самосохранения и опасности деградации // Диалоги во времени: традиционное искусство в контексте музея / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера), РГО ; [отв. ред. и сост. Е. А. Окладникова]. — СПб.: МАЭ РАН, 1998. — Вып. 2. — С. 45–48.

Рыцарь с утюгом в руке, или как другие устраивают свою семейную жизнь // Проблемы истории, филологии, культуры : Межвуз. сб. / РАН, Ин-т археологии, Магнитог. гос. пед. ин-т ; [редкол. Г. А. Кошеленко и др.]. — М. ; Магнитогорск: [Изд-во МаГПУ], 1998. — Вып. VI. — С. 330–336.

Свадьба в Шри Ланке // Наш следопыт. — СПб., 1998. — № 7 (16). — С. 10–11.

[Подготовка к переизд., примеч.]:

А. М. и Л. А. Мерварт. В глуши Цейлона (окончание) // Кунсткамера: Этнографические тетради. — 1998. — Вып. 12. — С. 333–376.

1999

В поисках равновесия (о моделях распределения гендерных ролей в обществах Южной Азии) // Женщина в мире мужской культуры: путь к себе : материалы междунар. науч. конф., 15–17 июля 1999 года / Невский ин-т языка и культуры [и др. ; под ред. О. Р. Демидовой]. — СПб., 1999. — С. 47–49.

Культура сингалов — традиция и современность: дис. в виде науч. докл. ... д-ра. ист. наук: 07.00.07 / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб., 1999. — 53 с.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ имени ПЕТРА ВЕЛИКОГО  
(КУНСТКАМЕРА)

*На правах рукописи*

Краснодембская Нина Георгиевна

**КУЛЬТУРА СИНГАЛОВ – ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Специальность - 07.00.07 - Этнология, этнография, антропология  
Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени  
доктора исторических наук

Санкт-Петербург

1999

Титульный лист.

Автореферат докторской диссертации. Н. Г. Краснодембской, 1999 г.

О терминах и категориях родства у народов Южной Азии (традиционные системы и установки в обстоятельствах современной жизни) // Алгебра родства: Родство, системы терминов родства / РАН,

МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [сост. и отв. ред. В. А. Попов]. — СПб.: МАЭ РАН, 1999. — Вып. 3. — С. 256–263.

Религиозно-мифическая космография и география у народов Южной Азии и некоторые их рефлексии в обыденном сознании // Этнос, ландшафт, культура : материалы конф.: Посвящается Льву Николаевичу Гумилеву / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера), РГО; [отв. ред. Л. Р. Павлинская]. — СПб.: Европейский Дом, 1999. — С. 27–32.

[Отв. ред., авт. ст.]:

Этикет у народов Южной Азии / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. — 304 с. — (Ethnographica Petropolitana; III).

Из содержания: 1. Введение. — С. 6–18; 2. Дола-дука — прихоти беременных у сингалов. — С. 65–85; 3. Учитель и монахи в этикетном контексте у сингалов (современные коллизии). — С. 281–290. — Совм. с Р. Хандуруканде; 4. Заключение. — С. 291–297.

## 2000

Буддизм в Шри Ланке: традиции и современные социальные реалии // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге III тысячелетия : материалы конф., Элиста, 19–21 сент. 2000 года. — СПб.; Элиста: Изд-во СПбГУ, 2000. — С. 98–102.

Ворота в прошлое // Наш следопыт. — 2000. — № 23 (69). — С. 3.

Государственная власть и религия в Шри Ланке (прошлое и настоящее) // «Восточная Азия — Санкт-Петербург — Европа: межнациональные контакты и перспективы экономического сотрудничества» : междунар. науч. конф. : тез. и докл., 2–6 окт. 2000 г. / СПбГУ, Вост. фак. — СПб.: Фонд вост. культ., 2000. — С. 192–195.

Магия прекрасного // Наш следопыт. — 2000. — № 19 (65). — С. 3.

Новые задачи этнографической индологии в России // 285 лет Петербургской Кунсткамеры : материалы итоговой науч. конф. МАЭ РАН, посвящ. 285-летию Кунсткамеры / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ч. М. Таксами. — СПб.: Наука, 2000. — (Сборник МАЭ ; т. 48). — С. 232–234. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/5-02-028486-6/5-02-028486-6\\_31.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/5-02-028486-6/5-02-028486-6_31.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

\*Строительство и гибель мира в традиционных представлениях народов Южной Азии // Слабые и сверхслабые поля и излучения в биологии и медицине. Форум идей : II Междунар. конгресс, С.-Петербург, 3–7.07.2000. — СПб., 2000. — С. 27–29.

Христианский компонент этноконфессиональной структуры Шри Ланки // Христианский мир: религия, культура, этнос : материалы науч.

конф., дек. 2000 года / М-во Культуры РФ, ГМИР, РЭМ ; [отв. ред. Т. Н. Дмитриева, И. И. Шангина]. — СПб., 2000. — С. 12–16.

Этнографическая индология в Петербурге // Россия — Индия: перспективы регионального сотрудничества, (С.-Петербург) / ИВ РАН ; [ред.-сост. Г. М. Кузнецова]. — М.: ИВ РАН, 2000. — С. 36–46.

[Ред., вступ. ст., пер. с англ.]:

Пол, Томас. Легенды, мифы и эпос древней Индии. — СПб.: Евразия, 2000. — 346 с. — (Пилигрим).

## 2001

Архаические черты традиционной культуры сингалов в свете теорий древнейших миграций индоариев // Интеграция археологических и этнографических исследований : сб. науч. тр. — Нальчик ; Омск: Изд-во ОмГПУ, 2001. — С. 164.

Архаические черты традиционной культуры сингалов в свете теорий древнейших миграций индоариев // IV Конгресс этнографов и антропологов России, Нальчик, 20–23 сент. 2001 : тез. докл. / Ассоц. этнографов и антропологов России [и др. ; редкол.: М. Н. Губогло (отв. ред.) и др.]. — М., 2001. — С. 193–194.

Этнографический музей: вещеведение или культурология? // Там же. — С. 210.

О формировании женского психологического стереотипа в сингальской среде (Шри Ланка) // Там же. С. 298.

Живопись и религия в традициях сингалов (Шри Ланка) // Восток — Россия — Запад: мировые религии и искусство : междунар. науч. конф. : тез. докл. — СПб., 2001. — С. 93–96.

К типологии соотношения слова и действия в ритуально-обрядовом мероприятии (на примере Шри Ланки) // Ритуальное пространство культуры : материалы междунар. форума, 26 февр. — 7 марта 2001 г. / СПбГУ, Филос. фак., Центр изуч. культ. [и др. ; отв. ред. Е. А. Сурова]. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. филос. о-ва, 2001. — С. 92–94. — (Symposium ; вып. IX).

О языке/языках в науке (этнография и другие) // Там же. — С. 8–10.

Лошадь на Острове Сокровищ (о символизации образа коня в культуре народов Шри Ланки) // Роль ахалтекинского коня в формировании мирового коннозаводства : материалы междунар. науч. конф. / Гос. ин-т культ. наследия народов Туркменистана, Центр. Азии и Востока [и др.] ; гл. ред. В. М. Массон. — Ашхабад: Орг. ком., 2001. — С. 149–151.

Прозелитизм или открытость? (К размышлениям о судьбе старых религий в новом тысячелетии) // Вера и ритуал : Материалы VIII С.-Петербургских религиозно-научных чтений, дек. 2001 г. / М-во культуры РФ, ГМИР ; [науч. ред. и сост.: А. В. Коновалов, И. Х. Черняк]. — СПб., 2001. — С. 128–130.

Южная Азия // Сокровища Кунсткамеры : из фонда фотоиллюстративных коллекций / [авт.-сост. Н. Ч. Таксами, Н. В. Ушаков ; РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера)]. — СПб.: МАЭ РАН, 2001. — С. 32–35. — Совм. с Е. Н. Успенской. [авт. ст. указ. на 5 с.].

Цейлонские маски на невском берегу: об истории и содержании некоторых коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН // Проблемы истории, филологии, культуры / РАН, Ин-т археологии, Магнитог. гос. ун-т ; [редкол.: М. Г. Абрамзон (гл. ред.) и др.]. М.; Магнитогорск: Изд-во МаГУ, 2001. — Вып. XI. — С. 482–490.

\*Естественным надобностям — естественное отправление // Час пик. — 2001. — С. 11, — № 45, 46, 47, 48, 49, нояб.–дек.

[Науч. ред., предисл., пер. с фр.]:

Дюмон, Луи. *Nomohierarhicus*. Опыт описания системы каст. — СПб.: Евразия, 2001. — 480 с.

## 2002

Игровые ритуалы: магия, эмоция, социальная догма (по материалам культуры сингалов Шри Ланки) // Музей. Общество. Религия : аспекты взаимодействия. К 70-летию Государственного музея истории религии : Материалы IX С.-Петербургских религиозно-научных чтений, нояб. 2002 / ГМИР. — СПб., 2002. — С. 168–170.

Коллекция сингальских музыкальных инструментов Н. И. Воробьева // Музыка Кунсткамеры : к 100-летию С.-Петербург. музея музыкальных инструментов : материалы Первой инструментовед. науч.-практич. конф., С.-Петербург, 2002 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера), С.-Петербург. Гос. музей театр. и муз. искусства ; [ред.-сост. В. В. Кошелев]. — СПб.: МАЭ РАН, 2002. — С. 147–153.

Народ «Умирающий» и «Живой» у Н. В. Гоголя — «Рим», 1842 (в приложении к понятию «пассионарности») // Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии : материалы конф. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ю. Ю. Шевченко. — СПб.: Европейский Дом, 2002. — Т. I. — С. 152–154.

«Пассионарность» и «Чужое» (к типологии заимствований в культуре) // Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии : материалы конф. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Л. Р. Павлинская. — СПб.: Европейский Дом, 2002. — Т. 2. — С. 192–197.

О концепции проекта «Созидатели Кунсткамеры» // Радловские чтения-2002 : материалы годич. науч. сессии / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: МАЭ РАН, 2002. — С. 53–56.

Об обычаях санитарии и гигиены у народов Южной Азии // Сосуды тайн : туалеты и урны в культурах народов мира / сост. И. А. Алимов, А. А. Хисматулин. — СПб.: Азбука-классика ; Петербургское Востоковедение, 2002. — С. 108–121.

Просветительная индология в музее (опыт и перспективы) // Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв. : материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию Рос. этногр. музея ; [редкол.: А. Б. Островский (отв. ред.) и др.]. — СПб. ; Кишинев : Nestor-Historia, 2002. — С. 330–333.

Ювелирное дело в Шри Ланке (история, особенности, проблемы изучения) // Ювелирное искусство и материальная культура : семинар: тез. докл. участников девятого и десятого коллоквиумов, (10–14 окт. 2000 года и 9–14 апр. 2001 года) / ГЭ; [науч. ред. Н. Захарова]. — СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2002. — С. 122–125.

## 2003

Будда, боги, люди и демоны. — СПб.: Азбука-Классика ; Петербургское Востоковедение, 2003. — 317, [1] с. — (Мир Востока. Шри Ланка).

Буддизм и общая религиозная ситуация в Шри Ланке // Буддийская культура и мировая цивилизация : Материалы третьей Рос. науч. конф., 22–26 сент. 2003 г. / М-во образования РФ [и др. ; отв. ред. К. А. Наднеева]. — Элиста: КалмГУ., 2003. — С. 160–169.

Веротерпимость как аспект социальной толерантности (на примере культурных традиций народов Южной Азии) // Культура и веротерпимость : к 300-летию Санкт-Петербурга : Материалы X С.-Петербургских религиозно-научных чтений / М-во культуры РФ, ГМИР. — СПб.: Акционер и К°, 2003. — С. 180–181.

Из писем брату времен блокады Ленинграда // Из истории Кунсткамеры : 1941–1945 / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; сост. В. Н. Вологодина, отв. ред. А. С. Мыльников. — СПб.: МАЭ РАН, 2003. — С. 57–59. См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/rubrikator/08/08\\_02/5-88431-087-0](http://lib.kunstkamera.ru/rubrikator/08/08_02/5-88431-087-0) (дата обращения: 16.05.2024).

К типологии обрядов дождя у народов Южной Азии // Кунсткамера: Этнографические тетради. — 2003. — Вып. 13. — С. 163–177.

Колокола в культовой практике у народов Южной Азии // V Конгресс этнографов и антропологов России : тез. докл., Омск, 9–12 июня 2003 г. / Ассоц. этнографов и антропологов России [и др. ; редкол.: В. А. Тишков (отв. ред.) и др.]. — М., 2003. — С. 118. — Совм. с В. Н. Мазуриной.

О минаевских традициях в российском этнографическом индоведении // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра : материа-



лы междунар. науч. конф., 20–23 марта 2003 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера), ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; под. ред. Ю. К. Чистова, В. А. Тишкова. — СПб.: МАЭ РАН, 2003. — Вып. 2. — С. 74–76.

О сосуществовании элементов восточной и западной традиций образования у современных сингалов (Шри Ланка) // Реальность этноса. Этнонациональные аспекты модернизации образования : материалы V междунар. науч.-практ. конф., (18–21 марта 2003 г.) / М-во образования РФ, РГПУ им. А. И. Герцена ; [науч. ред. И. Л. Набок]. — СПб.: Астерион, 2003. — С. 521–524.

Чувство родины как составляющая личности в изменяющемся мире // Становление мира как «общего дома» человечества: динамика, этапы, перспективы (XV–XXI вв.) : Третьи Петербургские Кареевские чтения по новистике : крат. содерж. докл., С.-Петербург, 6–9 дек. 1999 г. / под ред. Б. Н. Комиссарова. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. — С. 541–544.

## 2004

Луи Дюмон: кто он по специальности? // Музейные коллекции и научные исследования : материалы годич. науч. сессии МАЭ РАН 2000 года. — СПб., 2004. — С. 94–97. — (Сборник МАЭ ; т. 49). — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/5-88431-096-X/5-88431-096-X\\_16.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/5-88431-096-X/5-88431-096-X_16.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

О впечатлениях В. В. Верещагина после посещения Цейлона // В. В. Верещагин. Мир. Семья. Война : материалы Всерос. науч. конф., посвящ. 161 годовщине со дня рождения В. В. Верещагина и 125-летию окончания русско-турецкой кампании 1877–1878 годов / Упр. по делам культ. мэрии г. Череповец [и др. ; ред.-сост. А. В. Чернов]. — Череповец: [Череповецкое музейное об-ние], 2004. — С. 19–25.

О власти царя в Южной Азии: сакральность, магизм, психология // Религия в мировой истории и культуре : Материалы XI С.-Петербургских религиозно-научных чтений / М-во культуры РФ, ГМИР ; [науч. ред. сост.: Т. Н. Дмитриева, И. Х. Черняк]. — СПб.: Акционер и К<sup>0</sup>, 2004. — С. 111–113.

О новом общем проекте Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) в Санкт-Петербурге // Азия и Африка сегодня. — 2004. — № 11. — С. 51.

Питье и еда как священнодействие // Протокол и этикет. — 2004. — № 5 (20). — С. 50–55.

Проблемы современного изучения народного театра и коллекции МАЭ РАН как источник познания и анализа театральных традиций сингалов (Шри Ланка) // Радловские чтения-2004 : тез. докл. / РАН,

МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ю. К. Чистов. — СПб.: МАЭ РАН, 2004. — С. 110–112.

Удовольствие как средство самоутверждения и мерило общественного достоинства // Феномен удовольствия в культуре : материалы международного форума, 6–9 апреля 2004 г. / СПбГУ, Филос. фак., Центр изуч. культ. ; [ отв. ред. С. А. Кириленко]. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. — С. 157–158.

## 2005

Голоса родные: письма из личного архива М. К. Кудрявцева // Антропологический форум: исследователь и объект исследования / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера), Европейский ун-т в С.-Петербурге. — 2005. — № 2. — С. 408–414. — Совм. с Н. В. Кудрявцевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/002/02\\_14\\_krasnodembskaya-kudriavtseva.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/002/02_14_krasnodembskaya-kudriavtseva.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

[Сост., отв. ред., обработка архива, прил., подбор илл.]:

Дваждырожденный: Рубежи войны и науки Михаила Кудрявцева, индолога и артиллериста. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. — 459 с.

Индия в Кунсткамере // Всемирный Следопыт. — 2005. — № 4: Индия Великих Моголов. — С. 52–53.

Праздники у маратхов // Индийские праздники: общее и локальное в календарной обрядности / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; науч. ред. И. Ю. Котин, С. А. Маретина. — СПб.: Петерб. Востоковедение, 2005. — С. 76–112.

\*Прикрой дыру сапфиром // Фирменный. — 2005. — № 2 (02). — С. 36–38.

Птица в культуре народов Южной Азии: мифология, символика, изображение (в отражении коллекций МАЭ) // Радловские чтения, 2005 : тез. докл. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ю. К. Чистов, Е. А. Михайлова. — СПб.: МАЭ РАН, 2005. — С. 188–191.

Сингальский театр в масках (магическое, священное и мирское) // Предметный мир религий : Материалы XII С.-Петербургских религиозно-ведческих чтений / ГМИР ; [науч. ред. и сост. Т. Н. Дмитриева, И. Х. Черняк]. — СПб., 2005. — С. 138–140.

Традиции плетения у сингалов (о подходах к теме и содержанию коллекций МАЭ) // VI Конгресс этнографов и антропологов России, С.-Петербург, 28 июня — 2 июля 2005 г.: тез. докл. / Ассоц. этнографов и антропологов России [и др. ; редкол.: Ю. К. Чистов (отв. ред.) и др.]. — СПб.: МАЭ РАН, 2005. — С. 156–157.

Шри Ланка: колокол как «этноразделительный» символ (сингалы и тамилы) // Там же. — С. 176.

Элементы игры в досуге сингалов (Шри Ланка) // Игра и игровое начало в культуре народов мира / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера); отв. ред. Г. Н. Симаков. — СПб.: МАЭ РАН, 2005. — С. 171–197.

Эсала перахяра — праздник буддийский или народный? // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: материалы науч. конф., С.-Петербург, 17–19 февр. 2005 г./ СПбГУ, Филос. фак., каф. филос. и культурологии Востока; [сост. и отв. ред. С. В. Пахомов]. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. — С. 134–137.

## 2006

Анализ визуальных материалов по истории ювелирного искусства Шри Ланки // Ювелирное искусство и материальная культура: сб. ст. / Гос. Эрмитаж; [сост. и науч. ред. Н. А. Захарова]. — СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2006. — С. 120–124.

Буддийский паломник в Шри Ланке и Непале: культовые объекты и формы поклонения (по личным наблюдениям) // Феномен паломничества в религиях: священная цель, священный путь, священные реликвии: Материалы XIII С.-Петербургских религиоведческих чтений / ГМИР. — СПб., 2006. — С. 120–122.

Ведды // Большая российская энциклопедия: [в 30 т.] / науч.-ред. совет: Ю. С. Осипов (пред.) [и др.]. — М.: Большая рос. энцикл., 2006. — Т. 4. — С. 691.

Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко [и др.]. — М.: Академический проект, 2006. — 1254, [1] с. — (Summa).

Из содержания: Ведийская мифология (С. 191); Гуру (С. 261); Индуистские священнослужители (С. 402–403); Индуистское искусство (С. 403–404); Кришнаизм (С. 558).

## 2007

[Пер. с англ., предисл., и коммент.]:

Нокс, Роберт. Историческая повесть о Цейлоне. XVII век = An historical relation of Ceylon. XVIIth century. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. — 284, [3] с. — (Orientalia).

[Пер. с англ.]:

Нокс, Роберт. Хондай — это хорошо // Всемирный следопыт. — 2007. — № 3. — С. 68–73.

## 2008

Ведды (судьба автохтонного населения Шри Ланки к началу XXI века) // Малые этнические и этнографические группы : сб. ст., посвящ. 80-летию со дня рождения профессора Рудольфа Фердинандовича Итса / СПбГУ ; отв. ред. В. А. Козьмин. — СПб.: Новая альтернативная полиграфия, 2008. — С. 138–145. — (Историческая этнография ; вып. 3). — Совм. с Т. А. Зиминной.

Дурга // Новая российская энциклопедия : в 12 т. / редкол.: А. Д. Некипелов (гл. ред.) [и др.]. — М. : Энциклопедия ; Инфа-М., 2008. — Т. VI (1). — С. 46.

Образ птицы у народов Южной Азии: грани восприятия // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ю. К. Чистов, М. А. Рубцова. — СПб.: МАЭ РАН, 2008. — С. 141–145. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-154-1/978-5-88431-154-1\\_23.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-154-1/978-5-88431-154-1_23.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Паломничество к святой горе в Шри Ланке // Труды ГМИР. — 2008. — Вып. 8. — С. 60–65. — Совм. с Ю. Д. Аксеновым.

Сингальский театр в масках и коллекции МАЭ РАН (колам) // Востоковедение. — Вып. 28. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. — С. 127–137.

Энциклопедия религий / РАН, Ин-т философии [и др.] ; под ред. А. П. Забияко [и др.]. — М.: Академический проект Гаудеамус, 2008. — 1519 с. — (Summa).

Из содержания: Агни (С. 25); Айодхья (С. 39–40); Аллахабад, Праяг, Праяга (С. 57; совм. с И. Ю. Котиным); Амрита (С. 69); Ахимса (С. 129–130); Брахма (С. 196); Ведическая мифология, ведийская мифология (С. 259–260); Вишну (С. 279); Ганга (С. 299–300; совм. с И. Ю. Котиным); Ганеша (С. 300); Гималаи (С. 313); Гуру (С. 338); Дурга (С. 410–411); Индуистские священнослужители (С. 517–518); Индуистское искусство (С. 518–519); Кама (С. 613–614); Канчипурам (С. 618); Кришна (С. 710); Кришнаизм (С. 710–711); Лакшми (С. 727–728); Матхура (С. 784); Пури (С. 1032); Пуруша (С. 1033–1034); Рама (С. 1043); Ришикеш (С. 1082; совм. с И. Ю. Котиным); Санскрит (С. 1148); Сома (С. 1192); Тримурти (С. 1277–1278); Шакти (С. 1423); Шива (С. 1433–1434); Шрирангам (С. 1439); Яма (С. 1471–1472).

## 2009

Классический индийский танец и космос (в опыте этнографического театра) // Идеи космизма в философии, науке и искусстве. История и современность. Посвящ. году Индии в России : материалы меж-

дунар. науч.-обществ. конф. / С.-Петерб. отд-ние Междунар. центра Рерихов [и др.]. — СПб.: СПбО МЦР, 2009. — С. 89–99.

М. С. Андреев как один из создателей Кунсткамеры (о научном пути ученого и его вкладе в коллекции МАЭ) // Лавровский сборник : материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг. : к столетию со дня рождения Леонида Павловича Лаврова : этнология, история, археология, культурология / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. Ю. Ю. Карпов, И. В. Стасевич]. — СПб.: МАЭ РАН, 2009. — С. 29–32. — Совм. с В. Н. Кисляковым. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-157-2/978-5-88431-157-2\\_07.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-157-2/978-5-88431-157-2_07.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

М. С. Андреев как пионер формирования методики научно-собира-тельской деятельности МАЭ (по материалам восточных коллекций МАЭ РАН и архива РАН) // Полевые этнографические исследования : Мате-риалы Восьмых С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ. — СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2009. — С. 335–340. — Совм. с В. Н. Кисляковым, Е. С. Соболевой.

Мечта об императорском зале: неизвестные идеи устройства МАЭ РАН (конец XIX — начало XX века) // Россия — Восток. Контакт и конфликт мировоззрений : материалы XV Царскосельской науч. конф. : сб. науч. ст. : в 2 ч. / Гос. музей-заповедник «Царское Село». — СПб.: ГМЗ «Царское Село», 2009. — Ч. 1. — С. 257–266. — Совм. с Е. С. Со-болевой.

О значении языка в этническом самосознании сингалов (Шри Лан-ка) // Радловский сборник : научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ю. К. Чистов, М. А. Рубцова. — СПб.: МАЭ РАН, 2009. — С. 62–65. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-135-0/978-5-88431-135-0\\_14.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-135-0/978-5-88431-135-0_14.pdf) (дата об-ращения: 16.05.2024).

Петербург — Индия: об этнографической экспедиции Музея антро-пологии и этнографии (Кунсткамера) 1914 года // Санкт-Петербург — Индия : история и современность. — СПб.: Европейский Дом, 2009. — (Серия «Санкт-Петербург и мир»). — С. 241–249. — См. также [элек-тронный ресурс]: URL: [http://www.rsuh.ru/binary/930174\\_34.1298027923.74379.pdf](http://www.rsuh.ru/binary/930174_34.1298027923.74379.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

Представления сингалов о слоне (бытовой и символический аспек-ты) // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии : сб. ст. / РАН, МАЭ им. Петра Ве-ликого (Кунсткамера) ; отв. ред.: М. А. Родионов. — СПб.: МАЭ РАН, 2009. — С. 101–116. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-139-8/978-5-88431-139-8\\_09.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-139-8/978-5-88431-139-8_09.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Птица в обыденном и сакральном пространстве в культуре сингалов (Шри Ланка) // Там же. — С. 117–142. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-139-8/978-5-88431-139-8\\_10.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-139-8/978-5-88431-139-8_10.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

След стопы Будды на Адамовой горе в Шри Ланке (исторические корни и обрядовая практика) // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Третьи Доржиевские чтения : материалы конф., Улан-Удэ — Иволгинский дацан — Алханай, 8–10 июля 2008 г. / Буддийская традиционная сангха России [и др. ; отв. ред. А. О. Бороноев]. — СПб.: Нестор-История, 2009. — С. 120–126. — Совм. с Ю. Д. Аксеновым.

У непальских буддистов: святыня Сваямбхунатх и младенец Ганеша (о личных наблюдениях) // Там же. — С. 161–167.

## 2010

Богатства прошлого — в будущее: о возрождении старинных ремесел современными сингалами // Радловский сборник : научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ю. К. Чистов, М. А. Рубцова. — СПб.: МАЭ РАН, 2010. — С. 30–32. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-173-2/978-5-88431-173-2\\_07.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-173-2/978-5-88431-173-2_07.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Ганеша ли это? Об экспонате из дворца монгольского богдогэгэна: (к проблеме культурных заимствований в религии) // Труды ГМИР. — 2010. — Вып. 10, ч. 1. — С. 55–59.

Индуистское искусство // Новая российская энциклопедия : в 12 т. / редкол.: А. Д. Некипелов (гл. ред.) [и др.]. — М.: Энциклопедия ; Инфа-М, 2010. — Т. VI (2). — С. 418–420. — Совм. с Д. Н. Воробьевой.

Кама // Там же. — Т. VII (2). — С. 103.

\*Первый непаловед в России // И. П. Минаев и Непал / отв. ред. К. Шрестха. — Катманду: Химал Китаб, 2010. — С. 80–87. — Совм. с В. Н. Мазуриной (на непальском яз.).

## 2011

Вишну // Новая российская энциклопедия : в 12 т. / редкол.: А. Д. Некипелов (гл. ред.) [и др.]. — М.: Энциклопедия ; Инфа-М., 2011. — Т. IV (1). — С. 41–42. — Совм. с С. В. Пахомовым.

Ганг // Там же. — Т. IV (2). — С. 16–17. — Совм. с Н. Н. Алексеевой, И. Ю. Котинным.

Ганеша // Там же. — Т. IV (2). — С. 21.

Гуру // Там же. — Т. V (1). — С. 370.

Кришнаизм // Там же. — Т. IX (1). — С. 188.

Маратхи язык // Языки мира : новые индоарийские языки / РАН, Ин-т языкознания ; [редкол.: Т. И. Оранская и др.]. — М.: Academia, 2011. — С. 596–616. — Совм. с Г. А. Зографом.

Сингальский язык // Там же. — С. 638–662.

Бестужевка Л. А. Мерварт и ее роль в российской индологии (история женщины и ученого) // Частное и общественное: гендерный аспект : материалы Четвертой междунар. науч. конф. РАИЖИ и ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 20–22 окт. 2011 года, Ярославль / РАН, ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая [и др. ; отв. ред. Н. Л. Пушкарева и др.]. — М.: ИЭА РАН, 2011. — Т. 1. — С. 542–545.

Валерий Евгеньевич Краснодембский (1907–1942) // Племена в Индии / С. А. Маретина, И. Ю. Котин ; РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: Наука, 2011. — С. 149. — (Kunstkamera Petropolitana). — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025617-0/978-5-02-025617-0\\_11.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025617-0/978-5-02-025617-0_11.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Непальский колокол: формы и символика (по полевым наблюдениям) // IX Конгресс этнологов и антропологов России : тез. докл., Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. / Ассоц. этнологов и антропологов России [и др. ; редкол.: В. А. Тишков (отв. ред.) и др.]. — Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2011. — С. 221. — Совм. с В. Н. Мазуриной.

Современная этническая самоидентификация через древние культурные символы (по полевым наблюдениям в Шри Ланке) // Там же. — С. 157–158.

О значении трудов М. К. Кудрявцева в российской индологии // Модернизация и традиции : XXVI Международная конф. «Источниковедение и историография стран Азии и Африки», 22–22 апр. 2011 : тез. докл. / СПбГУ, Вост. фак.; ред. Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. — СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитар. акад., 2011. — С. 140–141. — Совм. с С. А. Маретиной.

О некоторых чертах национального характера и этикетного поведения сингалов-буддистов // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство : Четвертые Доржиевские чтения: Буддизм и современный мир : материалы конф., Ольхон, Иркутская область — Агинское — Национальный парк «Алханай», Агинский Бурятский округ Забайкальского края, 3–10 авг. 2010 г. / Буддийская традиционная сангха России [и др. ; отв. ред. А. О. Бороноев]. — СПб.: Нестор-История, 2011. — С. 333–338.

О факторах пространства и времени в практике культурных заимствований (на примере европейского влияния в быту ланкийцев) // Радловский сборник : научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; редкол.: Ю. К. Чистов (отв. ред.) [и др.]. — СПб.: МАЭ РАН, 2011. — С. 289–292. — См. также [электронный ресурс]: URL: <http://lib.kunstkame>

ra.ru/files/lib/978-5-88431-211-1/978-5-88431-211-1\_64.pdf (дата обращения: 16.05.2024).

[Отв. ред.]:

Прищепова В. А. Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии второй половины XIX — начала XX века в собраниях Кунсткамеры / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: Наука, 2011. — 449, [2] с.

## 2012

Взаимовлияние сингалов и веддов в традициях материальной культуры // Радловский сборник : научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ю. К. Чистов. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — С. 378–383. — Совм. с Т. А. Зиминной. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-235-7/978-5-88431-235-7\\_58.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-235-7/978-5-88431-235-7_58.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

Евразийские элементы в системе социализации ланкийцев (XVI–XXI вв.) // Феномен социализации в этнической культуре : Материалы Одиннадцатых С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ; отв. науч. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. — СПб.: ИПЦ СПбГУТД, 2012. — С. 274–279. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Л. Я. Штернберг и индийская экспедиция МАЭ // Лев Штернберг — гражданин, ученый, педагог : к 150-летию со дня рождения / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; ред. Е. А. Резван. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — С. 32–65. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-188-6/978-5-88431-188-6\\_04.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-188-6/978-5-88431-188-6_04.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Становление индологического направления научных исследований МАЭ в эпоху Радлова и Штернберга (по архивным материалам) // Там же. — С. 203–232. — Совм. с Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-188-6/978-5-88431-188-6\\_16.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-188-6/978-5-88431-188-6_16.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

Лакшми // Новая российская энциклопедия : в 12 т. / редкол.: А. Д. Некипелов (гл. ред.) [и др.]. — М. : Энциклопедия ; Инфа-М, 2012. — Т. IX (2). — С. 35.

Музейная «новинка»: колокол, открытый вверх, или поющая чаша (об истории, символических смыслах, культовой практике ритуального предмета тибетского происхождения) // Колокольная коллекция. Вопросы комплектования, описания, хранения и экспонирования : науч.-практич. конф., 26–28 октября 2012 г. : тез. докл. / НГОМЗ, Валдайский фил., Ассоц. колокольного искусства России ; [сост. и ред. Н. П. Яковлевой, С. А. Старостенкова]. — 2012. — С. 9–10. — Совм. с А. А. Свиридовым.



Образ женщины — птицы в обрамлении цветущей ветви (или еще раз о сингальском демоне Гара-яке) // Бестиарий П. Зооморфизмы Азии: движение во времени / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. М. А. Родионов. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — С. 137–151. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-182-4/978-5-88431-182-4\\_11.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-182-4/978-5-88431-182-4_11.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Образ льва в мифологии и символике сингалов Шри Ланки (от предыстории к современности) // Там же. — С. 72–83. — Совм. с Р. Д. Сенасинха. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-182-4/978-5-88431-182-4\\_06.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-182-4/978-5-88431-182-4_06.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Шри Ланка: будущее как проекция прошлого (о современной деловой активности в светской и религиозной сферах) // Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам : сб. науч. ст. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Т. Б. Щепанская. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — С. 340–356. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-204-3/978-5-88431-204-3\\_20.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-204-3/978-5-88431-204-3_20.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

Шри Ланка: гортанная смычка как явление речевого этикета? // Indologica : сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой / РГГУ, ИВ РАН ; сост. Л. Куликов, М. Русанов. — М.: Изд-во РГГУ, 2012. — Кн. 2. — С. 367–372. — (Orientalia et Classica : труды Ин-та восточных культур и античности ; вып. XL).

[Пер.]:

Каранния метта сутра (Сутта нипата I.8.) (С. 113–114); Мангала сутра (Сутта нипата II.4) (С. 115–116) // Поповцев Д. В. Сокровищница татхагаты. Буддийские сутры в русских переводах / [сост., вступ. ст. Д. В. Поповцева]. — СПб.: Евразия, 2012. — 415 с.

[Переизд.: 2015, 2017, 2018].

## 2013

Ангел Вилли // Санкт-Петербург — Нидерланды: XVIII–XXI вв. / Ком. по внешним связям С.-Петербурга, РАН, Науч. центр, Упр. внешних связей, Фонд им. Д. С. Лихачева ; [редкол.: Е. Н. Кальщиков и др.]. — СПб.: Европейский Дом, 2013. — С. 40–48. — (Серия «Санкт-Петербург и мир»).

В Национальном музее Шри Ланки (сентябрь 2013 г.) // Этнографические коллекции в музеях: культурные стратегии и практики : материалы Двенадцатых С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ ; отв. науч. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. — СПб.: ИПЦ СПбГУТД, 2013. — С. 79–82.

Стратегия пополнения этнографических коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН в начале XX в. (экспедиция Мервартов в Южную Азию) // Там же. — С. 327–333. — Совм. с И. Ю. Котиным, Е. С. Соболевой.

Вечность в застывшем пространстве (о коллекции шедевров резного дерева МАЭ РАН, Южная Индия, XVIII в.) // Радловский сборник : научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ю. К. Чистов. — СПб.: МАЭ РАН, 2013. — С. 284–288. — См. также [электронный ресурс]: URL:[http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-238-8/978-5-88431-238-8\\_39.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-238-8/978-5-88431-238-8_39.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

МАЭ в судьбе востоковеда М. С. Андреева — исследователя Центральной Азии // Российское изучение Центральной Азии: исторические и современные аспекты (к 150-летию П. К. Козлова) : междунар. конф., 15–17 окт. 2013 г., С.-Петербург : тез. докл. / РГО, РАН, ИИЕТ им. С. И. Вавилова, СПб. фил. ; отв. ред. К. В. Чистяков, ред.-сост. Т. И. Юсупова. — СПб.: Политехника-сервис, 2013. — С. 64–65. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Об обычаях гостеприимства народов Средней Азии // Лавровский сборник : материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2012–2013 гг. Этнология, история, археология, культурология / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. : Ю. Ю. Карпов, М. Е. Резван]. — СПб. : МАЭ РАН, 2013. — С. 532–537.

Обращение к экзотике азиатской кухни как элемент из средств статусного возвышения (современность и уроки истории) // X Конгресс этнографов и антропологов России : тез. докл., Москва, 3–5 июля 2013 г. / Ассоц. этнографов и антропологов России [и др. ; редкол.: М. Ю. Мартынова (отв. ред.) и др.]. — Москва: ИЭА РАН, 2013. — С. 191. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Шри Ланка и Юго-Восточная Азия: культурные контакты (факты, материалы, научные проблемы) // Локальное наследие и глобальная перспектива. «Традиционализм» и «революционизм» на Востоке : XXVII Международная науч. конф. по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 24–26 апреля 2013 г. : тез. докл. / СПбГУ, Вост. фак. ; отв. ред. Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. — СПб.: ВФ СПбГУ, 2013. — С. 119.

Russia // The Encyclopedia of Sri Lankan Diaspora / ed. Peter Reeves. — Singapore: Didier Millie, 2013. — Part IV: Europe. — P. 160–161 : with ill. — Совм. с И. Ю. Котиным.

Eastern Europe // Там же. — P. 162 : with ill. — Совм. с И. Ю. Котиным.

Веды — сингалы: пространственно-временные этнолингвистические связи // Радловский сборник : научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ю. К. Чистов. — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — С. 228–235. См. также [электронный ресурс]: URL: [https://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-249-4/978-5-88431-249-4\\_25.pdf](https://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-249-4/978-5-88431-249-4_25.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

Консул о консулах, или маленькая рецензия — воспоминание о коллеге и друге // Санкт-Петербург — Австралия. — СПб.: Европейский Дом, 2014. — С. 390–396.

МАЭ в судьбе востоковеда М. С. Андреева — исследователя Центральной Азии // Российское изучение Центральной Азии: исторические и современные аспекты (к 150-летию П. К. Козлова) / РАН, ИИЕТ им. С. И. Вавилова, СПб. фил., РГО ; отв. ред. К. В. Чистяков ; ред.-сост. Т. И. Юсупова ; ред. Т. Ю. Гнатюк. — СПб.: Политехника-сервис, 2014. — С. 196–204. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Народы Юго-Западной (Передней) Азии. Гл. 17.1. (С. 450–456); Народы Восточной и Центральной Азии. Гл. 17.4. (С. 499–510); Народы Южной Азии. Гл. 17.5. (С. 510–53); Народы Юго-Восточной Азии. Гл. 17.6. (С. 532–554) // Этнология (этнография) : учебник для бакалавров / СПбГУ ; под ред. В. А. Козьмина, В. С. Бузина. — М.: Юрайт, 2014. — (Серия : Бакалавр. Базовый курс.). — Совм. с И. Ю. Котиным, С. А. Маретиной.

О некоторых аспектах португальского влияния в культурной и социально-гендерной сферах жизни народов Южной Азии (прошлое и настоящее) // Зографский сборник / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. М. Ф. Альбедиль. — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — Вып. 4. — С. 278–287. — Совм. с Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-276-0\\_15.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-276-0/978-5-88431-276-0_15.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

От Древнего Рима до Древней Ланки: время и свойства «юных» (о символике, мифологии, социально-магическом статусе) // Там же. — С. 249–265. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-276-0/978-5-88431-276-0\\_13.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-276-0/978-5-88431-276-0_13.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Символы власти на денежных знаках (немного истории и современность) // Символы, атрибуты и образы власти / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. В. А. Попов]. — СПб.: МАЭ РАН ; АНО «Центр информатизации образования „КИО“», 2014. — С. 65–75. — Совм. с Р. Д. Сенасинха.

Шри Ланка: изделия из черепахового панциря в прошлом и настоящем (по материалам коллекции А. М. и Л. А. Мервартов) // Бес-

тиарий Ш. Зооморфизмы в традиционном универсуме / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. М. А. Родионов. — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — С. 115–128. — Совм. с О. Н. Меренковой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-271-5/978-5-88431-271-5\\_10.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-271-5/978-5-88431-271-5_10.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Шри Ланка: петербургские традиции полевой этнографии // Историческая этнография / СПбГУ ; под ред. И. И. Верняева, А. Г. Новожилова. — СПб., 2014. — Вып. 5: Р. Ф. Итсу — 85 лет. — С. 34–37.

Шри Ланка: составляющие престижа знатной сингальской семьи в череде поколений (по полевым материалам) // Богатство и престиж в традиционной культуре : Материалы Тринадцатых С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ ; отв. науч. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. — СПб.: ИПЦ СПбГУТД, 2014. — С. 165–168.

## 2015

А. М. Мерварт и индология: программы и проекты 1920-х годов // Четырнадцатая междунар. науч.-практич. конф. «Рериховское наследие» : Преподобный Сергей Радонежский в жизни и творчестве Рерихов. Проблемы и перспективы сохранения Рериховского наследия / отв. ред. А. А. Бондаренко, В. Л. Мельников. — СПб.: СПбГМИСР, 2015. — С. 277–304. — Совм. с И. Ю. Котиним, Е. С. Соболевой.

В буддийских монастырях Шри Ланки (о личных впечатлениях 1980–1988 и 2009–2014 гг.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Е. Г. Федорова. — СПб.: МАЭ РАН, 2015. — Вып. 15. — С. 190–214. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-287-6/978-5-88431-287-6\\_11.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-287-6/978-5-88431-287-6_11.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Малабарский театр катхакали в материалах экспедиции Музея антропологии и этнографии 1914–1918 гг. // Азия и Африка в меняющемся мире: XXVIII Междунар. науч. конф. по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 22–24 апр. 2015 г. : тез. докл. / отв. ред. Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. — СПб.: Вост. фак. СПбГУ, 2015. — С. 140–141. — Совм. с И. Ю. Котиним, Е. С. Соболевой.

«Меч Шиваджи» как предмет театрального реквизита и историческая «ремарка» // Образы и знаки в традициях Южной и Юго-Западной Азии / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. и сост. М. А. Родионов]. — СПб.: МАЭ РАН, 2015. — С. 199–211. — (Сборник МАЭ ; т. 61). — Совм. с И. Ю. Котиним. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-301-9/978-5-88431-301-9\\_12.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-301-9/978-5-88431-301-9_12.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

О технологии изготовления сингальской керамики (по коллекциям МАЭ и полевым материалам) // Там же. — С. 77–99. — Совм. с И. В. Калининой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-301-9/978-5-88431-301-9\\_12.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-301-9/978-5-88431-301-9_12.pdf)

kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-301-9/978-5-88431-301-9\_06.pdf  
(дата обращения: 16.05.2024).

Плетение у сингалов (предварительное исследование по материалам коллекций МАЭ и полевым наблюдениям) // Там же. — С. 123–141. — См. также [электронный ресурс]: URL:[http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-301-9/978-5-88431-301-9\\_08.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-301-9/978-5-88431-301-9_08.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

На другой земле, в иное время (о некоторых протоиндийских реминисценциях в культуре сингалов) // Радловский сборник : научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. / РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Ю. К. Чистов. — СПб.: МАЭ РАН, 2015. — С. 41–45. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-280-7/978-5-88431-280-7\\_06.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-280-7/978-5-88431-280-7_06.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Народы Юго-Западной (Передней) Азии. Гл. 17.1. (С. 343–346); Народы Восточной и Центральной Азии. Гл. 17.4. (С. 378–387); Народы Южной Азии. Гл. 17.5. (С. 387–403); Народы Юго-Восточной Азии. Гл. 17.6. (С. 403–418) // Этнология (этнография) : учебник для академического бакалавриата / под ред. В. А. Козьмина, В. С. Бузина. — М.: Юрайт, 2015. — (Серия : Бакалавр. Базовый курс.). — Совм. с И. Ю. Котиным, С. А. Маретиной.

[Переизд.]:

2016, 2017: под назв. Этнология (этнография) : учебник для академического бакалавриата / под ред. В. А. Козьмина, В. С. Бузина. — М. : Изд-во Юрайт. — 438 с. — (Серия 58: Бакалавр. Академический курс.).

2018: Этнология (этнография) : учебник для академического бакалавриата / под ред. В. А. Козьмина, В. С. Бузина. — М.: Изд-во Юрайт. — 438 с. — (Серия : Бакалавр. Базовый курс.).

2019: Этнология (этнография) : учебник для академического бакалавриата / под ред. В. А. Козьмина, В. С. Бузина. — М. : Изд-во Юрайт. — 438 с. — (Серия : Бакалавр. Академический курс).

Путь этнографа в семью (из полевой практики Людмилы Мерварт) // Тез. докл. науч. конф. «Теория и практика исследования этнокультурных комплексов», посвящ. 65-летию со дня рождения В. А. Козьмина / СПбГУ ; [под ред. И. И. Верняева и др.]. — СПб.: [СПбГУ], 2015. — С. 14–15. — Совм. с Е. С. Соболевой, И. Ю. Котиным.

Рама // Новая российская энциклопедия : в 12 т. / редкол.: А. Д. Некипелов (гл. ред.) [и др.]. — М. : Энциклопедия ; Инфа-М, 2015. — Т. XIII (2). — С. 426.

Сома // Там же. — Т. XV (2). — С. 60.

Сингалы (Шри Ланка): керамические колокольчики как бытовой благоприятный символ // Колокольная коллекция. Вопросы комплекто-

вания, описания, хранения и экспонирования : науч.-практич. конф. 6–7 июня 2015 г. : тез. докл. / НГОМЗ, Валдайский фил., Ассоц. колокольного искусства России ; [сост. и ред. Н. П. Яковлевой, С. А. Старостенкова. — Валдай: Музейный колокольный центр, 2015. — С. 14–16.

Торговые традиции в Южной Азии и практическая этнография глазами Л. А. Мерварг // Торговля в этнокультурном измерении : Материалы Четырнадцатых Междунар. С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ ; отв. науч. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. — СПб.: ИПЦ СПГУДТ, 2015. — С. 29–34. — Совм. с Е. С. Соболевой, И. Ю. Котиным.

Шри Ланка: русские этнографы в памяти сингалов // XI Конгресс этнографов и антропологов России: контакты и взаимодействие культур : сб. материалов, Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г. / Ассоц. этнографов и антропологов России [и др. ; отв. ред.: В. А. Тишков, А. В. Головнёв]. — М.: ИЭА РАН ; Екатеринбург: ИИиА УрО РАН, 2015. — С. 394.

## 2016

Изображения птиц в ремесле и искусстве сингалов // Орнаментика в артефактах традиционных культур: Материалы Пятнадцатых Междунар. С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ ; отв. науч. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. — СПб.: ИПЦ СПГУДТ, 2016. — С. 141–144.

Об опыте полевой работы в сингальской среде. Часть I. Из уроков Людмилы Мерварг. Начало XX в. // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Е. Г. Федорова. — СПб.: МАЭ РАН, 2016. — Вып. 16: Памяти наших коллег-полеводов. — С. 337–355. — См. также [электронный ресурс]: URL:[http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-309-5/978-5-88431-309-5\\_21.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-309-5/978-5-88431-309-5_21.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

Одежда как этнокультурный текст (аспекты постоянства и динамики) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2015 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. Ю. К. Чистов]. — СПб.: МАЭ РАН, 2016. — С. 44–49. — См. также [электронный ресурс]: URL:[http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-300-2/978-5-88431-300-2\\_06.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-300-2/978-5-88431-300-2_06.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

Тримурти // Новая российская энциклопедия : в 12 т. / редкол.: А. Д. Некипелов (гл. ред.) [и др.]. — М. : Энциклопедия ; Инфа-М, 2016. — Т. XVI (2). — С. 143.

Шри Ланка в период португальской экспансии (1505–1658): правитель и церковь // Зографский сборник / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. М. Ф. Альбедиль. — СПб.: МАЭ РАН, 2016. — Вып. 5. — С. 246–259. — Совм. с Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL:[http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-317-0/978-5-88431-317-0\\_19.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-317-0/978-5-88431-317-0_19.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

2017

Движение как магическое действо: на примерах из культуры народов Южной Азии // XII Конгресс антропологов и этнографов России : миссия антропологии и этнологии : научные традиции и современные вызовы : [сб. материалов], Ижевск, 3–6 июля 2017 г. / Ассоц. этнографов и антропологов России [и др. ; редкол.: А. Е. Загребин (отв. ред.) и др.]. — М.: ИЭА РАН ; Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2017. — С. 147.

К истории традиционной одежды сингалов Шри Ланки // Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии : материалы 20-й междунар. науч. конф., С.-Петербург, 30 мая — 2 июня 2017 г. / СПбГУТД, РЭМ, ГЭ ; ред. Н. М. Калашникова [и др.]. — СПб.: СПбГУТД, 2017. — С. 37–40.

И. П. Минаев как зачинатель и пропагандист российской этнографической индологии // Азия и Африка: Наследие и современность: XXIX Междунар. конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 21–23 июня 2017 г. : материалы конгр. / СПбГУ, Вост. фак. ; отв. ред. Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. — СПб.: Изд-во Студия «НП-Принт», 2017. — Т. 2. — С. 30–31. — Совм. с И. Ю. Котиным, Е. С. Соболевой.

О значении животных символов в традиционных воззрениях ланкийцев // Бестиарий IV. Земля и небо в традиционном универсуме / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. М. А. Родионов]. — СПб.: МАЭ РАН, 2017. — С. 121–142. — Совм. с Р. Д. Сена-синха. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-329-3/978-5-88431-329-3\\_09.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-329-3/978-5-88431-329-3_09.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

О семейном сотрудничестве мужчин и женщин в истории российской этнографической науки // Сила слабых: гендерные аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем : Материалы Десятой междунар. науч. конф. РАИЖИ и ИЭА РАН, 7–10 сент. 2017 г., Архангельск : в 3 т. / РАН, ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; отв. ред. Н. Л. Пушкарева, Т. И. Трошина. — М.: ИЭА РАН, 2017. — Т. 2. — С. 44–48. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Об опыте полевой работы в сингальской среде. Часть II. В Ленинграде. 70–80-е годы XX в. // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: МАЭ РАН, 2017. — Вып. 17: Памяти Евгении Алексеевны Алексеенко. — С. 213–233. — См. также [электронный ресурс]: URL: <http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-330-9/978-5-88431-330-9.pdf>. (дата обращения: 16.05.2024).

Россия / СССР — Цейлон / Шри Ланка: вехи культурного сближения // Этнокультурные процессы в многонациональном государстве (к 100-летию Революции 1917 года в России) : Материалы Шестнадцатых Меж-

дунар. С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ ; отв. науч. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. — СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2017. — С. 239–244. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Старинный опыт народной дипломатии: Россия — Цейлон // О России с любовью. Лики России : материалы II междунар. межвузовского форума, 24–25 марта 2017 г. / СПБИНВЭСЭП ; редкол.: С. М. Климов [и др.]. — СПб.: ИВЭСЭП, 2017. — С. 118–123.

Украшения в комплексе символов женственности у сингалок Шри Ланки // Радловский сборник : научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2016 г. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; [отв. ред. : Ю. К. Чистов]. — СПб.: МАЭ РАН, 2017. — С. 52–58. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-324-8/978-5-88431-324-8\\_06.pdf](http://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-324-8/978-5-88431-324-8_06.pdf) (дата обращения: 16.05.2024).

[Рецензия] // Journal of South Asian Languages and Linguistics. — 2017. — Vol. 4, Is. 2. — P. 323–328. Рец. на кн.: Jayaratna Banda Disanayaka [ජයරත්න බණ්ඩාරදිසානායක, Jayaratna Baṇḍā Disānāyaka]. Encyclopaedia of Sinhala language and culture. Colombo: Sumitha Publishers, 2012, xxii, 775 p. — Совм. с Л. Куликовым. — Published Online: 2017-09-28 | DOI: <https://doi.org/10.1515/jsall-2017-0014>.

## 2018

Михаил Степанович Андреев и его вклад в индийские коллекции МАЭ РАН / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: МАЭ РАН, 2018. — 219 с. — (Kunstkamera Petropolitana). — Совм. с Е. С. Соболевой, В. Н. Кисляковым. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://lib.kunstkamera.ru/rubrikator/03/03\\_05/978-5-88431-346-0](http://lib.kunstkamera.ru/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-346-0). (дата обращения: 16.05.2024).

О символике сосуда для воды калагедия в контексте культуры сингалов (по полевым материалам автора 1980–2014 гг.) // Вещь в трансляции этничности : Материалы Семнадцатых С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ ; отв. науч. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. — СПб. : ИПЦ СПГУТД, 2018. — С. 144–148.

Об одном оригинальном персонаже астрологического культа сингалов (Шри Ланка) // Mitrasampradānam : сб. науч. ст. к 75-летию Ярослава Владимировича Василькова / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; сост. и отв. ред. М. Ф. Альбедиль, Н. А. Янчевская. — СПб.: МАЭ РАН, 2018. — С. 534–547.

Об опыте полевой работы в сингальской среде. Часть III. Впервые в Шри Ланке // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. Е. Г. Федорова. — СПб.: МАЭ РАН, 2018. — Вып. 18. — С. 148–161.



Сингалы Шри Ланки: одежда, украшения, аксессуары в истории и современности // *Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии*, С.-Петербург, 29 мая — 1 июня 2018 г. : материалы 21-й междунар. науч. конф. / СПбГУТД, РЭМ, ГЭ ; ред. Н. М. Калашникова [и др.]. — СПб.: СПбГУТД, 2018. — С. 146–150.

Супруги Маретины как сотрудники Музея антропологии и этнографии // *Горожанки и горожане в политических, экономических и культурных процессах российской урбанизации XIV–XXI веков* : материалы Одиннадцатой междунар. науч. конф. РАИЖИ и ИЭА РАН, 4–7 окт. 2018 г., Нижний Новгород / РАН, ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая [и др.] ; отв. ред.: Н. Л. Пушкарева [и др.]. — М.: ИЭА РАН, 2018. — Т. 2. — С. 230–232. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Шри Ланка: русские этнографы в памяти сингалов // *Три века российской этнографии : страницы истории* / РАН, ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; отв. ред. А. А. Сирина. — М.: Наука; Вост. литература, 2018. — С. 347–356. — (Из истории российской этнографии, этнологии и антропологии ; вып. 1).

Экспедиция МАЭ на Цейлон и в Индию в 1914–1918 гг. : История. Коллекции. Научное наследие / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: МАЭ РАН, 2018. — 467 с.: [16] л. ил. — (Kunstkamera Petropolitana). — Совм. с И. Ю. Котиним, Е. С. Соболевой.

## 2019

И. П. Минаев о повседневной религиозной жизни сингалов (Цейлон в последней трети XIX века) // XXX Междунар. конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки : к 150-летию академика В. В. Бартольда (1869–1930), 19–21 июня 2019 г. : материалы конгр. / отв. ред. Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. — СПб.: Изд-во Студии «НП-Принт», 2019. — Т. 2. — С. 23–25. — Совм. с И. Ю. Котиним, Е. С. Соболевой.

Индийские реалии на советской сцене в середине 1920-х годов (к истории МАЭ) // *Русский ориентализм (наука, искусство, коллекции)* / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; под ред. М. Е. Резвана. — СПб.: МАЭ РАН, 2019. — С. 113–134. — Библиогр. в подстроч. примеч. — Совм. с И. Ю. Котиним, Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [https://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-380-4/06\\_orientalizm\\_razdel\\_2\\_kotin\\_i\\_yu\\_i\\_dr.pdf](https://lib.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-380-4/06_orientalizm_razdel_2_kotin_i_yu_i_dr.pdf). (дата обращения: 02.05.2024).

Как голландская иммигрантка стала российским этнографом // *Женщины и мужчины в эпицентре миграционных процессов прошлого и настоящего* : материалы XII междунар. науч. конф. РАИЖИ и ИЭА РАН, 10–13 окт. 2019 г., Калининград : в 2 ч. / РАН, ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая [и др.] ; отв. ред.: Н. Л. Пушкарева [и др.]. — М.: ИЭА

РАН ; Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2019. — Ч. 2. — С. 450–453. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Народы Юго-Восточной Азии. Гл. 9.3. (С. 220–236) // Основы этнографии : учебное пособие для среднего профессионального образования / под ред. В. А. Козьмина, В. С. Бузина. — М.: Изд-во Юрайт, 2019. — (Серия : Профессиональное образование). — Совм. с И. Ю. Котиним, С. А. Маретиной. — Текст: электронный. — URL: <https://urait.ru/viewer/osnovy-etnografii-541945#page/1/>. (дата обращения: 22.05.2024).

[Последнее переизд.: 2024].

О двух изображениях сингалок из иллюстративных коллекций МАЭ (к истории национальных традиций женской одежды в Шри Ланке) // Иллюстративные коллекции Кунсткамеры / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — Вып. 2. — СПб.: МАЭ РАН, 2019. — С. 208–219 : ил. — Библиогр.: с. 218–219. — (Сборник МАЭ, т. LXVI).

Образы животных в астрологическом культе сингалов (по материалам коллекции № 3020 из собрания Л. М. и Л. А. Мервартов) // Бестиарий V. Рядом с людьми : сб. ст. / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; отв. ред. М. А. Родионов, О. Н. Меренкова. — СПб.: МАЭ РАН, 2019. — С. 111–131 : ил. — Библиогр.: с. 131.

Первая русская этнографическая экспедиция на Цейлон и в Индию (1914–1918) = The First Russian Ethnographic Expedition to Ceylon and India (1914–1918) // Вестник РУДН. Серия: История России. — 2019. — Т. 18. — № 3. — С. 619–641. — Совм. с И. Ю. Котиним, Е. С. Соболевой. (на рус., англ. яз.). — См. также [электронный ресурс]: URL: <https://journals.rudn.ru/russian-history/article/view/21634>. (дата обращения: 16.05.2024). DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2019-18-3-619-641>.

Песни возчиков бычьих повозок и их место в фольклоре сингалов (Шри Ланка) // Этнография / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — 2019. — № 4 (6). — С. 12–31. — См. также [электронный ресурс]: URL: [https://etnografia.kunstkamera.ru/files/etnografia\\_journal/2019\\_04/krasnodembская.pdf](https://etnografia.kunstkamera.ru/files/etnografia_journal/2019_04/krasnodembская.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

Россия живет в её сердце // О России с любовью. Лики России: материалы III междунар. межвузовского форума, 29–30 марта 2018 г. / СПб ИВЭСЭП ; [редкол.: С. М. Климов и др.]. — СПб. : ИВЭСЭП, 2019. — С. 256–261. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Сингалы Шри Ланки: проявления гендерного статуса в семейной среде и этикете домашности // XIII Конгресс антропологов и этнологов России : сб. материалов, Казань, 2–6 июля 2019 г. / Ассоц. этнографов и антропологов России [и др. ; отв. ред. М. Ю. Мартынова]. — М.: ИЭА РАН ; Казань: КФУ, Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. — С. 276. — См. также [электронный ресурс]: URL: [http://static.iea.ras.ru/news/Sbornik\\_KAER.pdf](http://static.iea.ras.ru/news/Sbornik_KAER.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

## 2020

В поисках этнографического факта (к особенностям традиций российской школы индологии в Петербурге) // Вопросы музеологии = The Problems of Museology. — СПб., 2020. — Т. 11. — Вып. 2. — С. 275–289. — Библиогр.: с. 285–287. DOI 10.21638/11701/spbu27.2020.211.

Монголистика, фронт и семья в жизни Лидии Леонидовны Викторовой // Женское и мужское в традиционной и современной культуре: сохранение, фиксация, понимание : материалы XIII междунар. науч. конф. РАИЖИ и ИЭА РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая : в 2-х ч. / отв. ред. Н. Л. Пушкарева, сост. А. И. Громова. — М.: ИЭА РАН, 2020. — Ч. 1. — С. 372–375. — Совм. с Е. С. Соболевой.

О культурном значении государственных символов Шри Ланки в контексте полиэтничной среды // Этнокультурная идентичность : феноменология и вариативность в контекстах истории XIX–XXI веков : материалы Десятнадцатых Междунар. Санкт-Петербургских этногр. чтений / РЭМ ; [редкол.: Д. А. Баранов и др.]. — СПб.: РЭМ, 2020. — С. 95–100. — Совм. с Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: <https://ethnomuseum.ru/files/PDF/Library/Chteniya-19/978%E2%80%93935%E2%80%93937937%E2%80%93931977%E2%80%93933.pdf>. (дата обращения: 16.05.2024).

О нарождающейся малой этнической группе сингалов в России // О России с любовью. Лики России : материалы IV междунар. межвуз. форума, 30–31 окт. 2019 г. / СПб ИВЭСЭП, Общество «Знание» С.-Петербурга и Ленингр. обл. ; [редкол.: С. М. Климов (предс.) и др.]. — СПб.: ИВЭСЭП, 2020. — С. 76–82. — Библиогр.: с. 82. — Совм. с И. Ю. Котиным, Е. С. Соболевой.

Народы Юго-Западной (Передней) Азии. Гл. 17.1. (С. 343–346); Народы Восточной и Центральной Азии. Гл. 17.4. (С. 378–386); Народы Южной Азии. Гл. 17.5. (С. 387–402); Народы Юго-Восточной Азии. Гл. 17.6. (С. 403–418) // Этнология (этнография) : учебник для вузов / под ред. В. А. Козьмина, В. С. Бузина. — 1-е изд.. — Москва : Изд-во Юрайт, 2020. — 438 с. — (Сер. 76. Высшее образование). — Совм. с И. Ю. Котиным, С. А. Маретиной).

[Последнее переизд. 2024: Этнология (этнография): учебник для вузов / под ред. В. А. Козьмина, В. С. Бузина. — М.: Изд-во Юрайт, 2024. — 438 с. — (Высшее образование). — Текст: электронный. — URL: <https://urait.ru/bcode/535895>. (дата обращения: 02.05.2024).

## 2021

Индия 1920-х гг. глазами советского сценариста, консультантов-индологов и театральных критиков // Вестник РУДН. Серия: История России. — 2021. — Т. 20. — № 1. — С. 125–144. — Библиогр.: с. 142–

144. — Совм. с И. Ю. Котиным, Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: <http://journals.rudn.ru/russian-history/article/view/25761>. (дата обращения: 02.05.2024). DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2021-20-1-125-144>.

\*Кумаратунга Чандрика // Российская историческая энциклопедия : в 18 т. / ИВИ РАН ; гл. ред. А. О. Чубарьян. — М.: Просвещение, 2021. — Т. 10: Кульчицкий Людвик — Луцилий Га. — С. 7–8.

Музей в сакральном пространстве буддистов Южной и Юго-Восточной Азии // XIV Конгресс антропологов и этнологов России : сб. материалов, Томск, 6–9 июля 2021 г. / отв. ред.: И. В. Нам. — М. ; Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2021. — С. 168–169. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Новые страницы истории ракшаса — давнего героя музейного детектива // Кунсткамера = Kunstkamera / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — 2021. — N 2 (12). — С. 6–16: ил. — Библиогр.: с. 14–16. — Совм. с Е. С. Соболевой. DOI 10.31250/2618-8619-2021-2(12)-06-16.

О роли семьи Рудневых в истории российской науки и в собирательстве коллекций МАЭ РАН // Венок из даров дружбы : сб. науч. ст. в честь Маргариты Федоровны Альбедиль / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) ; ред.-сост. Я. В. Васильков, Т. И. Оранская. — СПб.: Петерб. Востоковедение, 2021. — С. 193–208. — Библиогр.: с. 206–208. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Об опыте сосуществования языковых и музыкальных элементов Востока и Запада в современной культуре жителей Шри Ланки // Культурно-исторические и социально-психологические контакты в условиях современности: границы и горизонты : материалы Междунар. науч. сессии «XVII Невские чтения», 21–27 апреля 2021 г. / сост. и науч. ред. Н. И. Осипова. — СПб.: Петрополис, 2021. — С. 219–228. — Библиогр.: с. 227–228. — 2,57 МБ. [Электронное издание]. — Совм. с Е. С. Соболевой. — URL: <http://nevskiechteniya.ru/nbooks/nch21> (дата обращения: 16.05.2024).

Одеяние сингальских буддийских монахов Шри Ланки в истории и современности // Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии : материалы 24-й Междунар. науч. конф., С.-Петербург, 26–29 мая 2021 г. / под ред. Н. М. Калашниковой (пред.) и др. — СПб.: СПбГУПТД, 2021. — С. 110–113.

Политика как спонсор культуры: о пополнении советских музеев раритетами этнической культуры народов Цейлона в 1958–1962 годах // Этнографический музей как феномен культуры : материалы Двадцатых С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ ; [редкол.: Д. А. Баранов и др.]. — СПб.: РЭМ, 2021. — С. 89–95. — Библиогр. в подстроч. примеч.: с. 94. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Соавтор или помощница? Из материалов к истории индологии в Музее антропологии и этнографии (Кунсткамере) // Женская история

сегодня: источниковедение, историография, новые методологические подходы : материалы XIV междунар. науч. конф. РАИЖИ и ИЭА РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 30 сентября — 3 октября 2021 г., Кишинев (Республика Молдова) : в 2-х ч. — М.: ИАЭ РАН, 2021. — Ч. 1. — С. 195–199. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Работы Т. Е. Катениной как базовые источники изучения языка марахти (к истории индологической лингвистической школы Петербурга/Ленинграда) // XXXI Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: Россия и Восток. К 100-летию политических и культурных связей новейшего времени, С.-Петербург, 2021 : материалы конгресса / СПбГУ, Восточный факультет. — СПб.: НП-Принт, 2021. — Т. 1. — С. 278–280. — Совм. с Е. В. Смирновой. — См. также [электронный ресурс]: URL: <https://orienthist.spbu.ru/arhiv/arhiv-2021/> (дата обращения: 16.05.2024).

## 2022

Bengal and Gerasim Lebedev in the focus of scientific interests of Alexander Mikhailovich Meerwarth (1884–1932) // Gerasim Lebedev (1749–1817) and the Dawn of Indian National Renaissance : Proceedings of the International Conference, St. Petersburg, October 25–27, 2018 / Russian Academy of Sciences, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), United Council for Humanities and Social Sciences. — SPb.: MAE RAS, 2022. — P. 92–102. — Bibliogr.: p. 101–102. — Совм. с И. Ю. Котиним, Е. С. Соболевой.

Доставка музейных коллекций в СССР в период санкций: опыт Музея антропологии и этнографии 1920-х гг. // Вестник РУДН. Серия: История России. — 2022. — Т. 21. — № 2: Россия и Прибалтика в XX веке. — С. 288–299. — Библиогр. в подстроч. примеч. — Совм. с И. Ю. Котиним, Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: <https://journals.rudn.ru/russian-history/article/view/31145>. DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2022-21-2-288-299>.

О возможностях русского языка в передаче слов из языков Южной Азии (сравнения и комментарии) // Комплексный характер устойчивого развития и безопасность в основных сферах человеческой деятельности. Развитие и стабильность : материалы Междунар. науч. сессии «XVIII Невские чтения», (21–27 апреля 2022 г.). / сост. и науч. ред. Н. И. Озерова — СПб.: Петрополис, 2022. — С. 246–252. — Совм. с Е. С. Соболевой.— См. также [электронный ресурс]: URL: [https://elibrary.ru/download/elibrary\\_50291368\\_50951211.pdf](https://elibrary.ru/download/elibrary_50291368_50951211.pdf). (дата обращения: 16.05 2024).

О храмовых завесах на тему «Вессантара джатака» из цейлонской коллекции МАЭ РАН № 6379 (к толкованию этнокультурного смысла) // Кунсткамера= Kunstkamera / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунстка-

мера). — 2022. — 4(18). — С. 104–115: ил. — Библиогр.: с. 115. — Совм. с. Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [https://journal.kunstkamera.ru/files/journal\\_kunstkamera/2022\\_04/kk\\_2022\\_4\\_104-115.pdf](https://journal.kunstkamera.ru/files/journal_kunstkamera/2022_04/kk_2022_4_104-115.pdf). (дата обращения: 16.05.2024). DOI 10.31250/2618-8619-2022-4(18)-104-115.

Об устремлениях Петра Великого к региону Южной Азии (в связи с сингалскими раритетами в императорской коллекции) // Кунсткамера = Kunstkamera / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — 2022. — № 1 (15). — С. 131–149: ил. — Библиогр.: с. 146–149. — Совм. с Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [https://journal.kunstkamera.ru/archive/2022\\_nomer\\_1\\_15/krasnodembskaya\\_n\\_g\\_soboleva\\_e\\_s\\_ob\\_ustremleniyah\\_petra\\_velikogo\\_k\\_regionu\\_yuzhnoj\\_azii\\_v\\_svyazi\\_s\\_singalskimi\\_raritetami\\_v\\_impe](https://journal.kunstkamera.ru/archive/2022_nomer_1_15/krasnodembskaya_n_g_soboleva_e_s_ob_ustremleniyah_petra_velikogo_k_regionu_yuzhnoj_azii_v_svyazi_s_singalskimi_raritetami_v_impe). DOI 10.31250/2618-8619-2022-1(15)-00-00.

Текстиль Шри Ланки: о ткацких традициях сингалов // Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии : материалы 25-й междунар. науч. конф., С.-Петербург, 25–28 мая 2022 г. / СПбГУТД, РЭМ, ГЭ ; редкол.: Н. М. Калашникова (пред.) и др. — СПб.: СПбГУПТД, 2022. — С. 300–304. — Библиогр. в примеч. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Участие южноазиатских землячеств в культурной жизни Ленинграда в 1960–1990 годах // Советская эпоха в этнокультурном измерении : к 100-летию образования СССР и 120-й годовщине со дня основания Российского этнографического музея : материалы Двадцать первых С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ ; отв. ред.: Е. Е. Герасименко, Ю. А. Купина. — СПб.: РЭМ, 2022. — С. 129–134. — Совм. с Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [https://ethnomuseum.ru/files/PDF/Library/SbornikSSSR\\_2022/978\\_5\\_7937\\_2257\\_5.pdf](https://ethnomuseum.ru/files/PDF/Library/SbornikSSSR_2022/978_5_7937_2257_5.pdf). (дата обращения: 16.05.2024).

## 2023

Исторический смысл этнографической коллекции МАЭ № 1367 ботаника В. И. Липского // Ежегодная науч. конф. МАЭ РАН «Радловские чтения», 30–31 января 2023 г. : тезисы / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: МАЭРАН, 2023. — С. 103–104. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Вынужденный идеал. Создание первой постоянной экспозиции «Народы Южной Азии» в МАЭ РАН // Империя смотрит на Восток : каталог выставки / Комитет по культуре СПб., ГМЗ Гатчина. — СПб.: Первый издательский холдинг, 2023. — С. 150–165. — Совм. с И. Ю. Котиным, Е. С. Соболевой.

О некоторых предпочтениях и табу в этикете жителей Южной Азии (в контексте евразийского межкультурного общения) // Евра-

зия — диалог культур: Материалы Двадцать вторых С.-Петербургских этногр. чтений / РЭМ ; отв. ред. Е. Е. Герасименко, Ю. В. Купина. — СПб.: РЭМ, 2023. — С. 242-248. — Библиогр. в подстроч. примеч. — Совм. с Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [https://ethnomuseum.ru/files/PDF/Library/Chteniya-22/ethno\\_book\\_2023\\_ready2\\_for\\_web1.pdf](https://ethnomuseum.ru/files/PDF/Library/Chteniya-22/ethno_book_2023_ready2_for_web1.pdf). (дата обращения: 20.05.2024).

Сингальские женщины во власти и на домашнем фоне // Семейное, женское, повседневное в историко-антропологическом измерении : материалы XVI Междунар. науч. конф. РАИЖИ и ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Кострома, 5–8 октября 2023 г. : в 2-х ч. / РАИЖИ [и др. ; отв. ред. Н. Л. Пушкарева]. — М.: ИАЭ РАН, 2023. — Ч. 1. — С. 327–330. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Формирование в Ленинграде переводческих традиций с языка маратхи (1960–1970-х гг.) // Материалы XXXII международного конгресса по источниковедению и историографии стран Азии и Африки «Россия и Восток. К 300-летию СПбГУ». 26–28 апреля 2023 г. : материалы конгресса. / отв. ред. Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. — СПб.: Изд-во РХГА, 2023. — С. 276–278. — Совм. с Е. В. Смирновой. — См. также [электронный ресурс]: URL: <https://orienthist.spbu.ru/arhiv/2023/4/index.html#zoom=z>. (дата обращения: 16.05.2024).

Circus, sports and magic in the performing arts/rituals of the Sinhalese (Sri Lanka) // 19th IUAES-WAU World Anthropology Congress “Marginalities, Uncertainties, and World Anthropologies: Enlivening Past and Envisioning Future”, 14–20 October 2023 : Book of Abstracts. — University of Delhi, India, 2023. — P. 141. — Совм. с Е. С. Соболевой.

Types of ethnographic field work in South Asia in the 20th and 21st centuries: methods and sponsors (from personal experience) // Там же. — P. 337.

## 2024

Бытовой костюм сингалов Шри Ланки (история и новации) // Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии : материалы 27-й междунар. науч. конф., С.-Петербург, 27–31 мая 2024 г. / СПбГУТД, РЭМ, ГЭ ; редкол.: Н. М. Калашникова (пред.) и др. — СПб.: СПбГУПТД, 2024. — С. 300–304. — Библиогр. в примеч. — Совм. с Е. С. Соболевой.

О цейлонской этнографической коллекции МАЭ № 1367 в свете собирательских задач ботаника В. И. Липского // Кунсткамера = Kunstkamera / РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — 2024. — № 1 (23). — С. 76–87: ил. — Библиогр. с. 86–87. — Совм. с Е. С. Соболевой. — См. также [электронный ресурс]: URL: [https://journal.kunstkamera.ru/files/journal\\_kunstkamera/2024\\_01/07\\_krasnodembskaya\\_sobo](https://journal.kunstkamera.ru/files/journal_kunstkamera/2024_01/07_krasnodembskaya_sobo)

leva.pdf (дата обращения: 20.05.2024). DOI 10.31250/2618-8619-2024-1(23)-76-87.

Опыт полевой исследовательской и собирательской работы в сингалльской среде в XXI веке // Вопросы музеологии = The Problems of Museology. — СПб., 2023. — Т. 14. — Вып. 2.

В печати:

О некоторых внепрограммных мероприятиях кафедры индийской филологии в 60–70 гг. XX века // Сборник памяти Е. К. Бросалиной / СПбГУ, Вост. фак., Каф. индийской филологии.

*Составители: Н. М. Сысоева, Е. В. Шепелева*

### Список сокращений

АН ТаджССР	— Академия наук Таджикской ССР
АНО ВО РХГА	— Автономная некоммерческая организация высшего образования Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского
БФУ	— Балтийский федеральный университет им. И. Канта
ГЭ	— Государственный Эрмитаж
ИВ РАН	— Институт востоковедения Российской академии наук
ИВИ РАН	— Институт всеобщей истории Российской академии наук
ИИЕТ	— Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова Российской академии наук
ИИиА УрО РАН	— Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук
ИИМК	— Институт истории материальной культуры Российской академии наук
ИНИОН	— Институт научной информации по общественным наукам
ИЭ	— Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР
ИЭА РАН	— Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук
КалмГУ	— Калмыцкий государственный университет
КарНЦ РАН	— Карельский научный центр Российской академии наук
КФУ	— Казанский (Приволжский) федеральный университет
М.	— Москва
ЛГУ	— Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова
МаГУ	— Магнитогорский государственный университет
МАЭ РАН	— Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук
НГОМЗ	— Новгородский государственный объединённый музей-заповедник



ОмГПУ	— Омский государственный педагогический университет
РАИЖИ	— Российская ассоциация исследователей женской истории
РГГУ	— Российский государственный гуманитарный университет
РГПУ	— Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
РГО	— Русское географическое общество
РЭМ	— Российский этнографический музей
СНО	— Студенческое научное общество
СПб.	— Санкт-Петербург
СПбГАК	— Санкт-Петербургская государственная академия культуры
СПбГУ	— Санкт-Петербургский государственный университет
СПбГМИСР	— Санкт-Петербургский государственный музей-институт семьи Рерихов
СПбГУТД	— Санкт-Петербургский государственный университет тех- нологии и дизайна
СПБИНВЭСЭП	— Санкт-Петербургский институт внешнеэкономических свя- зей, экономики и права
СПБО МЦР	— Санкт-Петербургское отделение Международного центра Рерихов
УИИЯЛ УрО РАН	— Удмуртский институт истории, языка и литературы Ураль- ского отделения Российской академии наук

---

---

## Часть III

### НАУЧНАЯ

*М. Ф. Альбедиль*

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

#### **Мифологические основания раннего индийского буддизма**

Зарождение и становление буддизма в Древней Индии отличалось рядом особенностей, в числе которых прежде всего стоит отметить тесную связь нового религиозного учения с архаической мифологией. Эта тема важна с позиций религиозной антропологии, поскольку она может пролить дополнительный свет на парадигматические основы учения, глубже понять эволюцию буддийской традиции, а кроме того, обогатить наши представления о закономерностях исторической трансляции мифологических структур. Уточним, что под мифом в данном случае понимается не только вербальный текст, но особый способ мировосприятия (одним из проявлений которого такой текст является), во многом противоположный более привычному для нас историческому [Барт 2023].

Для анализа и интерпретации отмеченной особенности буддизма необходимо учитывать исторический контекст. Но здесь возникают определенные трудности, поскольку известная нам из буддийских источников биография Будды опирается на дискуссионные даты его жизни 563–483 годы до н. э., которые время от времени пересматриваются и уточняются [Cousins 1996; Андросов 2019]. В такой ситуации кажется более целесообразным обращаться не к конкретным хронологическим датам, а к общей характеристике того периода, когда появилось учение буддизма. Как известно, немецкий философ Карл Ясперс (1883–1969) выделил этот период времени между 800–200 гг. до н. э. и назвал его осевым. Он считал его существенной характеристикой сме-

ну мифологического мировоззрения рационально-логическим. Для него были характерны подъем и интенсивное развитие духовной жизни в странах, простирающихся от Греции до Китая. Именно тогда возникли иудаизм, зороастризм, конфуцианство, даосизм и другие учения, в трансформированном виде существующие до сих пор. Индия была одним из очагов так называемой осевой революции, а буддизм — одним из таких учений [Ясперс 1991]. Тогда же появлялись «осевые» личности, «прорывающие время»: Сократ, Будда, Конфуций и др. [Великие философы... 2007].

Обозначенный К. Ясперсом переход знаменовал кардинальный перелом в судьбе архаической культуры. В Индии отход от прежней мифоритуальной парадигмы, бесспорно, открывал не известные ранее возможности для свободы различных интерпретаций древних мифов и появления новых религиозных воззрений и ритуальных практик. Но в то же время сохранялись прочные связи глубинного родства с архаикой, уходящей корнями в протоиндийскую древность, которую сменила ведическая религия арийских пришельцев. Появившиеся в тот период многочисленные религиозные реформаторы, в числе которых был и Будда, проповедовали самые разные учения, от материализма локаяты до детерминизма адживики. При этом нередко сохранялась прежняя вера в нерушимую святость вед и почитание божеств ведийского пантеона.

Таким образом, учение Будды возрастало на общем поле самых разнообразных религиозных воззрений Древней Индии, не разделенных непроницаемыми преградами и тяготевших к древним пластам мифологии, общими с ведийским брахманизмом. Вследствие этого оно не могло не испытать их влияния, прямого или косвенного. Это отмечал еще О. О. Розенберг, полагавший, что «точное разграничение брахманизма и буддизма, может быть, совершенно невозможно» [Розенберг 2019]. Насколько можно судить по публикациям советского времени, первым в отечественной буддологии к теме соотносительности буддизма с древней мифологией обратился А. М. Пятигорский в 1965 г. В сборнике «Идеологические течения современной Индии» они вместе с О. Ф. Волковой и Г. М. Бонград-Левиным опубликовали перевод легенды о Маре и Упагупте, а А. М. Пятигорский сопроводил его коротким комментарием под названием «Опыт мифологического комментария» Он писал:

В этом комментарии нам хотелось показать, что данный текст, кроме этически-философского содержания, несет в себе и миф...

Далее он разбирает конкретные примеры и в заключении делает вывод:

Возможно, что мифические элементы текста относятся к какому-то древнейшему и архетипическому слою, так сказать, «поднятому на поверхность» позднейшего текста в связи с Марой, который в ряде мест палийского канона выступает как древний антипод Будды [Бонгард-Левин и др. 1965; Пятигорский 2018].

Возможно, здесь допустимо увидеть проявление так называемой архаизации, трактуемый А. Тойнби предельно широко как любой феномен «возврата к прошлому» [Тойнби 1991: 140].

Это явление допустимо назвать ремифологизацией буддизма, зарождавшегося как вполне рациональное учение, без бога и какой бы то ни было мифологии. Но, как можно предположить, многие буддийские представления не могли не проецироваться на архаическую мифологическую знаковую систему и соответствующие ей религиозные доктрины, а мифологические образы и идеи оказались вполне подходящими для полного и адекватного выражения нового буддийского содержания. Обращение к мифу едва ли можно считать случайным, оно вполне закономерно. А. Ф. Лосев утверждал:

... миф — это не идеальное понятие и не идея. Это есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью [Лосев, 1994: 14].

Мифологические преломления заметны прежде всего в биографии самого Будды. В западной науке первым на это обратил внимание французский индолог Э. Сенар, предложивший мифологическую теорию происхождения Будды [Senart 1875: 437–440]. Он и его последователи обращались к поздним санскритским версиям биографии Будды и усматривали в некоторых ее элементах отголоски солярной мифологии. Э. Сенар, наиболее определенно выразивший эти взгляды, опирался главным образом на «Лалитавистару». При этом он полагал, что легенда о Будде «не изображает нам действительную его жизнь. Это — эпическое прославление известного мифологического и божественного типа, закрепленное народным почтением, подобно ореолу, над главою основателя секты, вполне человеческого, совершенно реального» [Ibid.: 437–440]. По мнению Сенара, Шакьямуни, это — солнце-бог, направляющий свое божественное колесо через мировое пространство, это — обладатель небесных сокровищ и победитель мрака, и весь цикл легенд о Будде — это мифологическое произведение, в своем первоначальном виде не относящееся к Первоучителю. Все элементы и сюжеты биографии, от обстоятельства его рождения до нирваны получили у Сенара объяснения как метеорологические, астрономические или иные явления.

Однако, как известно, в текстах единственного раннего буддийского оригинала, Палийского канона, еще нет связной биографии Будды, в которой бы последовательно излагалась его жизнь от рождения до смерти. Его образ — вполне земной: мудрец, учитель, проповедник, мастер йоги, каких немало бродило тогда по дорогам Индии. Здесь нет никаких впечатляющих или необычных черт в биографии Первоучителя, побуждающих воспринимать его как некое сверхъестественное существо. Все они появляются в более поздней литературе, например, в «Лалитавистаре», «Буддхачарите», «Махавасту» «Дивья-авадане» и др.

Вследствие этого кажется более адекватным трактовать жизнеописание Будды, исходя не из его поверхностного сходства с мифическими персонажами солярного типа, а из соответствия определенному мифологическому архетипу, который принято называть «культурным героем», или демиургом; он считается одним из древнейших образов в мировой мифологии. Со временем биография вероучителя вписывалась в этот архетип по мере возрастания степени мифологизации образа основателя учения. Основные характеристики этого архетипа таковы: герой находится на грани сакрального и мирского и наделен необычайными способностями и умом.

Являясь одновременно создателем и воспитателем людей, он добывает для них всевозможные блага; наконец, он причастен к человеческой общине и заботится об устройстве мира для человека. Подобная героика предполагает защиту людей и вообще мира от сил, воплощающих хаос, от чудовищ, борьбу с ними и устранение их как мешающих нормальной мирной жизни. Словом, мифологический герой своими усилиями и страданиями радикальным образом улучшает онтологическое состояние мира, что и оказывается весьма существенным аспектом его деятельности. Наконец, он предпринимает попытку победить смерть. Такова в общих чертах мифическая схема, но в буддизме она наполняется новым содержанием и служит весьма убедительной иллюстрацией для буддийских религиозных идей. Например, сцена борьбы с Марой, несущая черты парадигматического мифа о борьбе героя наподобие Индры или Мардука с чудовищем, переосмыслена как искушение Будды и перенесена в психологическую плоскость в соответствии с основами новой религиозной доктрины.

С помощью этого архетипа судьба Будды-человека, в итоге ставшего центральным образом в буддийской мифологии, была переоценена в сотериологическом ключе. Австрийский индолог М. Винтерниц отмечал, что во время составления «Ангутараникайи» в отличие от произведений «Дигха» и «Маджджхима-никай», а также от Винайпитаки, «Будда уже всезнающий полубог, если не бог, которому одному вся истина приписывается» [Winternitz 1913: 50]. Однако самому Будде в той же «Ангутараникайе» приписываются слова, в которых он отрицает

свою божественную принадлежность, как, впрочем, человеческую и любую другую. Он говорит:

Те омрачения (асава), не избавляясь от которых я мог бы стать богом, мною преодолены, подрезаны под корень, как пальмовое дерево, восстановится совершенно невозможно, как и возникнуть в будущем; так же точно благодаря этим омрачениям, я мог бы стать гандхарвой, якшей или человеком. Как голубой, красный или белый лотос, рожденный и выросший в воде, поднимается и стоит над нею, не смачиваемый водой, так же рожденный и выросший в мире, превзошедший мир, я живу, не запятнанный миром. Запомни, брахман, что я — Будда [Thomas 1953: 215].

Почему биография Будды со временем стала соответствовать мифологической модели? Вероятно, таковы были требования жизни. Здесь уместно вспомнить о социальной стратификации буддизма, как и любой другой религии. Э. Ламотт отмечал:

...если монахи, проводившие свою жизнь в штудиях и медитации, могли и не видеть в основателе своей общины никого, кроме учителя, вошедшего в нирвану, то верующие миряне требовали чего-то большего, чем просто «мертвого бога», останкам которого они могут поклоняться. Им нужен был живой бог, бог, превосходящий других богов (дэватидэва), который продолжал бы среди них свою спасающую деятельность, совершая всякие чудеса, и культ которого был бы чем-то иным, нежели простое почитание умершего [Lamotte 1988: 714].

В подобной ситуации именно мифологический архетип мог оказаться наиболее подходящим, потому что благодаря ему оказалось возможным, во-первых, переоценить судьбу Будды-человека, во-вторых, сделать его учение убедительным и доступным на уровне чувств, прежде всякой логики, в-третьих, обеспечить ему огромное по масштабам любого времени влияние.

Итак, жизнеописание Будды было встроено в мифологический архетип в полном соответствии с архаической онтологией, и в таком виде его сохранила внеисторичная народная память, не придающая большого значения личным воспоминаниям, тем более что мифологическое мышление несовместимо с историческим. Следы позднего «редактирования» биографии Будды заметны при сравнении фрагментов биографии в палийских сутрах с его полными биографиями: в них появляются элементы гиперболизации самого царевича и его окружения и другие характерные для жанра агиографии добавления.

На способы и направления мифизации буддийского учения не могло не оказывать влияния и архаическое восприятие времени, запечатленное в мифах. Проблемам мифологического времени посвящено много литературы, но, несмотря на это, остается много дискуссионных

вопросов. Не затрагивая их, как не имеющих отношения к нашей теме, отметим, что время в мифе всегда аксиологически окрашено: оно может быть добрым или злым, благоприятным или враждебным, умным или безрассудным. Будучи не только абстрактным, но и конкретным, оно находилось в неразрывной связи с происходящим «здесь и сейчас». В сознании древнего человека время — не просто абстрактная «чистая длительность», а сам поток событий, цепь ситуаций, связь поколений, оно полностью определяется тем, что его наполняет. Два ракурса в отношении времени: сакральный и обыденный, укорененные в архаике, отразились в буддизме, также, как и циклический характер времени, продиктованный индийской космогонией. Здесь уместно выделить вечное повторение главного ритма космоса — его периодическое разрушение и воссоздание; его постепенную деградацию — от времени всеобщего благоденствия, когда люди жили как боги и боги жили среди людей, к ухудшению жизни, к победе сил хаоса и зла в нашей кали-юге (а юность Будды — отзвук воспоминаний об утраченном золотом веке).

Циклическое время получило выразительное воплощение, например, в образе колеса сансары и круговорота рождений и смертей [Ермакова, Островская 2004]. Из этого круговращения сансарного колеса человек может вырваться лишь одним образом: добившись духовной свободы. Разделяя всеиндийскую доктрину циклического времени, буддизм предложил свой вариант выхода из бесконечной круговерти лет и связанных с этим рождений и смертей: нужно преодолеть человеческое бытие, выйти на другой уровень существования и достичь нирваны.

Повторяющиеся космогонические круги существования (кальпы, юги, махаюги) также были переосмыслены в буддизме в перспективе духовного освобождения: видимо, предполагалось, что одно лишь созерцание этой бесконечной череды должно произвести устрашающее действие на человека. Безрадостная перспектива неисчислимого числа раз мучительно ввергаться в пучину страданий должна вызвать у него желание разорвать эту цепь. Видимо, именно с подобными мифологическими представлениями были связаны джатаки — рассказы о 547 прошлых рождениях Будды [Мудрость буддийских сказаний 2012]. Потом появилась доктрина не только о предшествующих рождениях Будды, но и о предшествующих Буддах, число которых различается в разных школах буддизма.

Будет нелишним подчеркнуть, что буддийская мифология, как и любая другая, с самого начала имела многоуровневую символику, не в последнюю очередь, обусловленную социальной стратификацией религии. Так, на уровне обычного верующего мирянина воспринималась главным образом религиозная прагматика, нередко наивно-мифологическая. Для монахов наиболее значимыми были трактовки божествен-

ных образов и смысл священных текстов; возможны и более глубокие уровни восприятия мифологической символики; но это тема для отдельного исследования.

С образом Будды было связано и важное для мифологического сознания понятие центра мира, воплощенное в дереве *ашваттха*. Согласно легенде, будда достиг просветления, предаваясь созерцанию под этим деревом возле Бодхгаи в Магадхе. В честь этого события дерево было названо бодхи или махабодхи, и с тех пор оно стало священным объектом поклонения для всех буддистов и символом их освобождения от сансарных уз, а также моделью буддийской вселенной. Мировое дерево в этом случае выступает как символ абсолютной реальности и играет ведущую роль в мифологическом сознании и символике древней Индии; этот многозначный символ в равной мере приложим и к космосу, и к человеку. Как известно, символика центра мира многозначна, она охватывает разнообразные представления, а для мифологического сознания это — единственное место, где в мифические времена мог произойти акт творения, эхом отозвавшийся в акте духовного делания Будды, а потому оно воспринимается как высочайшая, сакральнейшая точка.

Думается, приведенные примеры убедительно показывают, как «работали» в буддизме древние мифологические представления о культурном герое, о космических циклах и как на этой основе происходило смыслостроительство нового религиозного учения: сохранялась архаическая парадигма, но она наполнялась новым, буддийским содержанием, происходила пересемантизация старого мифа. В результате складывалась парадоксальная ситуация: изначальный буддизм отрицал миф, но, тем не менее, позже в нем сложился мощный мифологический комплекс, поскольку мифология могла вполне успешно использоваться для самых разных построений, метафизических, психологических, философских и т. п. предоставляя богатый арсенал и почву для выражения любого буддийского содержания. Таким образом буддизм вдохнул новую жизнь в мифы, пришедшие из глубины веков.

## Литература

*Андросов В. П.* Очерки изучения буддизма древней Индии. М.: ИВ РАН; Наука – Вост. лит., 2019.

*Барт Р.* Мифологии. М.: Академический проект, 2023.

*Бонгард-Левин Г. М., Волкова О. Ф., Пятигорский А. М.* Легенда о Маре и Упагупте // Идеологические течения современной Индии. М.: Наука, 1965. С. 193–195.

Великие философы: Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна. М.: ИФ РАН, 2007.



*Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классический буддизм. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004.

*Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994.

Мудрость буддийских сказаний. Джатаки / пер. с пали А. В. Парибка. М.: ОЛМА медиа групп, 2012.

*Пятигорский А. М.* Избранные статьи по индологии и буддологии 1960–1970-е годы. М.: Изд-во РГГУ, 2018. С. 109–113.

*Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. М.: Юрайт, 2019.

*Тойнби А. Дж.* Постигание истории. М.: Прогресс, 1991.

*Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1991.

*Cousins L. S.* The Dating of the Historical Buddha: A Review Article // Journal of the Royal Asiatic Society. Series 3, 6.1 (1996). P. 57–63.

*Lamotte E.* History of Indian Buddhism from the Origin to the Saka Era. Louvain, 1988.

*Senart E.* Essai sur la legende du Bouddha: son caractère et ses origines. P.: E. Leroux, 1875.

*Thomas E.* The History of Buddhist Thought. L.: Routledge And Kegan Paul Limited, 1953.

*Winternitz M.* Geschichte der Indischen Literatur. Bd. II. H. I. 1913.

The article examines the early period of the birth and development of Buddhism in Ancient India. One of its features was the close connection of the new religious teaching with ancient mythology; its archaic origins went back to proto-Indian civilization. This is confirmed by the historical context: Buddhism appeared in a period of time that K. Jaspers called “axial”. Then the previous mythological worldview was replaced by a rational-logical one. India was one of the centers of the so-called Axial Revolution, and Buddha was one of the religious reformers. Many Buddhist ideas were projected onto the archaic mythological sign system, and mythological images and ideas were quite suitable for the full and adequate expression of the new Buddhist content. Mythological refractions are noticeable primarily in the biography of the Buddha himself: he was rethought in accordance with the mythological archetype of a «culture hero». The cyclical time of myths was expressively embodied in the image of the wheel of samsara and the cycle of birth and death. The repeating cosmogonic circles of existence were rethought in Buddhism in the perspective of spiritual liberation. Thus, over time, the old mythological paradigm was filled with new, Buddhist content. Mythology has been successfully used in Buddhism for a variety of constructs, metaphysical, psychological, philosophical and others, providing rich opportunities for the expression of any Buddhist content.

**Keywords:** Buddhism, formation, mythology, archetype, cyclical time, samsara, nirvana.

## Я. В. Васильков

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

### Гадание о суженом по зеркалу в «Махабхарате»: индоиранский и индоевропейский фон

В одной недавней статье, написанной по случаю столь же торжественного события [Васильков 2021], был упомянут эпизод из «Махабхараты», не вошедший в основной текст Критического издания эпоса<sup>1</sup> и сохранившийся только в его Южной рецензии [Mahābhārata 1931: 427]. Мы находим там описание древнего и ко времени оформления Северной рецензии, по-видимому, уже забытого обряда. Девушка приходит, очевидно — ночью или в сумерках, в рощу деревьев *ашока* (*Saraca indica* или *Jonesia asoka*), которые играли, насколько мы можем судить, значимую роль в девичьей и женской обрядности. Одной рукой она держится за усеянную гроздьями соцветий ветвь ашоки, в другой руке держит зеркало и вглядывается в него, стремясь увидеть лицо своего будущего мужа (*bhartur darśanalālasā*), и произносит ритуальную формулу: «О ашока, гонитель печали! ... Поскорее сделай меня твоим именем (то есть, такой, как твое имя) посредством лицезрения милого (*priyasaṃdarśanāt*)!».

Дерево может сделать девушку «такой, как (его) имя» — значит: либо сделать ее «беспечальной» (*aśokā*), либо, в соответствии с другим именем-эпитетом ашоки *priyadarśana* «(дарующий) лицезрение милого»<sup>2</sup>, сделать ее *priyadarśanā* «видящей милого».

Несомненно, перед нами гадание девушки о будущем муже — «суженом». Понятно, почему такого рода обряд оказался забытым. В господствующей брахманистско-индуистской традиции со временем сло-

---

<sup>1</sup> Стихи, излагающие этот эпизод, были помещены издателем под страницей, среди огромных по объему учтенных разночтений [Mahābhārata 1933: 348, 794\*]. Поэтому они не привлекли внимания исследователей и были проигнорированы всеми переводчиками эпоса на европейские языки.

<sup>2</sup> Одновременно возможно и другое понимание этого эпитета ашоки: как «милый взору», «приятный видом». В пору цветения дерево действительно очень красиво.

жилась практика ранних браков, лишившая гадания девушек о женихе какого-либо смысла. Но в древности дело обстояло иначе. В «Атхарваведе» есть гимн на приобретение девушкой мужа (АВ II. 36 [Атхарва-веда 2005: 137–138]), а в продолжающей ту же традицию «Каушика-сутре» описаны некоторые способы гадания о будущем супруге. Например, гадали о том, с какой стороны придет жених, наблюдая за тем, куда побежит отпущенный на волю холощенный бычок. Чтобы узнать, откуда придет муж для сестры, совершали на утренней заре жертвоприношение одному из богов свадьбы — Арьяману, и смотрели, с какой стороны прилетят вороны (Kauśika Sūtra 34. 17–22 [Kauśika Sūtra 1972: 93–94]).

Вероятно, к той же группе обрядов «узнавания о (будущем) муже» (*pativedana*) относился и интересующий нас обряд из Махабхараты. Используя терминологию европейского религиоведения, этот обряд можно назвать разновидностью *катоптромантии*<sup>3</sup> — гадания с помощью зеркала. В свою очередь, катоптромаантия являлась разновидностью гадания с помощью отражающих поверхностей, поскольку в разных этнических традициях при обрядах гадания нередко с теми же целями, что и зеркало, использовалась поверхность воды (*гидромантия*). У славян, например, за неимением зеркала, девушки при святочных гаданиях о суженом могли посмотреть на свое отражение в сосуде с водой, в колодце или в проруби<sup>4</sup>. Гадание по отражению в жидкости было известно и древней Индии. Согласно ведийским Тайттирия-и Майттраяни-самхитам, а также ряду шраута-сутр, если человек, вглядываясь в воду или топленое масло, налитое в сосуд, не видел своего отражения, он считался «потерявшим душу» (*gatamanas*) и должен был вскоре умереть. Требовалось выполнить особые действия (например, долить жидкость в сосуд) и произнести особые мантры, чтобы исправить ситуацию [Oldenberg 1894: 526–527; Taittiriya Sanhita 1914: 153; Rapola 2019: 6, 20]. Правитель перед боем повелевал своим войнам разглядывать их отражения в сосуде с водой. Тому, кто не видел в воде своего отражения, грозила смерть, и его отстраняли от участия в битве [Bolling 1911: 828].

Гадания по отражающим поверхностям (катоптромаантия и гидромантия) распространены в мире очень широко и применялись с разными целями. Язычники Палестины библейской эпохи (западные ара-

<sup>3</sup> От греческого *катоптрон* ‘зеркало’ и *μαντεία* ‘прорицание’.

<sup>4</sup> См., например: [Афанасьев 1868: 192]. Гадания этого типа были распространены у разных народов Европы. В Англии, например, девушки Линкольншира в день святого Марка (24 апреля) трижды обходили вокруг «Девичьего колодца», прежде чем каждая пыталась увидеть в воде своего суженого. В том же XIX в. практиковался (в день святого Андрея) и обряд гадания о будущем муже с зеркалом [Halliday 1913: 153].

меи, моавитяне, филистимляне), египтяне эллинистического периода (а возможно и их предки), древние греки и римляне иногда глядели в зеркала для того, чтобы увидеть образы богов и узнать их волю, при этом созерцание отражения способствовало вхождению в транс. Катоптрантию или гидромантию в древнем Израиле и античной Греции применяли с целью узнать предстоящий исход болезни пациента. В Вавилонии и соседних странах считали возможным посредством *киликомантии* (гадание по наполненным водой или маслом чашеобразным сосудам) узнать что-то в прошлом, настоящем и будущем, найти вора или какую-нибудь пропажу<sup>5</sup>. Фольклорным отражением этой практики является, по-видимому, мотив волшебной чаши, принадлежавшей, согласно иранскому эпосу «Шах-наме», мифическому первому царю Джемшиду (= древнему Йиме) и легендарному царю из династии Каянидов Кей-Хосрову. Глядя в эту чашу, можно было увидеть все небеса и области земли, всё в прошлом, настоящем и будущем. С помощью чаши, Кей-Хосров смог узнать о местопребывании одного из своих богатейших, Бижена, который был пленен враждебным царем Турана Афрасиабом. Гадание о будущем по зеркалу, а также по воде или по блестящему лезвию меча, было распространено в средневековом исламском мире [Margoliouth 1911: 816–817], в Тибете зеркала использовали наследники традиций древнего культа Бон, в Японии — жрецы религии синто [Waddell 1911: 787]. В Китае применяли для гадания наполненные водой чаши, глиняные, с внутренней поверхностью, покрытой темным лаком, для более четкого отражения, и дорогие бронзовые, сначала выпуклые, а позднее плоские зеркала. В одном древнем трактате говорилось: «Человек, глядя на свое отражение, может увидеть „свадьбу и похороны“» — то есть, всю жизнь, включая и будущее [Стратанович 1961: 75]<sup>6</sup>. В разных странах средневековой Европы крестьяне простейшим образом гадали по отражениям в воде или зеркале, тогда как ученые мистики и алхимики применяли сложные формы катоптрантии и гидромантии, воспринятые, главным образом, из античных,

<sup>5</sup> В эпоху Талмуда с теми же целями глядели в металлическое или стеклянное зеркало [Gaster 1911: 807].

<sup>6</sup> Специфически китайским, вероятно, является представление о том, что по отражению в зеркале и реакции на него можно судить о внутреннем мире испытуемого. Известна легенда о «дворцовом» или «колдовском» зеркале отличавшегося жестокостью императора Цинь Шихуан-ди. Он испытывал с помощью зеркала своих дворцовых служащих и приказывал казнить всякого, кто пугался своего отражения. По предположению Г. Г. Стратановича, «некоторый дефект полировки или амальгамирования» мог привести к тому, что человек принимал «свое неясное изображение... за лик духа» [Стратанович 1961: 75–76]. См., однако, ниже в статье о регулярном (при соблюдении определенных условий) появлении в гадательном зеркале иллюзорных образов.

арабских и еврейских источников [Thorndike 1943: 158, 168, 320, 364]. На американском континенте древние культуры Ольмека и Мочика, а также многие более поздние, использовали для гадания полированные камни: антрацит, пирит, обсидиан и другие [Spence 1911: 782; Schweig 1941: 258–259; Pendergrast 2007: 2].

Можно заключить, что мантическое использование отражающих поверхностей является наиболее (если не сказать — универсально) распространенным видом гадания. Это явилось, по-видимому, следствием того, что люди на разных континентах независимо, на основе опыта, когда-то открыли одну закономерность [Moyer 2012: 313]. Если, при соблюдении определенных условий, пристально вглядываться в свое отражение, то это в большинстве случаев даст своеобразный зрительный эффект. Научное исследование этого феномена психологами и психиатрами началось в конце 1960-х гг. В первом эксперименте участвовали 16 психически здоровых испытуемых, 16 социопатов, 16 невротиков и 16 психически больных. Каждого усаживали перед зеркалом и предлагали смотреть на свое отражение. Непременным условием была слабая освещенность: крохотная лампочка помещалась на полу за спиной испытуемого. Через некоторое время (несколько минут, иногда даже меньше минуты) большая часть испытуемых всех категорий начинала видеть вместо отражения своего лица нечто иное. У одних это были динамические деформации собственного лица, другие видели лицо кого-то из родителей, живых или умерших, кто-то видел лицо незнакомого человека или сменяющиеся друг друга лица, морды зверей или образы фантастических чудовищ. Невротикам и социопатам чаще являлись образы людей противоположного пола. Женщин отличали обостренные эмоциональные реакции на возникающие образы. Были случаи, когда человек видел свое отражение постепенно бледнеющим и потом исчезающим [Schwarz, Fjeld 1968; Pendergrast 2007: 6].

Более поздние исследования и эксперименты, произведенные уже в XXI в., подтвердили и существенно дополнили информацию об иллюзорных образах, вызываемых смотрением при слабом освещении на отражение в зеркале [Caputo 2010; 2014; Caputo, Lynn, Houran 2021]. Объяснить это предлагается, в частности, явлением *парейдолии*<sup>7</sup> — то есть тенденции нашего сознания извлекать узнаваемую информацию из беспорядочно сформировавшихся сочетаний, причем часто рассматриваемая комбинация элементов складывается именно в подобие человеческого лица. Обычное при гаданиях по зеркалу освещение мерцающим огоньком свечи могло превратить отражение в нераспознаваемое, хаотичное скопление теней и линий, которое воображение гадающего трансформировало в читаемый образ [Moyer 2012: 311–312].

---

<sup>7</sup> От *παρά-* — приставки со значением ‘отступления, отклонения’ или ‘переделывания, изменения’, и *εἶδος* ‘образ’.

В XX и XXI в. детей и подростков, по понятным причинам, не привлекали к рискованным экспериментам с психикой. Однако, сравнительный историко-культурный материал убеждает в том, что именно дети и подростки в разных традициях считались наиболее способными быстро обрести видение искомого образа в зеркале или водной поверхности, одновременно входя в легкий транс, что позволяло им вступать, по требованию организатора гадания, в «общение» с призраками духов или божеств. В эллинистическом Египте, арабо-исламском мире и средневековой Европе такими посредниками выступали обычно мальчики [Thorndike 1943: 158, 168, 320, 364–365; Foucart 2011: 792; Johnstone 2005: 2376]. В древней Индии мы видим выступающей в этой роли девочку. «Самавидхана-брахмана», текст, относящийся к традиции «Самаведы», описывает такую процедуру. Чтобы получить посредством магии какую-то информацию, жрецу нужно зеркало (*ādarśa*) и девочка, еще не достигшая половой зрелости (*adr̥ṣṭarajasam*). На исходе ночи, пропев определенный *саман* (стих и мелодия из «Самаведы»), «пусть скажет (ей): „Смотри (в зеркало)!“ И (она) смотрит/видит». Комментарий Бхаратасвами поясняет: «Девочка видит в зеркале женщину или мужчину. Она пусть задаст ему вопрос. Он да возвестит истину» (Самавидхана брахмана 3. 4.4,5 [Sāmavidhāna Brāhmaṇa 1980: 175]; ср.: Parola 2019: 18–19).

Возможно, наиболее древним, хотя и не очень ясным, свидетельством практики дивинации по сосуду с водой (*киликомантии*) в санскритской традиции является рассказ «Джайминия-брахманы» о том, как три мудреца-риши совершали жертвоприношение, желая попасть за это в небесный мир. К ним снизошел один из небожителей-Атхарванов<sup>8</sup>, который, испытывая их, стал задавать им вопросы, при этом время от времени заглядывая в кубок<sup>9</sup>. Вероятно, так Атхарван всякий раз узнавал, достоин ли ответивший взойти на небо. Выяснилось, что все трое этого не достойны, но каждый из них заслужил исполнение любого желания, какое не попросит. Один выбрал полноту чувственных наслаждений, другой — первенство среди брахманов, но третий, Асита Девала, заявил о желании заглянуть в кубок. Его выбор оказался единственно правильным: заглянув в кубок, он «увидел» там ранее неизвестный *саман*, магическое песнопение, знание которого открыло Асите доступ на небеса и даровало ему бессмертие.

Великолепный анализ этой истории из «Джайминия-брахманы» был проделан М. А. Русановым, который пришел к выводу, что именно

<sup>8</sup> А т х а р в а н ы — полубожественный жреческий род, основатель которого, Атхарван, совершил первое жертвоприношение.

<sup>9</sup> Словом «кубок» передано санскритское *camasa*, означающее деревянный сосуд в форме куба, с ручкой или без, из которого в ходе обряда жрецы и жертвователи пили сому.

«смотрение в кубок» изменяет статус Аситы и приносит ему высшее знание [Русанов 2014: 163]<sup>10</sup>. Но остается неясным, почему именно смотрение в сосуд, пусть даже это «кубок из которого пьют боги», оказывает такое действие. Логично усмотреть в этом эпизоде отголосок практики дивинации.

То же можно сказать относительно нескольких мест в ранних упанишадах, где мудрецы ведут спор о статусе или природе «человека» (*пуруши*), видимого в зеркале или в сосуде с водой. В «Брихадараньяка-упанишаде» (II. 1.8,9) Гаргья говорит царю Аджаташатру:

— Того *пурушу*, который в воде, я почитаю, как Брахмана.

Аджаташатру сказал:

— Нет, не говори мне о нем. Поистине, как подобного<sup>11</sup> почитаю я его. К тому, кто почитает его так, приходит подобное [ему], а не неподобное, и от него рождается подобное ему.

Гаргья сказал:

— Того *пурушу*, который в зеркале, я почитаю, как Брахмана.

Аджаташатру сказал:

— Нет, не говори мне о нем. Поистине, как блистающего почитаю я его. Тот, кто почитает его так, становится блистающим... [Упанишады 2023: 84].

Вариация этого текста содержится в диалоге Аджаташатру с другим собеседником — Балаки в «Каушитаки-упанишаде» (IV. 10–11 [Упанишады 2023: 530]).

В другом месте «Брихадараньяки» (III. 9.15–16) мудрецы Шакаля и Яджнявалкья беседуют о том, с какими конкретно божествами связаны различные проявления Атмана. Шакаля говорит:

— Поистине, кто знает того *пурушу*, чье пристанище — образы, [чей] мир — глаз, [чей] свет — разум, высшую опору всякого Атмана, тот, Яджнявалкья, поистине знающий.

[Яджнявалкья сказал:]

— Поистине, я знаю того *пурушу*, о котором ты говоришь, — высшую опору<sup>12</sup> всякого Атмана. Тот *пуруша*, который есть в зеркале, и есть он. Поведай же, Шакаля, кто его божество?

Тот сказал:

— Жизнь [asuh].

<sup>10</sup> Я глубоко признателен Д. А. Комиссарову, обратившему мое внимание на эту статью М. А. Русанова.

<sup>11</sup> «Подобного» — *pratirūpa* может быть переведено и как ‘отражение’. Дети человека, «почитающего так» *пурушу* в воде, будут выглядеть как «отражения» отца.

<sup>12</sup> «Высшую опору» — *parāyana* может быть переведено и как ‘высшая/конечная цель’. В таком случае, речь идет о Брахмане.

Затем повторяется почти все то же о «*пуруше*, чье пристанище — вода»; его божеством оказывается бог вод Варуна [Упанишады 2023: 109–110; Parpola 2019: 5].

Если Аджаташатру и отвергает предложенное Гаргьей отождествление *пуруши* в воде и в зеркале с Брахманом, то этот *пуруша*, однако, не просто отражение, а некая духовная сущность, один из аспектов Атмана, который становится видимым при смотреии в зеркало или в воду. Единственный случай, когда видимое в сосуде с водой оценивается крайне негативно, находим в «Чхандогья-упанишаде» (VIII.7, 8). Индра, глава богов, и Вирочана, представитель антибогов-асуров, поступили в ученичество к богу Праджапати, владевшему знанием об Атмане. Через многие годы Праджапати, на вопрос об Атмане, ответил им, что тот *пуруша*, который виден в глазу, в воде и в зеркале — это Атман, он же — бессмертный Брахман.

— Посмотрите на себя в сосуд с водой и скажите мне, чего вы не обнаружите в себе.

Они посмотрели в сосуд с водой. Праджапати спросил их:

— Что вы видите?

Они сказали:

— Мы целиком видим, почтенный, собственное отображение — от волос до ногтей.

Тогда Праджапати велел им разукраситься, надеть самые нарядные одежды и снова посмотреть в сосуд с водой. Он спросил их:

— Что вы видите?

Они сказали:

— Какие мы есть, ... таковы и эти [наши подобиya]: разукрашенные, одетые в прекрасные одежды, наряженные.

— Это Атман, — сказал он, — это бессмертный, бесстрашный, это Брахман.

И они удалились с успокоенным сердцем. И, глядя им вслед, Праджапати сказал:

— Они ушли, не постигнув и не познав Атмана. Те, которые будут следовать этому учению, боги то или асуры, погибнут.

Вирочана передал ложное учение асурам, которые стали почитать собственное тело как Атман. А Индра разгадал обман, вернулся к Праджапати и через много лет получил от него истинное знание Атмана-Брахмана [Упанишады 2023: 137–139; Parpola 2019: 5–6].

В этом тексте «Чхандогья-упанишады» можно усмотреть не только осуждение «материализма» асуров (а также вообще «неверующих, не совершающих жертвоприношений»), но и скептицизм авторов упанишады в отношении практики дивинации, что проявлялось нередко в разных религиозных традициях народов мира.



Аско Парпола, собравший в недавней работе практически все упоминания о зеркалах в ведийской традиции, отметил, что наиболее ранние из них содержатся в старейших упанишадах, датируемых примерно 500 г. до н. э., а несколько ранее северо-западные области Индии были завоеваны Персидской державой. По предположению А. Парпола, у индийцев не было зеркал до того, как они позаимствовали их у персов [Parpola 2019: 21–23]. Однако, по данным археологии, ведийские индоарии могли заимствовать зеркала и, возможно, технику их изготовления и из другого, индийского источника. Серединой I тыс. до н. э. датируются находки высокооловянистых бронзовых зеркал в культуре мегалитов гор Нильгири. Местом их производства была, вероятно, Керала, и не исключена преемственность этой южноиндийской традиции от хараппской [Srinivasan 2012: 191; 2013].

В значительно более поздний период дивинация с использованием отражающих поверхностей (зеркала, воды в сосуде, ногтя большого пальца, покрытого лаком, или лезвия меча) широко распространилась в шиваитском и буддийском (индийском и тибетском) тантризме<sup>13</sup>. Исполнитель этой практики, обозначаемой термином *prasenā*<sup>14</sup>, используя отражающую поверхность, 1) либо сам обретал видение «прошлого, настоящего и будущего» (или образа сверхъестественного существа); 2) либо поручал это ребенку-ассистенту (мальчику или девочке), от которого потом получал информацию; 3) либо магически побуждал духа вселиться в ассистента, что давало ему возможность непосредственно «вступать в общение» с этим духом через ребенка-медиума [Orofino 1992; Smith 2009: 416–470; Vasudeva 2014; Krastev 2022; Васудэва 2022]. О происхождении практики *prasenā* с участием детей как посредников высказывались разные мнения. Ф. Д. Смит предположил, что впервые эта практика в мир санскритской культуры была введена тантриками северной Индии, которые заимствовали и «санскритизировали» практики внешней по отношению к брахманской, простонародной (popular) традиции. По мнению Ф. Д. Смита, до этого практика, похожая на *prasenā*, не оставила следов ни в ведах, ни в эпосе, ни в пуранах [Smith 2009: 426, 455]. Г. Крастев полагает, что следы гаданий типа *praseny* в палийском Каноне не дают оснований рассматривать эту практику как индийскую по происхождению, поскольку ко времени формирования Канона Индия уже испытала влияние культур греко-римского мира. По его мнению, тантрический ритуал дивинации этого типа сформировался в результате взаимодействия средиземноморской культуры и не-брахманской, «народной» обрядовой традиции

<sup>13</sup> Отмечено знакомство с этой практикой и в некоторых джайнских текстах [Smith 2009: 423; Vasudeva 2014: 372].

<sup>14</sup> Поздно появившийся в санскрите термин *prasenā* через среднеиндоарийские формы восходит к исконно санскритскому *praśna* ‘вопросание’.

Индии [Krastev 2022: 3–4]. По-видимому, вне поля зрения упомянутых авторов остались такие санскритские источники, как «Самавидхана брахмана» и ранние упанишады (датируются примерно 500 г. до н. э.), а также много более древняя «Джайминия брахмана» (900–700 гг. до н. э.)<sup>15</sup>.

Виды гадания в разных регионах мира различались по своей технике и целям применения соответственно социальному и историко-культурному контексту. Например, практика гаруспиций (гадания по внутренностям жертвенного животного), зародившись в древней Месопотамии (Шумер, Аккад), стала затем государственной практикой империй и крупных царств на Ближнем и Среднем Востоке, и через этрусков попала в Рим, где применялась в течение многих веков, в республике и потом в империи. Необходимым условием для усвоения и поддержания этой практики было существование специализированной коллегии жрецов и государства в роли заказчика. Вернувшись теперь к описанному в начале статьи эпизоду из «Махабхараты», в котором девушка гадает по зеркалу о будущем супруге, можно поставить вопрос о зависимости его распространения от социального и культурного контекста. Очевидно, что гадания по той или иной отражающей поверхности с целью увидеть «суженого» характерны для традиционных обществ, в которых возрастной класс незамужних девушек располагает собственной системой обрядности. Гадания этого типа, по отражению в зеркале или в воде, засвидетельствованы у многих народов Европы. Обряд, описанный в Махабхарате, несомненно, относится к древнему слою содержания эпоса. Раннюю культуру индоариев представляют также обряды гадания о женихе, сохранившиеся в традиции «Атхарваведы», в частности в «Каушика-сутре». Принесен племенами ариев в Индию, описан в «Махабхарате» и потом практически забыт обряд свободного выбора невестой жениха из числа состояющихся претендентов — известная *сваямвара*, имеющая, кстати, индоиранские и индоевропейские (кельтские) параллели [Васильков 2021: 67–70]. Все это позволяет поставить вопрос: а не является ли описанный в «Махабхарате» обряд гадания девушки о суженом по зеркалу индоевропейским культурным наследием? В этой связи мне представилось целесообразным проверить, не сохранилось ли подобного обряда у иранцев, чьи языки в рамках индоевропейской семьи являются наиболее близкими родственниками индоарийских.

Здесь прежде всего привлекает внимание образ центрального женского персонажа в осетинском нартском эпосе — Сатаны. Она — «могущественная чародейка ... Взглянув в свое „небесное зеркало“ (*arvy*

---

<sup>15</sup> За указание на статью Сомалева Васудэвы, знакомство с которой повело ко многим другим работам о дивинации *prasenā*, я благодарен Д. А. Борзуну («Индуизм сегодня»).

*ajdaen*), она видит все, что происходит на свете» [Абаев 1982: 22; Чибиров 2008: 31]. За этим мотивом, возможно, скрыта историческая реальность каких-то женских гаданий с зеркалом, но все же по функции зеркало Сатаны ближе к иранской чаше Джамшида/Кей-Хосрова. В работе Л. А. Чибирова среди способов гадания девушек о суженом у осетин (по начинке новогоднего пирога или «святочных» пирожков) не отмечено ни катоптромантии, ни гидромантии [Чибиров 2008: 252–253].

Большинство ираноязычных народов восприняло культуру ислама, что практически исключало возможность сохранения девичьих возрастных объединений и обрядов гадания о будущем муже. Однако в свадебном обряде иранцев и той части населения Центральной Азии, которую составляют тюркизированные потомки ираноязычных древних земледельцев, сохранился элемент, являющийся, возможно, отголоском древних гаданий о суженом или суженой по зеркалу. Повсеместно важнейший момент ритуала свадьбы состоял в том, что невесту усаживали перед брачным алтарем, на котором стояло зеркало, подходил жених, ткань, закрывавшую лицо невесты поднимали, и молодым давали возможность увидеть друг друга при свете свечи в зеркале, прочем, по крайней мере, жених видел лицо невесты впервые [Donaldson 1938: 49–59; Сухарева 1940: 172, 176; Снесарев 1969: 86–87; Люшкевич 1971: 63, 67; Троицкая 1971: 232; Альбаум 1975: 95; Лобачёва 1981: 40; Раевский 2006: 124–125; Аминов, Чижова 2019: 10].

Д. С. Раевский, ссылаясь на личные наблюдения московского индолога Н. М. Сазановой, писал, что и в Индии существуют свадебные обряды, в которых жених и невеста впервые видят друг друга отраженными в зеркале («так называемый момент благоприятного взгляда»).

В некоторых районах Индии этот обряд несколько усложнен: жених и невеста в описываемый момент находятся не в одном, а в соседних изолированных помещениях, и видят друг друга через систему зеркал [Раевский 1977: 97–98; 2006: 125].

К сожалению, в этом рассказе не конкретизированы этнокультурный контекст и географическое распространение подобных обрядов. Без этого мы не имеем возможности судить о том, является ли такой обряд наследием древней культуры индоариев, или заимствован из персоязычной культуры династии Великих Моголов, много лет правивших Индией.

В пользу предположения, что у иранцев первому взгляду жениха и невесты друг на друга через зеркало на свадьбе могло до исламизации предшествовать раздельное гадание по зеркалу о суженой/суженом, может косвенно свидетельствовать двустишие из газели Хафиза (№ 329 по изданию Ханлари):

Хафиз! Невеста моего [поэтического] дара жаждет  
показать себя.  
У меня нет зеркала — оттого я [тяжко] вздыхаю <sup>16</sup>.

Что касается древней Индии, то все наше знание о роли зеркала в свадебном обряде сводится к упоминанию в поздневедийской «Шанкхаяна-грихья-сутре» (около середины I тыс. до н. э.) такой детали. В определенный момент перед центральными для ведийского свадебного обряда эпизодами (взятия женихом руки невесты, наступания невестой на камень, совместного обхода посолонь жертвенного огня и семи шагов невесты на север или северо-восток, см.: [Пандей 1990: 183–184]) жених, придя в дом невесты, дарил ей красивую одежду, подавал мазь для их совместного умащения, затем вкладывал невесте «иглу дикобраза и шнурок из трех скрученных нитей в правую руку, а зеркало — в левую» (Шанкхаяна-грихья-сутра 1. 12.6-7 [Grihya-Sûtras 1886: 17]). При этом сначала он произносил стих, уподобляющий невесту супруге Индре Шачи, влюбленной в Индру девушке Апале и многолетней Адити, а зеркало подавал невесте под чтение стиха из Ригведы (RV 6, 47.18), который в переводе Т. Я. Елизаренковой выглядит так:

Он (Индра) уподоблял свой облик любому (другому) облику.  
Этот его облик (предназначен) для восприятия.  
Благодаря волшебным способностям Индра ходит  
во многих обликах —  
Ведь запряжено для него десять сотен буланных коней.

[Ригведа 1995: 143]

Отметим, что слово *prâtirûpa* «подобие», в начале стиха (*rûpâm rûpat prâtirûpo babhûva*), может быть понято и как «отражение». Наверное, слишком смелым будет предположение, что связь между действием (вручением невесте зеркала) и произносимым при этом стихом образована аллюзией с существовавшим на периферии или за пределами ведийской традиции архаическим обрядом гадания по отражающей поверхности о будущем муже. С большей уверенностью мы можем судить о назначении вручаемых невесте предметов. «Игла дикобраза» предназначена для проведения пробора и разделения волос невесты по сторонам (Шанкхаяна-Грихьясутра 1.22.8 [Grihya-Sûtras 1886: 48]). «Шнурок» непонятен, а зеркало, во-первых, должно было служить, как и игла дикобраза, инструментом при совершении туалета.

---

<sup>16</sup> Перевод выполнен научным сотрудником Эрмитажа Анной Владимировной Моисеевой, которой я благодарен также за предоставление сведений о роли зеркала в свадебном обряде у иранцев.

Но помимо практического, у зеркала могло быть и символическое значение. Оно, скорее всего, являлось атрибутом невесты, по крайней мере, в некоторых архаических традициях.

Если для древнеиндийской традиции такое значение зеркала можно лишь предполагать, то для древних иранцев оно практически засвидетельствовано памятниками искусства.

Прежде всего, это большая серия золотых бляшек, впервые найденных в скифском «царском» кургане Чертомлык, IV в. до н. э., числом двадцать, а впоследствии такие же бляшки были обнаружены и при раскопках других курганов [Вертиенко 2014: 36–47]. На бляшках — повторяющаяся композиция: женщина, сидящая на троне и держащая перед собой в левой руке зеркало; перед ней стоит молодой мужчина, пьющий что-то из рога или ритона (рис. 1).



Рис. 1. Скифская бляшка с изображением богини на троне, с зеркалом в руке, и героя, пьющего из рога. Курган Чертомлык, IV в. до н. э. Золото. Государственный Эрмитаж [Раевский 2006: 122–123]

Сама распространенность этой композиции говорит о важной роли представленного на бляшках мотива в мифологии и идеологии скифов. Тот же мотив представлен в центре многофигурной композиции на известной золотой пластине из Сахновки: сидящая на троне женщина держит в руке зеркало, перед ней коленопреклоненный мужчина с рогом в руке (рис. 2). Наиболее убедительную интерпретацию этих изображений дал Д. С. Раевский, увидевший в них сцену сакрального брака скифского царя с богиней своей страны [Раевский 1977: 95–100; 2006: 122, 126–128; Вертиенко 2009: 517]. К этой серии изображений сейчас можно добавить еще одно из другой иранской культуры: центральную композицию в сцене пира (возможно, царской свадьбы) на серебряной чаше из собрания Эрмитажа. Здесь женщина держит в левой руке, напротив груди, зеркало, а другой рукой делает жест, побуждающий изображенного рядом мужчину выпить из кубка (рис. 3). Чаша изготовлена в доисламской ираноязычной Бактрии около VI в. н. э.<sup>17</sup>

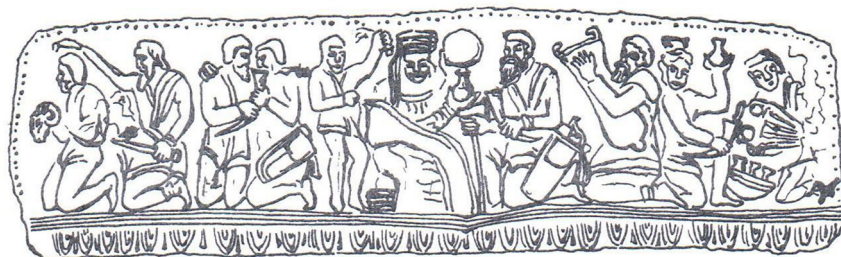


Рис. 2. Золотая пластина из скифского кургана у села Сахновка. В центре — женщина с зеркалом и мужчина с рогом. IV в. до н. э. [Раевский 2006: 126]

В нашей недавней статье фигура мужчины, пьющего из рога, на бляшках чертомлыкского типа получила объяснение в связи с индоевропейским (арийско-кельтским) мотивом «кубка героя», из которого пьет царь как участник «сакрального брака», или герой — победитель в битве, или победитель предбрачных состязаний, или жених, избранный в ходе свадебного обряда типа сваямвары, наконец, жених вообще [Васильков 2021a]. Что касается зеркала в руке царицы/богини, Д. С. Раевский предположил, что это то самое зеркало, в которое, в ходе свадебного обряда у иранцев, должны смотреться одновременно жених и невеста [Раевский 1977: 98]. На основе всего ранее сказанного в настоящей статье, можно предложить несколько иную интерпретацию. Зеркало в руке женского персонажа в сценах сакрального брака у

<sup>17</sup> Впервые сопоставил это изображение с бляшками из Чертомлыка археолог Г. Н. Курочкин [Kurochkin 1994: 389–391].

иранцев вполне может быть отсылкой к ранее имевшему место гаданию, являясь своего рода знаком, призванным удостоверить подлинность «суженого».



Рис. 3. Центральная сцена на серебряной чаше: женщина с зеркалом в руке и мужчина с кубком. Бактрия, V–VI в. н. э. (Восточное серебро 1909: № 67, табл. XXXVIII)

### Литература

- Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин. Цхинвали: «Иристон», 1982.
- Альбаум Л. И.* Живопись Афросиаба. Ташкент: Изд-во «ФАН» Узбекской ССР, 1975.
- Аминов Ф. Ш., Чижова А. А.* Современный свадебный обряд в Пенджикенте (Таджикистан) // Кунсткамера / Kunstkamera. 2019. № 2 (4). С. 7–15.
- Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. Том второй. М.: Издание К. Солдатенкова, 1868 (репринт — М.: «Индрик», 1994).
- Атхарваведа (Шаунака) / пер. с вед. яз., вступ. ст., коммент. и прилож. Т. Я. Елизаренковой. Том 1. Книги I–VII. М.: «Восточная литература», 2005.
- Васильков Я. В.* Ветка ашоки в цвету (Приношение к юбилею) // Венки из даров дружбы. Сборник научных статей в честь М. Ф. Альбедиль / ред.-сост. Я. В. Васильков и Т. И. Оранская. СПб: «Петербургское Востоковедение», 2021. С. 45–53.

*Васильков Я. В.* Индоевропейские мотивы в «Махабхарате»: «испытание славы» и «кубок героя» // Этнография. 2021а. № 4 (14). С. 55–70.

*Васудэва С.* Прасина «Нивасагахуи» и прасаннавидхи «Гантрасадбхавы» // Индуизм сегодня. 2022. № 2 (19). С. 48–51. <https://www.hinduism.today/post/prasena-in-nishvasaguhya>

*Вертиенко А. В.* К интерпретации семантики золотой пластины из Сахновки // Боспорский феномен: Искусство на периферии античного мира. Материалы Международной научной конференции. СПб.: «Нестор-история», 2009. С. 515–522.

*Вертиенко А. В.* Образ Даэны в индоиранской ретроспективе // Ладога в контексте истории и археологии северной Евразии. Сборник статей памяти Д. А. Мачинского. СПб.: «Нестор-история», 2014. С. 39–51.

[*Смирнов Я. И.*] Восточное серебро. Атлас древней серебряной и золотой посуды восточного происхождения, найденной преимущественно в пределах Российской Империи. С.-Петербург: Издание Императорской Археологической Комиссии, 1909.

*Лобачёва Н. П.* Свадебный обряд как историко-этнографический источник (на примере хорезмских узбеков) // Советская Этнография. 1981. № 2. С. 36–50.

*Люшкевич Ф. Д.* Этнографическая группа ирони // Занятия и быт народов Средней Азии / Среднеазиатский этнографический сборник III. Л.: Изд-во «Наука», Лен. отделение, 1971. С. 36–71.

*Пандей Р. Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / пер. с англ. А. А. Вигасина. Изд. 2-е. М.: «Высшая школа», 1990.

*Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. М.: ГРВЛ, 1977.

*Раевский Д. С.* Мир скифской культуры / предисл. В. Я. Петрухина, М. Н. Погребовой. М.: Языки славянских культур, 2006 (Studia historica).

Ригведа. Мандалы V–VIII / издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М.: «Наука», 1995.

*Русанов М. А.* Асита Девала в индийской литературе. Часть II: индуистская традиция // Вестник РГГУ. № 6 (128). Серия «Востоковедение. Африканистика». 2014. С. 155–176.

*Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: «Наука», 1969.

*Сухарева О. А.* Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // Советская этнография. Сборник статей. III. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 172–176.

*Троицкая А. Л.* Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зерафшана // Занятия и быт народов Средней Азии / Среднеазиатский этнографический сборник III. Л.: Изд-во «Наука», Лен. отделение, 1971. С. 224–255.

Упанишады / пер. с санскрита, исслед., коммент. и прилож. А. Я. Сыркина. 5-е изд., стер. М.: Наука, Вост. лит., 2023.

*Чибиров Л. А.* Традиционная духовная культура осетин / под ред. Ю. Ю. Карпова. М.: РОССПЭН, 2008.

*Bolling G. M.* Divination (Vedic) // Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. 4. Edinburgh, New York: T. & T. Clark; Charles Scribner's Sons, 1911. P. 827–830.



*Caputo G. B.* Strange-Face-in-the-Mirror Illusion // Perception. Vol. 39, issue 7 (January 2010). P. 1007–1008.

*Caputo G. B.* Archetypal-Images and Mirror-Gazing // Behavioral Sciences. Vol. 4, issue 1 (2014). P. 1–13 (URL: <https://www.mdpi.com/2076-328X/4/1/1> Accessed: 24.04.2024).

*Caputo G. B., Lynn S. J., Houran J.* Mirror- and Eye-Gazing: An Integrating Review of Induced Altered and Anomalous Experiences // Imagination, Cognition and Personality: Consciousness in Theory, Research, and Clinical Practice. 2021. Vol. 40 (4). P. 418–457.

*Donaldson B. A.* The Wild Rue: A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran. London: Luzac & Co., 1938.

*Foucart G.* Divination (Egyptian) // Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. 4. Edinburgh; New York: T. & T. Clark; Charles Scribner's Sons, 1911. P. 792–796.

*Gaster M.* Divination (Jewish) // Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. 4. Edinburgh; New York: T. & T. Clark; Charles Scribner's Sons, 1911. P. 806–814.

The *Grihya-Sūtras*: Rules of Vedic Domestic Ceremonies / Transl. by H. Oldenberg. Oxford: Clarendon Press, 1886. (Sacred Books of the East, vol. 29).

*Halliday W. R.* Greek Divination: A Study of Its Methods and Principles. London: Macmillan & Co., 1913.

*Johnston S. I.* Greek and Roman Divination // Encyclopedia of Religion. Second Edition. Editor in Chief Lindsay Jones. Vol. 4. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. P. 2375–2378.

The *Kaushika Sūtra* of Atharva Veda / [ed. by M. Bloomfield]. Delhi; Varanasi; Patna: Motilal Banarsidass, 1972 (репринт издания 1889 г.).

*Krastev G.* Through the Eyes of the Goddess: How a Popular Divination Ritual Found its Way into Unexcelled Yoga Tantra. MA Thesis. University of Vienna, 2022 (URL: [https://www.academia.edu/92292892/MA\\_THESIS\\_Through\\_the\\_Eyes\\_of\\_the\\_Goddess:\\_How\\_a\\_Popular\\_Divination\\_Ritual\\_Found\\_its\\_Way\\_into\\_Unexcelled\\_Yoga\\_Tantra](https://www.academia.edu/92292892/MA_THESIS_Through_the_Eyes_of_the_Goddess:_How_a_Popular_Divination_Ritual_Found_its_Way_into_Unexcelled_Yoga_Tantra) Accessed: 22.05.2024).

*Kurochkin G. N.* Archeological search for the Near Eastern Aryans and the royal cemetery of Marlik in Northern Iran // A. Parpola, P. Koskikallio (eds.). South Asian Archaeology 1993. Vol. I. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1994. P. 389–395.

The *Mahābhārata* (Southern Recension) / Crit. ed. by P. P. S. Sastri. Vol. I. Ādi Parva. Part 1. Madras, 1931.

The *Mahābhārata*, for the first time critically edited by V. S. Sukthankar. Vol. 1. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933.

*Margoliouth D. C.* Divination (Muslim) // Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. 4. Edinburgh; New York: T. & T. Clark; Charles Scribner's Sons, 1911. P. 816–818.

*McGrath W. A.* Tantric Divination and Empirical Diagnosis: A Genealogy of Channel Prasenā Rituals in the Tibetan Medical Tradition // Knowledge and Context in Tibetan Medicine / edited by William A. McGrath. Leiden: Brill, 2019. P. 261–308.

*Moyer A. C.* Deep Reflection: An Archeological Analysis of Mirrors in Iron Age Eurasia. A Dissertation. The University of Minnesota, 2012 (URL: <https://>

www.academia.edu/48274995/Deep\_Reflection\_An\_Archaeological\_Analysis\_of\_Mirrors in Accessed 23/04/2024).

*Orofino G.* Divination with Mirrors, observations on a simile found in the Kālacakra literature // Tibetan Studies, Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992 / ed. by Per Kværne. Vol. 2. Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture, 1992. P. 612–628.

*Parpola A.* The Mirror in Vedic India: Its Ancient Use and Its Present Relevance in Dating Texts // Studia Orientalia Electronica 7. Published 1 March 2019. P. 1–29. Doi: 10.23993/store.76275.

*Pendergrast M.* Introduction. Mirror Mirror: A Historical and Psychological Overview // The Book of the Mirror: An Interdisciplinary Collection exploring the Cultural Story of the Mirror / ed. by Miranda Anderson. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2007. P. 1–14.

*Sāmavidhāna Brāhmaṇa* with Vedārthaprakāśa of Sāyana and Padārthamātra-vivṛti by Bharatasvāmin. 2<sup>nd</sup> edition / Critically edited by Dr. B. R. Sharma. With a Foreword by Dr. V. Raghavan. Tirupati: Kendriya Sanskrit Vidyapitha, 1980.

*Schwarz L. H., Fjeld S. P.* Illusions induced by the Self-Reflected Images: A Phenomenological Study // The Journal of Nervous and Mental Decease. Vol. 146 (4). April 1968. P. 277–284.

*Schweig B.* Mirrors // Antiquity. 15 (59). 1941. P. 257–268.

*Smith, Frederick M.* Deity and Spirit Possession in South Asia. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2009.

*Spence L.* Divination (American) // Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. 4. Edinburgh; New York: T. & T. Clark; Charles Scribner's Sons, 1911. P. 780–783.

*Srinivasan S.* Harappan Continuity of High Tin Copper in South Asia // Science and Metal Technology of Harappans / ed. by Deo Prakash Sharma. New Delhi: Kaveri Books, 2012. P. 179–193.

*Srinivasan S.* Megalithic and Continuing Peninsular High-Tin Binary Bronzes: Possible Roots in Harappan Binary Bronze Usage? // Transactions of the Indian Institute of Metal. Vol. 66, Nos. 5–6 (Oct.–Dec.), 2013. P. 731–737.

[The Veda of the Black Yajus School entitled] *Taittiriya Saṁhita*. Part 2 / Transl. by A. B. Keith. Cambridge, Mass.: The Harvard University Press, 1914.

*Thorndike L.* A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era. Vol. 2. New York: Columbia University Press, 1943.

*Vasudeva S.* Prasenā, Prasīnā & Prasannā: The Evidence of the Niśvāsaguhya and the Tantrasadbhāva // Cracow Indological Studies.16. 2014 (December). P. 369–90. <https://doi.org/10.12797/CIS.16.2014.16.14>.

*Waddell L. A.* Divination (Buddhist) // Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. 4. Edinburgh; New York: T. & T. Clark; Charles Scribner's Sons, 1911. P. 786–787.

In two previous publications [Vassilkov 1999; Васильков 2021] the author described the episode preserved in some MSS of the Southern recension, but ignored by the compilers of the Mahābhārata's Critical edition. A girl comes to the aśoka-grove, stands at the foot of

an aśoka-tree, takes a branch covered with flowers in one hand, holds a mirror in another hand and looks into the mirror trying to see there the face of her future husband. The present article contains a review of the divination rites with the help of reflecting surfaces all around the world. Attention is paid to the contemporary scientific experiments demonstrating the emergence of illusory objects as a result of gazing into the mirror (scrying) under certain circumstances. Some traces of the acquaintance with catoptromancy and hydromancy are found in Vedic tradition of the Brāhmaṇa period (900–500 BCE). Maidens' rites of divination with a mirror, similar to the rite, described in the Mahābhārata, are widespread in folk traditions of Europe. In this paper the attempt is made to disclose some traces of similar rites in the traditions of Iranian speaking peoples as the closest language and cultural relatives of ancient Indo-Aryans.

**Keywords:** fortune-telling, divination, mirror, catoptromancy, hydromancy, wedding rites, Iranians, Indo-Aryans, Europeans.

**Т. А. Зимина**

Российский этнографический музей

### **Дифференциация веддов (внешняя и внутренняя)**

Практически во всех работах, посвященных веддам, автохтонам Шри Ланки, можно найти сведения о групповых подразделениях этого народа — территориальных, социальных, хозяйственных и т. д. Возникновение разного рода и масштаба групп связано с историей формирования и развития веддов как этноса. Группы веддов, как и любого другого народа, могут характеризоваться спецификой хозяйственно-культурной и бытовой жизни, социально-родственных отношений, антропологических и лингвистических данных, общей историей происхождения и территорией проживания. Одни группы были выделены учеными, историками и этнографами, другие — представителями соседних народов (например, сингалами, которые составляют большинство населения островного государства), третьи — путешественниками-европейцами, и, наконец, группы, выделенные самими веддами.

В данной работе предлагаем рассмотреть те варианты групповых образований веддов, которые упоминаются в письменных источниках разных временных периодов, хорошо известны сегодня и помогают получить более полное представление об этом народе, его культуре, этапах развития. Для начала перечислим эти группы согласно основным параметрам их выделения.

1. Историко-этнографические группы; в основе выделения — этнографические характеристики: хозяйственно-культурный тип, элементы материальной и духовной культуры, социальной структуры, антропологические и языковые данные.

2. Территориальные группы; в основе выделения — общая территория проживания с конкретными границами, внутренние и внешние (родственные и соседские) взаимоотношения.

3. Социально-родственные группы (вариге); в основе выделения — легенда об общем происхождении, матрилинейный (реже, патрилинейный) счет родства, экзогамия, родственные взаимоотношения.

4. Профессиональные группы; в основе выделения — конкретный вид хозяйственной деятельности, специализация в занятии.

5. Группы с разным уровнем «культурности», «цивилизованности», «традиционности»; в основе выделения — представления о качественных и этнографических особенностях, обусловленных большим или меньшим влиянием иноэтничной традиции, главным образом, соседних земледельческих народов.

### **Историко-этнографические группы**

По историко-этнографическим трудам и энциклопедическим изданиям XX в. хорошо известны три группы веддов: лесные, деревенские и прибрежные (или верды). Этнографы выделяют их, с одной стороны, на основе хозяйственно-культурного типа, с другой, — на основе разной степени влияния на культуру, антропологический тип и язык веддов природного или этносоциального окружения.

1. Ведды, или лесные ведды. Полагают, что именно лесные ведды в наиболее чистом виде сохранили традиционный образ жизни, социальную систему, характерные антропологические черты веддоидного типа (что подтверждают антропологи) и язык (что подтверждают лингвисты, хотя современный язык веддов считают диалектом сингальского языка). В начале XX в. основными занятиями представителей этой группы были охота и собирательство, а их духовная жизнь базировалась на традиционных воззрениях — вере в яков, духов умерших. Место проживания этой группы — наиболее удаленные от городов и деревень местности, как правило, лесные массивы в восточной горной части острова с пещерами и скальными навесами. Представители этой группы в меньшей степени подверглись культурному и физическому воздействию сингалов и тамиллов. На начало XX в. эта группа считалась весьма немногочисленной, позднее в научной литературе, популярных изданиях и СМИ неоднократно велись споры о ее существовании, т. к. согласно основным этнографическим характеристикам (охота, собирательство как основные занятия, признание вариги, традиционные верования), приписываемым этой группе, её представителей действительно не осталось к началу XXI в.

2. Деревенские, или сельские ведды. В начале XX в. подавляющее большинство деревенских веддов занималось подсечно-огневым земледелием (которое этнографы обычно относят к примитивным формам хозяйствования), сочетая его с охотой, собирательством, рыболовством, а затем постепенно перешли к пашенному земледелию, которое со временем стало основной их хозяйственной деятельностью. Поселения деревенских веддов располагались и располагаются в верховьях рек Гал-Оя и Мадура-Оя. Традиционные верования переплелись с буддийски-

ми представлениями, неслучайно уже в 1920–1940-е гг. деревенские ведды относили себя к буддистам. По мнению исследователей веддской культуры, эта группа в большей степени, чем лесные ведды, испытала культурное воздействие живущих по соседству сингалов. И внешне они более похожи на своих соседей сингалов, и язык, но язык, на котором они говорят, считается веддским, хотя его отличие от разговорного языка их сингальских соседей не столь значительно. И в прежние времена и сегодня это группа веддов-земледельцев — самая многочисленная группа автохтонного населения на Шри Ланке.

3. Прибрежные ведды, или верды. Они проживают на побережье океана от Тринкомали на севере до Баттикалоа на юге, здесь их соседями являются представители другого основного этнического образования Шри Ланки — тамилы. Верды издавна занимаются земледелием, хотя важным подспорьем в их хозяйственной деятельности всегда являлось рыболовство в прибрежных водах. Они полностью перешли на тамильский язык, переняли некоторые черты материальной и духовной культуры тамиллов, в антропологическом отношении они также близки ланкийским тамилам.

О приведенном выше разделении веддов на три группы можно узнать из трудов исследователей разных временных периодов и стран. В русскоязычной литературе данную дифференциацию приводит В. И. Кочнев в статье 1978 г. [Кочнев 1978]. Ознакомившись с работами своих предшественников и современников, непосредственно общавшихся с автохтонами острова, он приходит к выводу, что «по-видимому, правы те исследователи, которые обычно подразделяют веддов на три группы...» [Кочнев 1978: 205]. Среди этих исследователей особое место занимают английские этнографы Чарльз и Бренда Зелигманны, авторы монографического описания веддов “The Veddas” [Seligmann 1911]. В самом начале XX в. супруги значительное время посвятили изучению веддов в полевых условиях, опубликовав материалы своей экспедиционной деятельности, и сравнив их с данными источников и более ранних исследований, посвященных веддам, в книге, ставшей классикой этнографии. В главе, посвященной современному положению веддов, Ч. Зелигманн, основываясь на анализе собственных полевых материалов, на мнении самих веддов, предыдущих описаниях и исследованиях, выделяет три основные группы веддов, обозначая их следующим образом: ведды (Veddas), деревенские ведды (Village Veddas), прибрежные ведды (Coast Veddas) [Seligmann 1911: 29]. Авторы предлагают не употреблять термин «Rock» или «Jungle» по отношению к той группе веддов, которая продолжает вести традиционный образ жизни, сохраняя «в наиболее чистом виде» обычаи предков, объясняя, что термины эти ассоциируются с широко распространенным в те времена в обществе представлением о веддах, как о «диком» народе лесов и скал, о практически первобытных людях, удаленных от цивилизации,

близких миру природы и даже нередко отождествляемых с животными. Ч. Зелигманн же называл их настоящими, истинными, чистокровными веддами, встреча с ними произвела на него благоприятное впечатление, поскольку «они продолжают жить жизнью предков», не испытывая признаков вырождения [Seligmann 1911: 43]. Именно с ними связан образ легендарного «лесного охотника с луком и стрелами», храброго и сильного, а также и образ яков сингальских хроник. Но уже тогда исследователи отмечали, что представители именно этой группы найдутся на грани исчезновения, предупреждая: «И если они не будут изучены сейчас, то впоследствии, возможно, и изучать будет некого» [Seligmann 1911: vi].

Разделение на группы, предложенное Зелигманнами, основано, главным образом, на сохранении «исконных» с точки зрения исследователей элементов традиционной веддской культуры и разной степени влияния двух соседних народов — сингалов и тамиллов. Названия, данные группам, связаны с природно-социальной средой обитания каждой из них. Основные же характеристики групп определены типом хозяйствования, материальной и духовной культурой, социальными отношениями, антропологией и языком. На протяжении своей работы авторы рассматривают отдельные стороны жизни разных общин веддов, среди которых жили, и дополняют предложенную дифференциацию интересными этнографическими и бытовыми подробностями, с одной стороны, как бы подтверждая её, а с другой, доказывая, что каждая из этих групп несомненно являет собой неотъемлемую часть всего веддского этноса. Они, например, отмечают, что представители всех трех групп считали себя веддами, соотносили себя с конкретными варигами, что всем им было известно о существовании друг друга, несмотря на значительные расстояния между местами обитания групп, и, наконец, они видели и свое отличие от соседних народов.

### **Территориальные группы**

Со времен Зелигманнов [Seligmann 1911] в научно-исследовательской литературе при описании веддов принято указывать названия территорий, с которой они происходят. Традиционно в групповом сознании автохтонов острова место рождения и проживания относится к числу важных этнокультурных характеристик. По данным многих исследователей и путешественников, побывавших у веддов, те четко определяли территорию, которую называли «своей» и на которой проживали, и осознавали, что за её пределами находилась «чужая» территория. Такую территорию в XVII — начале XX в. называли «пенгуас», её составляли земля и всё, что на ней произрастало и находилось — скалы, пещеры, водные источники, деревья. Границы пенгуаса отмеча-

лись знаками собственности (среди которых было, например, схематичное изображение лука), вырезанными на деревьях, или заметным природным объектом (скалой, одиноко стоящим деревом с зарубкой, изгибом реки, ручьем и т. д.). Каждый член группы, в чьем владении находилась данная территория, имел равное с остальными её членами право на охоту, рыбную ловлю, сбор меда и растений в пределах этой территории. Добытое являлось собственностью добытчика и его семьи, но фактически поступало в общественное распоряжение, т. к. для веддской общины было характерно общее ведение хозяйства. Нарушение территориальных границ приводило к ссорам и распрям между соседними общинами.

Случай нарушения границы между двумя территориальными группами описан Р. Ноксом в XVII в.:

У них в Лесу есть между собой Границы, и каждая группа должна охотиться и собирать плоды только в своих пределах. Стояло на такой границе дерево Джек; один Вадда собирал плоды с этого Дерева, а Вадда с соседнего участка увидел это и сказал, что тот не должен этого делать, потому что дерево принадлежит не ему, а им. И они заспорили, слово за слово, дошло до драки, и один из них застрелил другого. Тогда примчались с обеих сторон еще люди, и началась такая Перестрелка, что двадцать или тридцать из них пали мертвыми на месте [Нокс, 2007: 111].

Территориальная группа состояла из нескольких родственных семей и являла собой важнейшее социально-экономическое подразделение веддов в прошлом. Зелигманны [Seligmann 1911], Р. Шпиттель [Spittel 1927] и другие исследователи веддской культуры для обозначения территориальной группы использовали термин «община». Помимо общей территории и общего ведения хозяйства территориальную группу объединяла совместная обрядовая деятельность, направленная на сохранение жизнеспособности коллектива, в частности проведение церемоний принесения жертвы духам умерших — Нае яка, к которым относили всех умерших членов группы. Во главе общины стоял вождь, имевший авторитет, основанный и на опыте, и на личных качествах. Не меньшим уважением пользовался человек, выполняющий функции посредника между миром мертвых и миром живых, его называли капурала или дуганава. Территориальная группа, а иногда несколько территориальных групп были объединены общим названием, в качестве которого часто выступало название местности, известное всем веддам.

Зелигманны описывают в своей книге общины веддов по территориям, с неперенным указанием их названий. Приведем в качестве примеров названия территориальных групп, зафиксированных Ч. и Бр. Зе-



лигманнами [Seligmann 1911]. Так, группы так называемых «чисто-кровных» веддов они обнаружили в районе Бингоды и гор Нилгалы. Одна из групп происходила из местечка Ситала Ваннийя, другая — из Галмеды (или Годаталаве), третья — из Хенебедды; каждая группа носила соответствующее местности название. Перечислим несколько территориальных групп «деревенских» веддов, которые представляли собой почти стационарные поселения: Данигала — в районе гор Нилгала (современное водохранилище Гал-Ойя), к юго-востоку от Бинтенне, Ковил Ваннийя (близ водохранилища Дивилапай), Омунни — поселение, образованное миссионерами в 1883 г., Унуватура Бабула, Малгода (близ водохранилища Хорабора) и т. д. Одно из самых известных поселений в Бинтенне, описанное Ч. и Бр. Зелигманнами, — Дамбана, современный центр Веддаратты. Характеристики каждого поселения веддов, данные английскими учеными, свидетельствуют о наличии некоторых отличительных черт культуры, поведения и быта их жителей по сравнению с аналогичными аспектами соседних поселений.

Впоследствии и другие исследователи поселений веддов, например, Рихард Шпиттель [Spittel 1927], наблюдали специфику традиционной культуры разных территорий и соотносили те или иные элементы культуры с определенной местностью и группой.

В начале XX в. было зафиксировано, что не только название местности переносится на территориальную группу, но нередко название группы и раньше и в наше время может добавляться к имени человека. Об этом свидетельствуют генеалогические схемы родов и семей веддов, приведенные Зелигманнами [Seligmann 1911: 60–61]. Такой факт был отмечен во время экспедиции 2013 г. И вот что пишет об этом Н. Г. Краснодарская:

В деревне Дамбана мы познакомились и с первым ученым из среды веддов: имя его Дамбане Гунавардана, где первое слово можно рассматривать как фамилию — Дамбанский / из деревни Дамбана, второе — как имя собственное [Краснодембская 2014: 233].

С 1970-х годов этнографы, предпринимавшие экспедиционное исследование веддских поселений, стали выделять территориальные группы более крупного масштаба, которые обозначили как «региональные группы». По данным Энциклопедии мировой культуры (World Culture Encyclopedia: Countries and Their Cultures), таких групп три, они получили следующие названия: Бинтенне (Bintenne Veddas), Анурадхапура (Anuradhapura Veddas), и Побережье (Coast Veddas). Исследователи отмечают, что члены этих групп почти не общались друг с другом из-за дальности расстояний; но население каждой из них признает определенное отдаленное родство с представителями других групп.

Современные ведды отличаются хорошим знанием своей территории. Как правило, они соотносят названия своих территорий с нынешним административным делением, но хорошо помнят о том, где находились их общинные территории в прошлом, в каких местностях ныне затопленного района или заповедника. Сегодня ведды живут в поселениях Дамбана, Хенанигала, Поливедда, Далукана (Полонарува, Таманкадува), Ратугала, Вилгала, Вакере. Так же как в прежние времена исследователи и ныне могут наблюдать и отмечать некоторые отличия в материальной и духовной культуре разных территориальных групп — населения разных регионов, поселений, и даже частей поселений. О таких различиях рассказывал в 2013 г. историк, первый ученый из веддов Гунавардана Дамбане:

Существуют определенные различия, но не очень заметные. У одной деревни может быть топор чуть-чуть по ширине, чем здесь, или наконечники стрел пошире. В одной деревне, в одной общине они могут чуть-чуть длинноватыми оказаться, а в другой общине — ширина ну больше, чем длина, такие отличия (ПМЭ).

### *Вариге*

О том, что ведды разделяют себя по варигам (*waruge*), и каждый знает, к какой вариге он относится, писали практически все исследователи истории и культуры веддов и путешественники. Неслучайно принадлежность к вариге стала одним из важных признаков критерия принадлежности к этому этносу. Прибрежные ведды, согласно материалам Зелигманнов, лишь вспоминали о своих вариге, однако эта социально-родственная система во времена английских этнографов здесь практически не функционировала.

В научных исследованиях «варига» (*waruge*) определяется как матрилинейное объединение родственников, очень редко, как патрилинейное, со строгой экзогамией; с легендами и представлением об общности происхождения членов вариги и некогда общей территории. Исследователи приводят следующие названия вариг: морана, унапане, ругам, уру, тала, набудена, намадена, кирибо, эмбилле, гама. В преданиях о происхождении вариг объясняется название родовой группы, как правило, связанное с природным явлением или объектом [Meegas-kumbura 1990]. Зелигманны [Seligmann 1911: 69–78] и ряд английских исследователей, а вслед за ними и современные сингальские ученые определяют варигу английским словом «клан». В. И. Кочнев [Кочнев 1978: 212] рассматривает варигу как территориально-родовое объединение.

В социальном плане вариги веддов не считаются равноправными и равностатусными. Представители вариг морана и унапане полагают свое происхождение более высоким по сравнению с остальными, а социальное положение — привилегированным. Они рассказывали, что члены других вариг находятся у них в подчинении. Так, люди уру вариги, согласно их пояснениям, являются их рабами; члены намадена вариги должны сопровождать их на охоту и нести добычу, а также плести лестницы для тех, кто занимается сбором меда на скалах. Сознавая свое превосходство над другими, члены морана и унапане вариг предпочитают заключать браки между собой. О брачных же связях с членами намадева варуге, как, впрочем, и с сингалами, которые, конечно же, имеют место быть, они стараются умалчивать [Seligmann 1911: 62]. Представители «низших» варуг обычно также заключают браки между собой. Такая информация о взаимоотношениях между варигами были зафиксирована в начале XX века, но сегодня тоже можно услышать подобные рассказы (ПМЭ).

Территориальное распределение вариги в прошлом не отличалось четкостью и равномерностью. Некоторые местности считались центрами определенных вариг, но в реальности это не соответствовало действительности, так как в этих местах проживали представители и других вариг. Так, ведды полагали Бингоду центром унапане вариги, Данигалу — центром моране вариги, Коламбедду — центром намадена вариги, а на самом деле на этих территориях жили представители разных вариг.

Современные ведды прекрасно знают, к какой вариге они принадлежат. Вот что рассказывал о варигах и местах поселения представителей разных вариг верховный вождь всех веддов Урувариге Ваннилатто во время экспедиции 2013 г.:

В Дамбане живут представители уру вариге, тала вариге, унапане вариге, моране[а] вариге. Я — урувариге. У нас здесь живут исключительно только те, которые являются членами только этих вариг. Поливедда, Далукане, Ратугала, Вилгала, Вакере, — там живут ведды, которые принадлежат другим варигам. Это как раз потомки родов Талабандаре, Бингодебандаре, Махабандаре, Сурубурубандаре (ПМЭ).

Талавариге Гунаванделетто, вождь Хенанигалы, одного из поселений веддов, дает свое пояснение о варигах, подтверждая уже устоявшееся в научных кругах мнение о принадлежности к вариге, как одном из важных признаков принадлежности к этносу веддов:

Есть 7 вариге, есть Дарукане и Вакаре на востоке — там другие вариги, в районе Махиянге, Дамбане 5 вариг. Мы считаем веддами только тех, которые являются членами одной из этих вариг. Если кто-то не член этих вариг, то он не ведда (ПМЭ).

## Профессиональные группы

Разделение веддов по группам в зависимости от того, каким занятием или ремеслом они заняты, встречается в одном из палийских текстов XV–XVI вв., переведенных в XVIII в., приведенных сингальским исследователем К. Дхармадасой (Dharmadasa 1990). Здесь находим информацию о 9 группах веддов, отличительным признаком которых является конкретное занятие и орудия труда [Dharmadasa 1990: 42]:

1. Дуну вяддо — охотники со стрелами и луком;
2. Виллайувяддо — те, кто ловит свежую рыбу;
3. ВаДаккйю — палачи;
4. Нагул вяддо — охотники с ловушками;
5. Кеманвяддо — те, кто ловит рыбу посредством кемана (ловушки в виде корзинки из ивовых прутьев);
6. Паксивяддо — те, кто ловит птиц с ловушками;
7. Мууддьявяддо — те, кто «кидает сети в море»;
8. Кевилвяддо или надиикевило — те, кто ловит рыбу в реках;
9. Масвикунанавяддо — торговцы мясом или рыбой.

Интересно, что и в начале XX в. все эти приведенные выше орудия описывались исследователями веддской культуры, а со второй половины XX в. посетители страны веддов могут их увидеть в местных музеях. Информация о том, что такая специализация существовала в период этнографических экспедиций, не зафиксирована. Однако в некоторых описаниях упоминается, что тот или иной ведда известен как мастер и лучший специалист в охоте, в каком-нибудь виде охоты, в стрельбе из лука, в скалолазании и добыче мёда [Зими́на 2019].

## «Дикие» и «прирученные» ведды

Одно из наиболее часто встречающихся разделений веддов на группы, характерное как для более ранних публикаций, так и для современных рассказов на просторах Интернета, основано на мнении европейцев о степени их цивилизованности и близости к цивилизации — земледельческим культурам Шри Ланки и Европе. Как правило, европейские авторы выделяют две группы веддов — «дикие» и «цивилизованные», либо «дикие» и «очень дикие», либо «дикие» и «полуведды». Определение «примитивные», «дикие», «первобытные» европейцы часто использовали в XIX — начале XX в. и в более раннее время для обозначения подобных веддам народов, народов, представляющих охотничье-собираТЕЛЬские общества. Как известно, с такими сообществами европейцы встретились в период Великих географических открытий и колонизации стран Азии, Африки, Америки, а их жизнь, культура, традиции, кардинально отличавшиеся от принятых в

Европе, и были, по мнению европейцев, примитивными. Но именно этой «примитивностью» они были интересны и привлекали внимание европейцев.

Разделение на «диких» и «очень диких» веддов находим в книге Роберта Нокса, английского капитана, которому в XVII в. привелось 20 лет прожить в плену у сингалов. Он называет всех жителей острова «Туземцами» и разделяет их на «Диких» и «Развитых». Среди «Диких Туземцев», которых «Развитые Туземцы» называют Вадда, он выделяет две группы — «более развитые из этих диких людей», или «прекрасные развитые», и «самые дикие из них» [Нокс 2007]. Представители обеих групп живут в лесах, на «Земле Бинтан», охотятся на оленей, высушивают их мясо над огнем, «никогда не пахнут землю под Хлеба и едят только Мясо», добывают мед, промышляют разбоем, «придерживаются Религии. У них есть свой особенный Бог» и т. д. Отличительные особенности «более развитых из этих диких людей» таковы: они живут «ближе к другим Обитателя [Острова]», «отчасти являются Поданными Короля (они признают его Чиновников и приносят им Слоновьи бивни и мед, и Воск, и оленья мясо)», «приходят и торгуют с [местными] людьми», нанимаются на военную службу к Королю в «Экспедицию против Голландцев», «они очень приветливы». «Самые дикие» ведды стараются не показываться другим жителям острова. Именно они являются героями рассказа о заказе стрел местному кузнецу:

Приносят ночью груды мяса и подвешивают к дому Кузнеца, а также и Древесный лист, вырезанный в той форме, какой они хотят иметь [наконечник] Стрелы. ... Если же Кузнец изготовит для них Стрелы, он оставляет их в том же самом месте, где Вадда привешивали мясо [Нокс 2007: 110].

Для «самых диких» островитян существовало и отдельное наименование — «Рамба Вадды». По мнению автора перевода и комментариев Н. Г. Краснодембской, термином «рамба», по-видимому, передается словосочетание со значением «исконные» ведды, в котором первое слово связано с корнем арамбха — «начальный» [Нокс 2007: 279]. И Р. Нокс еще раз подчеркивает главную особенность рамба-веддов — «они никогда не показываются». От сингалов Р. Нокс узнает и об особенностях религиозных представлений двух групп веддов:

... более развитые создают Храмы, дикие же приносят свои жертвы под Деревья, сопровождая это танцами вокруг них, [танцуют] и мужчины и женщины [Нокс 2007: 111].

И. П. Минаев (1840–1890), побывавший на Цейлоне в последней четверти XIX в., также описал две основные группы аборигенов — это

ведды, «которые входили в соприкосновение с цивилизацией», и «дикие» ведды, которые «скрываются в лесной глуши и избегают людей им неподобных» [Минаев 1878: 159]. Первых И. П. Минаев называет также «казовыми» веддами, т. к. полагал, что именно они обычно бывают представлены высоким гостям в качестве «диких стрелков». Русский востоковед упоминает, что самых «диких» веддов на Ланке называют «галведды», т. е. ведды пещер/скал. Они ведут замкнутый образ жизни. Тело «самого дикого ведды», как сообщает И. П. Минаев со слов попавшего ему по дороге в местности проживания веддов мавра, «густо покрыто волосами» [Минаев 1878: 167]. Но увидеть, как пишет И. П. Минаев, «настоящие образцы этого народа вовсе не так легко...», «первобытный ведда избегает даже соседних ему сингалских деревенок» [Минаев 1878: 158].

Разделение веддов на диких и цивилизованных соотносится еще с одной характеристикой качественного порядка, которая стала основанием для дифференциации веддов по степени их «истинности», «традиционности». Изначально именно учёные ввели в широкое употребление понятие «истинных», «чистокровных» веддов, т. е. тех представителей этого народа, которые, по словам Зелигманнов, в наиболее «чистом» виде сохранили свой антропологический вид, язык, систему хозяйствования и в целом культуру. Другая группа веддов испытала на себе значительное влияние соседних земледельческих культур, именно их в литературе принято называть «цивилизованными», «культурными», или «не такими дикими». В дифференциации Зелигманнов эти ведды определены в группы деревенских и прибрежных, и имеют общие с сингалами и тамилами элементы культуры.

Исследователи, путешественники прошлых лет и многие наши современники выделяют еще третью группу веддов. Представители последней только изображают легендарных лесных охотников, демонстрируя их одежду, причёску, ритуальные танцы и те качества и умения, которые были свойственны «истинным» веддам. Делают они это исключительно за деньги, а потому их надо называть не веддами, а артистами, и никакого отношения они к настоящим веддам не имеют. (ПМЭ). Супруги Зелигманны тоже встречали на своем пути таких веддов, сознательно культивировавших образ жизни ланкийских охотников и собирателей. Это были ведды Дамбаны (современная столица Веддараты), их территория оказалась доступна для посещения туристов, и они выработали своеобразную стратегию адаптации к изменяющемуся миру, что позволило отчасти сохранить традиционную культуру. Несмотря на то, что Ч. Зелигманн дал жителям Дамбаны весьма привлекательную характеристику: «Люди этой общины были так суровы и независимы, что существует, вероятно, лишь небольшая возможность непосредственного слияния с окружающими популяциями» [Seligmann 1911: 49], он же назвал их «показными», отметив теат-

рализацию традиционного образа жизни, ив некотором смысле ее насильственный характер.

На протяжении XX в. образ «диких», но зато «настоящих» веддов постоянно возникал в научных изданиях и художественной литературе, в популярных публикациях прессы и в просторах Интернет-ресурсов. Их искали и ищут по сей день учёные и путешественники, туристы и любители экзотики. Можно сказать, что ведды, которых в прошлом именовали «дикими», «истинными», превратились в некоторую полумифическую общность, представителей которой сопоставляют с легендарными мифическими персонажами сингальских хроник, фантастическими полулюдьми-полуживотными, демонами буддийских текстов. Неслучайно путешествие в веддское поселение сегодня обставляется разными правилами и запретами, недомолвками, загадочным поведением хозяев поселения и проводников, сопровождается рассказами о невозможности проникнуть в настоящую веддскую деревню, о закрытости веддского общества, о необычайных качествах и свойствах местных жителей и т. д.

Тема выявления и рассмотрения групповых подразделений веддов в прошлом и в настоящем весьма актуальна и плодотворна, поскольку позволяет более ярко и детально увидеть многообразие традиционной культуры довольно малочисленного народа Шри Ланки. Это лишь первая попытка посмотреть на культуру веддов через группы, выделенные в разные временные периоды как учёными, так и самими веддами. Хозяйственно-культурная специфика, социально-родственные отношения, локальные традиции в рамках рассмотрения групповых подразделений выявляются более чётко и определяют круг новых вопросов и проблем в истории и этнографии веддов, в частности, и Шри Ланки в целом.

## Литература

*Зимина Т. А.* Ведды глазами сингалов: в прошлом и настоящем // Этнография. 2019. № 4. С. 58–72.

*Зимина Т. А.* Автохтоны Шри Ланки: особенности идентификации // Вещь в трансляции этничности: Материалы Двадцатых Международных Санкт-Петербургских чтений. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2020.

*Зимина Т. А.* Ведды в современном укладе жизни Шри Ланки. // Венок из даров дружбы: сборник научных статей в честь Маргариты Федоровны Альбедиль / ред.-сост. Я. В. Васильков и Т. И. Оранская. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2021. С. 125–142.

*Зимина Т. А., Краснодембская Н. Г.* Ведды (судьба автохтонного населения Шри Ланки к началу XXI в.) // Историческая этнография. Вып. 3. Малые этнические и этнографические группы / под ред. В. А. Козьмин. СПб.: СПбГУ, 2008. С. 138–145.

*Краснодембская Н. Г.* Ведды — сингалы: Пространственно-временные этнолингвистические связи // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН URL: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08\\_02/978-5-88431-249-4/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_02/978-5-88431-249-4/) (дата обращения: 24.05.2024).

*Краснодембский В. Е.* Ведда // Труды архива востоковедов ИВР РАН. Вып. 1. Труды востоковедов в годы блокады Ленинграда (1941–1944). М.: «Восточная литература» РАН, 2011. С. 204–216.

Кто такие ведды, племя веддов Шри Ланки // <https://posidim-pogovorim.ru/shri-lanka-plemya-vedov-zhizn-vne-civilizacii> (дата обращения: 12.07.2021).

*Кочнев В. И.* Ведды. // Малые народы Южной Азии / отв. ред. М. К. Кудрявцев. М.: Наука, 1978. С. 196–220.

*Маслов Ю.* Загадочные нитгаево // Азия и Африка. 1975. № 7. С. 44–45.

*Минаев И. П.* Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского. Ч. I. СПб., 1878.

Народы Южной Азии // Народы мира. Этнографические очерки. М., 1963. С. 873–876.

Нокс Р. Историческая повесть о Цейлоне. XVII век / пер. с английского языка, пред. и коммент. Н. Г. Краснодембской. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. 288 с.

*Яковлев В. Г.* Легенды и жизнь острова Ланка (по страницам дневника). М.: Наука, 1976. 406 с.

*Dharmadasa K. N. O.* The Veddass' Struggle for Survival: Problems, Politics and Responses // The Vanishing Aborigines: Sri Lanka's Veddass in Transition. New Delhi: International Centre for Ethic Studies in association with NORAD and Vikas Pub. House, 1990. P. 160 (in English).

*Geiger W.* A grammar of the Synhalese Language. Colombo, 1938.

*Meegaskumbura P. B.* Religious Beliefs of the Veddass in Relation to their World View // The Vanishing Aborigines. Sri Lanka's Veddass in Transition. New Delhi: International Centre for Ethic Studies in association with NORAD and Vikas Pub. House, 1990. P. 99–140.

*Seligmann C. G. and Br. Z.* The Veddass. Cambridge: University Press, 1911. 463 p.

*Spittel R. L.* Wild Ceylon. Describing in Particular the Lives of the Present Day Veddass. Colombo, 1927. 215 p.

The Veddass of Sri Lanka on the Workshop // By Dharmadasa K. N. O. Colombo, 1983. P. 1–8.

Sri Lanka's Vedda forest dwelling people // URL: <http://vedda.org/> (дата обращения: 24.05.2024).

Интернет-портал “World Culture Encyclopedia: Countries and Their Cultures” URL: <http://www.everyculture.com/South-Asia/Vedda.html#ixzz2Mbk4ydf> (дата обращения: 23.05.2024).

### Список сокращений

ПМЭ — полевые материалы экспедиции Н. Г. Краснодембской и Т. А. Зиминной в Шри Ланку. 2013 г.



The work is devoted to the identification and consideration of various types and scales of group divisions of the Veddas, the indigenous population of Sri Lanka. These groups can be called historical and ethnographic, territorial, social, and professional. They were identified in different time periods by researchers of the history and ethnography of the Veddas, the Sri Lankan society, and the Veddas themselves. Information about them can be found in written sources of the XVII–XX centuries, in particular in the historical and ethnographic works of English, Sinhalese, Russian researchers, in Internet resources. Interesting information about Swedish groups, complementing the materials of the already voiced literary sources, was obtained by the author during an ethnographic expedition to Sri Lanka in 2013, led by N. G. Krasnodembskaya. Then we managed to visit two settlements of the Veddas, Dambana and Henanigala, and communicate with representatives of this people. During the fieldwork, issues related to the characteristic features and ethnic appearance of the so-called “real” Veddas were also raised, a group that, along with “wild”, “pure-blooded”, “semi-Veddas” stands out both in scientific and popular literature based on ideas about qualitative ethnographic features associated with more or less the influence of neighboring agricultural peoples classified as “civilized”. The division of the Veddas into “real” ones with all the identifying features of an ethnic group, and “fake” ones who have lost these signs, became the basis for the appearance in popular science literature and Internet materials of information about the alleged almost complete disappearance of this people.

**Keywords:** Sri Lanka, Veddas, group, social structure, waruga, territory, economic and cultural type, cultural features.

**В. П. Иванов**

Институт восточных рукописей РАН

**Интерпретация концепций Бхартрихари  
в «Таттва-санграхе» Шантаракшиты  
и комментарии *паньджика* Камалашилы**

«Таттва-санграха» — сочинение знаменитого буддийского ученого VIII в., настоятеля буддийского монастыря Наланда<sup>1</sup>, Шантаракшиты, с чьим именем связаны важные для истории буддизма события распространения учения Будды в Тибете. Этот трактат также называют «Таттва-санграха-карика», поскольку оно написано стихами в форме кратких, ёмких выкладок — *карик*, обычно требующих комментария. Этот комментарий, созданный Камалашилой, учеником Шантаракшиты, носит название «Таттва-санграха-паньджика», и, как то явствует из отраженной в его названии спецификации (*паньджика*), он есть пословный, сквозной, последовательный комментарий-толкование на «Таттва-санграху».

«Таттва-санграха» — самый известный труд Шантаракшиты и единственное его сочинение, которое сохранилось в оригинале на санскрите<sup>2</sup>.

Этот текст, в основании представляя собой буддийский праксиологический инструмент по передачи знания о важнейшем буддийском принципе зависимого происхождения (*пратитьясамутпада*)<sup>3</sup>, по своему тематическому наполнению может рассматриваться как объемное буддийское доксографическое полемическое сочинение, в котором излагаются и критикуются — с позиции буддийской мысли — положения основных школ индийской философии: санкхьи, ньяи, вайшешики,

---

<sup>1</sup> О жизни этого буддийского ученого и его значении для истории буддизма и индийской философской мысли (из русскоязычных публикаций) см., например: [Андросов, 2011; Лысенко, Канаева 2014] и др.).

<sup>2</sup> Об истории обнаружения рукописи санскритского оригинала текста и об истории списка санскритской рукописи, хранящегося в ИВР РАН и об истории исследования памятника см.: [Иванов 2021].

<sup>3</sup> Об этой специфике дискурса текста «Таттва-санграхи» см.: [Иванов 2024].

мимансы, йоги, веданты и др. Текст «Таттва-санграхи», таким образом, представляет собою своего рода энциклопедию индийской философской мысли; в нем прямо или косвенно цитируются, а также интерпретируются пассажи из сочинений многочисленных индийских мыслителей предшествующих веков. Это позволяет углубить (иногда — реконструировать) позиции ряда значимых для истории индийской философии авторов. Это в немалой степени относится к Бхартрихари и его знаменитой «Вакьяпадии». Его учение о *шабда-брахмане* («Брахмане как слове») подвергается критике в пятой главе «Таттва-санграхи», также Шантаракшита и его комментатор Камалашила обращаются к пассажам из «Вакьяпадии» в XVI главе трактата.

Критика положений различных философских систем, их онтологий осуществляется Шантаракшитой методом буддийской *прасанги* — через анализ и выявление как ложных причинно-следственных связей в онтологических построениях различных систем мысли, отличных от буддийских; особенно тех, которые трактуют происхождение мира как следствия неких постоянно, непрерывно (*нитья*) сущих начал-причин (*Ишвары, пракрити, Брахмана* и пр.).

В главе «Шабда-брахма-парикша» («Исследование *Брахмана* как слова») «Таттва-санграхи» рассматриваются и последовательно опровергаются онтологические основания учения Бхартрихари. Бхартрихари — выдающийся лингвист V в. н. э., придавший философскую форму учению индийских грамматистов, чьи идеи значительно повлияли на развитие как индийской брахманической мысли (достаточно вспомнить влияние Бхартрихари на философские воззрения кашмирского монистического шиваизма), так и буддистов. Материал «Таттва-санграхи» и комментария-*паньджели* дает возможность проследить эволюцию идей Бхартрихари у буддийских авторов — от первичной их рецепции у Дигнаги и Джинендрабудхи до их трансформации у Шантракшиты и Камалишиллы.

Критика Бхартрихари, признающего за речью статус непрерывно наличествующего мирового начала, была в частности необходима Шантаракшите для утверждения собственно буддийского воззрения на природу языкового знака, буддийского учения об означающем как «отрицании [другого]» — *апохавады*. Для буддистов, не признающих *шабда-праману*, сфера функционирования языка — опосредовать целенаправленную деятельность человека, быть миром конвенциональных конструкций ума (*викальпа*), напрямую не связанных с природой реальности — уникальным потоком пустых от самобытия *дхарм*.

Также есть исторические свидетельства наличествующей связи Бхартрихари с буддизмом, которая, возможно, также объясняет внимание к этому философу-грамматисту со стороны авторов-буддистов. В частности можно упомянуть известие китайского монаха-путешест-

венника VII в. И-цзина, который в заметках о своем путешествии в Индию и вовсе говорит о Бхартрихари как буддисте и знатке доктрины *вэй ши*, т. е. буддийской *виджняптиматры*. Хотя Бхартрихари едва ли был буддистом, поскольку его «Вакьяпадия» это с очевидностью брахманическое сочинение, определенная связь линии грамматистов, к которым принадлежал Бхартрихари, с буддистами прослеживается. Так, по свидетельству Парамартхи, знаменитого проповедника буддизма и переводчика трактата «Абхидхармакоша» на китайский, его автор Васубандху однажды был вызван на диспут неким грамматистом Васуратой. Из завершающих строф второй книги «Вакьяпадии» (где Бхартрихари приводит свою *парампару* учителей) мы знаем, что Васурата — имя учителя Бхартрихари. Время жизни Васубандху (IV в. н. э.) приблизительно совпадает с возможным временем жизни Васураты, и упоминаемый Парамартхой оппонент Васубандху (грамматист Васурата) и учитель Бхартрихари вполне мог быть одним лицом. Современные исследователи предполагают, что Бхартрихари, вероятно, был знаком с идеями буддийской виджнянавады. Так, например, они приводят ряд убедительных текстуальных созвучий отдельных пассажей «Вакьяпадии» с предшествующими ей по времени «Вимшатигой» и другими буддийскими текстами [Lindtner 1994: 195 ff.].

Впервые отчетливое присутствие идей Бхартрихари у авторов-буддистов мы встречаем у Дигнаги в его «Прамансамуччае». (Собственно, верхняя граница времени жизни Бхартрихари устанавливается учеными именно на основании этой ссылки). Дигнага жил в V — начале VI в. н. э., следовательно, Бхартрихари жил не позднее V в. н. э. У Дигнаги мы встречаем как минимум две прямые цитаты из второй книги «Вакьяпадии» (*карики* 155, 158). Помимо этого, небольшое сочинение «Трайкалья-париикша» Дигнаги (сохранившееся в тибетском переводе), как указывает Христиан Линдтнер, это по сути извлечение из раздела «Самбандха-самуддеша» третьей книги «Вакьяпадии» (III 3.53-85) [Lindtner 1994: 206 ff.].

В «Таттва-санграхе» острое критики Шантаракшиты и комментатора Камалашилы прежде всего направлено на онтологическую компоненту учения Бхартрихари, которая анализируется ими в пятом разделе «Таттва-санграхи» («Шабда-брахма-париикша»). В «Вакьяпадия» Бхартрихари представлено учение, согласно которому все в этой вселенной опосредовано речью, разворачивающейся от самого «тонкого» (лежащего в основе любой когниции) состояния до внешних, проявленных речевых актов, формирующих ткань реальности. Универсальный принцип *Брахмана*-слова, лежащего в основе мироздания, становится объектом критики Шантаракшиты и Камалашилы, которые стремились обосновать отсутствие самобытия у вещей (*нихсвабхавата*) и их моментарную природу (*кишана*), что подразумевает отсутствие ка-

кой-либо постоянно (*нитья*) подлежащей вещам вселенской основы. При этом трактовка онтологических взглядов Бхартрихари в «Таттва-санграхе» отличается от традиционной. Тем самым текст «Таттва-санграхи» дает нам возможность познакомиться с тем осмыслением концепций Бхартрихари, которые бытовали в среде ученых-буддистов, а отдельные пассажи трактата, приводящиеся в XVI разделе «Таттва-санграхи», проливают свет на отдельные «темные» места сочинения грамматиста.

Начальные строки «Вакьяпадии» (ВП) гласят: «Безначальный, бесконечный Брахман, который по своей сути (*таттве*) есть Слово/звук — *шабда*, разворачивается (*vivartate*) бытием объектов-смыслов, от чего возникает мир»<sup>4</sup>.

Некоторые из исследователей ВП (Айер, Бхаттачарья) в «разворачивается» у Бхартрихари усматривали возможную отсылку к адвайтистской концепции *виварта-вады* — иллюзорному проявлению мира как чего-то множественного, но в реальности остающегося единым вселенского *Брахмана*. Материал комментария-*вритти* на «Вакьяпадию» — исследователи спорят авторский это комментарий или нет — трактует это «разворачивание» именно в духе *виварта-вады*, и указывает на то, что извечный Шабда-брахман, не оставляя своего единства, предстает как множественное наподобие сновидения, «подобно тому, как во сне возникают объекты»<sup>5</sup>.

Материал «Таттва-санграхи» и *паньджики* указывает на восприятие позиции Бхартрихари буддистами Шантаракшитой и Камалашилой именно как вариант *паринама-вады* — философской позиции, трактующей бытие множества вещей не как иллюзорного (как во сне) явления-«разворачивания», но как трансформацию, видоизменение (*паринама*) во множестве форм им подлежащей материальной причины (как золото принимает различную форму в различных изделиях). Так, Шантаракшита трактует эту начальную строфу «Вакьяпадии» следующим образом:

[Существует] не затрагиваемый гибелью или возникновением высший Брахман в форме Слова/звука. Это же воспринимаемое множество вещей — [есть продукт] его трансформации — *паринамы*<sup>6</sup>.

Вся критика позиции Бхартрихари в «Таттва-санграхе» в дальнейшем также основывается именно на алогичностях позиции *паринама-вады*. И, наконец, характеризуя в целом позицию Бхартрихари в конце

<sup>4</sup> anādinidhanam brahma śabdattattvaṃ yad akṣaram /  
vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ // ВП 1.1.

<sup>5</sup> svapna-viśaya-pratibhāsavat. *Вритти* на ВП 1.1.

<sup>6</sup> nāśotpādāsamālīḍhaṃ brahma śabdamaṃ param /  
yat tasya pariṇāmo 'yaṃ bhāvagrāmaḥ pratīyate. TC 5.128.

этой главы Камалашила замечает: «воззрение [о природе мироздания] как (Шабда)-Брахмане подобно [доктрине] о трансформации первоосновы/первоматерии-*практрити*»<sup>7</sup>. Можно предположить, что рассуждающий в духе иллюзионистской *виварта-вады* и полагаемый поздней традицией авторским, комментарий-*вритти* на «Вакьяпадию» не был известен Шантаракшите и Камалашиле (что вряд ли, будь он древним и авторским), или что комментарий *вритти* они знали, но не брали в расчет, поскольку не считали его авторским. Иными словами, материал «Таттва-санграхи» свидетельствует, скорее, в пользу того, что *вритти* — не авторский комментарий на «Вакьяпадию».

К «Вакьяпадии» Шантаракшита и Камалашила обращаются также в другом месте «Таттва-санграхи». В XVI главе «Исследование смысла (референции) слова» (Шабда-артха-париикша) мы встречаем цитаты из «Вакьяпадии» в связи с обсуждением авторами вопросов денотации речевого знака. «Таттва-санграха» и *паньджика* Камалашилы дает исследователям интереснейший материал по реконструкции смысла трудных для понимания мест в «Вакьяпадии» Бахртрихари. Комментарий *вритти* на эти строфы «Вакьяпадии» не сохранился, мы имеем лишь позднюю (X века) комментарий-*тику* на нее Пуньяраджи. Как справедливо замечает анализирувавший теории значения «Вакьяпадии» в свете идей «Таттва-санграхи» японский исследователь Масааки Хаттори, пояснения Шантаракшиты и Камалашилы для понимания текста «Вакьяпадии» (живших на два века раньше Пуньяраджи) в этом случае оказываются поистине бесценными [Masaaki Hattori 1994: 135 ff.].

В этой же главе «Таттва-санграхи» Шантаракшита, в рамках развития теории Дигнаги об отрицательной денотации — *апохавады*, последовательно критикует известные, поддерживаемые различными индийскими даршанами, воззрения на природу референции. Так, им критикуются теории словесной денотации как чего-то «конкретного, партикулярного» — *vyakti*, а также — родового общего/универсального (*jāti*) или их связи — *sambandha*.

Далее он приводит и критикует еще семь подходов к определению природы значения слова и цитирует шесть *карик* из II книги «Вакьяпадии»<sup>8</sup>, в которых Бхартрихари кратко, без длинных пояснений перечисляет менее известные, но очевидно, бытовавшие в его время в среде философов-грамматистов воззрения на природу значения. Некоторые из них понятны и не требуют развернутого комментария. Например, что любое слово прежде всего означает нечто — т. е. сам факт существования. Когда мы произносим слово, то прежде всего проявляем наличие чего (*asti-arthaḥ*), которое стоит, как за словами-абстракциями (*devatā* — ‘божественное’, *svarga* — ‘небеса’), так и за словами, озна-

<sup>7</sup> *pradhānapariṇamena samam ca brahmadarśanam.*

<sup>8</sup> ВП II. 119, 126–128, 132, 117.

чающими нечто конкретное (например «корова»). Восприятию некой формы с рогами и копытами по этой мысли всегда предшествуют первичное значение «существования» как такого<sup>9</sup>.

Однако наряду с более-менее понятными теориями у Бхартрихари, приводится, например, такое: «[то, что] конструирует [природу значения слова это] реальное, определяемое нереальным»<sup>10</sup>. Комментария *вритти* на эти *карики* не сохранилось, а комментатор «Вакьяпадии» Пуньяраджа столь же краток, как и сам Бхартрихари и, лишь повторяет слова *карик*, говоря: «в *кариках* автор излагает шестую точку зрения на природу значения, говоря, что она есть нечто реальное, определяемое, т. е. «специфицируемое» (*vicītritam*) нереальным». В *паньджике* же Камалашила вносит ясность и комментируя это воззрение на природу значения, отсылает нас к «Дравья-самуддеше» III канды «Вакьяпадии» (III.2.2-4), где эта позиция раскрывается через следующий пример: слово гусака («золотой браслет») означает прежде всего реальную субстанцию-сущее (*satyām vastu*) — золото, которое определяется/специфицируется нереально сущей формой золотого изделия (*ākair-asa-tyaīr-avadhāryate*). То есть, реальное специфицируется нереальным.

Хочется отметить, что знакомство Камалашилы с текстом не только двух первых книг «Вакьяпадии» Бхартрихари, но и с материалом состоящей из множества глав и значительно превосходящей их по объему третьей книгой «Вакьяпадии» («Пракирнака-кандой»), знакомство, подразумевающее не только частичную осведомленность об отдельных идеях «Вакьяпадии», но и глубокое, комплексное знание, владение ее содержанием с системой текстуальных перекрестных ссылок, безусловно, делает честь этому прославленному ученому из монастыря Наланда. Как представляется, это может указывать на факт детального изучения в VIII в. наследия Бхартрихари в этом буддийском университете, что, безусловно, интересно с точки зрения реконструкции системы (и охвата изучаемых текстов) наландовского буддийского образования.

Другой пример, когда «Таттва-санграха» с комментарием способствует постижению смысла воззрения на предмет природы словесного значения, излагаемого Бхартрихари. Это пассаж, который формулируется у автора «Вакьяпадии» как: «означаемое/смысл слова — есть цельность/совокупность (*samudāyaḥ*) без выбора/опции (*a-vikalpa*) и множества (*a-samuccayaḥ*)...»<sup>11</sup>. Пуньяраджа поясняет этот пассаж достаточно туманно: «Если бы совокупность (*samudāya*) форм «означала» множество (*samuccaya*), то [у словоформы] было бы всегда множествен-

<sup>9</sup> *asty arthaḥ sarvaśabdānām iti pratyāyikalakṣaṇam / apūrvadevatāsvargaiḥ samam āhur gavādiḥu // ВП II. 119.*

<sup>10</sup> *asatyopādhi yat satyaṁ tad vā śabdanibandhanam... ВП II.127.*

<sup>11</sup> *samudāyo 'bhidheyo vāpy avikalpasamuccayaḥ ... ВП II. 126.*

ное число, а если бы наличествовало выборно-опциональное (*викаль-питам*), то тогда имелась бы возможность выбора (грамматического) числа». Именно в материале *паньджики* Камалашилы мы находим недостающие примеры, позволяющие прояснить строфы «Вакьяпадии». Речь идёт, так сказать, об унифицирующем характере природы значения слова, которое, не будучи родовым общим (*jāti*), не редуцируется, однако, и к множеству элементов, составляющих референт (что и определяло бы выбор множественного числа в словоупотреблении при наличие ряда объединённых неким образом референтов), но оно также не сводится и к выделению одного из элементов (как значения слова), подразумевающего и другие ассоциированные с ним элементы (формирующие множество). Камалашила поясняет, что согласно этому воззрению на природу денотации, когда произносят слово «лес», значение этого слова не продуцирует необходимость выбора в сознании воспринимающего какого-то одного из деревьев — *дхавы*, *кхадиры* или *палашаши*, с подразумеваемыми иными видами деревьев, входящих в понятие «лес». Но также значение слова «лес» не есть сумма (*samuccaya*) деревьев (дхава плюс кхадира плюс палаша и т. д.). Значением слова, согласно этому воззрению, выступает диалектически связанная с собранием (*самуччая*) совокупность (*самудая*).

В «Таттва-санграхе» нашла отражение знаменитая концепция Бхартрихари смысла слова (высказывания) как *пратибха* (*pratibhā*) («вспышка понимания», постижение единого смысла), которая встречается и у Дигнаги. Но в «Таттва-санграхе» и *паньджике* Камалашилы отражён сдвиг в интерпретации этой концепции, произошедший у буддийских авторов со времени Дигнаги (впервые включившего это понятие в свои буддийские гносеологические построения). Дигнага — автор буддийской теории «отрицательной денотации», которую он излагает в своей «Праманасамуччае». По своей природе мысль (*викальпа*) есть, собственно, «выбор» — как исключение всего другого. Это, приложенное к реалиям речевой деятельности, представляет собою самую суть *апоха-вады* — буддийского учения о денотации слова, как, не об «означивании» данной конкретной вещи, не проявлении в речевом акте некой самосущей данности, воплощённой через денотативную способность (силу-*шакти* слова), но, напротив, в конкретном акте называния происходит элиминирование всех иных смыслов, кроме данного локуса, на который направлен когнитивный импульс. Функция слова не состоит в том, чтобы означать какой-то предмет, являть позитивную денотацию — вовсе нет, наоборот, она в том, чтобы исключить из ситуации данного речевого акта все остальные предметы. Иначе говоря, когда мы говорим «корова», то вовсе не означиваем этим некое животное с рогами, подгрудком, хвостом, копытами и прочим, а на самом деле исключаем этим из коммуникации все другие предметы, которые не есть



корова. То есть, функция слова сводится у Дигнаги к логическому знаку (*liṅga*), в процессе выводного знания — *ануманы*. (Этим у Дигнаги, в частности, решается значимая для доктрины буддизма задача выведения сферы словесного знания (*шабды*) из *праман* — средств достоверного знания). Получение такого рода словесного выводного знания аналогично ситуации знаменитого примера с огнем на горе. Слово функционирует наподобие логического признака (*liṅga*), когда мы выводим наличие пламени на основании того, что над горой виден всегда сопутствующий пламени дым. Однако мы получаем знание не о данном конкретном пламени со специфичными для него характеристиками интенсивности, жара, но идею, своего рода выводное знание (*садхья*), исключающую все иные возможности (*ану-вувасcheda*) — например, других первоэлементов воды, земли, ветра и пр. Словесная денотация у Дигнаги относится с избирательной функцией ума (*викальпа*), отсеивающей несхожие и группируя схожие (*сарупья*) следствия и формирующей поток опосредованного уже словами дискурсивного мышления. Как формулируется эта мысль в приписываемом Дигнаге высказывании, «слова укоренены в *викальпах*, *викальпы* [в свою очередь] укоренены в словах»<sup>12</sup>.

Но как характеризовать унифицированный смысл цельного высказывания/предложения (*вāкуа*)? Дигнага прибегает именно к концепции *акханда-вакья-вады* Бхартрихари — «учению о неделимом предложении», с его концепцией *пратибхи* (вспышки понимания, «озарения») — явления смыслового единства высказывания/предложения, не сводимого к простой сумме значений слов, в него входящих. Словесная денотация, таким образом, определяется у Дигнаги через *апоху*, но смысл предложения он определяет через *пратибху*. Этот двойственный подход к проблеме денотации стал объектом критики Дигнаги мимансака Кумарила-бхатты, который, говоря о несовместимости теории *апохи* и *пратибхи* в своей «Шлокавартике», указывал, что если у Дигнаги смысл предложения, как и значение слова, имеет общий с ним субстрат — *викальпу*, и определяется через *пратибху*, то и словесное значение также будет проявляться как *пратибху*, — и к чему тогда, спрашивается, изобретать какую-то *апоху*?

Шантаракшита и Камалашила в «Таттвасанграхе» и *паньджике*, защищая позицию Дигнаги относительно *апохи*, вынуждены углублять рассуждение Дигнаги, уходя от акцентирования аспекта *апохи*, просто как отрицания. Так, Шантаракшита, основываясь на двух типах отрицания в мимансе, поясняет, что отрицание в *апохе* — это именно отрицающее отрицание (*paryardāsa*), а не полное отрицание (*niṣedha*). То есть функция *апохи* в слове «корова» — это через отсеивание огра-

<sup>12</sup> vikalpayonayaḥ śabdā, vikalpāḥ śabdayonayāḥ.

ничить все другие смыслы, возникающие в сознании при созерцании образа коровы. Так сказать, «отфильтровать» фон, чтобы проступила фигура. Этот ментальный образ (*pratibimba*) и есть смысл слова. Как же сюда встроить признаваемую Дигнагой концепцию *пратибха*? Шантаракшита с Камалашилой, с одной стороны вынуждены критиковать концепцию *пратибхи* Бхатрихари в той ее части, где речь идет о ее связи с неким внешним референтом (*bahūārthaviṣaya*). Если бы, говорит, Шантаракшита, *пратибха* имела бы реально существующий референт, то в ситуации она бы была двойственна. С одной стороны они отрицают связь *пратибхи* и внешнего, с другой — признаваемая Дигнагой концепция *пратибхи* должна была быть как-то встроена в буддийскую теорию денотации, и Шантаракшита с Камалашилой по сути делают ее синонимом *апохи*. *Апоха* у них становится теорией, объясняющей проявление образа-смысла (*пратибимба*), а *пратибха* — характером появления этого целостного образа. Как говорит Шантаракшита:

Из слов возникает ограничение-апоха, суть которой явление образа (объекта), то, что именуется пратибхой — это целостность, оно и есть у нас смысл слова<sup>13</sup>.

## Литература

*Lindtner Chr.* Linking up Bhartṛhari and the Baudhas // Bhartṛhari. Philosopher and Grammarian. Proceedings of the First International Conference on Bhartṛhari. Delhi. 1994. P. 195–214.

*Masaaki Hattori.* Kamalaśīla's Interpretation of Some Verses in the Vākyakāṇḍa of Bhartṛhari's Vākyapadīya // Bhartṛhari. Philosopher and Grammarian. Proceedings of the First International Conference on Bhartṛhari. Delhi. 1994. P. 135–140.

Tattvasaṅgraha of Śāntaraṅṣita With the Commentary of Kamalaśīla / Edited with Appendices etc. by Embar Krishnamacharya. In 2 vols. Gaekwad's Oriental Series. No. XXXI. Oriental Institute. Baroda, 1926.

Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntaraṅṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla / Critical Edited by Swāmi Dvārikādas Śāstrī. In 2 vols. Bauddha Bharati. Varanasi, 1968.

The Tattvasaṅgraha of Śāntaraṅṣita with the Commentary of Kamalasila / English tr. by Ganganatha Jha. Gaekwad's Oriental Series. No. LXXX. Oriental Institute. Baroda, 1937.

*Андросов В. П.* Шантаракшита // Философия буддизма. Энциклопедия. Москва, 2011. С. 799–800.

<sup>13</sup> pratibimbātmako 'pohaḥ padād apy upajāyate / pratibhākhya jhaṭītyeva padārtho 'py ayaṃ eva naḥ // TC 1027.

*Иванов В. П.* Список «Таттва-санграхи» с панджикой Камалашилы из собрания рукописей ИВР РАН // Венок из даров дружбы: сборник научных статей в честь Маргариты Федоровны Альбедиль. СПб., 2021. С. 143–152.

*Иванов В. П.* Коммуникативный дискурс «Таттва-санграхи» Шантаракшиты // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 57–68.

*Лысенко В. Г., Канаева Н. А.* Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного знания. Москва, 2014.

The article analyses the ideas of the Indian philosopher-grammarian of the 5th century AD Bhartr̥hari, the author of the famous Vākyapadīya, as they are presented in the Buddhist treatise of the 8th century Tattvasaṅgrāha by Śāntarakṣita and pañjikā-commentary on it by Kamalaśīla. The doctrine of Bhartr̥hari's śabda-brahma-vāda is particularly highlighted along with its criticism by these two authors. The text of the Tattvasaṅgrāha demonstrates an original way of interpretation of Bhartr̥hari's ontological ideas, which is indubitably of value for the history of Indian thinking. Despite the criticism of the ontological component of Bhartr̥hari's doctrine, some of the elements of his linguistic theory of meaning (pratibhā doctrine) were adopted by Buddhist authors to substantiate Buddhism's own theory of meaning — apoha-vāda. The interpretation of some fragments from the second book of Bhartr̥hari's Vākyapadīya by Śāntarakṣita and Kamalaśīla also gives us a better understanding of some obscure verses of Vākyapadīya.

**Keywords:** Buddhism, Buddhist philosophy, Tattvasaṅgrāha, Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Bhartr̥hari, Vākyapadīya, Indian theories of meaning, apoha, pratibhā.

**И. Ю. Котин, Е. С. Соболева**

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

**Помощники, информанты и друзья  
этнографической экспедиции А. М. и Л. А. Мерварт  
на Цейлон и Индию в 1914–1918 гг.<sup>1</sup>**

Российские музеи приложили немало усилий для того, чтобы собрать, изучить и выставить на экспозиции коллекции из-за рубежа. Многолетними усилиями Н. Г. Краснодембской раскрыты некоторые аспекты истории восточных собраний МАЭ. Она суммировала свой личный опыт в этом плане в докладе «Виды/типы полевой этнографической работы в Южной Азии в XX–XXI вв.: методы и спонсоры (из личного опыта)», прозвучавшем (на английском языке) на Всемирном Конгрессе антропологических и этнографических наук в Дели (Индия) в октябре 2023 г. (русский текст см. на с. 28–33 настоящего сборника):

После установления в 50-е годы XX в. прямых отношений между странами Южной Азии и СССР связи научного типа между ними создавались постепенно, и не сразу этнологам было легко попасть к изучаемым народам. В этих условиях возникали необычные варианты полевых изысканий. Автор рассказывает, как будучи студенткой, аспиранткой и молодым научным работником, начала *полевую работу* прямо в Ленинграде среди учащихся из Индии и Цейлона. Потребность не книжной, а живой информации была бесконечна, а понятие о ценно-

---

<sup>1</sup> Настоящая статья основана на тексте доклада (Igor Yu. Kotin, Elena S. Soboleva. «Assistants, Informants and Friends. Local supporters of the Russian Ethnographic expedition to Ceylon and India in 1914–1918»), доложенном на Панельной дискуссии Всемирного Конгресса антропологических и этнографических наук в Дели в октябре 2023 г. «Исследователи, информаторы, посредники: как российские учёные изучали страны Крайнего Юга в XX–XXI вв. (IUAES-2023 Panel: P121 — Researches, informants, mediators: as Russians scholars studied the countries of the Far South in XX–XXI centuries)». Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках проекта 23-29-00962 «Полиморфизм российских научных экспедиций накануне Первой мировой войны: историко-этнографическое наследие отечественных естественнонаучных экспедиций в Южную Азию и Южную Америку».

сти этнологического / этнографического факта было заложено в сознании автора ещё после знакомства с трудами её русских предшественников в науке — Ивана Минаева (1840–1890) и супругов Александра (1884–1932) и Людмилы (1888–1965) Мервартов. Учащиеся из Южной Азии в Ленинграде в ту пору были еще глубоко связаны с нормами и традициями собственной культуры, и они стали первыми для автора спонсорами её копилки полевых наблюдений, щедро делились своими знаниями. Завязались первые связи по переписке, иногда с родителями этих учащихся. Эти отношения были взаимно интересны и часто для всех участников были первыми живыми контактами с представителями разных культур. На следующем этапе, после 1979 г., уже в изучаемой стране, получив финансовую и организационную поддержку от Института этнографии и Академии Наук СССР, в конкретной полевой работе автор во многом полагалась на помощь местных семей, обретенных ранее друзей и новых знакомых — коллег, религиозных служителей и деятелей культуры. Научная информация собиралась отчасти стихийно, в соответствии с житейскими и техническими возможностями; очень важно было составить общее представление о культуре изучаемого народа, хотя имелись и более конкретные цели. На третьем этапе, уже в XXI в., благодаря более широким связям в местной научной среде, удалось осуществить три планированные поездки с заранее продуманными целями, программами и выбранными регионами. В конкретной полевой работе автором с самого начала применялись способы смешанные: прямые и наводящие опросы, метод включенного наблюдения и др. Поддержка друзей и сочувствующих из местной среды была бесценной для достижения необходимых успехов<sup>2</sup>.

Историю южноазиатских собраний в МАЭ Н. Г. Краснодембская начала изучать по-иному после того, как в 1980 г. она вернулась из первой своей экспедиции на Шри Ланку. Там, в сингальской среде, она осознала важность прикладного этнографического знания, увидела, насколько бережно ланкийцы сохраняют свою культуру. Она написала книгу «От Львиного острова до Обитатели снегов (рассказ о коллекциях МАЭ по Южной Азии)» [Краснодембская 1983], тираж которой был мгновенно распродан.

Ещё будучи студенткой, Н. Г. Краснодембская увлеклась сингальским языком и нашла публикации супругов Мерварт об их этнографической работе на о-ве Цейлон в начале XX в. Эта экспедиция была практически забыта, советские востоковеды могли только мечтать о поездках в Индию, хотя основатель российской индологической школы И. П. Минаев призывал изучать живую культуру.

---

<sup>2</sup> *Nina G. Krasnodembskaya. Types of ethnographic field work in South Asia in the 20th and 21st centuries: methods and sponsors (from personal experience) // 19th IUAES-WAU World Anthropology Congress “Marginalities, Uncertainties, and World Anthropologies: Enlivening Past and Envisioning Future” 14–20 October 2023: Book of Abstracts. University of Delhi, India, 2023. P. 337.*

С Людмилой Александровной Мерварт студентка Краснодембская познакомилась в 1960-е гг. через востоковедные контакты и фактически оказалась наследницей её семейных фотографий. Они несколько раз встречалась с ней в Ленинграде и в Москве.

В первом случае — на восточном факультете ЛГУ, во втором — на ее квартире на ул. Чкалова (квартира была выделена ей государством и являлась единственным в ее жизни собственным жильем). Кроме личных встреч у нас с ней состоялось несколько сердечных и содержательных (в смысле изучения этнографии и языков Южной Азии) разговоров по телефону. Людмила Александровна выслушивала мои вопросы, охотно на них отвечала и дала мне несколько важных профессиональных советов. Она еще дала мне адрес своих родственников в Ленинграде, уверяя, что я всегда могу обратиться и к ним с моими расспросами, а также адрес и телефон своей дочери Любове, которая со своей семьей проживала в Подмоскowie — в городе Зеленограде. Вскоре мне удалось познакомиться с ленинградскими родственниками Людмилы Александровны: это были вдова и дочь ее младшего брата Владимира Лобанова — Зинаида Евгеньевна и Людмила Владимировна Лобановы, которые проживали на улице Рылеева, в квартире, которая принадлежала Александру Михайловичу Левину (нанималась), отцу Людмилы Александровны, и являлась родным гнездом для всех членов его семьи. В 1960-е годы из всех членов семьи здесь остались только эти упомянутые женщины, и они занимали уже только часть квартиры (примерно половину), а в другой ее части жили чужие люди, подселенцы. Но Лобановы дружили с соседями, и те, будучи заметно моложе, даже помогали им в бытовых проблемах. З. Е. и Л. В. Лобановы стали таким образом хранителями семейной истории и семейных легенд, и оказалось, что охотно готовы этими знаниями поделиться со мной. Я не один раз бывала у них в гостях, совсем по-дружески, пару раз приглашала в музей Людмилу Владимировну (Зинаида Евгеньевна уже была очень пожилым человеком и редко выбиралась из дома). И поддерживала телефонную связь с Людмилой Владимировной почти до конца ее жизни: будучи уже одна, она оставила квартиру дальним родственницам, а сама доживала свой век уже в современной однокомнатной квартире в Выборгском районе Ленинграда, откуда ей было удобно ездить на работу в Колтуши (по профессии она была биологом). Фотографии мне были переданы, когда обе женщины еще продолжали свое существование на улице Рылеева: просто были вынуты несколько листов из семейного альбома. Кроме «главных» для нас героев, на фото присутствуют старшая сестра (или няня?) и братья Людмилы Александровны Мерварт и некоторые другие члены семьи А. М. Левина. Кроме того, обнаруживаем изображения младшей коллеги Мервартов по МАЭ Татьяны Александровны Корвин-Круковской, что является редкой удачей.

Фотографии Мервартов Н. Г. Краснодембская передала в МАЭ, они опубликованы.

Таким образом, трудами Н. Г. Краснодембской имена замечательных российских ученых, долгое время бывшие в забвении, возвращены в науку. Наши архивные изыскания последних лет позволяют по крупицам собрать сведения о работе первой русской экспедиции, заполнить всё ещё многочисленные белые пятна. Письма, дневники, заметки, комментарии к коллекционным описям МАЭ содержат имена людей, помогавших Мервартам в их предприятиях.

В 1914–1918 гг. Густав Германн Христиан Мерварт (Gustav Herrmann Christian Meerwarth) (в России — Герман Христианович) Мерварт (1884–1932) и Людмила Александровна Мерварт (1888–1965) были командированы на Цейлон и в Индию «для сбора разных коллекций и для изучения быта туземцев (их религии, нравов и пр.)» (АВПРИ. Ф. 238. Генеральное консульство в Калькутте. Оп. 778. Д. 89. Л. 2). В 1916 г. в Индии, под влиянием обстоятельств и своей воцерквлённой супруги Густав Германн Христиан принял православие и имя Александр Михайлович.

Дирекция Музея антропологии и этнографии им. Императора Петра Великого (далее — МАЭ) Императорской Академии наук (далее — ИАН) тщательно готовила эту экспедицию, поскольку создание нового отдела Индии имело основополагающее значение для судьбы музея в целом. Академик В. В. Радлов с 1894 г. последовательно реализовывал масштабный проект превращения вверенного ему Музея в передовое научное учреждение. Важным этапом развития МАЭ стало повышение его статуса. К 200-летию юбилею Петербурга директор добился того, что 21 декабря 1902 г. император Николай II согласился на наименование музея именем Императора Петра Великого) (СПбФ АРАН. Ф. 1. Оп. 1а — 1903. Д. 150. Л. 253), что сразу привлекло солидных спонсоров и обеспечило дополнительные финансовые вложения. Примеру МАЭ последовал академик Ф. Н. Чернышев: вверенный ему музей стал называться «Геологический Музей имени Императора Петра Великого» с 1 марта 1903 г. (СПбФ АРАН. Ф. 4. Оп. 2 (1902). Д. 90. Л. 9).

Музеи ИАН получали серьезную поддержку от «корреспондентов», собиравших для них материалы на местах. В 1898 г. было введено звание «корреспондент музея», а с 1903 г. с разрешения Историко-Филологического Отделения (далее — ИФО) ИАН и по ходатайству дирекции выдавался диплом на звание корреспондента Музея антропологии и этнографии имени Императора Петра Великого, подписанный Непременным Секретарем ИАН. В 1904 г. В. В. Радлов убедил коллег-директоров разработать «Положение о Попечительных Советах при Музеях Императорской Академии Наук». 21 февраля 1907 г. император Николай II утвердил текст «Положения», и Общее Собрание ИАН 10 марта 1907 г. разрешило В. В. Радлову приступить к организации Попечительного Совета в МАЭ (СПбФ АРАН. Ф. 1. Оп. 1а — 1907. Д. 154. Л. 30). Августейший Президент Академии Великий князь

Константин Константинович Романов утвердил 16 апреля 1909 г. первого попечителя — инженера-технолога Феликса Юльевича Шотлендера — в звании Почетного члена Попечительного о Музее Антропологии и Этнографии имени Императора Петра Великого Совета. Тот пожертвовал средства для надстройки третьего этажа музейного флигеля. По ходатайству ИАН Указом Правительствующего Сената от 15 октября 1909 г. Эмиль-Феликс Шотлендер и его дети были возведены в потомственное дворянское достоинство Российской Империи (РГИА. Ф. 1405. Оп. 394. Д. 38. Л. 17). Во вновь надстроенном третьем этаже в 1910 г. был развернут особый Памятный Отдел Императора Петра Великого. 5 марта 1914 г. Галерею Петра Великого посетил Николай II. Тогда же он одобрил планы реставрации, переустройства и передачи здания Кунсткамеры Музею антропологии и этнографии, открытие там в 1917 г. новых экспозиций, а также соизволил именовать залы Отдела Индии, основание которому положено переданными ранее (СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 1 — 1894. Д. 31. Л. 15) его собственными собраниями 1890–1891 гг., залами Его Императорского Величества Николая II. Решение это опубликовано в Известиях ИАН (СПбФ РАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 66. Л. 323–324).

Предметы из Южной Азии перечислены среди ранних приобретений первого российского публичного музея Петербургской Кунсткамеры, основанного царем Петром I в 1714 г. Кунсткамера представляла собой комплексный универсальный музей, ставший основой Императорской Академии наук (созданной в 1724 г.). Индийские предметы обнаруживаются в составе буддийских собраний ИАН, но общее их количество было невелико. Впрочем, в европейских музеях в конце XIX в. также показать во всей полноте культуру народов Южной Азии было практически невозможно из-за отсутствия профильных экспонатов. Британские власти и другие колониальные державы не допускали в свои владения иностранных исследователей. Этнографические музеи вынуждены были довольствоваться случайными, разрозненными экспонатами, не имея возможности осуществлять целенаправленные сборы на местах. В Германии понятие «Индия» в тот период охватывало Индийский субконтинент, т. н. *Hinterindien* (Юго-Восточная Азия, Индонезия), и Центральную Азию (как регион распространения древней индийской культуры). Тем самым интересы индологов распространялись на весьма обширные территории.

Формируя концепцию МАЭ, академик В. В. Радлов подчеркивал, что «всё человечество едино», поэтому этнографический музей должен «дать сколько-нибудь полную картину постепенного развития человеческого рода и разнообразного культурного положения различных племен» (СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 1 — 1894. Д. 24. Л. 2). Состав имевшихся в России на конец XIX в. этнографических коллекций не давал наглядного представления о культурах народов Индийского субконтин-



нента. Мервартам предстояла нелегкая задача — изучить население в лингвистическом и этнографическом отношениях, собрать полные коллекции по быту, искусству и религии народов Индии и Цейлона (СПбФ АРАН. Ф. 1. Оп. 1а — 1915. Д. 162. Л. 421), чтобы достойно представить посетителям МАЭ образ Индии. Экспедиция снаряжалась на средства, пожертвованные Почетными членами Попечительного Совета — Губернским Секретарем Борисом Александровичем Игнатьевым, чиновником Государственной Канцелярии (СПбФ АРАН. Ф. 1. Оп. 1а — 1912. Д. 161. Л. 406), и Карлом Карловичем Шейблером, директором-распорядителем Акционерного общества бумажных мануфактур (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (1918). Д. 69. Л. 41–42). Правление АО располагалось в г. Лодзь. Ситцы российского производства имели высокое качество, так что ткани фабрики Шейблера имели реальные шансы выйти на индийский рынок.

Сразу отметим, что супругам Мерварт блестяще удалось выполнить свою работу, поскольку они обладали талантом привлекать симпатии самых разных людей во всех посещенных ими странах. В Петербурге о них заботились директор и сотрудники МАЭ, члены Попечительского Совета МАЭ, руководители Академии наук, дипломаты, которые вели переписку, беспокоились о своевременном оформлении документов и отправке финансовых средств, хлопотали о возвращении экспедиции в Россию/СССР. В Азии неоценимую помощь экспедиции оказывали российские дипломаты и купцы, представители британской администрации и ученые, директора и хранители музеев, пандиты и ученые монахи, предприниматели, плантаторы, простые индийцы и цейлонцы.

Для подготовки экспедиции летом 1913 г. Г. Х. Мерварт, принятый в МАЭ «по вольному найму», был командирован ИАН в Германию. Альберт Грюнведель (Albert Grünwedel, 1876–1935), директор Восточно-Азиатского Отделения Берлинского Музея народоведения (Museum für Völkerkunde), член-корреспондент ИАН, оказал ему теплый приём.

Такого радушия и неизменной готовности пойти навстречу я и представить себе не мог. Я очень рад этому. Радуют меня и личные отношения, которые завязались за короткое время (из письма Г. Х. Мерварта В. В. Радлову от 6 июня 1913 г. Пер. с нем. яз. — Н. М. Сысоева) (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 65. Л. 168).

Мерварт основательно изучил материалы о первобытных народах, дравидах, о северной Индии и Бенгалии, в т. ч. письменность (Там же. Л. 168 об.).

А. Грюнведель подсказал Г. Х. Мерварту перспективные для этнографического изучения области Южной Азии — о-в Цейлон (особенно тему местных демонических культов), горы Нилгири, внутренний Де-

кан, Ориссу и особенно Гималаи. Мерварт проштудировал литературу по демоническим культам, в т. ч. статью Грюнведеля о цейлонских масках [Grünwedel 1893], и «пришел к выводу, что здесь с достаточным знанием сингалов и собственным взглядом на церемонии можно сделать очень много» (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 65. Л. 263 об.). В 1905 г. в МАЭ из ИРГО была передана гигантская фигура стража входа МАЭ № 902-1, которую А. Грюнведель атрибутировал как демона (ракшаса) с о-ва Цейлон; в 1907 г. лейпцигский ученый и путешественник Ганс Мейер пожертвовал МАЭ коллекцию цейлонских масок (МАЭ № 1180) из Музея Умлауфф, в составе которой были аксессуары народного театра и демонических танцев.

Планируя график экспедиции, Г. Х. Мерварт ещё в Германии предположил, что на о-ве Цейлон за 2–3 месяца возможно собрать полный набор демонических масок и литературу (Заклинания и Колдовские книги), сделать фонографические записи и фотографические снимки заклинаний как материал для дальнейшей точной обработки. Затем он хотел спуститься в Южную Индию, оттуда на 1–2 недели съездить в Мадрас, чтобы завязать дальнейшие связи. Далее он собирался отправиться в глубь континента, к горным народам. Он хотел также поискать демонические культы у тамилы на местах (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 65. Л. 264).

Директор Этнографического собрания Мюнхена (Kgl. Ethnographisches Museum, München) д-р Люциан Милиус Шерман (Lucian Milius Scherman, 1864–1946), профессиональный индолог и санскритолог, поначалу не был особенно любезен. Но Мерварту в конечном счете удалось установить с ним добрые отношения, которые, как он и надеялся, оказались весьма полезны для МАЭ. Люциан и Кристина Шерман как раз вернулись из поездки на о-в Цейлон, в Индию и Бирму. Л. Шерман обещал Мерварту снабдить его рекомендательными письмами своим корреспондентам и знакомым в Индии, поделился полезными сведениями касательно переездов и проживания, общения с британцами и с коренным населением (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 65. Л. 265 об.). Перспективными для сбора этнографических коллекций Шерман считал Ассам и гималайские страны. Из-за большой протяженности области исследований Г. Х. Мерварт запланировал второй год из двух лет экспедиции на поездку по Гималаям и 6 месяцев на посещение центров индуистской культуры (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 65. Л. 264 об.).

В Германии Г. Х. Мерварт изучал основы этнографического музееведения. Он сопоставил способы выставления индийских предметов в Берлинском и в Мюнхенском музеях в пользу последнего. Одновременно он получил предложения об установлении контактов и обмена между музеями Петербурга и Мюнхена.

Экспедиция Мервартов прибыла в Коломбо (Цейлон) 29 мая 1914 г. и оставалась в Южной Азии до февраля 1918 г. С самого начала они вели интенсивную исследовательскую работу: целенаправленно собирали этнографические предметы и максимально полную информацию об их изготовлении и использовании, с согласия владельцев фотографировали вещи из частных коллекций и даже из сокровищниц (в Индии — махараджей Пудуккотты и Траванкора), покупали комплекты коммерческих фотоснимков и книги, упаковывали ящики и оставляли их на хранение в дружественных музеях. К сожалению, не все предметы пережили последующие годы. Только с 1923 г. ящики несколькими партиями стали доставлять в МАЭ [Котин, Краснодембская, Соболева 2022]. Выяснилось, что только в Мадрасе погибло почти 40% южноиндийских коллекций, в т. ч. предметы, характеризующие быт малых народов, к которым ездили супруги Мерварт [Мерварт 1927: 8].

Большинство сотрудников музеев в Южной Азии были естествоиспытателями, но старались в меру возможностей помочь приезжим этнографам. Директор Музея Коломбо г-н Джозеф Пирсон (Josef Pearson), зоолог, освободил от обязанностей по музею и прикомандировал к Мервартам двух хранителей — тамила, который нашел для Г. Х. Мерварта учителя тамильского языка, и сингала, который познакомил его с главным буддийским жрецом, знатоком языка Pāli. Братя Джаясинха (Jayasinha) помогали собирать сведения о ланкийском шаманстве; один из братьев был хранителем Музея, он разыскал набор сингальских масок и костюмов для демонических танцев и для театральных представлений, которых, по уверениям Грюнведеля и Шермана, отыскать было уже почти невозможно. Мастеров-модельщиков на Цейлоне не было, и Пирсон посоветовал обратиться за помощью к коллеге-зоологу Хендерсону, директору Государственного музея в Мадрасе.

Мервартам удалось найти в Канди гончара, работавшего на храмы, и сделать ему пробный заказ (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 67. Л. 231–232). Тот изготовил образцы типичной расписной кандийской керамики (МАЭ № 3069); в коллекционной описи отмечено, что «в настоящее время она употребляется почти исключительно знатными сигналезами для украшения жилищ, особенно распространены цветочные вазы». Известный художник Сарлис в дер. Ампития создал для МАЭ картины культа бали, жрецом которого он являлся (МАЭ № 3020).

Г-н Сенавиратна (Senaveratne), католик, добровольный секретарь Г. Х. Мерварта, сопровождал экспедицию в 1915 г. в поездке по стране и публиковал статьи Мервартов в журнале “The Ceylon Antiquary and Literary Register”, редактором которого он был [Meerwarth 1915; Meerwarth-Levina 1916–1917]. Когда его супруга в Коломбо родила дочку, Л. А. Мерварт её окрестила и девочку назвали Людмила Ратнавали Сенавиратна.

28 июля 1914 г. началась Первая мировая война, и сообщение с Россией осложнилось. Но Мерварты не хотели терять связи с родиной. Они узнали, что М. С. Андреев собрал для МАЭ новую коллекцию в Южной Индии и опасались приобрести дубликаты (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 67. Л. 201). Когда председатель российского Теософского общества А. А. Каменская приехала в Индию, Мерварты из Лукнау прислали ей в Адьяр ящик с бюстом Будды как дар Теософскому обществу в России [Российско-индийские отношения... 1999: 487].

Мерварты не ограничивали свои контакты лишь правительственными и академическими связями. Принимали Мервартов на Цейлоне семьи мудальяров Раджапакса (Rajapaksa) и Пуссегода (Pussegoda) (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 2. Ед. хр. 60. Л. 31). Почетный титул «мудальяр» ввели в XVI в. португальцы для выделения лиц, не являвшихся чиновниками, но оказывающих колонизаторам важные услуги на местах.

Близкое знакомство с тамильским общественным деятелем Поннамбаламом Раманатаном (Ponnambalam Ramanathan, 1851–1930), бывшим министром юстиции, имело неприятные последствия. В мае 1915 г. Мерварты невольно оказались свидетелями антимусульманских беспорядков на Цейлоне и попали под подозрение британских властей. Члены организации Manibodhi Society, которая занималась изучением и изданием буддийской литературы и где бывал Г. Х. Мерварт, были арестованы и казнены. У Мервартов изъяли переписку, правда, потом вернули с извинениями (Архив УФСК по СПб. и обл. Д. П-65245. Т. 13. Л. 210–210 об.). И в конце января 1915 г. Мерварты приняли решение переместиться в Южную Индию.

Успех экспедиции в этом регионе во многом обеспечили советы и практическая помощь руководства Государственного музея в Мадрасе. Верховный суперинтендант Джон Роберт Хендерсон (John Robert Henderson, 1863–1925) и его помощник ботаник Нарасимха Рао (Narasimha Rao) прекрасно знали регион. Музей уступил МАЭ предметы письменности (МАЭ № 3081), поделился с МАЭ археологическими находками со стоянки Адичанналур (Adichannalur) (МАЭ № 3099, МАЭ № 3306). В наши дни этот памятник южной оконечности Индостана (Tuticorin district) считают древнейшим памятником железного века в штате Тамилнаду (1 тыс. до н. э.). Археологический департамент Индии (Archaeological Survey of India) в 2020 г. принял решение создать музей на территории памятника (Adichanallur).

Мерварты много ездили по городкам и деревням, посетили Пальнийские горы и в ноябре 1915 г. переехали в г. Мадурай. Там Г. Х. Мерварт добыл предметы местных индуистских культов (МАЭ № 3087) и заказал модель колесницы для религиозной процессии (СПбФ АРАН. Ф. 177. Оп. 2. Ед. хр. 176. Л. 3 об.). Вероятно, это единица хранения МАЭ № 4804-375, зарегистрированная в 1949 г. как предмет «из ста-

рых поступлений». Части подобной старинной колесницы (МАЭ № 2055) из Южной Индии прислал в МАЭ в 1912 г. М. С. Андреев [Краснодембская, Соболева, Кисляков 2018]. Их регистрация стала первым музейным опытом Г. Х. Мерварта в МАЭ, и до отъезда он успел составить научное описание индуистских сюжетов 50 деревянных барельефов.

В Шембагануре и в г. Мадурай Мерварты в 1915 г. были гостями землевладельца и коллекционера Р. Фаукса (Ffoulkes). По их просьбе француз Леже сделал на недорогую фотокамеру Мервартов снимки племени палиян [Мерварт 1927: 8].

Индийские интеллектуалы также приняли российских путешественников в свою среду. Г. Х. Мерварт продолжал изучать буддизм и литературу на языках пали, санскрите и тамильском. В г. Мадрас ему помогал выдающийся ученый-махопадхья пандита Субраманья Айар (Subramanya Aiyar), в г. Мадурай — поэт Гопала Кришна Айер (Panditha M. Gopala Krishna Iyer, 1878–1927), публиковавшийся под именем Ма.Ко., переводчик, издатель журнала на тамильском языке. Мерварт захотел сделать полный перевод тамильского буддийского памятника «Manimeghalei (Повесть о Манимехалей)» на европейский язык с введением и комментариями (СПбФ АРАН. Ф. 177. Оп. 2. Д. 176. Л. 3).

Местным жителям льстило, что Мерварты разыскивали подлинные образцы их культуры для российского музея. В Коломбо помощник Л. А. Мерварт Тагис-Аппу (Thagis-Apoo), следуя её указаниям, покупал для музея вещи по местным ценам (СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 67. Л. 200.), в г. Мадурай брахманская подруга купила так целый набор медной посуды (СПбФ АРАН. Ф. 177. Оп. 2. Д. 176. Л. 4). Записки Л. А. Мерварт о Цейлоне, переизданные Н. Г. Краснодембской, раскрывают мысли, ощущения, усилия российского этнографа по вхождению в новую для нее среду. Л. А. Мерварт овладела методом включенного наблюдения, наладила добрые отношения с женщинами, соблюдала этикетные нормы, уважала обычаи, но упорно вела полевую этнографическую работу, изучала быт и устои семей [Мерварты 1997–1998]. Она охотно принимала приглашения пожить в семьях, вне городов. Когда в г. Мадурай разразилась эпидемия холеры, она отправилась в больницу местной американской миссии и помогала женщине-врачу как медсестра. Этот подвиг не остался незамеченным индийцами.

В Пудуккоттай Мервартов пригласили британский резидент Берн (Bern) и брат местного махараджи. Директор Краеведческого музея д-р Сама Рао (Sama Rao) помог им собрать коллекцию лекарственных трав (МАЭ № 4689). В г. Триссур Мерварты три недели прожили в доме чиновника Индийской гражданской службы, девана (министра) Кочинского княжества Джозефа Уильяма Бхора (Sir Joseph William Bhore 1878–1960). Он подарил им фотографии, сделанные во время службы в стране гондов (МАЭ № 3352-42-46).

Одному из лидеров антропологической науки Анантакришне Айеру (Ananthakrishna Iyer, 1861–1937) было поручено организовать зоологический сад и этнографический музей штата Кочин. Популярность и образовательная ценность, набор и расположение экспонатов сделали это учреждение в Триссуре чрезвычайно интересным и привлекли внимание правительства, а также иностранных гостей, посещавших город. Во время этнографического обследования Малабарского побережья Анантакришна Айер лично фотографировал группы местного населения и некоторые фотоотпечатки (МАЭ № 3302) подарил Мервартам. Специально для экспедиции он заказал типичные для местных каст ювелирные украшения из тоненькой позолоченной металлической пластинки и сам следил за выполнением заказа (МАЭ № 3089).

Находясь в Мадрасском президентстве, Мерварты были обязаны сообщать губернатору свои планы на 2–3 месяца вперед. Зато распоряжением властей (при содействии русского консульства в Калькутте) Мерварты периодически получали статус «гостей государства», что позволяло им экономить на гостиницах и пользоваться современным транспортом (мотоциклеткой с коляской, автомобилем, моторной лодкой). Это была большая удача, поскольку в середине 1916 г. британские власти резко усложнили полицейские формальности и ограничили доступ иностранцев во многие районы Индии.

В Тируванантапураме ведущий индийский санскритолог Ганapati Шастри (Т. Ganapati Śāstrī, 1860–1926), первооткрыватель пьес Бхасы, вдохновил Г. Х. Мерварга перевести все 13 драм с санскрита на английский язык [Meerwarth 1917]. Первый суперинтендант Археологического департамента, археолог Траванкора Т. Гопинатха Рао (Т. А. Gopinatha Rao, 1872–1919), знаток индуистской иконографии, консультировал Мервартов по своей специальности. Позже статья А. М. Мерварта «Les Kathakali du Malabar» во французском журнале «Journal Asiatique» [Meerwarth 1926] оказалась прорывной в европейском востоковедении, открыв суть этого вида траванкорского театрального искусства.

Л. А. Мерварт на Малабарском побережье приняла приглашение наярской семьи в г. Каликат; г-н Филлипозе (Phillipose), глава касты назрани мапилла (сирийских христиан), пригласил её в Коттаям (Архив УФСК по СПб. и обл. Д. П-65245. Т. 13. Л. 227). Из Квайлона Л. А. Мерварт вместе с наяркой-инспектором туземных школ объехала их главные селения, изучая народные верования и обычаи [Мерварты 1927: 10]. В изучении записанных ею народных песен помогали журналист Падманабха Айер (Padmanabha Iyer A., или Karamanai A. P. Iyer, 1869–1942) из Коимбатора и лексикограф языка малаялам Падманабха Пиллай (Sreekanteswaram G. Padmanabha Pillai, 1864–1946) [Мерварт 1927: 16].

Февраль-июнь 1916 г. супругам Мерварт пришлось провести в горах Нилгири. Из-за отсутствия стабильных финансовых ресурсов Г. Х. Мерварту пришлось устроиться на службу; став руководителем отдела

снабжения рабочей силой Южно-Индийского союза плантаторов в Коимбаторе, он много ездил по деревням, а от подчиненных получал сведения о положении в них. Когда ИАН продлила срок экспедиции еще на два года, Мерварты получили возможность покинуть дравидийский юг. С остановками в Майсуре и Калькутте они отправились на север Центральной Индии. В 1916 г. Г. Х. Мерварт принял православие для того, чтобы переменить имя и отчество, которое тогда было одиозно ввиду войны с Германией, на Александр Михайлович (Архив УФСБ России по СПб. и обл. Д. П-65245. Т. 13. Л. 177 об.).

Благодаря рекомендации Анантакришны Айера, они в мае 1916 г. пользовались покровительством археолога Хирананда Шастри (Hiranand Sastri, 1878–1946), помощника заведующего Провинциального музея Лакхнау (Provincial Museum, Lucknow). Он собрал для МАЭ репрезентативную коллекцию типичных музыкальных инструментов, используемых разными классами и профессиями в Провинции, и упаковал ее в три ящика (МАЭ № 2980), помог заказать для МАЭ макеты и модели, иллюстрирующие сельскую жизнь Северной Индии (МАЭ № 3019), глиняные фигурки аскетов и божеств (МАЭ № 2993). Хирананд Шастри руководил раскопками древнеиндийского города Санкисса, одного из «Восьми великих мест» буддийского паломничества, и Мерварт провел там в деревне две недели; также он посетил Археологический Музей в Сарнатхе (The Sarnath Archeological Museum), пригороде Бенареса [Мерварты 1927: 19].

Чуть позже заведующий Государственным музеем в Матхуре (the Government Museum, Mathura) познакомил супругов Мерварт с кушанским периодом истории Индии. В собрании Мервартов есть несколько фрагментов археологических предметов из Матхуры (МАЭ № 3181-3).

В Северной Индии Мервартам сначала пришлось нелегко. Кашмирский махараджа с большим запозданием получил распоряжение принять их как гостей государства, так что в Шринагаре Мерварты сначала были представлены сами себе. Но затем работа пошло активно и с хорошими результатами. Мерварты приняли на два месяца в качестве секретаря молодого ученого г-на Джагаддхара Заду Шастри (Jagad-dhar Zadu Shastri), учившегося в Лахорском Университете. С А. М. Мерваргом осенью 1916 г. он обошел пешком высокогорные районы, показав ему культуру паломников и аскетов; он также заказал реплики украшений кашмирских брахманов (МАЭ № 3014) и добыл для МАЭ комплект карт для игры «сидаста» (МАЭ № 3017). Наборы типичной одежды и украшений (МАЭ № 2977, МАЭ № 3162) были куплены в магазине у Khaja Noor Din Buch & Sons, Post Maharaja Rambeer Ganj, Kashmir. В августе-сентябре 1916 г. в мастерской Абдула Азиза в Шринагаре для Мервартов был специально изготовлен комплект из четырех образцов, демонстрирующих основные этапы работы над папье-маше

(МАЭ № 2996), а кашмирский мастер Асадулла выполнил на кусках картона образцы орнамента (МАЭ № 3228).

Джагаддхар Заду Шастри познакомил Л. А. Мерварт с Якуб-ханом, сыном правителя почти независимого ханства Хунзу (Hunza) к северу от Кашмира; тот пригласил Л. А. Мерварт к себе в Гунзу, но британцы этого не допустили (Архив УФСБ России по Санкт-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-65245. Т. 13. Л. 228).

Перебравшись в конце сентября в г. Лахор, Мерварты познакомились с санскритологом Альфредом Купером Вулнером (Alfred Cooper Woolner, 1878–1936), директором Восточного колледжа Университета Пенджаба, и с Хью Лайонелем Хитом (Hugh Lionel Heath 1871–1938), директором знаменитого Центрального музея (Central Museum, Lahore) в Лахоре. Хит поощрял изучение археологии и копирование образцов искусства в Пенджабе и, будучи ректором художественного техникума Майо (Mayo School of Arts), разрешал студентам продавать свои копийные работы. Для МАЭ были выбраны рисунки изразцов, украшавших стены памятников средневековой архитектуры в Лахоре: мечетей Вазир Хана и Даи Анга, гробницы Гулаби Баг, мавзолея Джахангира, ворот Чаубурджи, башни Самман-бурж (МАЭ № 3003). Куратор музея в октябре 1916 г. презентовал МАЭ несколько текстильных изделий из Раджпутаны (МАЭ № 3164).

Мерварты были представлены сэру Джону Хьюберту Маршаллу (Sir John Hubert Marshall, 1876–1958) — генеральному директору Археологической службы Индии в 1902–1928 гг., отвечавшему за раскопки, которые привели к открытию Хараппы и Мохенджо-Даро, двух ключевых городов-объектов индийской цивилизации. Гарольд Харгривс (Harold Hargreaves, 1876–?), сотрудник Археологической службы Индии — суперинтендант Северного Круга, объезжавший курганы в Хараппе, Раджанпуре и Сарнатхе, помог им ознакомиться с культурой Гандхара. В Калькутте с ними общались члены Археологического департамента Перри Браун (Perry Brown) и Кетр, в Ассаме — Гурдон (Gurdon) (Архив УФСБ по СПб. и обл. Д. П-65245. Т. 12. Л. 297 об.). Мерварты мечтали увидеть раскопки в Таксила (Taxila) (АВПРИ. Ф. 238 Генеральное консульство в Калькутте. Оп. 778. Д. 89. Л. 10).

В Пенджабе А. М. Мерварт подружился с Гулям-Наби (Goolam Nabi), купцом из Амритсара; они называли друг друга бхай — названными братьями. Гулям-Наби помогал отправить почту Мервартов через Кабул (Архив УФСБ по СПб. и обл. Д. П-65245. Т. 13. Л. 256).

По причине болезни Л. А. Мерварт в конце 1916 г. супруги прожили в Дели три месяца. Британцы направили к ним *дарогу* (военного писаря местного гарнизона) для наблюдения под предлогом обучения их языку урду. Как и всем своим помощникам, Мерварты щедро ему платили и давали большой бакшиш (денежный подарок). Л. А. Мерварт подружилась с женой дароги и помирила её с его семьей. *Дарога*



предупреждал Мервартов, когда узнавал о чем-либо готовящемся против них.

Точно так же в Калькутте их помощник Рам Чандра (Ram Chandra), заведующий Отделом искусства Индийского Музея, предупреждал Мервартов о полицейской слежке. А. М. Мерварта даже вызывали пару раз, но потом извинялась за отсутствие оснований для репрессий (Архив УФСК по СПб. и обл. Д. П-65245. Т. 13. Л. 209). Рам Чандра ездил в Гурна, района г. Кришнагар, Западная Бенгалия, в мастерскую модельера Бабу Джаду Натх Пала (Babu Jadu Nath Pal), чтобы убедиться, что модель бенгальской деревни, которую тот делал по заказу А. М. Мерварта, точно соответствует музейному образцу в Калькутте. Мастер упаковал модель в четыре ящика и лично привез в Калькутту в январе 1917 г. (МАЭ № 3019).

Жена *дароги* помогла собрать в Дели коллекцию детских игрушек (МАЭ № 2984). Позднее, 7 июня 1926 г., слушательница курсов техники игрушечного дела Техникума кустарной промышленности Е. Е. Андреевская была направлена в МАЭ для разработки семинарской темы «Индийская игрушка» (СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (1926). Д. 5. Л. 462).

Последний этап экспедиции проходил в Бенгалии. Мерварты в июне 1916 г. побывали проездом в Индийском музее (The Indian Museum). В начале 1917 г. профессор Гиваргис (Givargis), сирийский христианин, устроил Мервартов в общежитие малабарских студентов Серампурского Колледжа Калькуттского Университета. Оттуда летом 1917 г. Мерварты совершили поездку в Шиллонг, на северо-восток Индии. В сентябре 1917 г. директор Индийского института (The Indian Institute) зоолог д-р Т. Н. Аннандель (T. N. Annandale) пригласил А. М. Мерварта на полгода на работу в качестве помощника куратора этнографического отдела Индийского музея в Калькутте и предложил ему создать, хотя бы частично, Этнографический отдел. А. М. Мерварт принял предложение при условии, что в качестве награды он получит для МАЭ дубликаты коллекционных предметов — музыкальных инструментов (МАЭ № 2980) и оружия (МАЭ № 2983, МАЭ № 3005), чтобы дополнить уже собранные комплекты.

А. М. Мерварт проинвентаризировал, упорядочил и зарегистрировал этнографические коллекции, подготовил две выставки — индийских народных музыкальных инструментов и культуры племен северо-востока Индии (Андаманские и Никобарские о-ва, Ассам). Составленные им путеводители по Этнографической галереи вышли соответственно в 1917 [A Guide 1917] и в 1919 гг. [Meerwarth 1980].

Из Калькутты летом 1917 г. Мерварты совершили поездку в Шиллонг, на северо-восток Индии. Ранее, в 1911–1912 гг., участники русской экспедиции в Индию под руководством С. Н. фон-Вика достигли пределов британских владений в Ассаме и осуществили сбор зоологических коллекций для Зоологического музея ИАН, откуда некоторые

этнографические предметы попали в МАЭ (МАЭ № 3105). Экспедиция общалась в Ассаме с малыми народами — мишми, абор, камти, мири и др. [фон-Вик 1914]. В особом разделе «Путеводителя» А. М. Мерварт описал материальную культуру этих народов, но посетить их по месту проживания ему не разрешили.

2 мая 1917 г. А. М. Мерварт был избран иностранным членом Азиатского общества Бенгалии (The Asiatic Society of Bengal) в Калькутте. Но это не помогло ему ни закрепиться в музее, ни найти оплачиваемую должность в университете. Договорившись о складировании ящиков на хранение в подвалах Индийского музея, в конце февраля Мерварты завершили экспедицию.

Мерварты сознавали, что успехом работы в Южной Азии они обязаны своему официальному статусу лиц, состоящих на государственной службе России, союзной с Великобританией (АВПРИ. Ф. Генеральное консульство в Калькутте. Оп. 778. Д. 89. Л. 12). Тем не менее британское правительство отказало Мервартам в поездках к гондам в Южную Индию, затем — в Ассам и Манипур, на границу своих владений. За эти четыре года Мервартам довелось пожить в статусе «гостей государства» в государственных гостевых домах, они также были приняты в домах знатных особ. Мерварты изучали собрания государственных, княжеских и частных музеев и библиотек, составляли этнографические анкеты для описания некоторых групп индийского населения, делали фотографии *in situ*. Нередко супругам приходилось разделяться и самостоятельно работать в разных местах, изучать разные темы. А. М. Мерварту удалось посетить места значимых археологических раскопок, поскольку археологи, антропологи и кураторы музеев приглашали его принять участие в своих экспедиционных и инспекционных поездках. Личный вклад этих известных ученых в составление коллекций для российской Академии наук пока не получил достаточной оценки. К сожалению, А. М. Мерварт очень кратко упомянул, что был знаком с семьей Тагора (его братьями) и рядом индийских ученых (Архив УФСК по СПб. и обл. Д. П-65245. Т. 12. Л. 297 об.).

Опыт знакомства А. М. Мерварта с практикой индийских музеев впоследствии вылился в статью «Музейное дело в Индии», весьма полезную для развития отечественной музеологии [Мерварт 1927].

Александр и Людмила Мерварт вернулись с Дальнего Востока в Ленинград 3 августа 1924 г. и проработали в МАЭ шесть лет. Только через десять лет они вновь получили возможность работать со своими приобретениями. Предметы надо было разобрать, почистить, отреставрировать, для более чем 5 тыс. этнографических предметов и 3 тыс. негативов и фотоотпечатков составить коллекционные описи. При распаковке ящиков был нарушен оригинальный порядок укладки, но авторская маркировка вещей облегчила их атрибуцию в МАЭ. Книги по истории и культуре Индии и Цейлона пополнили библиотеки Акаде-

мии наук СССР. Музейный, экспедиционный и предпринимательский опыт Мервартов был востребован при реорганизации МАЭ. В кратчайшие сроки (1924–1925 гг.) они развернули первую постоянную экспозицию отдела Индии, дополненную путеводителем — фактически, минимonoграфией [Мерварт 1927]. А. М. Мерварт стал первым заведующим отделом Индии МАЭ (1924–1929) и подготовил смену — студентов-индологов, этнографов, музееведов, театроведов. Л. А. Мерварт, проработав полгода с индийскими коллекциями, была назначена заведующей отделом Индонезии МАЭ.

В 1926 г. А. М. Мерварт опубликовал статью «Роль музеев в культуре современной Индии» в журнале «Научный работник» [Мерварт 1926]. В статье «Достижения и проблемы индийской этнографии» в журнале «Этнография» [Мерварт 1927] он проанализировал современные публикации, собственный практический опыт и достижения индийских ученых. А. М. Мерварт описал и высоко оценил деятельность Антропологической службы Индии, о работе которой знал не понаслышке, но критиковал британскую администрацию. Это была информация на русском языке о развитии музеев и этнических культур в Индии, полученная из первых рук.

В 1927 г. Мерварты продолжили исследования в Европе. Два летних месяца А. М. Мерварт во Франции занимался тамильским и малайяльским языками с Рагхунатхом Рао, магистром права Эдинбургского университета, уроженцем Танджавура (Танжор). Месяц супруги прожили на ферме его тестя близ Ниццы, соединив занятия с отдыхом. А. М. Мерварт неоднократно подчеркивал влияние семьи Рао и её членов (князя, купечество, адвокатура; в г. Мадуря он был знаком с присяжным поверенным и купцом Рао Сахибом). Рагхунатх Рао проживал в Женеве и был членом общества “Servants of India Society” («Слуги Индии») (Архив УФСК по СПб. и обл. Д. П-65245. Т. 12. Л. 78). Его прадед Мадхава Рао Танджавуркар (Raja Sir Tanjore Madhava Row или Madhava Rao Thanjavurkar, 1828–1891) был важным политиком и правительственным чиновником в Траванкоре. Рагхунатх Рао послужил прообразом доктора Джаганата Кунду, главного героя пьесы Г. С. Венецианова «Джаму Маджид», которая с успехом прошла по сценам советских театров в 1927–1928 гг. [Котин, Краснодембская, Соболева 2019].

В России, в Германии и во Франции А. М. Мерварт щедро делился полученными знаниями, популяризировал индийскую литературу, науку, музеи, искусство, народный театр и т. д. В разных учреждениях он читал курсы по географии и этнографии Индии, преподавал политическую и социальную историю, грамматику дравидийских языков, индийские религии, музеологию, а также литературный и разговорный тамильский язык. Его вузовские программы предусматривали проведение занятий на Индийской экспозиции МАЭ. В 1928 г. А. М. Мерварт прочитал по радио цикл лекций по земельному вопросу в Индии,

разработал концепцию Сектора культуроведения Ленинградского Первого Рабоче-крестьянского радиоуниверситета, и т. д. Повторы лекций неоднократно транслировались по радио. Они закладывали основы международной солидарности трудящихся, формировали положительное отношение в СССР к культуре и народам Индии. Становится понятным, почему и в городах, и в отдаленных селах СССР люди знали о текущих событиях в мире, искренне сочувствовали жителям стран Востока, борющимся за независимость, и оказывали им помощь, что ярко проявлялось во время событий 1930–1940-х гг. Программы Радиоуниверситета оказали значительное влияние на отечественную народную дипломатию.

А. М. Мерварт также заботился об образовании молодежи и о популяризации востоковедческих знаний: организовывал закупку за рубежом литературы по бенгальскому фольклору, литературе, этнографии, убеждал Государственное издательство принимать переводы на русский язык с тамильского, бенгальского и др. языков индийских литературных произведений (таких авторов, как Тагор, Банкимчандра, Гангули) и печатать их в «Бюллетене иностранной литературы».

По случаю объединения МАЭ и Института по изучению народов СССР (ИПИИ) в новый Институт антропологии и этнографии АН СССР А. М. Мерварт предложил проект новой этнолингвистической экспедиции в Индию (Декан, западные Гаты) в 1929–1933 гг., а Л. А. Мерварт — проект экспедиции в Нидерландскую Индию.

А. М. и Л. А. Мерварты обладали редким талантом устанавливать добрые отношения на местах, обзаводиться помощниками, сторонниками, друзьями в разных этнических средах. Н. Г. Краснодембская в 2013 г. разыскала в Шри Ланке потомков семьи Пуссегода и узнала, что они хранят память о Людмиле Мерварт и о её пребывании в дер. Ампития.

Помощь большого количества людей сделала российскую этнографическую экспедицию и её культурно-дипломатическую миссию успешной. Поддержка Академии наук помогла Мервартам преодолеть трудности военного периода, решить финансовые проблемы, пережить послевоенную разруху и создать новую живую науку индологию, а затем и малаистику в нашей стране. Собранные экспедицией Мервартов материалы составляют значимый сегмент отечественной науки и музейного дела, обладают огромным потенциалом и требуют дальнейшего изучения.

## Литература

*Вигасин А. А.* Александр и Людмила Мерварт: у истоков отечественного цейлоноведения и дравидологии // Репрессированные этнографы. М., 2003. Т. 2. С. 375–398.

*Котин И. Ю., Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С.* Экспедиция МАЭ на Цейлон и в Индию в 1914–1918 гг. История. Коллекции. Научное наследие. СПб.: МАЭ РАН, 2018. 468 с.

*Котин И. Ю., Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С.* Индийские реалии на советской сцене в середине 1920-х годов (к истории МАЭ) // Русский ориентализм (наука, искусство, коллекции) / под ред. М. Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2019. — 292 с. С. 113–134.

*Котин И. Ю., Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С.* Доставка музейных коллекций в СССР в период санкций: опыт Музея антропологии и этнографии 1920-х гг. // Вестник РУДН. Серия: История России. Том 21, № 2: Россия и Прибалтика в XX веке. (2022). С. 288–299.

*Краснодембская Н. Г.* От Львиного острова до Обители снегов (рассказ о коллекциях МАЭ по Южной Азии). Москва, 1983.

*Краснодембская Н. Г.* Л. Я. Штернберг и индийская экспедиция МАЭ // Лев Штернберг — гражданин, ученый, педагог. К 150-летию со дня рождения. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 203–232.

*Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С., Кисляков В. Н.* Михаил Степанович Андреев и его вклад в индийские коллекции Музея антропологии и этнографии. СПб.: МАЭ РАН, 2018. 220 с.

*Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С.* Мечта об Императорском зале: неизвестные идеи устройства МАЭ (конец XIX — начало XX в.) // Россия — Восток. Контакт и конфликт мировоззрений: Материалы XV Царскосельской научной конференции. Сборник научных статей. В двух частях. Ч. 1. СПб.: ГМЗ «Царское Село», 2009. С. 257–266.

*Мерварт А. М.* Роль музеев в культуре современной Индии // Научный работник. 1926. № 2. С. 84–96.

*Мерварт А. М.* Достижения и проблемы индийской этнографии // Этнография. 1927. Т. 3, № 1. С. 123–156.

*Мерварт А. М.* Музейное дело в Индии // Известия ГАИМК. М.; Л.: Соцэкгиз, 1927. Т. 5. С. 139–156.

*Мерварт А. М.* Отдел Индии. Краткий очерк индийской культуры по материалам отдела Индии МАЭ. Л., 1927. 96 с.

*Мерварт А. и Л.* Отчет об этнографической экспедиции в Индию в 1914–1918 гг. Ленинград, 1927. 24 с.

*Мерварт А. М., Мерварт Л. А.* В глуши Цейлона (путевые заметки участников экспедиции Академии наук в Индию и на Цейлон в 1914–1918 гг.) // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. 11. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. С. 326–351; Вып. 12. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. С. 333–376.

Отчет о деятельности МАЭ за 1915 год. Петроград, 1916.

Русско-индийские отношения в 1900–1917 гг.: сборник архивных документов и материалов / отв. ред. Т. Н. Загородникова, П. М. Шаститко. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — 527 с.

Adichanallur to have an on-site museum // The Times of India. Feb.2 2020. URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/city/chennai/adichanallur-to-have-an-on-site-museum/articleshow/73855287.cms> (дата обращения: 31.05.2024).

*Grünwedel A.* Sinhalesische Masken // Internationales Archiv für Ethnographie. T. 6. 1893. S. 71–88. Taf. VI–X.

*Meerwarth A. M.* A Guide to the Collection of Musical Instruments Exhibited in the Ethnographic Gallery of the Indian Museum, Calcutta. Published by the Director, Zoological Survey of India, Calcutta. Calcutta: Superintendent Government Printing, 1917. 34 p.

*Meerwarth A. M.* The Dramas of Bhasa: A Literary Study // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal (NS). 1917. Vol. XIII, № 5. P. 261–280.

*Meerwarth A. M.* Les Kathakalis du Malabar // Journal Asiatique. 1926. Vol. 4. P. 198–284.

*Meerwarth A. M.* The Andamanese, Nicobarese and Hill Tribes of Assam. With a new introduction by Dr. N. N. Acharyya. Pan Bazar; Gauhati: Spectrum Publications, 1980. 51 p., VI pl.

*Meerwarth H.* Outlines of Sinhalese Folklore // Ceylon Antiquary and Literary Register. Vol. I, pt. 1. 1915. P. 4–7.

*Meerwarth-Levina L.* The Hindu Goddess Pattini in the Buddhist Popular Beliefs of Ceylon // Ceylon Antiquary and Literary Register. 1916–1917. Vol. I, pt. 1. P. 29–37.

Gustav Herrmann Christian (since 1916 – Alexander) and Ludmila Meerwarth of the Russian Academy of Sciences undertook ethnographic expedition for St. Petersburg Museum of Anthropology and Ethnography (MAE) in 1914–1918. They did not limit their contacts only by academic links. Among hosts and informants of the Meerwarths were Rajapaksa and Pussegoda families in Ceylon, Phillipose family in Kerala, Dr. Anantakrishna Ayer in Kochin, Dr. Sama Rao in Pudukkottai, Mr. J. W. Bhore in Thrichur, Mr. Jagaddhar Zadu Shastri in Kashmir, Prof. Givargis in Serampore, etc. The Meerwarths were invited to take part in the voyages undertaken by local archaeologists, anthropologists and museologists. A. M. Meerwarth studied Buddhism, Pali, Sanskrit and Tamil languages and literature; in India, he translated the plays of Bhasa from Sanskrit into English, the Tamil poem Manimehale. His article “Les Kathakali du Malabar” in “Journal Asiatique” (1926) broke the European ignorance in Indian performing arts. As the member of the Indian Museum in Calcutta, A. M. Meerwarth wrote catalogues and guide-books, exhibited collections of Indian musical instruments and ethnography. Folk art objects were presented to him for the MAE by the directors of Museums in Colombo, Madras, Trichur, Lucknow, Lahore, Calcutta; models and replicas of artefacts were ordered specially for the MAE. The Meerwarths established good relations with local scholars who became not only assistants and supporters but friends. Their help made this ethnographic mission successful despite difficulties of the I World War period and financial problems.

**Keywords:** A. M. and L. A. Meerwarth, Museum of Anthropology and Ethnography, Ceylon, India, ethnography, archeology, museology.

**Л. И. Куликов**

Гентский университет (Бельгия)

**Заметки о диахронии лабильности  
в поздневедийском и послеведийском санскрите:  
о вторичных лабильных глаголах на фоне распада  
глагольной системы<sup>1</sup>**

**1. Вводные замечания**

Лабильные глаголы — одно из наиболее интригующих языковых явлений, определяющее синтаксический тип языка и кардинальным образом влияющее на всю систему оппозиций по переходности. Термин «лабильный» относится к глаголам или глагольным формам, которые могут демонстрировать изменения в синтаксической конструкции без изменения формы глагола, ср. англ. *The door opened ~ John opened the door*; вед. скр. *rudrā ṛtasya sādaneṣu vāvṛdhuḥ* ‘Рудры **выросли** в обителях истины’ ~ *īndram ukthāni vāvṛdhuḥ* ‘Гимны **взрастили** Индру’ (см. (1)).

Феномен лабильных глаголов и глагольных форм (иногда называемых также «амбитранзитивными»; см.: [Dixon 1994]), а также само понятие лабильности хорошо известны из синхронных исследований глагольного синтаксиса (см., например: [Haspelmath 1993; Nichols et al. 2004]). Ряд важных типологических обобщений, касающихся лабильных глаголов, можно найти в работах [Nichols et al. 2004; Летучий 2013]. Однако систематического исследования диахронических аспектов лабильности до сих пор не существует. Не вполне ясно, почему в некоторых языках класс лабильных глаголов постоянно увеличивается (как в английском, греческом или некоторых восточнокавказских языках; см.: [Hermodsson 1952, Visser 1970]), тогда как в других языках этот класс уменьшается (как в ведийском санскрите; см.: [Kulikov 2014]) или (почти) полностью отсутствует (как в современных тюркских или картвельских языках; см.: [Севортян 1958: 26]).

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта FWO G004121N.

Для изучения лабильности в диахронической перспективе история индоарийских языков предоставляет богатейший материал. Представляется, что степень лабильности древнего индоевропейского синтаксического типа (о которой свидетельствует, в частности, древнеиндоарийский) сильно преувеличена Хиртом (Hirt 1937: 28) и рядом других индоевропейцев. Тем не менее, лабильные глаголы, вероятно, не полностью отсутствовали в глагольной системе древнейшей разновидности индоарийских языков, (раннего) ведийского санскрита: лабильный синтаксис был возможен для ограниченного числа форм. Лабильность, вероятно, была особенно распространена для перфектных форм, судя по тому, что они чаще демонстрируют лабильный синтаксис, чем формы других временных систем, как в следующем примере:

(1) ранневедийский

a. (RV 8.6.35)

<i>índram</i>	<i>ukthāni</i>	<i>vāvṛdh-uh</i>
И.:ACC.SG	гимн:NOM.PL	расти:PF-3PL.ACT

‘Гимны **взрастили** Индру’.

b. (RV 2.34.13)

<i>rudrā</i>	<i>ṛtāsya</i>	<i>sādaneṣu</i>	<i>vāvṛdh-uh</i>
P.:NOM.PL	истина:GEN.SG	обитель:LOC.PL	расти:PF-3PL.ACT

‘Рудры **выросли** в обителях истины’.

## 2. Примеры вторичной лабильности в поздневедийском

Как показано в [Kulikov 2014], уже в конце ранневедийского периода, во втором по древности ведийском тексте, Атхарваведе, мы находим гораздо меньше лабильных форм. В частности, большинство лабильных активных перфектов Ригведы либо засвидетельствованы только в непереходных употреблениях, либо только в переходных употреблениях, либо не встречаются вовсе (как в случае с *vāvṛdhuh*).

Тем более неожиданными являются некоторые маргинальные и до сих пор практически незамеченные, но весьма примечательные морфосинтаксические инновации в более поздних разновидностях санскрита, в частности, в самом конце ведийского периода, в поздних брахманах, упанишадах и ранних сутрах, где мы находим несколько новых лабильных глаголов.

Одним из таких случаев «новой лабильности» является глагол настоящего времени с суффиксом *-ya-* (*-ya-*презент) *sīya-<sup>te</sup>*. Пассив *sīya-<sup>te</sup>* впервые появляется в самом конце ведийского периода, в поздней Шадвимша-брахмане:



(2) (ŚB 5.11.2)

*atha yadā\_asya gavāṃ mānuṣamahīṣvyajāśvoṣṭrāḥ*

и если его корова:GEN.PL человек.буйвол.коза.лошадь.верблюды:NOM.PL

*prasū-ya-nte ...*

производить-PRS.PASS-3PL

‘А если от его коров **рождаются** люди, буйволы, козы, лошади или верблюды...’ (из списка предзнаменований, связанных с Рудрой)

Морфологически и семантически неясна форма, засвидетельствованная в Майтраяни-Упанишад, в обсуждении происхождения имен богов:

(3) (MaitrU 6.7 ≈ MaitrāyaṇyU 5.7)

*śāśvat sū-ya-mānāt sūryaḥ*

постоянно производить-PRS.PASS-PART:ABL.SG Сурья:NOM.SG

‘Сурья [называется так], потому что он постоянно (вос)производится(/освящается?)’.

Наряду с *-ya*-пассивом *sūya-<sup>te</sup>* ‘производится, порождается’, в постведийском санскрите встречается также переходный *-ya*-презенс *sūya-<sup>te</sup>* ‘производить’ (в основном с превербом *pra*), который конкурирует со старым корневым презентом *śū-<sup>te</sup>* (RV+) и появляется начиная с поздних сутр (Агнивешья-грихьясутра) и в смрити, в частности, в Вишну-смрити:

(4) (ViṣṇuSmṛ. 88.1)

*atha prasū-ya-mānā gauḥ*

и производить-PRS.PASS-PART:NOM.SG.F корова:NOM.SG

*pṛthivī bhavati*

земля:NOM.SG становится:PRS:3SG.ACT

‘И корова, приносящая [потомство], становится [подобной] земле’.

Выясняется, однако, что презент *sūya-<sup>te</sup>* не является изолированным в этом отношении. Сходное поведение обнаруживает фонетически близкий ему *-ya*-презенс *hūya-<sup>te</sup>* (корень *hū* (*hvā*) ‘звать, призывать’). Однако, если необычное синтаксическое поведение *sūya-<sup>te</sup>*, по крайней мере, отмечено в литературе (см.: [Gotō 1991: 698]), аналогичный морфосинтаксис *hūya-<sup>te</sup>* оставался до недавнего времени практически незамеченным. С одной стороны, начиная с ранневедийского (Ригведа), хорошо засвидетельствован пассив *hūyá-<sup>te</sup>*:

(5) (RV 8.65.1)

*yád indra práḡ ápāg údan*  
когда Индра:VOC на.восток на.запад на.север

*niyāg vā hū-yáse nṛ̥bhiḥ*  
на.юг или звать-PRS.PASS-2SG человек:INS.PL

‘Когда (ты), о Индра, призываешься людьми на восток, на запад, на север или на юг...’

С другой стороны, начиная со средневедийского периода (ведийской прозы) встречаются примеры употребления презенса *hūyate* в таких контекстах, где ожидается скорее переходный презенс (-)*hvaya-te* ‘призывать’. Самый ранний пример такого рода встречается в Катхаке:

(6) (KS<sup>p</sup> 26.9:133.11-12)

*tasmād acchāvākam upa\_eva hū-ya-nte*  
поэтому А.:ACC.SG при-PART звать-PRS.PASS-3PL

‘Поэтому они призывают Аччхаваку...’

Пассивная конструкция невозможна в данном контексте (ср. особенно аккумулятив *acchāvākam*, невозможный в пассивной конструкции), и изд. von Schroeder исправляет <sup>+</sup>*hvayante* вопреки всем рукописям. По непонятной причине Mylius (1982: 129) восстанавливает чтение как в рукописи, прочитывая *hūyante* в своей цитате из этого отрывка <sup>2</sup>, однако переводит форму как переходную («Daher ruft man den Acchāvāka nur auf (und) wählt (ihn) nicht»).

Примерно к тому же периоду относится другой пример такого рода, в Каушитака-брахмане:

(7) (KB 30.9.1-7 [ed. LINDNER 30.11])

[1] *pañca chandāṃsi rātrau śamsanti*; [2] *amuṣṭubhaṃ gāyatrīm uṣṇiḥ triṣṭubhaṃ jagatīm iti*; [3] *etāni vai rātricchandāsāni*. [4] *pañcāhāvā rātriḥ*, [5] *vājapeyasya cātiriktoktham*. [6] *ukthasyātigraho rātriḥ*; [7] *chandase chandasa eva tad ā hvayante / ā hūyante* [ed. Lindner <sup>+</sup>*hvayante*]

В имеющихся изданиях приняты следующие чтения: изд. ĀnSS и изд. Bhattacharya: *chandaśaś chandasa ... āhūyante*; ed. Lindner: *chandaśaś chandasa ... āhvayante*; в изд. Sarma читаем: *chandase chandasa ... āhvayante*. Перевод с пассивной конструкцией, разумеется, невозможен:

<sup>2</sup> Снова исправлено на *hvayante* в репринте этой статьи в: [Mylius 2000: 376].

‘[1] Пять размеров они восхваляют<sup>3</sup> ночью: [2] Ануштубх, Гаятри, Ушних, Триштубх, Джагати; [3] это размеры ночи. [4] В ночи пять призывов, [5] и дополнительная литания Ваджапеи. [6] Ночь выходит за пределы уктхи; [7] воистину, так они **призывают** с размера на размер’.

Несколько примеров переходного употребления *hīya-<sup>te</sup>* встречаются в сутрах, ср.:

(8) (VaikhŚS 6.12)

*sahadevetīdām upahūyamānam hotāram adhvaryur agnīd yajamānaś cānvārabhante*

‘... Адхварью, разжигающий огонь, и жертвователю (яджамана) прикасаются к жрецу-хотару, призывающему подношение [со словами]: О Сахадева!’

Опять-таки, пассив не подходит к контексту; соответственно, Каланд (в своем издании текста, ad loc., примеч. 6) предлагает читать *upahvaṣyatānām* вопреки всем рукописям.

Следует также упомянуть *-ya-*презенс *hīya-<sup>te</sup>* с комбинацией превербов *sam-upa-*, в частности, форму, засвидетельствованную в Драгьяяна-шраутасутре (DṛāhyŚS 4.3.13), для которой параллельный фрагмент из близкой шраута-сутры Латьяяны (LātyŚS 2.3.12) предлагает читать *samupa-hvaṣeran*. Наконец, (-)*hīya-<sup>te</sup>* встречается вместо (-)*hvaṣya-<sup>te</sup>* в эпическом санскрите, см.: [Oberlies 2003: 243, примеч. 2].

На первый взгляд, самое простое объяснение этой нерегулярности в употреблении *-ya-*презенса *hīya-<sup>te</sup>* в средне- и поздневедийском (не отмеченной ни одной грамматикой или словарем) — считать *hīya-<sup>te</sup>* во всех этих случаях ошибкой в рукописях, предположительно из-за сходства акшар *hī* и *hva*. Нельзя, однако, исключить, что эта замена не сводится к простой графической ошибке. Даже если сходство акшар *hī* и *hva* могло привести к написанию *hīya-* вместо *hvaṣya-* в некоторых случаях, эта графическая ошибка могла быть дополнительно поддержана аналогией с (столь же поздним) употреблением переходного *-ya-*презенса *sīyate*, образованного от фонологически сходного корня<sup>2</sup> *sī* ‘порождать, производить’ (см.: [Gotō 1991: 698] и [Kulikov 2012: 509]). Заметим, кстати, что это маргинальное и редкое употребление могло стать одной из причин редкости пассива *hīya-<sup>te</sup>* в период после Риг-веды<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> [Keith 1920] переводит как ‘recite’.

<sup>4</sup> Было бы заманчиво объяснить аномальный синтаксис причастия *hīyāmānam* в стихе RV 4.23.3 *kathā śṛṇoti hīyāmānam indrah*, вызывающее затруднения при переводе (ср., в переводе Елизаренковой: ‘Как слышит Индра

### 3. Некоторые параллели в среднеиндийском: о возможных механизмах возникновения новой лабильности

Интересно, что параллели к лабильному синтаксису бывших пассивов (т. е. форм, восходящих к др.-инд. морфологическим образованиям с суффиксом *-ya-*) встречаются в среднеиндийский период, в пракритах, ср.:

(9) пракрит *Dhakkī* [Keidan 2014: 1125]

a. (Mṛcchakaṭīka 118.12)

*pavaḥaṇe*                      *bibhajjādi*  
повозка:NOM.SG      ломать:\*ya-PRS(PASS):3SG  
'Повозка ломается'.

b. (Mṛcchakaṭīka 155.4)

*taṃ*                      *tahiṃ* [...]      *bhajjedha*  
он:ACC      потом                      ломать:\*ya-PRS(PASS):2PL.IMPV  
'...а потом [...] убейте его'.

Чтобы объяснить такого рода употребления в среднеиндийском, следует напомнить о некоторых важных процессах, происходивших в этот период, которые в конечном счете привели к распаду санскритской глагольной системы.

В частности, ср.-инд. пассивы в значительной степени продолжают ведийские *-ya-*пассивы, но их форма изменилась в соответствии с фонетическими законами, действовавшими в среднеиндоарийском, а также изменениями в морфологической системе: (i) Группы согласных, оканчивающиеся на *-y* (как и многие другие консонантные кластеры), заменялись на геминаты или на согласный плюс *ṛ*: *Cy* → *CC* или *Cṛ*; (ii) оппозиция активного и среднего залогов была утрачена, сохранились лишь активные окончания; (iii) было утрачено ведийское ударение.

Ниже даны несколько примеров пассивов пали, возникших в результате этих процессов:

---

призыв?'), как самый ранний пример такого переходного употребления: 'Как слышит Индра призывающего?' Представляется, однако, маловероятным, что такое позднее и маргинальное переходное употребление *hīya-te* могло существовать уже в фамильных мандалах. Отмечу еще суффиксальное ударение, которое также говорит в пользу пассивной интерпретации ('призываемое' = 'призыв').

(10)	санскрит		пали
	<i>uśyáte</i> ‘называется’	>	<i>vuccati</i>
	<i>uyjyáte</i> ‘соединяется’	>	<i>yujjati</i>
	<i>hanyáte</i> ‘убивается, ударяется’	>	<i>haññati</i>
	<i>dhāvvyámāna-</i> ‘трётся’	>	<i>dhoviyamāna-</i>
	<i>kathyate</i> ‘рассказывается’	>	<i>kathīyati</i>
	<i>pūjyate</i> ‘почитается’	>	<i>pujīyati</i>

Эти процессы имеют важное следствие: рефлексы др.-инд. *-uá-*пассивов уже нельзя было отличить по акцентуации и залогу (активный/медиальный) от рефлексов исходного презентного IV класса, так что эти два морфологических образования легко смешивались в среднеиндийском и в конце концов совпали. Это, в свою очередь, могло создать благоприятные условия для использования исходных пассивов в конструкциях, характерных для презенса IV класса, т. е. для их неактивного употребления; примеры такого употребления можно найти, например, в [De Vreese 1961; Oberlies 2001: 199].

Соответственно, чтобы разобраться в возможных механизмах возникновения новых типов *-ua-*презенсов в позднем санскрите, следует напомнить, что поздние ведийские, постведийские и вообще поздние древнеиндоарийские тексты сочинялись и редактировались носителями среднеиндийских (или даже ранних форм новоиндийских), языков, а не носителями санскрита. (Ведийский) санскрит больше не был разговорным языком, по крайней мере, с начала первого тысячелетия до нашей эры. Во многих случаях «фонетическая дистанция» (формальное различие) между исходными древнеиндоарийскими формами и их ср.-инд. рефлексами была не слишком значительной, так что др.-инд. формы могли быть легко восстановлены из их ср.-инд. потомков. По этой причине синтаксические особенности ср.-инд. (рефлексов) *-ua-*презенсов могли быть довольно легко перенесены на соответствующие древнеиндийские формы, вызывая некоторые важные изменения в грамматической системе поздних санскритских текстов.

Иными словами, ср.-инд. рефлексы *-ua-*презенсов, морфологически восходящие к древнеиндийскому *-uá-*пассиву, но используемые в неактивных конструкциях, могли «вернуться» в санскрит — отсюда такие употребления, как *śjyate* ‘делает’ и *uyjyate* ‘практикует (йогу)’. Это, очевидно, приводит к появлению (вторичных) лабильных презенсов, таких как *śjyate* и *uyjyate*, которые могут означать как ‘делается’, так и ‘делает’, как ‘практикуется’, так и ‘практикует’, в соответствии со следующей схемой:

*śj* : *śjyate* ‘делается’ / ‘делает’  
*uyj* : *uyjyate* ‘практикуется’ / ‘практикует’

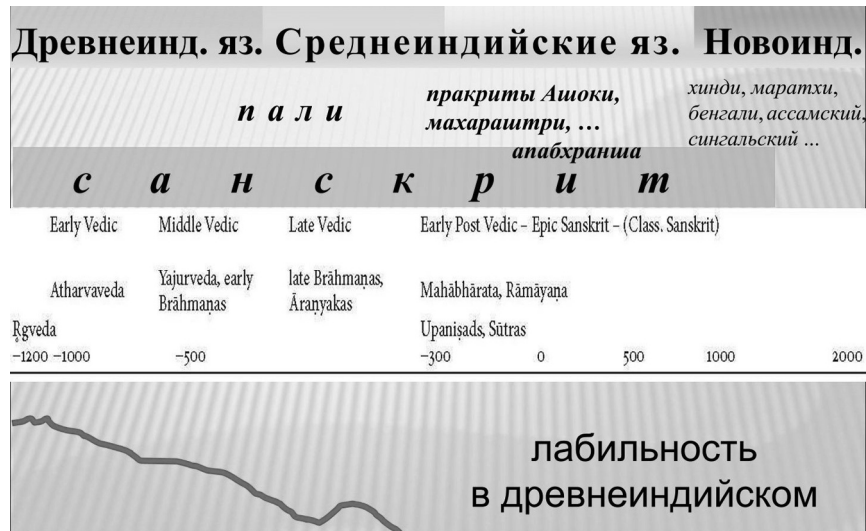
Этот сценарий может объяснить появление некоторых новых (хотя и редких) *-ya*-презентов, таких как *sīya-te* 'производит, порождает' (в основном с превербом *pra*), который является синонимом старого корневого презенса *sī-te* (засвидетельствованного начиная с Ригvedы) и омонимичен *-ya*-пассиву *sīya-te* 'производится' и *hīya-te* 'призывается'. По-видимому, такая лабильность породила некоторые описательные проблемы, которые Патанджали (ок. II в. до н. э.) и другие грамматисты пытались встроить в классическую грамматику санскрита, вводя весьма искусственное правило, разрешающее неpassивное употребление *-ya*-пассивов, — в частности, правило, сформулированное Патанджали в «Махабхашье», в комментарии к *vārttika* 15 на Pāṇini 3.1.87 (подробнее об этом правиле и его интерпретации см.: [Bronkhorst 1983]).

#### **4. Заключительные замечания: общие тенденции эволюции лабильности в индоарийском**

Завершая эту краткую дискуссию о вторичных лабильных глаголах в поздневедийский период и в поздних древнеиндийских текстах в целом, а также в среднеиндийском, следует заметить, что, несмотря на разрушение санскритской глагольной системы, открывавшее возможности появления новых лабильных глаголов (см. рис. 1), общая тенденция к утрате лабильности в основном сохранялась, результатом чего является маргинальный характер лабильности в новоиндийских языках.

Одной из причин этой тенденции был, вероятно, постоянный рост продуктивности морфологических каузативов, что, как правило, способствует вытеснению лабильности как морфосинтаксического явления из системы оппозиций по переходности / каузативности. Еще одним фактором, способствовавшим ограничению распространения лабильности, могло быть появление начиная со средневедийского периода т. н. *Cvi*-образований — деноминативов, образованных по модели *X-bhū-* / *X-ḥ-* 'стать X / сделать что-л. X, сделать как X'. (см. о них, напр.: [Whitney 1889: 401–403; Wackernagel 1908: 126–136 = 1955: 1347–1357; Renou 1930: 150–153; Schindler 1980; Balles 2006]), таких как *krūrī-kurv-ánti* (ŚB) '(они) ранят' (*krūrā-* 'рана' + *ḥ*), *muṣṭī-karo-ti* (TS) 'закрывает руку, сжимает кулак' (*muṣṭī-* 'кулак' + *ḥ*); *brāhmaṇī-bhū-ya* (ŚB) 'став брахманом' (*brāhmaṇa-* 'брахман' + *bhū*).

Такие образования также должны были способствовать закреплению морфологически маркированного (эквиполентного) типа оппозиций по переходности/каузативности и вытеснению лабильности в последующие периоды развития индоарийских языков.



Утрата лабильности в древнеиндоарийский период и вторичная лабильность в позднем санскрите

Интересно, что единственная лабильная пара, отмеченная в недавней работе Yoshida (2021: 379–380) для сингальского — новоиндийского языка, которому посвящены целый ряд замечательных трудов адресата данного сборника, — это конструкция с «легким глаголом» *gan-nəwa* ‘братъ’, ср.:

- (11) a. *pantiyā paṭan gan-nəwa*  
урок начинать(ся)-NPST.IND  
‘Урок начинается’.
- b. *saman pantiyā paṭan gan-nəwa*  
С. урок начинать(ся)-NPST.IND  
‘Саман начинает урок’.

Учитывая, что этот сложный глагол относится к классу фазовых глаголов, которые легко образуют лабильные пары даже в языках, которым лабильность не свойственна, лабильный синтаксис *paṭan gan-nəwa* ‘начинать(ся)’ скорее можно квалифицировать как исключение, само по себе подтверждающее правило о нетипичности лабильной модели в новоиндийских языках.

## Литература

*Летучий, А. Б.* Типология лабильных глаголов. Москва: Языки славянской культуры, 2013.

*Севертян, Э. В.* Об историческом положении категорий переходности и непереходности в тюркских языках // Вопросы языкознания. 1958. 2: 25–39.

*Balles, Irene.* Die altindische Cvi-Konstruktion: Form — Funktion — Ursprung (Münchener Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft 4). Bremen: Hempen, 2006.

*Bronkhorst, Johannes.* On the history of Pāṇinian grammar in the early centuries following Patañjali // Journal of Indian Philosophy. 1983. 11: 357–412.

*De Vreese, Koenraad S. J. M.* Apabhraṃśa studies (IV) // Journal of the American Oriental Society. 1961. 81: 13–21.

*Dixon, R. M. W.* Ergativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

*Gotō, Toshifumi.* Materialien zu einer Liste altindischer Verbalformen: 4. *dogh/dugh/doh/ duh*, 5. *sav/su*, 6. <sup>1</sup>*sav/sū*, 7. <sup>2</sup>*(sav<sup>j</sup>)/sū* // Bulletin of the National Museum of Ethnology (Osaka), 1991. 16. 3: 681–707.

*Haspelmath, Martin.* More on the typology of inchoative/causative verb alternations // B. Comrie & M. Polinsky (eds.). Causatives and transitivity. Amsterdam: Benjamins, 1993: 87–120.

*Hermansson, L.* Reflexive und intransitive Verba im älteren Westgermanischen. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1952.

*Hirt, Hermann.* Indogermanische Grammatik. Teil VII. Syntax II. Die Lehre vom einfachen und zusammengesetzten Satz. Heidelberg: Winter, 1937.

*Keidan, Artemij.* Direct and indirect evidence for lability in Middle Indo-Aryan. Linguistics. 2014. 52. 4 (special issue: Typology of labile verbs: Focus on diachrony): 1107–1138.

*Keith, Arthur B.* Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kaṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Translated from the original Sanskrit (Harvard Oriental Series 25). Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1920.

*Kulikov, L.* The Vedic *-ya*-presents: Passives and intransitivity in Old Indo-Aryan. Amsterdam: Rodopi, 2012 (Leiden Studies in Indo-European 19).

*Kulikov, L.* The decline of labile syntax in Old Indo-Aryan: A diachronic typological perspective // Linguistics. 2014. 52. 4 (special issue: Typology of labile verbs: Focus on diachrony): 1139–1165.

*Lavidas, N.* Transitivity alternations in diachrony: changes in argument structure and voice morphology. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009.

*Mylius, Klaus.* Acchāvākīya und Potra. Vergleich zweier vedischer Opferpriesterämter // Altorientalische Forschungen. 1982. 9: 115–131. [= Mylius 2000: 355–377].

*Mylius, Klaus.* Das altindische Opfer: ausgewählte Aufsätze und Rezensionen; mit einem Nachtrag zum “Wörterbuch des altindischen Rituals”. Wichtrach: Institut für Indologie, 2000.

*Nichols, J. et al.* Transitivity and detransitivizing languages // Linguistic Typology. 2004. 8: 149–211.



*Oberlies, Thomas.* Pāli — A grammar of the language of the Theravāda Tipiṭaka. With a concordance to Pischel's Grammatik der Prakrit-Sprachen (Indian philology and South Asian studies 3). Berlin: de Gruyter, 2001.

*Oberlies, Thomas.* A grammar of Epic Sanskrit. With a Concordance to Pischel's Grammatik der Prakrit-Sprachen (Indian philology and South Asian studies 5). Berlin: de Gruyter, 2003.

*Renou, Louis.* Grammaire sanscrite. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1930 (2<sup>me</sup> éd. revue, corrigée et augmentée: 1960).

*Schindler, Jochem.* Zur Herkunft der altindischen *cvi*-Bildungen // M. Mayrhofer et al. (eds.), Lautgeschichte und Etymologie. Wiesbaden: Reichert, 1980: 386–393.

*Visser, F.* An historical syntax of the English language. Pt I. Syntactical units with one verb. Leiden: Brill, 1970.

*Wackernagel, Jacob.* Genetiv und Adjektiv // Mélanges de linguistique offerts à F. de Saussure. Paris: H. Champion, 1908. 125–152 [= *J. Wackernagel.* Kleine Schriften. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955: 1346–1373].

*Whitney, William Dwight.* Sanskrit grammar. 2nd ed. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1889.

*Yoshida, Shigeki.* Causal–noncausal verb alternations in Sinhala, an anticausativizing Indo-Aryan language. Tokyo University Linguistic Papers. 2021. 43: 365–386.

This paper focuses on the history of transitivity oppositions and the evolution of the system of labile verbs (verbs which show changes in transitivity with no formal change in the verb, cf. Eng. *The door opened ~ John opened the door*). It concentrates on the evolution of the systems of labile verbs in the branch of the Indo-European language family which attests crucial changes in this domain of the morphosyntactic system, in Indo-Aryan. The paper will discuss some mechanisms responsible for the emergence and disappearance of lability.

The research will explain why in Indo-Aryan this class is decreasing. It will also explain some instances of secondary lability in late Vedic.

**Keywords:** Indo-Aryan languages, diachronic typology, transitivity, labile verbs, causative.

**Т. И. Оранская**

Институт восточных рукописей РАН

**Заметки об искусстве адиваси в связи с выставкой  
в Государственном музее истории религии  
осенью 2023 года**

Тема предлагаемой статьи относится к музейной деятельности. Эту деятельность Нина Георгиевна сочетает с исследованиями, основанными на самых разных, отнюдь не только музейных источниках. От всей души поздравляя юбиляра, желаю ей и впредь находить множество ярких и глубоких источников, приносящих радость научного вдохновения.

**О выставке**

На выставке, проходившей в Государственном музее истории религии (ГМИР) с 8 сентября по 8 ноября 2023 г., в Санкт-Петербурге впервые были представлены предметы искусства адиваси — племён Индии<sup>1</sup>. 90 экспонатов из коллекций автора и профессора Гамбургского университета япониста Манфреда Поля (1943–2015)<sup>2</sup> включали металлическую пластику и картины. По одной бронзовой фигурке любезно предоставили ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), д. и. н. Маргарита Фёдоровна Альбедиль и кафедра индийской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. ГМИР

---

<sup>1</sup> Я сердечно благодарю всех, кто был причастен к организации и проведению выставки. Инициатором выставки стала М. Ф. Альбедиль. Её идея была с энтузиазмом подхвачена научной сотрудницей ГМИР Екатериной Владимировной Столяровой и поддержана заместителем директора музея Екатериной Александровной Терюковой. Е. В. Столярова была куратором выставки. Особую благодарность и восхищение я хочу выразить дизайнерам музея за превосходное оформление экспозиции.

<sup>2</sup> Я от всей души благодарю семью покойного профессора Поля за то, что они передали мне его коллекцию.

дополнил выставку экспонатами из своего фонда «Религии Востока», сопоставив таким образом предметы искусства адиваси с классическими иконографическими образами. Превосходные фотографии, а особенно три документальных фильма известного немецкого этнолога д-ра Корнелии Маллебрайн, которые она предоставила для выставки, помогли публике понять назначение бронзовых статуэток, процесс их производства и культурную среду, в которой и для которой они были созданы<sup>3</sup>.

Годом раньше первая в России выставка бронз адиваси — из собрания дипломата и журналиста Сергея Витальевича Кармалито — прошла в Москве в Государственном музее Востока<sup>4</sup>. Редкие музеи мира обладают собраниями предметов искусства адиваси. За пределами Индии самая богатая коллекция бронзовых (латунных) фигурок, выдающаяся по своей художественной ценности, находится в музее Ритберг в Цюрихе.

Автор собирала свою коллекцию во время поездок в Индию с 2001 по 2015 г. Её основная часть — бронзовые фигурки из восточной Индии, штатов Чхаттисгарх и Одиша, самые ранние из которых были отлиты, скорее всего, в середине XX в. в технике «дхокра»/«докра»<sup>5</sup> с использованием «восковых нитей» — традиционной техники адиваси, о которой будет сказано ниже. Большинство фигур, в том числе выполненных в этой технике, сделано для широкого рынка. Следует отметить, что отдельные статуэтки, изображающие общеиндуистских богов, очевидно, были тем не менее использованы как вотивные, о чём свидетельствуют следы киновари на них. Однако типичных ритуальных изображений — а это изображения местных божеств — в коллекции нет. Единственная такая фигурка на выставке принадлежит М. Ф. Альбедиль.

Бронзовые статуэтки выполнены разными способами: техника восковых нитей, литьё, чеканка и смешанная техника.

Все бронзовые предметы на выставке связаны с гондами — самой многочисленной племенной общностью, населяющей значительные территории на востоке и юге страны, а картины — с бхилами, второй по численности племенной общностью, которая занимает территории преимущественно в западных и центральных регионах.

---

<sup>3</sup> Организаторы выставки глубоко признательны д-ру Корнелии Маллебрайн за предоставленные ценнейшие материалы. Автор к тому же чрезвычайно благодарен ей за консультации и неизменную дружелюбную готовность отвечать на многочисленные вопросы.

<sup>4</sup> См. [https://www.orientmuseum.ru/events/2022/vistavka\\_dhokra/index.php](https://www.orientmuseum.ru/events/2022/vistavka_dhokra/index.php)

<sup>5</sup> Название техники литья является переносом названия группы племён литейщиков Дхокра Дамар.

Картины выполнены акрилом на бумаге и были созданы в XXI в. Они были куплены в Музее племён в Бхопале. В отличие от бронз, это авторские произведения; среди них картины Бхури Баи — художницы с мировым именем из племенной общности бхилов. Она первой перенесла пуанталистическую технику ритуальной настенной росписи *питхора*, применяющуюся при росписи глинобитных домов, в работы на бумаге. Её творчество стало частью проекта, инициированного в 1970-х годах при создании многопрофильного художественного музея *Бхарат бхаван* (Дом Индии) в Бхопале, главном городе штата Мадхья Прадеш. Среди панно на его стенах есть и её работы. Её картины выставлены в индийских музеях, они выставлялись и в этнографических музеях Америки и Европы. Сюжеты работ Бхури Баи выходят далеко за круг тем традиционных изображений, но неизменно связаны с верованиями и культурой её племени.

Собрание Манфреда Поля включает только бронзы XXI в.

Бронзовые статуэтки и картины были объединены в два тематических раздела с делением на подразделы. 1. **Верования и культуры:** 1.1. Ганеша; 1.2. Старшие боги: Родители Ганеши; Лакшми; 1.3. Ритуал (включая музыку и танец); 2. **Люди и животные:** 2.1. Родители и дети; 2.2. Повседневные занятия; 2.3. Человек в движении и средства перемещения; 2.4. Животные.

Самым богатым разделом был раздел «Боги», а среди богов наиболее широко был представлен Ганеша. Его изображают с его ваханой мышью, с любимым лакомством ладду, почитающим своего отца Шиву в образе линги, играющим на своём инструменте — барабанах мриданге — и на других барабанах, в образе Бхайро и даже в типичных образах Бал-Кришны, например, крадущим масло. Ганеша-Бхайро изображён и на картине Бхури Баи.

На втором месте по количеству — статуэтки Дурги Махишаасурмардини. В этой подгруппе основные варианты сводятся к развороту фигуры богини, к её одежде — юбке-гхагхре или дхоти, а также к позе демона Махиши, который или лежит или стоит.

Супруга Шивы представлена также одной статуэткой Кали, а единственная статуэтка Шивы интересна, в частности, тем, что была куплена в антикварном отделе музея в Лахоре.

Почти все статуэтки изображают шиваитских богов, только одна представляет собой изображение богини Лакшми — супруги Вишну.

В разделе «Ритуал» особого внимания заслуживает древо кармы, на стволе и в кроне которого, изображённой в виде правильного круга, расположились крошечные человечки. Родственно по сюжету изображение мирового древа на картине Бхури Баи. В этом разделе можно выделить несколько групп музыкантов с разными барабанами, бубном

и свирелями, а также изящную плакетку с танцорами. К этому разделу относится и фильм К. Маллебрайн, запечатлевший обряд Мандэй-ятра, ключевой для понимания смысла и образности традиционных бронз.



Изображение Шивы (куплено в Лахоре)



Изображение головы гонда в ритуальном уборе (слева)  
и «древо кармы» (справа)

Следует отметить не имеющие ритуального значения, но художественно выдающиеся увеселительную ладью и крытую воловью повозку (раздел «Средства перемещения»), а также изображение Махат-

мы Ганди («Человек в движении и средства перемещения»). Забавны лошади, вытянутые так, чтобы на них поместились три седока.



Изображение Махатмы Ганди в стиле адиваси. Чхаттисгарх

В разделе «Повседневные занятия» были выставлены, в частности, статуэтки женщин, лежащих на животе или на боку с книгой. Эти модели были впервые изготовлены по государственному заказу в ходе кампании по распространению женской грамотности во время международной Декады для женщин (Decade for Women), проходившей под эгидой ООН в 1976–1985 гг.

Статуэтки животных представляют крокодилов, скорпионов, черепах, лошадей, а также, разумеется, слонов в разных формах. На картинах изображены кроме того птицы, в том числе павы с птенцами, славящиеся как заботливые матери. Есть изображение волка.

Пояснительная часть, следующая за кратким описанием выставки, рассказывает о назначении традиционных фигур, их связи с верованиями адиваси и ритуалом и процессе их изготовления. Основной опубликованный источник этих сведений книга Корнелии Маллебрайн и Йоханнеса Белтца (*Mallebrein, Cornelia & Johannes Beltz. Elefanten, schaukelnde Götter und Tänzer in Trance. Zürich: Museum Rietberg und Verlag Scheidegger & Spiess AG, 2012*). Автор использует также наблюдения и сведения, полученные в ходе полевой работы в Кондагао (Чхаттисгарх) в 2016 г.

### **Общие сведения об адиваси и их искусстве**

Согласно наиболее широко принятому историческому сценарию, те, кого сегодня называют адиваси, были оттеснены арийскими пришельцами с плодородных равнин в джунгли и горы. Долгие столетия они жили обособленно, сохраняли примитивную систему хозяйствования, занимались подсечным земледелием, собирательством и охотой. У них был свой особый уклад жизни, своя культура и свои верования, которые отражены в скульптуре и живописи. Своеобычный художественный стиль сложился не в последнюю очередь благодаря обособленному существованию племён. Однако, существуя на протяжении веков в поле действия значительно более сильной индуистской культуры, адиваси подвергались её влиянию, перенимая присущие ей культы и обычаи, а также приобщаясь к меняющимся формам бытовой культуры. При том что адиваси, составляющие согласно переписи 2011 г. 9 % населения Индии, не входят в кастовую систему индуизма, они помимо местных богов своей малой (сельской) индуистской традиции почитают также богов храмовой, так называемой большой индуистской традиции. Обе традиции теснейшим образом переплетены между собой, и в храмовых вишнуитских, а особенно отчётливо в шиваитских культах проступают черты местных верований.





Мать, кормящая грудью младенца; Одиша (Орисская мадонна)

Процесс индуизации местных традиций резко усилился в конце XX — XXI в., в немалой степени вследствие финансовой поддержки со стороны индусско-националистических сил<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Кроме того адиваси были и остаются объектом христианского миссионирования, и немало адиваси обращено в христианство.

В результате современного цивилизационного вторжения, интенсивность которого всё нарастает, особенно начиная с 1970-х годов, адиваси лишились значительной части территорий, на которых они издавна жили и добывали средства к существованию. Это существенно ускорило распад их образа жизни и традиционной культуры. Умирание традиционного искусства племён не прошло незамеченным. Благодаря мерам правительства Индии, неправительственных организаций и ряда индийских деятелей искусства и гуманитариев в нескольких музеях страны <sup>7</sup> сохранены старинные образцы этого искусства и созданы условия для работы избранных мастеров-адиваси. Эти музеи сотрудничают с этнологическими научными институтами. Создаваемые в них предметы, сохраняя в целом традиционный стиль, разумеется, утратили тонкость выработки и свойство, которое можно назвать естественностью традиционного народного искусства. Следует говорить о современном искусстве в стиле адиваси, поскольку предметы, созданные в наши дни, имеют обычно, в отличие от традиционных, не ритуальное назначение и их выработка грубее, даже если они выполнены в характерной для бронз адиваси технике восковых нитей (о которой пойдёт речь ниже).

Современное искусство в стиле адиваси поддерживают туризм и международный рынок предметов искусства. Спрос на этноискусство растёт, и современную продукцию сбывают главным образом в мегаполисах Дели, Мумбаи, Бангалоре и Калькутте, где много иностранцев. Её торгуют и через интернет. Настоящие бронзы адиваси, которые создавались как votivные предметы, теперь практически исчезли с открытого рынка. Автору ещё посчастливилось в начале этого столетия изредка находить такие предметы в антикварных лавках в туристических центрах, как, например, Пури, Кхаджурахо или Орча, но уже несколькими годами позже такие вещи было не купить. Ухудшилось и качество продукции для широкого рынка. Фигуры, сделанные в 1970-х — 1980-х годах, несравненно тоньше по технике и выразительнее, чем фигуры этого века.

Когда речь идёт о «старинных образцах» искусства адиваси, следует иметь в виду, что точный возраст таких изделий не определён. Единичные бронзовые фигуры, самые ранние из сохранившихся, могут насчитывать, по оценке, около двух веков. Металл был дорог, и вещи время от времени шли в переплавку. С плоскостными изображениями дело обстоит ещё хуже, поскольку традиционно это настенная живопись, выполненная растительными красками, которую приходилось то

---

<sup>7</sup> Можно считать, что первый музей адиваси был основан в 1954 г. в Чхиндваре, Мадхья Прадеш.

и дело обновлять. Начиная с 1970-х годов стали создавать картины акрилом на бумаге в стиле такой живописи и отчасти используя её образы.

Главная форма искусства адиваси — бронзовые фигуры. Они составили основную часть описываемой выставки, и о них пойдёт речь в следующем разделе, за которым следует раздел о картинах, предшествующий заключению.

### Бронзы адиваси

Скульптуру адиваси обычно называют бронзовой, хотя металл — при чрезвычайно разнообразном составе сплавов — определяется в общем как латунь. Бронзовые статуэтки, которые были представлены на выставке, происходят из района Бастар в штате Чхаттисгарх<sup>8</sup> и из граничащего с ним штата Одиша (прежде называвшегося Орисса), и только одна из современных фигур сделана в Западной Бенгалии. Чхаттисгарх и прилегающие к нему части Одиши относятся к *Данда-кааранья* «Лесу [демона] Дандаки». Это священная для индусов область, где в изгнании провели годы герои индийского эпоса «Рамаяна»: наследник престола в Айодхье Рама, его жена Сита и младший брат Лакшмана.

### *Литьё бронзы и изготовление фигур*

Литьём металла в долине Инда занимались ещё до периода Хараппской культуры, т. е. до XXVI–XXVIII вв. до н. э. Это искусство развивалось и во время Индской цивилизации. Бронзовая статуэтка грациозной обнажённой девушки, найденная в Мохенджодаро и известная как «танцовщица», датируется концом III — началом II тыс. до н. э. Она хранится в Национальном музее в Дели. К великому сожалению, до нас дошли лишь считанные древние предметы из металла. Это объясняется предположительно тем, что из-за высокой стоимости металла вещи в далёком — как и в недавнем — прошлом отправлялись в переплавку.

И древняя бронзовая танцовщица, и традиционные, и современные рыночные статуэтки изготовлены в технике *cire perdue*, повсеместно используемой при отливке бронзовых изделий. Она основана на плавке воскового ядра фигуры, так что каждое изделие является уникалом. На том же принципе основана и типичная для бронзовых фигур адиваси техника восковых нитей. Она заключается в том, что тонкими нитями из воска или смолы обматывают глиняную основу фигуры. Та-

---

<sup>8</sup> Штат Чхаттисгарх был образован в 2000 г.

ким образом уменьшается расход дорогостоящего металла и, соответственно, значительно снижается стоимость продукции. Кроме того «восковые нити» дают больше возможностей разнообразить орнаментику. Эта техника характерна для региона, и её используют здесь все литейщики металла.

Члены племён и каст, занимавшихся литьём металла, жили, как правило, за пределами деревни. Лишь немногие из них владели маленькими наделами земли, дававшими небольшой дополнительный доход. Чтобы выжить литейщикам металла надо было переходить со своими орудиями труда из деревни в деревню в поисках рынков сбыта своей продукции. Их покупателями и заказчиками были как адивасы, так и кастовые индусы. От них литейщики получали пришедшие в негодность металлические предметы, которые они переплавляли, чтобы изготовить новые в соответствии с желаниями заказчика.

Искусство изготовления бронзовых фигур — семейное дело, и навыки мастерства передаются из поколения в поколение. Умение создавать характерные стилистические элементы, отличающие предметы одной семьи мастеров от других, составляет секретное знание, доступное только членам каждой данной семьи.

У каждой группы литейщиков есть своя рецептура глиняных смесей для основ и обмазки фигур, а также свои материалы для производства «нитей», которыми оборачивают глиняную основу. Выбор материала — воска или древесной смолы, смешанной с растительным маслом, — в значительной мере определяет стиль и характер орнамента предметов. Немаловажно также, сворачивают ли «нити» вручную или выдавливают ручным прессом. Теперь, когда практически вся продукция предназначена для широкого рынка, в первую очередь, туристического, пчелиный воск, дающий возможность выработки тончайших деталей, замещается дешёвыми смолами, что ведёт к упрощению и огрублению фигур.

Маллебрайн подробно описала процесс изготовления бронзовых фигур, который наблюдала в 1990-х годах, и сняла о нём фильм *Metallgiesser* 'Литейщики металла'. Чтобы изготовить новые предметы, в переплавку пускают пришедшие в негодность бронзовые сосуды и украшения, а также повреждённые фигурки богов. Кусочки металла кладут в глиняную миску с отверстием в дне, через которое она соединяется с каналцем в заготовке, проходящим между глиняной основой модели, обмотанной восковыми или смоляными «нитями», и глиняной обмазкой. Заготовку и миску с металлом ставят в огонь. Металл плавится, а «нити» сгорают. Через какое-то время заготовку извлекают из огня и переворачивают, так что расплавленный металл из миски заполняет пространства от сгоревших «нитей». Заготовке дают остыть, осторожно сбивают обмазку и обрабатывают металлические поверхности.

### **Типы бронзовых фигур и их назначение**

Традиционные бронзовые фигуры делятся по их назначению на два типа. К первому относятся такие, которые приносили в дар боже-ству в благодарность за исполненное желание. Их продавали на мест-ных рынках. Второй тип — это фигуры, сделанные на заказ для храма или для домашнего святилища. Они обычно отличаются высоким ка-чеством и материала, и работы.

Больше всего бронзовых статуэток находится в святилищах бо-гинь, излечивающих от болезней и их насылающих. Главная среди этих богинь — почитаемая во всей Индии, особенно в Северной Ин-дии, Шиталамата, ассоциируемая обычно с Парвати, милостивой фор-мой Дурги — Кали. У неё множество функций, но важнее всего для верующих то, что она управляет ветрянкой. В Индии эта болезнь уно-сит жизни, особенно детские, чаще, чем в России и западных странах.

Мастера литья различают «диких», «необузданных» и милостивых богинь. Эти типические черты отражены в бронзовых изображениях. Так, богини первого типа, представляющие собой ипостаси Дурги — Кали, вооружены мечом, копьём, трезубцем (характерным атрибутом Шивы), некоторые из них — кинжалом и длинной деревянной палкой. В руках у милостивых богинь, как правило, чаша и связка павлиньих перьев. Узор на них защищает от чёрной магии и отгоняет злые силы.

Сколь бы сильны ни были богини-защитницы, поддержка богов-мужчин необходима и им, и тем, кто живёт на охраняемых ими терри-ториях. Так что могущественные боги изображаются как вооружённые всадники. Притом, в отличие от богинь, они вооружены не только ко-лющим и режущим оружием, но и зачастую ружьями.

Адиваси почитают богов большой индуистской традиции, однако в их традиционных верованиях главными являются местные боги, пре-имущественно богини — хранительницы деревень с прилегающими территориями и их обитателей. В этих верованиях, относящихся к ма-лой индуистской традиции, почитание богов в форме материальных объектов сочетается с ритуалами, в которых боги и богини воплоща-ются в людях, а именно в сирхах — посредниках между миром богов и миром людей, чью брентную оболочку тот или иной бог избирает для пребывания среди смертных. Сирхи, как правило, мужчины. «Трансве-стизм» женских божеств никого не смущает. С этим согласуется то, что половые признаки в традиционных бронзовых изображениях вы-ражены, как правило, крайне слабо, и отличить богинь от богов не все-гда легко.

Когда бог или богиня входит в тело сирхи, человек впадает в транс, и в этом состоянии он становится богом. Такое преображение — осно-ва грандиозного ритуального шествия в праздник Мандэй, который отмечают ежегодно в месяце магх (последний месяц индуистского го-

да, соответствует январю — февралю по Грегорианскому календарю), в полнолуние. Документальный фильм Маллебрайн *Streetparade Götter: Kosagomunda* 'Процессия [Мандэй в деревне] Косагомунда [Одиша]' дал посетителям выставки возможность наблюдать это празднество. Главная процессия проходит в деревне Косагомунда в районе Набарангпур на западе Одиши. На праздник стекаются бесчисленные толпы жителей из Чхаттисгарха и Одиши, которым их местные боги должны даровать благословение и защиту от всяческих напастей. Именно местные божества ограждают свою территорию и живущих на ней людей и животных от злых сил. Зло нередко причиняют духи умерших предков (бхуты, преты), живущие в лесах и деревьях рядом с деревней. Их необходимо умиловить, исполняя любое их желание, включая желание, чтобы их почитали как божество. Обожествлённые духи предков принимают участие в процессии в виде длинных бамбуковых шестов или ритуальных деревянных носилок.

Верующие видят в человеке овладевшее им божество. Оно отвечает на их вопросы и просьбы и может передать сирхе свою целительную силу, чтобы избавить страждущего от недуга. Сирха выполняет самые разнообразные задачи. Как воплощение божества он целитель, советчик, психотерапевт и, в случае разногласий в деревне, судья.

В процессии на ритуальных носилках несут сотни живых богов. Наряду с живыми богами в человеческом облике почитают и их бронзовые изображения. Исследователи считают, что в этих изображениях воплощены характерные черты образов сирхов. Более того, сирхи, которым божество является во сне, сообщают мастерам-литейщикам, как их божество хочет выглядеть. Впрочем, невидимое божество может сказать, каким должен быть его зримый образ, и непосредственно мастеру-литейщику, явившись ему во сне. Лишь немногие из божеств имеют более или менее чётко выраженные иконографические черты. Их подавляющее большинство можно определить не иконографически, а только по святылищу, к которому статуэтка хранится.

Обожествляются и раджи — представители правящих родов в этом регионе. Раджа считается воплощением своего семейного божества (*кул-дэвата*) на Земле.

Насколько тонко выполнен на фигурках орнамент, изображающий одежду божеств, зависит от величины отверстий в восковом прессе. Чем большее значение имеет фигурка, тем изящнее её одежда.

Современные культовые отправления адиваси в немалой степени заимствованы из представлений и ритуалов так называемой «большой традиции» индуизма — общеиндийского храмового вишнуизма и шиваизма.

Некоторые верования адиваси пока сохранились. Так, например, они верят, что божество может им явиться где угодно: в лесу, на горе,

на реке или находиться среди членов их семьи. Чаще всего это происходит под определёнными видами деревьев.

В XXI в. культовое значение бронзовых фигур почти сошло на нет, и их значительная часть, к сожалению, попала из святилищ на международный рынок предметов искусства.

Одновременно с вытеснением бронзовых статуэток на периферию ритуала происходит модернизация маленьких традиционных святилищ из дерева и глины. Их заменяют кирпичные храмы большего размера, выстроенные по принятым в наши дни общеиндусским моделям храмовой архитектуры. Меняется и характер многих местных божеств. Они отказываются от жертвоприношений животных и становятся вегетарианцами, а внешне уподобляются богам и богиням общеиндусского пантеона, изображаемых в соответствии с современным канонами красоты и с благодушным выражением лица. В результате характерные черты шиваитских божеств, зачастую необузданных и свирепых, стираются.

По большей части, деревни и их обитателей, двуногих и четвероногих, оберегают от всяческих зол местные женские божества. Для людей все они матери (*мата*), и слово «мата» составляет последнюю часть их имён, напр., Патранимата, Пендранимата и др. Матерью или мамой (*ма*, где /а/ — носовой гласный) называют и великую общеиндусскую богиню Кали–Дургу (она же, в своём благом облике, Парвати), супругу Шивы. Она, очевидно, выходец из сонма богинь — хранительниц отдельных общин и их территорий, по каким-то культурно-политическим причинам возвысившаяся над остальными местными женскими божествами. Поведение богинь-матерей по отношению к своим подопечным «детям» амбивалентно: они могут дарить блага, а могут нести опасности. Заметим, что слово «мать», «мама», хотя и реже, употребляется также с именами других богинь.

Культы в Дандакааранья носят отчётливый шиваитский характер. Самого Шиву почитают здесь в форме Бхайрава/Бхайро. Его славят первым из богов в праздник Мандэй и ему первому приносят дары. Шиваитские черты отражаются в фигурах богов, представленных в бронзовых статуэтках. Единственное исключение среди объектов на этой выставке — фигурка богини Лакшми.

Богов в этом регионе великое множество. У каждого своя легенда, свой характер. Одни необузданны и могут быть опасны, если им не угодить. Они употребляют алкогольные напитки и требуют, чтобы им в жертву принесли домашних животных. Другие — вегетарианцы и по натуре добры и милосердны. Многие из божеств женаты или замужем, у каждого есть родители, братья и сёстры. Характер божества ясно отражается в поведении его сирхи во время праздничной процессии (*Мандэй-ятры*).

Обычным подношением божествам в религиозные праздники, особенно в праздник Мандэй, были небольшие бронзовые фигуры, изображающие сами божества, а также слонов и коней, которые нужны им как ездовые животные. Божество может быть изображено на качелях. Иногда на них умещается целая группа божеств. Такие изображения воспроизводят ритуальное качание сирхи на качелях, символизирующее преодоление разрыва между Землёй и Небом.

Существует иерархия местных божеств по их значению, которая сказывается, в частности, в том, как они представлены в Мандэй-ятре. Божества, которым поклоняются не только непосредственно на территории их влияния, но и за её пределами, прибывают на праздник как сирхи в сопровождении группы людей, им прислуживающих. Эти люди одевают своего сирху в праздничный ритуальный костюм, заботятся о нём в пути и несут его на ритуальном стуле. Самых важных божеств несут в пышно разукрашенных паланкинах. Между праздниками средства передвижения хранятся в святилищах их божественных хозяев. Только величайший из местных богов, Радж Чаурия, едет во главе процессии верхом на лошади.

Большинство божеств, в том числе духи предков, недостаточно значительны, чтобы путешествовать со свитой. Они представлены в процессии длинными бамбуковыми шестью или своим ритуальным средством передвижения в виде кресла, паланкина или носилок. Если в кресле или в паланкине несут то или иное незримо присутствующее женское божество, то двухчастными носилками (анга) пользуются только боги-мужчины.

Конический бронзовый наконечник шеста, сверкающий на солнце, как золото, имеет форму навершия храма. Каждый шест — *axis mundi*. Связывая Небо и Землю, шесты прокладывают дорогу богам, которые, овладев своими сирхами, танцуют и говорят через них.

Танец божества невозможен без музыки. Это ещё одно важное звено связи между миром богов и миром людей. Музыканты, традиционно относящиеся к низким кастам/далитам, сопровождают процессию, играя на разных инструментах, главный из которых барабан. Музыкальное искусство, как и искусство литья металла, передаётся в семье от поколения к поколению.

Потребность адиваси в бронзовых фигурках всё сокращается. Оно продолжает развиваться в Бастаре и Кондагао, однако литейщики работают не на местных жителей с их культовыми потребностями, а на рынок в мегаполисах Дели, Мумбаи, Бангалоре и Калькутте, где есть спрос на этноискусство. Соответственно изменился тип и набор изображений. Помимо божеств и животных стали часто изображать людей в их повседневной жизни, занятых своими делами. Сюжеты нередко отличаются юмором и точностью подмеченных деталей. Однако в целом художественный уровень статуэток изменился далеко не к луч-



шему. Исчезла тайна творчества, радость созидания для высших целей. В этих обстоятельствах роль музеев — хранителей искусства племён, где бы они ни были, особенно велика.

The article describes the first exhibition of Indian tribal (or Adivasi) art in Saint Petersburg, which took place in 2023 (8th September to 8th November) at the State Museum of the History of Religion. The objects from two private collections included Adivasi paintings and so-called bronzes (brass figurines), the latter forming the major part of the exhibition. Ethnographic films by Dr. Cornelia Mallebrein were demonstrated, providing the context for understanding the essence of the tribal art. The article presents the religiocultural role of the objects, the milieu in which and for which they are produced, and their production techniques, such as dhokra (tribal variant of cire perdue) and 'wax threads technique'.

**Keywords:** India, Adivasi, tribal art, dhokra and 'wax threads' techniques,

**Т. Г. Скороходова**

Пензенский государственный университет

**Идеи к философии истории Индии  
в дискурсе нациестроительства  
у Бипинчондро Пала**

Среди множества процессов и движений национально-культурного Ренессанса в Индии XIX — начала XX в. создание представлений о национальной общности — не только этнорегиональной и языковой, но и в масштабах субконтинента, входящего в состав британской колониальной империи, — занимает особое место в общественной мысли и жизни как по влиянию на сознание людей, так и по социально-политическим последствиям — появлению разных вариантов национализма. Поскольку индийские интеллектуалы, общественные деятели и затем политики называли эту общность нацией, то феномен интеллектуального конструирования представления об общности, населяющей индийский субконтинент, её основах, компонентах, современном состоянии и перспективах, можно назвать нациестроительством. В Индии этот феномен оказался созданием того, что социолог Бенедикт Андерсон назвал «воображаемым сообществом» — нацией, которая объединяет людей представлением в их умах об *образе* их общности, воображается *ограниченной* — имеющей «конечные, хотя и подвижные границы, за пределами которой находятся другие нации», и *суверенной* («нации мечтают быть свободными... Залог и символ этой свободы — суверенное государство»). «Она воображается как *сообщество*, поскольку независимо от фактического неравенства и эксплуатации, которые в каждой нации могут существовать, нация всегда понимается как глубокое, горизонтальное товарищество» [Андерсон 2016: 47, 48, 49].

В нациестроительстве как дискурсе общественной мысли в качестве одного из значимых сюжетов присутствует индийская история; с одной стороны, она представляется как важнейшая основа и исток нации — с тяготением к обнаружению метафизического смысла в эволюции народа во времени и целей истории страны, и даже высшего провиденциального замысла о ней. С другой же стороны, история Ин-

дии востребована инструментально — как средство обоснования ключевых идей о нации отсылками к историческим событиям, процессам и опыту. При этом и становление исторического сознания, и феномен «открытия» истории Индии её европейски образованными интеллектуалами, и начало научных исследований первыми индийскими историками [Алаев 2013: 96–110] были немногим старше дискурса нациестроительства в индийской общественной мысли и развёртывались во времени с начала ренессансных процессов в Бенгалии — первом из колонизованных регионов Британской Индии [Скорородова 2017]. Во всех смыслах репрезентативными в плане приложения истории к дискурсу нациестроительства являются тексты бенгальского политика, третьего лидера знаменитой триады «Лал — Бал — Пал», идеолога радикального политического национализма начала XX в. Бипинчондро Пала (1858–1932). Более того, он сознательно применяет термин «нациестроительство», считая его задачей, которую необходимо решать в настоящее время.

Истоки нациестроительства прослеживаются от времени усвоения термина «nation» («народ», «нация», «государство», «страна») индийскими интеллектуалами из английского социально-политического лексикона. Уже в трудах философа, реформатора и общественного деятеля, родоначальника многих процессов Индийского Ренессанса в регионах Британской Индии Раммохана Рая (1772–1833) термин «нация» прилагается к европейским и азиатским народам [Roy 1982: Т. II: 439, Т. IV: 923, 925]. Относительно быстро в общественной практике явился и политический смысл термина — в Бенгалии Шародапрошад Гхош в 1842 г. заявил, что общественные организации «необходимы для существования нации как политического тела, как и для сохранения жизни», а нация как согражданство — общность всех жителей страны, объединённых чувством патриотизма и общими политическими правами [Bengal 1978: 271–272]. Однако конкретным содержанием обобщающий термин «нация» начал наполняться только после введения «коронного правления» в 1857 г. в период так называемого культурного национализма. В Бенгалии и других индийских регионах 1870–1880 гг. Именно тогда возник вопрос о критерии объединения в нацию — языковом, культурном, религиозном и территориальном; ответ на него оказался в основании интеллектуального нациестроительства — размышлений писателей, реформаторов и политиков. (См.: [Скорородова 2022б: 532–539]). В итоге к концу века отчётливо обозначились два типа понимания нации: как согражданства — индийская нация, в которую объединены регионы, народы, общины и группы безотносительно к любым критериям, кроме гражданского и даже общецивилизационного; и как религиозной общности — «индусская нация», в которой особо ценным является общее происхождение и сплочение вокруг понимания дхармы во всех её измерениях, объединяемых недавно по-

явившимся экзогенным названием индуизма. Если первый тип был востребован интеллектуалами, связанными с созданием первой политической партии Индийский национальный конгресс (1885) и разделявшими идею создания индийского единства усилиями всех народов и религиозных общин, то второй тип трактовки нации пришёл большей частью от неиндуистских мыслителей, рассуждавших о пробуждении народа, раскрепощении его духовной энергии, преодолении социальных пороков и о конструктивной работе для развития общества.

Начало XX в. в общественно-политической жизни Индии отмечено оживлением дискурса нациестроительства, развивающегося в контексте подъёма национального движения, вызванного ростом общественного недовольства реакционной политикой вице-короля лорда Керзона (1899–1905). Своим наступлением на дарованные прежде властью возможности гражданского участия местного населения он сумел запустить процесс радикализации национального политического движения.

В политической жизни, прежде всего в Индийском национальном конгрессе, росло влияние «крайних» (extremists), противопоставлявших свои идеи и методы действия «умеренным» (moderates), чья политика конституционного и основанного на праве взаимодействия с колониальной властью казалась неэффективной, а лидеры крайних — Бал Гангадхар Тилак (1856–1920) в Махараштре, Лала Ладжпат Рай (1865–1928) в Пенджабе и Бипинчондро Пал вместе с Ауробиндо Гхошем (1872–1950) в Бенгалии — стали активными субъектами нациестроительства. К ним приложимо замечание Б. Андерсона об интеллигенции: в начале XX в. она «стала находить способы, не прибегая к помощи печати, убедительно внушить веру в воображаемую общность не только неграмотным массам, но даже и грамотным массам, читающим на разных языках» (Андерсон 2016: 235). В публикациях, речах, выступлениях и лекциях они не только размышляют о смысле и содержании нации, которая *должна стать реальностью* в Индии, но и транслируют представление о ней. Суть развёрнутого ими дискурса нациестроительства заключалась в создании максимально привлекательного образа «воображаемого сообщества» как нации, основанной на фундаментальных достижениях общества, богатом культурном наследии, выдающихся качествах народа и не раскрытом на настоящий момент серьёзном потенциале, который при надлежащих условиях может стать прекрасной почвой для развития в настоящем и будущем. Одновременно они создают основы идеологии радикального национализма, опираясь на образ нации со включёнными в неё и обращёнными к эмоциям символами и вполне рационалистическими идеями об истории, культуре, общественном устройстве и цивилизации Индии.

Как преемник более чем полувековой традиции бенгальской исторической мысли, Бипинчондро Пал оказался среди политиков-нациестроителей мыслителем, вписывающим в образ новой строящейся на-

ции идеи философии истории Индии, хотя собственной историософии он не создал, оставшись в сфере политического действия вплоть до конца жизни. Между тем рубеж веков отмечен в бенгальской интеллектуальной жизни размышлениями об истории Индии, которые складываются в особого рода философию её истории — сначала в трудах Свами Вивекананды [Скороходова 2022а], затем у Рабиндраната Тагора [Скороходова 2022в]. В статьях и выступлениях Бипинчондро Пала история присутствует в практическом измерении — он отсылает к событиям, процессам и опыту прошлого для обоснования ключевых идей о нации; однако в смысловом измерении он тяготеет к поиску метафизической подоплёки истории Индии, что представляется неким общим влиянием на него духа времени, поскольку его бенгальские современники нацелены на постижение смысла истории родной страны, включая её в мировую человеческую историю. Неудивительно, что уже в ранних выступлениях Бипинчондро заявил:

Индийская история есть летопись обращения Бога с индийским народом. Это не мирская (profane) или светская книга, но интуиция на каждой её странице, с планом и замыслом (purpose) Бога Индии об индийском народе (цит. по: [Poddar 1977: 122]).

Этот историософский порыв, «подкрепляемый пылкой религиозностью и философским, если не всецело мистическим темпераментом Бипинчондро» [Ibid.: 121], прослеживается в большинстве его размышлений о нации.

Пониманию размышлений Бипинчондро о нации немало способствует знание траектории его интеллектуальной биографии. Выходец из семьи вишнуитов из касты *каятха* (писцов), в которой хранили традиции индо-мусульманской образованности на фарси и знание индо-исламской культуры и одновременно соблюдали обряды ортодоксального индуизма, будущий политик получил современное английское образование в Калькутте. Юность Бипинчондро прошла в атмосфере культурных и социальных движений последних трёх десятилетий XIX в. — патриотического Хинду (Джати) мела, инициированного обществом Ади Брахмо Самадж, политического движения бенгальских либеральных общественных деятелей во главе с Сурендронатхом Банерджи, и Шадхарон Брахмо Самаджа, в который будущий политик пришёл в 1877 г. благодаря общению с одним из его неформальных лидеров, общественным деятелем Шибонатхом Шастри. Молодой человек вдохновлялся романами и повестями Бонкимчондро Чоттопадхья и патриотической поэзией Хемчондро Бондопадхья, и не меньше — лекциями Сурендронатха Банерджи о Дж. Мадзини и борьбе сикхов против империи Великих Моголов [Saggi 1962: 352–353]. История в художественных повествованиях и публицистике старших со-

временников сыграла немалую роль в становлении критического мышления Бипинчондро.

Присоединившись к религиозно-реформаторскому обществу Шадхарон Брахмо Самадж, он нашёл ответы на свои духовные запросы, но это вызвало затяжной конфликт с отцом, усугубившийся женитьбой на вдове. После её смерти в 1890 г., черпая утешение и вдохновение в изучении Упанишад, Бхагавадгиты и текстов веданты, Бипинчондро сблизился с бенгальским мистиком-вишнуитом Биджойкришно Госвами и довольно скоро вернулся к ортодоксальному индуизму. Свои передовые социальные воззрения он сохранил, выступая в защиту прав женщин и за равенство полов, и личным примером демонстрировал верность убеждениям, когда и вторично женился тоже на вдове, дальней родственнице Сурендронатха Банерджи (брак к тому же был межкастовым, т. к. клан Банерджи — брахманы). Постепенное погружение Бипинчондро в общественно-политическую жизнь началось с членства в Индийской ассоциации, основанной в 1876 С. Банерджи, а также занятый журналистской работой и затем вступления в ИНК.

В 1889–1900 гг. Бипинчондро жил в Англии, изучая в Оксфорде теологию, а затем четыре месяца провёл в США с лекционным турне. Это время серьёзно изменило его позицию: если прежде он остро чувствовал духовные и социальные проблемы родины, то теперь он стал острее воспринимать колониальную политическую зависимость, рассказывая западной аудитории об индийской культуре и индуизме. Вернувшись в Индию, он целенаправленно погрузился в национальное движение за освобождение страны.

Эти множественные влияния — сочетание «восточной» и «западной» образованности, усвоение широкой и гибкой модели мышления от брахмоистов и эмоциональности индуистской мистики бхакти в духовной жизни, возвышенный пиетет перед священными текстами индуизма и философией веданты в сочетании с опытом конституционного действия в Конгрессе и усвоением интеллектуальных и культурных достижений периода «культурного национализма» в Бенгалии — все они обуславливают сочетание разнообразных и противоречащих друг другу идей в дискурсе нациестроительства и в самом образе нации.

В теоретическое нациестроительство Бипинчондро Пал включился с 1901 г., основав еженедельник «New India» для обсуждения насущных проблем страны. В первом же номере он предложил своё понимание нации, применив его к индийскому населению в целом:

Эта новая Индия не является индусской, хотя индусы безоговорочно формируют её изначальную основу и состав; ни мусульманской, хотя они (мусульмане. — Т. С.) и внесли в неё весьма ощутимый вклад..., но она создана из разнообразных и ценных материалов, представленных на следующих друг за другом стадиях её эволюции... ..Нация —

это органическое целое. *Новая индийская нация* (курсив мой. — Т. С.) и есть такое органическое целое. Её составные части — индусы и мусульмане, парсы и христиане, и аборигенные племена, до сих пор живущие на первобытных стадиях социальной эволюции» (цит. по: [Studies... 1958: 564]).

Брахмоистские идеалы, влияние либерализма Сурендронатха Банерджи и «умеренного» политического сознания Конгресса, как и опыт пребывания в Англии и особенно США не позволяли Бипинчондро со всеми его симпатиями к родной религии, философии и культуре индуизма допустить мысль о возможности «нации индусов». Это выгодно отличало его от другого лидера «крайних» Б. Г. Тилака, открыто ставившего на продвижение индусского национализма, произрастающего из концепта «индусской нации».

В новой политической ситуации понимание нации как общности стремительно соотносилось с пониманием патриотизма, которое к тому же окрашивалось в религиозные тона, и тем важнее была позиция редактора «Новой Индии». Новый патриотизм, согласно Бипинчондро, должен быть «составным» (composite): «каждой расе и общине Индии» должна быть доступна автономия; отсюда идея федерации для всех общин как перспективного устройства новой автономной Индии — для чего следует «религиозно культивировать взаимное уважение, взаимную любовь и абсолютную толерантность к нашим взаимным различиям» (цит. по: [Studies... 1958: 564]). Однако и в мировоззрении, и в размышлениях, и тем более в выступлениях Бипинчондро религиозный компонент в национальном сообществе и истории присутствует и фактически противостоит декларируемым принципам федеративности и «составного характера» нации, поскольку религия индуизма задаёт и смысл, и символику. Такая внутренняя противоречивость проблематизирует и мысль, и нациестроительство, которым занят Бипинчондро, что очевидно уже в первых устных и печатных выступлениях.

В речи на собрании по случаю чествования правителя, основателя «Великой Маратхской конфедерации» «Шиваджи: истинный демократ» (1902) Бипинчондро поставил вопрос о необходимости нового понимания истории страны в свете «истинного империализма» — империализма «любви, которая нацелена на федерацию общин, родственных друг другу географически, или социально, или политически, или религиозно родственных — ради взаимной помощи и прогресса, и ради продвижения универсальных целей всего человеческого рода» [Saggi 1962: 255]. Этот «империализм» народов колонии оратор противопоставил «низменному и несправедному» империализму Англии, разрушающему свободу и автономию других народов [Ibid.]. Последний, будучи принесён в Индию британским правлением, парадоксаль-

но вызвал в образованных и культурных индийцах совершенно новое «империалистическое чувство» почти божественного происхождения, — оно ставит национальные и одновременно общечеловеческие цели. По мысли Бипинчондро, в действительности эти высшие и истинные цели содержатся и в империализме Великобритании и направлены на благо Индии, но не осознаны метрополией [Saggi 1962: 255–256].

«...Молодая Индия намерена прочесть, понять и интерпретировать индийскую историю по-своему», — заявил Бипинчондро, считавший, что пришло время преодолеть ситуацию, в которой ради экономических и политических интересов Великобритании индийцев учат их собственной истории, «а отнюдь не в свете истины, не в интересах нашей национальной жизни» [Ibid.: 255]. Фактически это попытка «искалечить нашу национальную жизнь *подавлением или неправильной интерпретацией нашей национальной истории* (курсив мой. — Т. С.)», распространяемой «глупыми учебниками» или «забытыми газетами» [Ibid.: 256]. К тому же эти действия противоречат не только патриотизму индийцев, но и подлинной государственной мудрости, которой должны следовать британские правители Индии. Отсюда сам факт проведения собрания в честь Шиваджи Бипинчондро предложил считать публичным официальным заявлением о программе и политике (!) в сфере исторического знания:

Узнайте все, кого это может касаться, ...что Индия будет оценивать своих собственных героев, прилагая её собственные национальные критерии, и ни при каких условиях не будет принимать оценок из сочинений иностранных ценителей, не подходящих по причине своего невежества и из-за своекорыстия не подготовленных к тому, чтобы выдержать проверку на истинность; несмотря на то, что многие из их оценок могли быть авторитетно провозглашены от имени официальной иерархии [Ibid.].

Так история у Бипинчондро должна превратиться в инструмент нациестроительства (nation-making, nation-building), как и истина, по сути, быть подчинена интересам народа/нации, которые в своём онтологическом измерении объявлены не противоречащими общечеловеческим. При этом политик не заботится о том, что содержание терминов «индийский» и «индусский» постоянно пересекается в его теоретических построениях, сказываясь на политическом смысле продвигаемой им национальной идеологии. По убеждению оратора, задачей молодой Индии должно быть создание «подлинно национального» пантеона собственных героев, проявивших себя в истории, дабы «оберегать память о них в священном храме наших сердец, и черпать из их жизни и характера силу и вдохновение во время ревностных трудов по восстановлению нашей национальной жизни в свете современного идеала»



[Saggi 1962: 256]. Нациестроительство выступает как одна из сторон того же процесса движения в будущее и возрождения, которое Бипинчондро называет Индийским ренессансом [Ibid.: 257], и ему интересно политическое измерение процесса. Политический ренессанс сегодня должен иметь опору в прошлом Индии, в её политических процессах и институтах, для чего и следует «включать каждое великое имя, будь то древнее или современное, в нашу национальную жизнь» [Ibid.: 256], — поскольку и процессы, и институты иницируются людьми. Особого акцента на научном исследовании политической истории Бипинчондро не делал; его интересует в первую очередь верное прочтение и извлечение полезного с точки зрения национальных интересов смысла, интерпретация известного ради прикладной цели созидания новой нации.

В этом свете «мудрый вождь и смелый, отважный воин» Шиваджи — лучший пример такого великого имени и героя, который сам по себе представляет «движение, идею, национальный идеал» [Ibid.]. Бипинчондро называет его «символом величественной Идеи — Памятью о благородном Эксперименте — Глашатаем великого Движения» созидания нации, движения за духовное, социальное, этическое и политическое восстановление (regeneration) [Ibid.]. Тут и выясняется, что это «восстановление» — не чьё иное, как *индусского* народа (Hindu people), и затем Бипинчондро обстоятельно поясняет, что оно по сути было религиозным движением, доказавшим, что у «индусского народа» есть и политический потенциал [Ibid.: 257]. Отрицание этого потенциала мыслитель тоже считает следствием извне пришедшего убеждения в отсутствии у индусов «концепций Закона и Права, ... идеала гражданской жизни и ... воспитания гражданского, которое есть у народов Западных стран» [Ibid.]; но это верно лишь отчасти: и Маратхская конфедерация, и деятельность Шиваджи, и история сикхской *хальсы*, не говоря уже о народных собраниях Древней Индии, решающих важные общественные дела, доказывают «существование как военного искусства, так и искусства управления государством» [Ibid.]. При всём этом не политика или слава завоевателя интересовали индусов с незапамятных времён, но, разумеется, жизнь духа<sup>1</sup>; индус способен ко всему, и все сферы жизни важны для него — от экономики до искусства, от семейной до общественной жизни, но все они подчинены высшей цели и потому сами целями не являются. Только жизнь души «поистине раскрывает жизнь Бога в человеке» [Ibid.: 258].

В истории Индии, понимаемой как «история индусского народа», появление мусульман Бипинчондро полагает скорее внешним, хотя и

---

<sup>1</sup> «Когда индус перестаёт быть духовным, он также перестаёт быть индусом» [Saggi 1962: 257], — замечает Бипинчондро в полном соответствии с идеями неоиндуистской мысли, прежде всего Вивекананды.

важным фактором национальной жизни; отсюда начавшийся чуть ли не во времена Шиваджи (!) «Индийский ренессанс» «обязан нашему соприкосновению с мусульманской мыслью и жизнью» [Saggi 1962: 257]. Можно приписать эту «индуистскую» идентичность «мы» и «нас» составу аудитории, к которой на собрании в честь Шиваджи обращался политик; и это не лишено основания, так как впоследствии, в 1906–1907 гг. он учитывает особенности аудитории и говорит мусульманам о значении ислама для индийской культуры и истории. Но в дискурсе нацистроительства по Бипинчондро это не меняет тенденции отождествления индусского с индийским и весьма ощутимо резонирует с идеями Б. Г. Тилака, эксплуатирующего индуистскую идентичность в политике. Довольно скоро в этом контексте у Бипинчондро появится и символика индуистских культов богини-матери в её разных ипостасях (Дурга, Лакшми, Кали, Бхавани и др.) [Poddar 1977: 123–126]; эмоционально-психологически она восходит к идеям и символам «Обители радости» Бонкимчондро Чоттопадхья, но глубоко противоположна идеалам его брахмоистской молодости. Бипинчондро дойдёт и до отождествления богини-матери с Индией и её духом, и даже заявит:

Наша история — это священная биография Матери. Наши философии — это откровения ума Матери (цит. по: [Ibid.: 125]).

«Пророком гармонии и примирения» станет в текстах Бипинчондро и Кришна, объединяющий вечной любовью всех независимо от расы, касты, религии.

Если в 1902 г. Бипинчондро ещё сохранял убеждение в провиденциальном характере британского правления в Индии («Бог привёл британцев в эту страну, чтобы помочь в достижении её спасения и осознании её свыше предназначенной судьбы среди иных наций мира» (цит. по: [Ibid: 128]), то к 1904 году он утвердился в негативном отношении к иностранному правлению и позиции неповиновения ему, что не замедлило сказаться на интерпретации национальной судьбы народа Индии. Идея некой судьбы — предназначения, миссии Индии, по смыслу продолжающая размышления предшественников, прежде всего Свами Вивекананды, — становится отправной точкой строительства новой политической нации, призванной к исполнению этой миссии в истории. Но прежде следует обрести собственное понимание её.

«Правильное представление об индийской истории является существенным для правильного выстраивания индийской нации» [Saggi 1962: 280], — таким заявлением Бипинчондро открыл статью «Послание индийской истории» в «New India» от 13 августа 1904 г. (её перевод предлагается ниже). Создание нации (которой *de facto* ещё нет) должно быть правильным — и автор претендует на владение знанием

о различии правильного и неправильного; и это знание лежит в области истории. Предлагая аудитории свою трактовку истории Индии, Бипинчондро пытается задать её в качестве верной. Статья не только суммирует предшествовавшие размышления старших современников и учителей Бипинчондро, но и воздвигает схему националистической философии индийской истории. В неё без труда включаются опыт и достижения общественной мысли, но *de facto* получается религиозно-националистическая версия и истории, и нации. Более того, читающего эту статью Бипинчондро не оставляет ощущение вторичности этой философии истории — столько в ней совпадений с мыслями и идеями, высказанными прежде С. Банерджи, Вивеканандой и даже его ровесником Р. Тагором (в 1902), в период *свадешии* попытавшимся активно участвовать в политике (см.: [Gordon 1974: 85–89]). Но допустим, что к началу века большинство историологических идей были буквально растворены в молодом сознании эпохи и этим можно объяснить их воспроизведение в дискурсе нацистроительства.

Главным в статье было не объединение идей в историософский конструкт, а представление его как *правильного*. Исходя из противоположного — «удобного мифа» об индийской истории как неправильного (европейского, но чуждого современным индийцам), чья суть — в отсутствии достоверной истории у Индии до вторжения мусульман, автор допускает отсутствие хронологии («дат, имён и событий») и так продолжает идею Вивекананды, как и его понимание истории как жизни мысли (*thought life*) [Saggi 1962: 280]. Бипинчондро допускает и «пресловутый вандализм» иностранных завоевателей в Индии, из-за которого могли не сохраниться источники (анналы и иные исторические повествования), и здесь налицо влияние его политического наставника Сурендронатха Банерджи, размышлявшего об источниковедческих основаниях исследования истории и приводившего в качестве аргумента множество достижений культуры, которыми славна цивилизация Индии [Банерджи 2012: 149–152], — об этом Бипинчондро тоже упоминает. Так же, как и Вивекананда [Vivekananda 1989–2002. Т. IV: 399–400, 438–447], политик не относит «каталог дат и имён царей» к истинной истории; последняя наиболее полно выражена в «жизни мышления» и «социальной и гражданской эволюции», тем более что благодаря именно её изучению создаётся общая философия истории [Saggi 1962: 280]. Влиянию складывающейся историографической традиции Индии тоже нашлось место: Бипинчондро говорит о значении «социологической и психологической групп наук» для воссоздания «точной истории любого народа» [Ibid.]. И потому «с современной исторической точки зрения» важнее литература нации, позволяющая создать картину её человеческого развития.

«...Индия обладает такой историей мысли (thought-history), почти непрерывной последовательностью от доисторических эпох самых ранних ведийских гимнов до самых недавних Могольских императоров» [Saggi 1962: 280], — таково содержание истинной истории индусского (!) народа. Бипинчондро подчёркивает первостепенное значение истории духовной, выраженной в религиозных движениях, а вслед за нею социальной, внутри которой развивалась «конституционная свобода» — идея, упорядочивавшая «его (индуса. — Т. С.) социальную и гражданскую жизнь и институты» [Ibid.: 281]. Политик убеждает читателей в необходимости для *строителей нации* в современной Индии изучить «истинную индусскую историю», чтобы понять «сущностный план и цель, к осознанию которых эволюция индусского народа стремилась в прошлом» [Ibid.]. Онтологически эта цель задана откровением, полученным «индусской расой» и воплощённым в «потрясающем чувстве Духовного, Универсального и Вечного»; и этот смысл обеспечивает непреходящие и неотменимые идеал, национальную судьбу и цель [Ibid.: 282].

Но поскольку к цели прилагаются средства, в индийской истории был создан путь к высшему духовному идеалу; мыслитель называет его сутью «конституционную свободу», т. е. принцип, упорядочивающий социальную организацию и политику. Несмотря на патриархальность первой и отсутствие демократии в современном смысле, Индия в своей истории избежала деспотизма правителей, автократического характера власти и милитаризации. Её монархии были фактически конституционными, поскольку в них изначально было правилом разделение исполнительной и законодательной власти (царь и совет брахманов), а теократический характер политики оберегал общество от конфликтов между народом и властью. «И даже когда власть в государстве уходила из рук индусов, они всё-таки сохраняли дух конституционной свободы в своих деревнях и кастовых структурах» [Ibid.: 281], — заключает Бипинчондро. Поскольку политик прежде был брахмоистом, а судя по его более поздним выступлениям, неплохо был знаком с наследием Раммохана Рая, в его статье 1904 г. примечательно воспроизводятся в новом политическом контексте мысли «отца современной Индии» о подобии разделения властей в Древней Индии и важности местного самоуправления в общинах (деревенских *панчаятах*) [Roy 1982. Т. II: 376; 250–251]. Более того, Индия сумела, по мнению Бипинчондро, избежать сосредоточения властных полномочий в руках одного человека, и к тому же «у нас основной единицей общественной и гражданской организации никогда не был индивид, — только семья», а главы семей «были равными среди равных» при участии в общественных структурах и гражданских делах [Saggi 1962: 281]. Даже в эпохи автократий мусульманских падишахов народ сохранял автономию и свободу — большую, нежели при британцах [Ibid.]. Бипинчондро дей-

ствительно заметил отличительную особенность социополитического устройства традиционного общества Индии — выдающуюся способность к самоорганизации и саморегулированию, позволявшую не замечать смены властителей и государств. Но эту особенность он возвёл в ранг средства движения к высшим целям бытия народа, в ранг исторического пути. Особенно важным был, несмотря на ограничения и обстоятельства употребления, термин «свобода» в описании средств и ценностей бытия в истории. В тот момент «конституционную свободу» мыслитель полагал высшей целью — «в наших попытках построить современную Индийскую Нацию» [Saggi 1962: 282].

Сутью «послания индийской истории к новой индийской нации» Бипинчондро заявил духовность и свободу — первую как цель, вторую как средство. Его не смущало индуистское (в его собственной интерпретации) происхождение обоих компонентов этого «девиза строителей нации» [Ibid.]. Впоследствии это тождество индуистского и индийского так или иначе сохранилось в текстах Бипинчондро, хотя и в смягчённом виде. С одной стороны, идеалы духа и свободы — бесспорные достижения индийской цивилизации самых истоков её истории, а с другой — на их основе реально возможно построить не ту «федеративную» или «составную» нацию, о которой мечтает политический мыслитель Бипинчондро, а «индуистскую нацию», гордящуюся своими достижениями в истории и считающую себя высокодуховной, несущей высшие истины всему человечеству.

Метафизический смысл истории своей страны Бипинчондро обозначил в нескольких тезисах: 1) заданность целей истории Индии Богом и содержание истории — в обращении Бога с индийским народом; 2) свобода как путь Индии в истории и одновременно духовная цель и идеал её народа; 3) предназначение (судьба или миссия) Индии, исполняемое в прошлом и необходимое к исполнению индийской нацией в настоящем, включая преодоление проблемы зависимости от внешней (британской) власти. Метафизический характер этих идей подчёркивается недвусмысленным призывом мыслителя *верить* в них, благо они — части «послания индийской истории».

Философия истории Индии по Бипинчондро Палу в целом довольно схематична. Фундаментальное отличие от построений его предшественника Вивекананды — в том, что она создана политиком; её содержание выведено благодаря решению прикладных задач политического нациестроительства, со всеми издержками, которые связаны с необходимостью вписать в «строящуюся нацию» все разноверующие религиозные общины субконтинента, в первую очередь мусульманскую. История Индии — это история её народа с древности до современности, история социальная и гражданская более, нежели политическая; и это история мысли и духа, направляемая свыше (Богом) и основанная на изначальном откровении Духа человека. История основана на «кин-

дусском» субстрате, и отсюда происходит её динамика как истории народа, следующего высшему идеалу. Бипинчондро в ряде выступлений возводит этот идеал к веданте, формулируя его как присутствие Бога в душе человека. Идеал обусловил все достижения народа в истории и позволил выстоять в разнообразных исторических перипетиях, а теперь позволяет всем индийцам видеть Бога в каждом человеке независимо от любых различий природного и социального характера, и способствует постоянной устремлённости к свободе и выдающимся качествам самоорганизации в институтах и саморегуляции внутри сообществ — гражданским более, чем политическим.

Выступления Бипинчондро начала XX в., затрагивающие исторические темы и само историческое бытие страны, явили своего рода экспозицию идей философии индийской истории для нового этапа национального движения. Она скорее инструмент, нежели попытка реалистического осмысления бытия Индии во времени. Убеждённость в существовании правильной концепции индийской истории, которая может и должна быть открыта новыми поколениями, чтобы служить прикладным политическим целям, а затем и представление своего довольно неглубокого и схематичного взгляда на историю как по сути основы этого правильного её понимания, выдают идеолога и политика, но никак не философа, взыскующего смысла, а не оценки событий и процессов. Между тем обозначение свободы как пути Индии в истории, а устремлённости к духовному и вечному как её цели — вполне философские идеи о смысле бытия народа во времени, как и отнесение истории мысли и социальной истории к наиболее значимому содержанию истории индийского субконтинента.

## **Бипинчондро Пал**

### **Послание индийской истории <sup>2</sup>**

Правильное представление об индийской истории является существенным для правильного выстраивания индийской нации. Один из самых удобных мифов, который имеет европейское происхождение и господствует в мыслях образованных индийцев около полувека и больше, заключён в том, что и до мусульманского вторжения Индия никогда не обладала собственной достоверной историей. Если понимать под историей списки дат, имён и событий, то отсутствие такой истории в древней и средневековой Индии, возможно, следовало бы допустить; хотя если принять во внимание пресловутый вандализм иностранных завоевателей в Индии, то неужели всецело невероятным

---

<sup>2</sup> Перевод с английского выполнен по изданию: [Saggi 1962: 280–282].

окажется то, что любые анналы подобного рода, существовавшие в царских хранилищах и храмах страны, могли быть уничтожены во время этих варварских нашествий? В самом деле, кажется невероятным, что народ, судя по дошедшим до нас литературным памятникам, достиг очень серьёзных высот культуры и добился самых замечательных успехов во всех искусствах и ремёслах цивилизации, но никогда не хранил записей о деяниях своих царей или о подвигах её воинов. Кроме того, тем не менее, каталоги дат и имён царей и воинов уж точно не создают единственных или самых ценных материалов истинной истории. Без сомнения, это необходимо для подтверждения фактов и следующих из них подразумеваемых выводов ради общего исследования жизни мышления (*thought-life*) и социальной эволюции народа, однако науки сравнительной истории и социологии, так же как и общая философия истории, в огромной мере созданы теми, кто изучает социальную и гражданскую эволюцию, и независимо от этих каталогов дат и событий. Социологическая и психологическая группы наук открывают нам определённые универсальные истины и принципы, относящиеся к ходу человеческого развития в целом, в их свете разве не можем мы теперь выстроить более точную историю любого народа, нежели та, которую предоставляют нам анналы его царей или дневники их воинов. С этой современной (*modern*) исторической точки зрения литература нации предоставляет более ценную и истинную картину (*record*) её роста и эволюции, нежели способны нам дать так называемые исторические источники. И Индия обладает такой историей мысли (*thought-history*), почти непрерывной последовательностью от доисторических эпох самых ранних ведийских гимнов до самых недавних Могольских императоров. Сутры пост-ведийского периода, которые содержат ритуалы и законы древних индусов, *пураны*, эпические поэмы, классические драмы и, наконец, разнообразные литературы на местных языках, которые развились во всех областях Индии при магометанах (*Mohammedans*), — позднейшие труды *тантриков*<sup>3</sup> и *вайшнавов*<sup>4</sup> в Бенгалии, шиваизма и вишнуизма в Южной Индии, литература движений Кабира и Рамананды<sup>5</sup> в Северной Индии, творения гу-

<sup>3</sup> *Тантрики* — название последователей религиозно-мистических учений, согласно которым мир создаёт женское божество (Шакти) — самостоятельно или вместе с супругом.

<sup>4</sup> *Вайшнав*, вишнуиты — последователи одного из наиболее распространённых в Индии направлений индуизма, почитающие бога Вишну в его различных ипостасях; в Бенгалии вишнуиты поклоняются преимущественно Кришне — восьмой аватаре этого божества.

<sup>5</sup> Кабир (XV в.) — поэт, воспевавший единого Бога, которого люди разных вероисповеданий почитают под разными именами; ученик *Рамананды* (ок. XV — нач. XVI в.) — религиозного реформатора, проповедовавшего любовь (бхакти) к единому безличному (*ниргуна*) Богу и создавшего общину, от-

ру Нанак и гуру Говинда <sup>6</sup> в Панджабе, Абханги Тукарама <sup>7</sup> в стране маратхов, — все они обеспечивают богатейший из всех возможных материал для исконной истории индусского народа. Бок о бок с этими религиозными движениями у нас в Индии время от времени происходили реформы социального законодательства; записи о них найдены в наших социальных и юридических указах и кодексах. В Бенгалии, например, социальная революция Рагхунанданы <sup>8</sup> в XVI в. показывает, что внутренней жизненностью бенгальско-индусское сообщество обладало даже в самые тёмные дни мусульманского господства.

И всё это материалы об истинной индусской истории. И все они должны быть исследованы и усвоены строителями нации (*nation-builders*) в современной Индии, поскольку в них они обретут постепенное развёртывание сущностного плана и цели, к осознанию которых эволюция индусского народа стремилась в прошлом.

И все эти свидетельства откровения индусской расы, — потрясающего чувства Духовного, Универсального и Вечного, которое в них всегда пребывает.

И если эта напряжённая духовность пребывает в мысли индуса почти с доисторических времён, то и конституционная свобода высшего рода так же всегда упорядочивала его социальную и гражданскую жизнь и институты с того самого момента, когда он явился на сцене мировой истории. Индусская система правления, когда индусы обладали собственным правлением, не была военной и деспотической, но по сути была высокоразвитой конституционной монархией. Разделение исполнительной и законодательной функций — душа конституционной свободы — почти с самого начала успешно было установлено среди них. Царь был действительным главой государства, совет брахманов, поддерживаемых народными советами, представлял законода-

---

крытую для низкокастовых индуистов и мусульман. Рамананда и Кабир являются основателями религиозного движения ниргуна-бхакти. Поэтическое творчество Кабира оказало серьёзное влияние на формирование сикхизма; его гимны вошли в священную книгу Ади Грантх (1604).

<sup>6</sup> *Нанак* — (1469–1539) вероучитель, основатель религии сикхизма, первый из сикхских гуру, излагавший вероучение в поэтической форме. *Говинд* (Гобинд) Сингх — (1666–1708) десятый гуру сикхов, поэт и реформатор сикхизма, учредивший общину *хальса*.

<sup>7</sup> *Тукарам* — (1598/1608–1649/1650) маратхский поэт-проповедник традиции *бхакти*, почитающей бога Витхобу; автор свыше 4,5 тысяч религиозных гимнов в жанре *абханга*, посвящённого взаимоотношениям верующего с божеством.

<sup>8</sup> *Рагхунандана* (Смартта) Бхаттачарья (XV–XVI вв.) — бенгальский знаток индусского права, истолковавший законодательную традицию в духе современных ему потребностей в защите традиционных норм в ситуации инорелигиозных влияний: буддизма, а затем ислама.



тельную власть, а существенно теократический характер индусской политики охранял их от тех конфликтов между царём и народом, через которые конституционную свободу приходилось выстраивать в большинстве западных стран. И даже когда власть в государстве уходила из рук индусов, они всё-таки сохраняли дух конституционной свободы в своих деревнях и кастовых структурах.

Индусская система социальной организации хотя и была, без сомнения, всегда патриархальной, но всё-таки никогда ни в малейшем смысле не носила автократического характера, подобного, к примеру, арабской или еврейской. Социальные полномочия, а в более поздние времена — вместе гражданские и социальные полномочия, — в ранние периоды национальной автономии и независимости никогда не бывали возложены на одного человека, только на совет старейшин. Демократии в современном смысле у нас в Индии никогда не было, это верно; но конституционная свобода (freedom) была всегда — и в нашем государстве, и в наших общественных организациях; и причиной тому, что демократии никогда не выросли в Индии, является факт, что у нас основной единицей общественной и гражданской организации никогда не был индивид, — только семья. Главы семей, тем не менее, в качестве представляющих общественные и гражданские единицы нации, всегда были — будь то в деревенской общине или же в деревенских союзах, или даже в более крупных организациях государства, — были равными среди равных. Гений конституционной и гражданской свободы (liberty) — общая характеристика арийской семьи — стал сущностным гением и нашего народа. Те, кто думает, что из-за того, что мы люди «восточные» ('orientals'), у нас никогда не было ни гения, ни практики (training) конституционного правления и гражданской свободы, — они совсем не знают нашей национальной истории и национального характера. Даже в самые тёмные дни магомётанского правления, в то время, когда наваб или падишах пользовался автократической властью в своей столице, народ устраивал свои собственные дела по-своему. Ведь его советы старейшин и панчаяты и пользовались много большей мерой автономии и свободы, чем та, которая им теперь дозволена при достохвальной системе местного самоуправления, введённой британцами.

Две вещи особенно примечательны в прошлой истории индусского народа — среди всех испытанных им превратностей судьбы: их высшее чувство Духовного и Вечного, с одной стороны, и абсолютно конституционный и гражданский характер гения их общественного устройства (organization) — с другой. Духовный смысл обеспечивает идеальную цель расы, и конституционная свобода — существенное средство, которым этот идеал должен быть достигнут; это будет осознано. Жизнь Духа — это наша национальная борьба и цель, конституционная сво-

бода — это путь к ней. Это два важнейших факта, которые каждый строитель нации всегда должен держать в уме. Так как мы не отказываемся от нашей духовной жизни, то мы не можем отказаться ни от одного из средств, которыми мы всегда стремимся к высшей цели, а именно конституционной свободе, в наших попытках построить современную Индийскую Нацию.

Духовность и свобода — один как Идеальная Цель, другая как Сущностный Путь — должны быть девизом каждого строителя нации в современной Индии.

Таково послание Индийской Истории к новой Индийской Нации.

## Литература

*Алаев Л. Б.* Историография истории Индии. М.: Институт востоковедения РАН, 2013. 470 с.

*Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Г. Николаева под ред. С. П. Баньковской. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.

*Банерджи Сурендронатх.* Исследование индийской истории / пер. с англ. Т. Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 144–156.

*Скороходова Т. Г.* Открытие индийской истории в общественной мысли Бенгальского Возрождения // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Выпуск 59. М.: ИВИ РАН, 2017. С. 291–306.

*Скороходова Т. Г.* Понимание Другого и диалог в философии Бенгальского Возрождения. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022. 580 с.

*Скороходова Т. Г.* История Индии в философской интерпретации Свами Вивекананды // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2022а. Вып. 81. С. 84–102.

*Скороходова Т. Г.* Понимание истории Индии в социальной философии Рабиндраната Тагора // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2022в. Выпуск 78. С. 83–101.

Bengal: Early Nineteenth Century. Selected Documents / ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Research India Publishing, 1978. XIX. 281 p.

*Gordon Leonard A.* Bengal: The Nationalist Movement, 1876–1940. New Delhi: Manohar, 1979. XIII. 407 p.

*Poddar Aravinda.* Renaissance in Bengal. Search for Identity. 1860–1919. Simla: Indian Institute of Advanced Studies 1977. 252 p.

*Roy Raja Rammohun.* The English Works / ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.

*Saggi P. D.* Life and Work of Lal, Bal and Pal. Delhi: Overseas Publishing House, 1962. VI. 463 p.

Studies in the Bengal Renaissance / ed. by Atulchandra Gupta. Calcutta: Jadavpur University, 1958. 620 p.

*Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12<sup>th</sup> ed. 9 vols. Mayavati — Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.*

Indian social thought of early XXth century became the field of intellectual construction of ‘imagined community’ (B. Anderson) such as nation. A nation-building discourse was an important part of political movement and its main spokesman were leaders of radical part of Indian National Congress. One of meaningful theme of the discourse was Indian history to substantiate the image of nation and to determine its origin and heritage for new generations of Modern India. The role of Indian history in nation-building discourse is analyzed on the example of the early texts by Bipinchandra Pal (1858-1932). The politician searched for the metaphysical meaning in history of India, but used instrumentally the historical events, processes and famous figures in nation-making. Presenting ‘the right conception of Indian history’, he had marked the ideas for philosophy of Indian history: God-given purposes of historical processes and providential content of people’s history, the freedom as both a path and spiritual ideal of India in history, the mission of India from her past to present. Russian translation of ‘Message of Indian history’ by Bipinchandra Pal follows the article.

**Keywords:** Indian political thought, ‘imagined community’, nation, nation-building discourse, Bipinchandra Pal, philosophy of history.

***E. V. Smirnova***

St.-Petersburg State University

### **Features of migration and adaptation of the tribes of Northeast India**

The Northeast is a special place on the map of India. The region has exceptional geographical, historical, social, cultural and political features. It represented by seven states, which are also called “Seven Sisters”: Assam, Meghalaya, Arunachal Pradesh, Nagaland, Manipur, Mizoram and Tripura. In the 2000s Sikkim state was included in the region. The Northeast has an area of 262,179 km<sup>2</sup> and it is home for 45,587,982 people of different ethnic groups [Basic Statistics... 2015: 35]. They differ both racially and linguistically and culturally. In Meghalaya, Arunachal Pradesh, Mizoram and Nagaland the tribal population is dominant. The states of Tripura and Assam also have a significant percentage of tribal population.

The Northeast is mostly represented by mountainous topography. Besides there is a vast fertile valley of the Brahmaputra River. At the same time, the terrain region is the border area, five tribal states have a common border with other countries: Bhutan, China, Burma and Bangladesh. However, communication of these states with India is difficult. Northeastern region is connected to West Bengal only by a narrow Siliguri corridor, also called the “Chicken Neck”.

Ethnic diversity is the result of constant migration through the Northeast region. After isolation in the mountains tribal groups developed a special culture. The most ancient population of the Northeast belonged to the Australoid group. In the 1st millennium BC Tibeto-Burman tribes from the East of Tibet began to settle there. The first of these was Bodo groups, then Naga tribes. Nowadays, in general, tribal population of Assam belongs to the Tibeto-Burman branch of the Sino-Tibetan languages. Khasi, who live mainly in the state of Meghalaya, is the only Monkhmers. The division of tribal groups, recorded in the list of “scheduled tribes”, is only conditional. In reality, even the same tribal group have many differences of tradition and culture.

The people of the Northeast region are very different from the Indian mainstream, both culturally and ethnically. Undoubtedly, the pattern of de-

velopment and urbanization in these regions differs from the overall Indian trends. In this regard, the inclusion of tribes in the life of society occurs with some difficulties.

This study is devoted to the problems of adaptation of the tribal population of the Northeast in Indian society.

After India gained independence, residents of many tribal areas were unhappy that the Northeast was included in the Union without taking into account their views. Inter-tribal associations appealed to Britain to either leave them under the rule of the Crown or grant independence, but they were not heard. After the British leaving India, these organizations switched to armed struggle with new government of the country. Militant groups formed almost throughout the region. Some of them demanded state status for their land or autonomy status within India. The other fought for independence of their territory.

These territories had long-standing and established economic and cultural ties with the inhabitants of the regions on the other side of the border. Accession to India severed these ties and had a negative impact on the level of residents of remote villages. That is why the separatist groups received widespread support from residents of the border tribal states. It was these routes and connections that militant groups used to penetrate the Northeast from Myanmar and Bangladesh.

India government had to take drastic measures. Some groups agreed to surrender their weapons for granting statehood as a result of negotiations. Others have been fighting the government for decades, and some pockets of resistance remain to this day.

The Northeast has also economic potential. In the 1990s the government adopted policy "Look East". One of its elements is the development of the transport infrastructure of the Northeast to strengthen ties between the main territory of India and the countries of Southeast Asia. Undoubtedly, the policy can attract foreign investment to the region and support its integration into the country's economy. Starting cross-border trade and Kaladan Multimodal Transit Transport Project in Mizoram will help boost the local economy and make the region an important transport hub.

At the same time, activity of armed groups and protests of local residents, most of whom are tribal representatives, are insurmountable obstacles to the realization of transport infrastructure projects. The implementation of such large-scale plans, as well as strengthening ties with the main India and other countries, will attract no-tribal migrants. Enterprising outsiders can take over not only the land and resources of tribal areas, but also administrative and economic power. State Tripura is an example of this path, where tribal share of the population fell from 64 % in 1874 to 28 % in 1981. Refugees from Bangladesh not only captured significant land areas of the state, but also practically ousted Tripuri representatives from administrative posts [Baruah 2011].

Residents of tribal areas, leading by intertribal associations, block national highways, protest against building of industrial and energy facilities as well as construction of railway connections to their regions. Often protests escalate into bloody clashes with workers and security and law enforcement agencies. Every major project is accompanied by the scale protests. These activities significantly slow down the development of the region and limit foreign and government investment to the Northeast.

Intertribal groups in the Northeast region support the passage of isolationist bills. They call on the Government to introduce an Inner Line Permit law in their territories. This system can prevent migrants to tribal regions and limit the economic activities of outsiders. The introduction of internal visas is seen as the only way to preserve the cultural identity of the tribal population, youth of which prefer to abandon traditional lifestyles in favor of economic stability.

At the same time, it is cultural identity and as well as geographical distance that hinder the integration of tribes into modern Indian society. The self-awareness of these ethnic groups was not formed as a result of a long process of cultural interaction, but rather in the wake of opposition to the Indian mainstream and the activities of India government in the region. Tribal people have a particular perception of the world and attitude towards property and savings. The government is forced to conduct a cautious policy of tribal integration. The process of inclusion should not lead to the loss of unique cultures and traditions.

In this regard, after the partition, Jawaharlal Nehru formulated 5 basic principles of tribal integration (panchashela) [Mason 1967: 217]:

1. People should develop along the lines of their own genius, and the imposition of alien values should be avoided.
2. Tribal rights in land and forest should be respected.
3. Teams of tribes should be trained in the work of administration and development.
4. Tribal areas should not be over administered or overwhelmed with a multiplicity of schemes.
5. Results should be judged not by statistics or the amount of money spent, but by the human character that is evolved.

Thus, these five principles became the basis for tribal policy after the approaches of either full isolation or complete assimilation were rejected. Government emphasized the inevitability of progress in tribal areas, but also pledged not to interfere with the lifestyle of the residents. At the same time, government pledged to support those of them who decided to integrate into modern Indian society.

The policy is set out in more detail in Constitution of India. Forty-six article is the basis of constitutional policy of tribes. It proclaims special attention to the educational and economic interests of Scheduled Castes and Tribes, and also obliges government authorities to protect them from all

forms of exploitation and social injustice. Government of India views education and economic inclusion as the basis for the integration of tribal people into the life and society of the country.

Government realize various projects to support small-scale industries and traditional handicrafts. Particular attention is paid to the development of home textile and woodworking enterprises, as well as workshops for bamboo products. In agriculture there is a task to promote modern cultivation techniques, because traditional slash-and-burn agriculture depletes the already small land resources of the Northeast. Cross-border trade is also intended to integrate tribes into economic life. It enables tribal people to increase their wealth, and also take part in Foreign Economic Activities. Such programs expand contacts and connections between the population of remote areas with main territory of India. In particular, in 2013–2014 a program to support small wood processing industries (Mechanism for Marketing of Minor Forest Produce) was adopted. It must ensure to provide decent payment for the products of wood processing industry, on which tribal residents mainly depend [Schemes launched... 2018].

At the moment, the Ministry of Development of NE Region (DONER), created in 2001, plays the main role in the development of the Northeast. It ensures coordination of the working interaction between the ministries of India government and regional administrative bodies to support economic growing. The new body address issues for development and implementation of projects, including: energy, irrigation, transport communications and network, resource extraction, agricultural activities and production of traditional weaving and crafts [Chakma 2018]. Another important institution of power is North-Eastern Council (NEC), created in 1971. It is an advisory body to India Government on issues of socio-economic development of the region. In addition, it carries out regional planning. North-Eastern Council, consisting of 8 regional governors and chief ministers, formulates proposals and forwards them to central ministries. They mainly concern regional planning, land-using issues and infrastructure. The Council controls the implementation of supported projects, their maintenance and application. In addition, it forms funding recommendations and oversees the use of allocated funds [Maier 2009: 6].

Urbanization of the Northeastern region is at a rapid pace. The growing migration from rural to urban areas is an acute issue; in terms of this indicator, many states of the Northeast significantly exceed the all-Indian trends. Local administrations do not have time to adapt to the growing needs of large centers. Cities that were built without any plan in many cases have either underdeveloped or neglected infrastructure. New residents are forced to settle in high-risk areas. Many of them settle in slums and basements. India Government do not pursue a specific policy to curb the rate of urbanization but develops programs for improving urban environment and living standards of the population. However, urban renewal programs are

criticized for targeting against poor residents, not supporting them. They are often associated with the clearance and relocation of urban slums. Local government wants to achieve a low proportion of slums in the statistical records.

Large groups of urban residents are becoming more vulnerable. Due to the backward economy and lack of private investment in order to improve the economic situation of the region state and municipal governments forced to accept government urban renewal projects, even if this threatens the social security of population.

The development of the region is impossible without trained personnel. That is why government put into operation elementary schools and boarding schools aimed at increasing access to primary education for tribal residents. Special attention is paid to providing all students with meals. A mandatory part of the program is the basics of traditional culture, medicine, crafts, art, folk songs and dances. Students learn archery and other traditional sports. Educational complexes and long-term centers were also built for women and students from undereducated areas. They provide education up to the fifth grade, then students have the opportunity to continue it in other institutions.

In the field of higher education residents of tribal states also have concessions. In 1947, after the partition of British India, Bhimrao Ramji Ambedkar drafted some articles of India's Constitution. It was he who proposed a system of reserved places in main educational institutions of the country for Scheduled Castes and Tribes, as it was under the British. After the Central Educational Institutions (Reservation in Admission) Act, 2006, the quota for tribal students in admission to higher education institutions was 15 %. In general, the quota for the backward sections of society is currently 50 %. This has led to active migration from the Northeast to other regions of India [Laskar 2010: 39]. There are several programs to support tribal students in India. For example, this is the Scholarship for Higher Education for ST Students, covering 246 educational institutions in the country. It includes living expenses and education fees, as well as the purchase of a computer. In addition, there is a scholarship for studying abroad for students from Scheduled Tribes. It provides significant financial support to tribal youth studying abroad. The scholarship amount can be up to 15 400 \$ [Schemes launched ... 2018]. Undoubtedly, after several years in large cities of the country young people from tribes do not return to the traditional village way of life, but try to find their place in Indian society. Thus, tribal representatives replenish the population of large cities of the country.

Active migration from the Northeastern region of India to big cities began immediately after gaining independence in 1947. At that time most of those who went to the capital were representatives of educated and wealthy segments of the population. They moved to big cities like Kolkata and Delhi to acquire education and skills in the civil services. Some of them



received theological knowledge in religious educational institutions. Most migrants returned back to the Northeast upon reaching their practical goals. For the “backward” tribal people it was the opportunity for personal growth and the development of the native community and region. For the first time it was the main reason for migration.

At the end of the 20th — beginning of the 21st century a sharp increase of the migration level occurred. People from the Northeast often didn't have own property, didn't take part in the census and voting, and their economic involvement is concentrated in the shadow and semi-official spheres [Saitluanga 2013: 30]. Thus, it is not possible to determine the exact number of migrants who arrived in cities from the Northeast. According to the most conservative estimates, from 90,000 to 100,000 people from the northeastern states lived only in the capital. According to a study of Northeast Support Center & Helpline conducted in 2011, their number was at least 200,000 people [Neha 2014: 416].

In later periods, the number of migrants of other social status increased significantly. Most of them came to large cities after finishing high school. Often, they moved not alone, but with relatives and peers. Migrants come not only from urban but also from rural areas. However, before moving to the capital and major cities of India, in most cases villagers spent at least a few years adapting to city life in the major centers of the Northeast. The older generations of migrants coming to Delhi were professionals, scientists, civil servants and members of the clergy [McDuie-Ra 2012: 46]. It is necessary to understand, that just a few decades ago most residents of the Northeast moved only between nearby settlements.

An important factor of migration to large Indian cities was the beginning of the fight against separatist groups in many states of the Northeast. The loss of homes and property forced relocation, as well as routine violence and repression against civilians were and still are the main reasons for migration. For more than half a century, Indian Army troops have been stationed in many localities of Northeast. However, it is not only federal forces that are responsible for the violence in the region. In addition to outbreaks of interethnic conflicts occur in the region, various armed groups also defended their interests in the fight both each other and the government. Undoubtedly the atmosphere of constant violence and violation of human rights forced residents to leave the region [McDuie-Ra 2013a: 6]. High unemployment is a major problem in all the states of the Northeast. In many cities in the Northeastern region, the civil service is an important area of employment, but it is difficult to get a such job without connections. The vacancies available to low-income people offered low salaries. At the same time school education in the Northeast is at a high level, and some cities are centers of higher education. Because of missionaries' legacy the residents often speak excellent English. In most states of the Northeast the average literacy rate is higher than the all-India level. That is why educated

youth who have not been able to find decent work have to leave the region in search of a better life. A significant number of migrant workers prefer to settle in Delhi, Bangalore and Kolkata [Reimeingam 2017: 50].

In recent decades labor demand for this group of migrants has increased. Many of them work in hotel, tourism and airline industries. A significant number of employees of boutiques, beauty salons and call centers are migrants from the northeastern states. Firstly, a high level of literacy highlights them positively in the labor market. Secondly, their excellent English proficiency is undoubtedly a big plus on applying for jobs relating to social interaction. An important factor is that Northeastern residents have an uncharacteristic for Indians appearance [Karlsson, Kikon 2019: 3]. As air hostesses, waiters, hotel and shopping mall employees they create the atmosphere of global consumer culture which is very popular among the modern Indian of middle and upper classes [McDuie-Ra 2012: 71].

The youth of the Northeast has been heading to big cities to pursue education in various fields. Delhi has become an important center of their attraction, because the main educational institutions of the country are concentrated in the capital. If earlier higher education was available only to a narrow circle of migrants from the Northeast, now most of these universities reserves seats for students from tribal regions. Besides, the growth of demand for employees of the Northeastern origin made the education available for migrants from various backgrounds. In higher educational institutions they are trained for civil service and administrative activities. This field of activity is the most popular. Migrants also study medicine, engineering and other sciences [Mukherjee, Dutta 2017: 105].

The group of northeastern migrants represents only a small portion of Delhi's population. The capital doesn't welcome new residents, and therefore residents of the Northeast try to settle next to each other. For the most part this is justified by the problem of security. Gradually the compact settlements of northeastern migrants mainly located in the village districts of Delhi, filled with narrow streets and passages to main roads. Many of them concentrated near large educational centers such as Jawaharlal Nehru University and Delhi University. Humayunpur is one of such districts. The village is densely full of many public places: restaurants serving Korean and northeastern cuisine, various shops and bars. All these establishments and shops provide migrants with familiar and close services at competitive prices. Life in these areas begins to boil at nightfall, when most of the young residents return from work and school. All this distinguishes the migrant areas from the rest of Delhi. Despite the general poor condition of the streets and buildings, the crowded streets are always kept clean [Masoodi 2018]. The largest migrants' inhabitant areas of Delhi are Shanti Niketan, Safdarjang Enclave, Green Park, South Extension I, Munirka and the G. T. B. Nagar metro station [McDuie-Ra 2012: 99].

Northeastern migrants are a cosmopolitan group. They are much more familiar with the world than ordinary Indians. In part, cosmopolitanism was the result of the active work of Christian missionaries who spread external culture. In addition, it becomes a response to the stereotype of the backwardness of tribal people. However, their perception of the world is not based on direct connections with relatives or fellow tribesmen abroad, but rather on their adherence to large global subcultures.

Migrants emphasize their difference from the Indian mainstream by rejecting traditional Indian clothing styles in favor of Western and Far Eastern fashion trends. Though ethnic costumes are also popular, as well as a mixture of traditional patterns and modern fashion [Amarnath 2018]. Undoubtedly, this causes condemnation from local residents, who reproach migrants for immorality and licentiousness. It also creates stereotypes about the lifestyle of Northeasterners.

Korean culture is increasing popularity in the Northeast and among migrants. This applies not only to the products of film, music and television industries, but also to cuisine, and even religion. The Korean Christian Church is active in missionary activities in the states of the Northeast. Many their shops located in migrant areas of Delhi. They sell films, music and fan paraphernalia related to Korea in one way or another. Many migrants dream of moving to the countries of the Far Eastern region [Nga-thingkhui 2013].

Christianity is the most important link that allows residents of the Northeast to more openly perceive global culture. Recently, church ties have attracted a significant number of foreigners to the region, who communicate with the population, conduct missionary, volunteer and educational activities, and give speeches and lectures in parishes and institutes. Some resident of the Northeast manage to go abroad for receiving theological education. A significant number of people from the Christianized states of the Northeast are missionaries in Asian countries. For many of them this activity is the only chance to know the world outside their home region. Religion is an integral part of the daily culture of the Northeastern states. Christian musical groups performing in various genres, including genres uncharacteristic for India, are popular [Pachau 2003: 159]. Northeastern Christians see shared religious beliefs as undeniable proof of their close connection with the outside “civilized” world.

Undoubtedly, migrants from the Northeast region stand out from the population of Delhi. Their Thai, Tibeto-Burmese and Mon-Khmer features set them apart from the Indian mainstream at large. Moreover, Indian society does not perceive the people of the Northeast as part of the country's rich ethnic mosaic, like Bengals, Tamils or Punjabis. They are rather viewed as outsiders. Almost the entire population of Delhi, which has strong Asian features, suffers from manifestations of racism. They are often subjected to insults and bullying on the streets.

A number of steady stereotypes have formed in the mass consciousness of Delhi residents. Most of the Indian population gets information about the Northeast and its people from the media. This is precisely the determining factor in the formation of such a perception of the mainstream. There is a dominant image of the Northeast as a savage and backward tribal region whose inhabitants tightly cling to a traditional culture full of colorful costumes and showy dances [McDuie-Ra 2012: 92]. So, India is embarrassed by its ethnic diversity hinting at the country's backwardness. A case in point is a high-profile incident occurred in 2010 at the opening ceremony of the Commonwealth Games. The India's column was led by a girl in traditional Mizo costume, who, however, was North Indian origin. Then many politicians of the northeastern states accused the capital authority that they proud of northeastern rich culture but embarrassed by the uncharacteristic appearance of some groups [Atrocities against ... 2013]. If earlier migrants from the Northeastern states were often confused with immigrants from China and Nepal, today their appearance is closely associated with events taking place in their home region. Half a century of struggle against insurgent groups has served as the basis for stereotypes that all residents of this part of India are accomplices of separatists and hate the country. For this reason, migrants were placed in the category of suspicious persons. As a result, they experience related to mistrust difficulties with the bureaucracy, employers, neighbors, work and study colleagues. Moreover, due to the frequent negative and violent news from the Northeast, Delhi inhabitants are convinced the migrants are aggressive and irritable [McDuie-Ra 2013: 1635].

All the difficulties of northeastern migrants in Delhi and other capital cities are attributed to the closed nature of this group. The stereotype is extremely common that people from the Northeast don't want to assimilate with the Indian environment. The main reason for this opinion was that migrants try to settle in the same area with representatives of their ethnic group. As noted earlier, this is related to security. Besides, members of a clan or tribe always try to help newly arrived tribesmen by settling them either in their apartments or in the neighborhood.

Finally, there is a common stereotype that all Northeasterners are immoral and dissolute. Women in the Northeast region are often employed in fields where their appearance is emphasized and sexualized. It is necessary to take into account their lifestyle. Most of them are young, unmarried girls who not only move around the city unaccompanied, but also support themselves independently. Migrants from the Northeastern region are much more open to foreign fashion; their clothing style follows trends popular in the West and Far East. All this is sharply different from the traditional Indian perception of a woman, her role and way of life. As for men, myth of their immorality and promiscuity are more often associated with the aggressiveness already mentioned above [Kausar 2014]. Stereotypes and racial

prejudice inevitably lead to discrimination and confrontation. The potential for conflict and unreliability of migrants from the Northeast is the reason for the high prices of real estate, which they rent in most cases. Due to mutual distrust, the landlord rejects to provide services, and the tenant refuses to maintain order of the apartment. Undoubtedly, employers take advantage of the vulnerable position and informal status of northeastern employees to violate their wage rights. This behavior of Delhi employers is explained that migrants will not defend their rights or contact the police, which also treat them with suspicion. Knowing the modest financial situation of most residents from the Northeast, police often ignore the crimes committed against them. The likelihood that a migrant will seek justice through higher authorities is extremely low. The male population from this region is often insulted and provoked into fights. Women are constantly subjected to sexual harassment. Police and officials accuse victims of being too revealing in appearance and advise them to wear traditional clothing [McDuie-Ra 2012: 107].

In recent years, however, a positive trend has emerged. In Delhi almost every high-profile crime against migrants is accompanied by mass demonstrations and strikes organized by student, youth, professional and inter-tribal associations of the Northeastern states. One of the largest organizations is the North East Student Organization, which actively responds to events in the capital. Churches and religious organizations play an important role in uniting and governing the Northeast community. They help migrants adapt to life in the capital. In recent years, the government and public authorities have become concerned about the increasing incidence of violence and rights violations against people from the Northeastern states. They took measures for raising awareness of the local population and institutions. In addition, cases of rights violations began to receive wide publicity in the media [Aruni 2010].

### **Conclusion**

After the partition of British India and accession to the Union a period of instability began in the Northeast. Separatist associations of the region had a desire to achieve independence of the territories inhabited by various ethnic groups. The threat of losing a strategically important region forced the Government to postpone development programs and focus on national security issues. Prolonged hostilities significantly complicated economic activity and infrastructure in the region, that negatively affected the development.

The tribal population of many regions was against the construction of transport and economic infrastructure. Local residents, fearing the capture

of their resources and territories by migrants from other Indian regions and neighboring countries, consciously support the policy of isolationism. This slows down the process of region's participation in Look East Policy.

Mainstream is the government's policy regarding development of tribal areas and integration of their residents into Indian society. It is based on providing tribal residents with accessible education, security and development economic activities. Besides, Indian states have many social programs for "adivasi". It's considered as the foundation for future economic growth.

Uncontrolled population growth in cities, as well as development in the absence of master plan, led to the problems in cities associated with a lack of social, utility and transport infrastructure. There are many government programs for creation of the transport system in the region. At the same time, the programs are often criticized for their controversial approach to urban slum resettlement and increasing social vulnerability of the urban poor among tribes. Nevertheless, the local administration is forced to accept state development programs for the region, despite their negative aspects.

The weak economy and the government's protracted battle with armed groups are forcing young people of tribal states to go to other major cities in India. Low level of industrialization, lack of jobs in the Northeast as well as availability of education in the main territory of the country are the main reasons for active migration of tribal groups. The outflow of young people is undoubtedly an indicator of success of mainstream policy pursued in the region.

Delhi has become one of the main destinations for migrants. An important factor is country's main educational institutions in the capital. Distinctive appearance as well as a high level of literacy allow migrant workers from the Northeastern regions to find vacancies in call centers, in tourism, and in other service industries easily.

At the same time people from the Northeast have difficulties on integrating into Indian society. Among the Indians there are many certain stereotypes about inhabitants of tribal regions, which results in discrimination and violence. Due to attacks and aggression residents of Delhi migrants have to concentrate in certain areas of Delhi and it isolate them from Indian society. In turn, compact living of tribal migrants leads to transformation of their self-identity. As a result of this process migrants of the Northeast associate themselves not with a specific ethnic group, but with the society of the Northeastern region as a whole.

The active work of student and migrant labor associations helps tribal groups to fight with discrimination and its causes. Position of the Northeast residents in the urban environment of India strengthened over the years. It provides them opportunities to assert their rights, ensure their social security and financial well-being.

## References

- Aruni K.* Rapes show extent of prejudice against India's north-east. 2010. URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/jun/03/rapes-india-north-east-prejudice>. (accessed: 15.04.2023). (In English).
- Amarnath N.* How the Northeast States are Making a Mark in Indian Fashion. [The Economic Times], 2018. URL: <https://www.lisaadelhi.com/how-the-northeast-states-are-making-a-mark-in-indian-fashion/>. (accessed: 13.05.2023). (In English).
- Atrocities against people from the North-East in Delhi and available legal resources. [iPleaders Intelligent Legal Solutions], 2015. URL: <https://blog.ipleaders.in/atrocities-people-north-east-delhi-available-legal-recourses/>. (accessed: 15.04.2023). (In English).
- Baruah S.* Indigenous Peoples, Cultural Survival and Minority Policy in Northeast India. [Cultural Survival], 2011. URL: <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/indigenous-peoples-cultural-survival-and-minority-policy>. (accessed: 13.05.2023). (In English).
- Basic Statistics of North Eastern Region 2015. Shillong: NECS, 2015. 447 p. (In English).
- Chakma S.* Special Policies on North-East India. [Urban Epistemology], 2018. URL: <https://urbanepistemologycom.wordpress.com/2018/12/18/special-policies-on-north-east-india>. (accessed: 13.05.2023). (In English).
- Karlsson B. G., Kikon D.* Light Skin and Soft Skills: Training Indigenous Migrants for the Hospitality Sector in India. London: Taylor & Francis Group, 2019. 19 p. (In English).
- Kausar H.* Half of female migrants from the North East suffer discrimination, survey finds. 2014. URL: <https://www.dailymail.co.uk/indiahome/indianews/article-2544899/Half-female-migrants-North-East-suffer-discrimination-survey-finds.html>. (accessed: 13.05.2023). (In English).
- Laskar M. H.* Rethinking Reservation in Higher Education in India // ILI Law Review. 2010. Vol. 1. No. 1. P. 25–53 (In English).
- Maier A. S.* Government of India's Northeast policy. The Heinrich Böll Stiftung, 2009. 11 p. (In English).
- Mason P.* India and Ceylon: Unity and Diversity. A Symposium. London: Oxford University Press, 1967. 311 p. (In English).
- Masoodi A.* Welcome to Humayunpur, Delhi's North-East outpost. 2018. URL: <https://www.livemint.com/Politics/MBqTS5hqRAGkg56G8TwY0J/Welcome-to-Humayunpur-Delhisnortheast-outpost.html>. (accessed: 13.05.2023). (In English).
- McDuië-Ra D.* Northeast Migrants in Delhi: Race, Refuge and Retail. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012. 225 p. (In English).
- McDuië-Ra D.* Beyond the 'Exclusionary City': North-east Migrants in Neoliberal Delhi // Urban Studies. 2013. Vol. 50 (8). P. 1625–1640 (In English).
- McDuië-Ra D.* Leaving the Northeast Borderland: Place-making and the Inward Pull of Citizenship in India // Eurasia Border Review. 2013. Vol. 4. No. 1. P. 1–18 (In English).
- Mukherjee M., Dutta C.* Migration of North-East Women in Delhi: A Macro Level Analysis // Journal of Social Inclusion Studies. 2017. Vol. 3. No. 1–2. P. 95–112 (In English).

*Neha J.* 'Insurgency' There and 'Identity' Here: A Study of Northeast Indian Migrants in Delhi. Delhi: University of Delhi, 2014. 12 p. (In English).

*Ngathingkhui J.* India's NE Youth at Cultural Crossroads. [The Seoul Times Company], 2013. URL: <http://theseoultimes.com/ST/?url=/ST/db/read.php?idx=10107>. (accessed 13.05.2023). (In English).

*Pachua L.* Church-Mission Dynamics in Northeast India // International Bulletin of Missionary Research. 2003. Vol. 27. No. 4. P. 154–161 (In English).

*Reimeingam M.* Out-Migration from North Eastern Region to Cities: Unemployment, Employability and Job Aspiration // Journal of Economic & Social Development. 2017. Vol. 13. No. 2. P. 43–53 (In English).

*Saitluanga L.* Globalisation, Urbanisation and Spatial Inequality in India with special reference to North East India // Space and Culture, India. 2013. Vol. 1. No. 2. P. 21–34.

Schemes launched by Ministry of Tribal Affairs for the welfare of Scheduled Tribes. [Press Information Bureau. — Government of India, Ministry of Tribal Affairs], 2018. URL: <https://pib.gov.in/newsite/PrintRelease.aspx?relid=180875> (accessed: 13.05.2023). (In English).

Schemes launched by Ministry of Tribal Affairs for the welfare of Scheduled. [Press Information Bureau. — Government of India, Ministry of Tribal Affairs], 2018. URL: <http://pib.nic.in/newsite/PrintRelease.aspx?relid=180875>. (accessed: 13.05.2023). (In English).

Индия — это полиэтническая страна, где проживает большое количество племенных групп, признанных государством на конституционном уровне. Северо-Восток — один из основных племенных районов Индии, который представлен не только многочисленными тибето-бирманскими группами, но и единственными монкхмерами в Индии. В таких штатах как Нагаленд, Мегхалая, Мизорам и др. племена составляют большую часть населения. Жители этого региона отличаются самобытностью и трудно идут на контакт как с равнинными народами, так и с правительственными организациями. Процессы урбанизации и развитие инфраструктуры в северо-восточных штатах часто наталкиваются на сопротивление местных жителей. Правительству Индии приходится учитывать своеобразие этой приграничной территории, что осложняет консолидацию страны. Конфликты и нестабильность на северо-востоке породили взаимное недоверие между племенами и другими народами Индии. Тем не менее представители племен стремятся получить образование в престижных учебных заведениях страны и хорошо оплачиваемую работу в столичных городах Индии. Центром притяжения миграционных потоков часто становится столичный округ Дели, где при поддержке различных организаций стихийно формируются племенные кварталы. В усло-



виях глобализации происходит трансформация племенных устоев и восприятие представителями племен себя частью мировой культуры, отличной от индийского «мейнстрима». Цель данной статьи проанализировать миграционные процессы и трудности адаптации племенного населения Северо-Востока.

**Ключевые слова:** племя, северо-восточная Индия, миграция, адаптация, урбанизация.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Альбедиль Маргарита Федоровна** — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Область научных интересов: этнография, традиционная культура, религия и мифология Индии и Непала. Автор более 250 научных и научно-популярных статей и книг, среди которых: *Забывтая цивилизация в долине Инда* (СПб., 1991); *Протоиндийская цивилизация: очерки культуры* (М., 1994); *Индуизм* (СПб., 2001); *В магическом круге мифов* (СПб., 2002); *Зеркало традиций* (СПб., 2003); *Индия. Беспредельная мудрость* (М., 2005); *Вечная Индия: Духовный путеводитель* (СПб., 2012); *Буддизм: Религия без бога* (СПб., 2013); *Индуизм: Радость бытия* (СПб., 2014); *Миф и реальность* (СПб., 2014); *Непал: люди, боги, звери* (СПб., 2019) и др.

E-mail: [albedil@inbox.ru](mailto:albedil@inbox.ru).

**Васильков Ярослав Владимирович** — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Область научных интересов: индийский эпос, фольклор, этнография Индии, сравнительное эпосоведение, сравнительная мифология, индоевропеистика, различные аспекты темы «Россия и Индия», история российского востоковедения. С 1994 г. — организатор ежегодных общероссийских конференций «Зографские чтения». Лауреат премии Правительства Санкт-Петербурга и Санкт-Петербургского Научного центра РАН за достижения в области филологических наук (премия С. Ф. Ольденбурга; 2018 г.).

Автор более 300 публикаций в российских и зарубежных изданиях. Автор перевода с комментарием и исследованием (совместно с С. Л. Невелевой) третьей, восьмой, десятой / одиннадцатой, четырнадцатой и последних (с пятнадцатой по восемнадцатую) книг «Махабхараты». Среди книг: *Миф, ритуал и история в Махабхарате* (СПб., 2010); «Бурборственный путешественник»: жизнь и труды Герасима Степановича Лебедева (1749–1817) (СПб., 2017); составитель и редактор (совместно с А. Мухопадьяем) сборника «Gerasim Lebedev (1749–1817) and the Dawn of Indian National Renaissance» (St. Petersburg, 2022).

E-mail: [yavass011@gmail.com](mailto:yavass011@gmail.com).

**Зими́на Татьяна Александровна** — ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея, выпускница Санкт-Петербургского государственного университета (исторический факультет, кафедры этнографии и антропологии). С 1991 г. работает в отделе этнографии русского народа (до 1998 — отдел этнографии восточных славян и молдаван) в должности научного сотрудника и хранителя мягкого резерва фонда русского народа. Область научных интересов: традиционный русский костюм и текстиль и их современное развитие, предметный мир и локальные группы русского народа, особенности этнографической полевой и собирательской работы, ведды Шри Ланки. Среди публикаций: Животный мир в культуре веддов // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 104–114; Лук и стрелы веддов: оружие охотников-собирателей // Образы и знаки в традициях Южной и Юго-Западной Азии; Сборник МАЭ. СПб.: МАЭ РАН, 2015. Вып. 61. С. 170–188; Ведды глазами сингалов: в прошлом и настоящем // Этнография / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. 2019. № 4 (6). С. 58–72; Ведды в современном укладе жизни Шри Ланки // Венок из даров дружбы: сборник научных статей в честь Маргариты Федоровны Альбедиль. СПб., 2021. С. 125–142.

E-mail: [Ziminat@mail.ru](mailto:Ziminat@mail.ru).

**Иванов Владимир Павлович** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН. Выпускник кафедры индийской филологии восточного факультета СПбГУ по специальности «индоарийская филология». Неоднократно бывал в Индии. Участник ряда российских и зарубежных востоковедных конференций и семинаров. Несколько лет преподавал санскрит на философском и восточном факультетах СПбГУ. Заведующий лекторием ИВР РАН. Член бюро правления Общества культурных связей с Индией в Санкт-Петербургской ассоциации международного сотрудничества. Защитил диссертацию на тему: Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпади» Бхартрихари) (СПб, 2004). Автор ряда публикаций по лингвофилософской традиции Индии и религиозно-философским учениям Древней Индии, среди них: Мадхава. Сарвадаршанасамграха: Панинидаршана / пер. В. П. Иванова // История философии. Т. 7. М., 2000.

E-mail: [lokeshvara@inbox.ru](mailto:lokeshvara@inbox.ru).

**Котин Игорь Юрьевич** — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, заведующий Отделом этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, профессор Санкт-Петербургского государ-

ственного университета. Область научных интересов: этнография Индии, индийская диаспора, история этнографических сборов МАЭ в Южной Азии. Автор более 150 научных, научно-популярных и художественных публикаций. Среди книг: Побег баньяна: Миграция населения из Индии и формирование «узлов» южноазиатской диаспоры (СПб., 2003); Ислам в Южной Азии. Мечом и молитвой (СПб., 2005); Сикхизм (СПб., 2007; в соавторстве с Е. Н. Успенской); Ислам в Южной Азии и в Великобритании (СПб., 2008); Турбан и «Юнион Джек». Выходцы из Южной Азии в Великобритании (СПб., 2009); Племена в Индии (СПб., 2011; в соавторстве с С. А. Маретиной); Бангладешцы в Лондоне: Этноконфессиональная группа в мультикультурном мегаполисе (СПб., 2016; в соавторстве с О. Н. Меренковой); Экспедиция МАЭ на Цейлон и в Индию в 1914–1918 гг.: История. Коллекции. Научное наследие (СПб., 2018; в соавторстве с Н. Г. Краснодембской и Е. С. Соболевой); Ислам в Индии. Пакистане и Бангладеш (СПб., 2019). Научный редактор и автор ряда статей в сборнике «Индийские праздники: Общее и локальное в календарной обрядности» (СПб., 2005); автор поэтического сборника «Ведуты» (СПб., 2007).

E-mail: igorkotin@mail.ru.

**Куликов Леонид Игоревич** — кандидат филологических наук, PhD, научный сотрудник Гентского университета и доцент Католического университета Лувэна (Бельгия). Область научных интересов: историческая лингвистика и лингвистическая типология (синхронная и в особенности диахроническая), типология залога и залоговых категорий и переходности, грамматика и филология ведийского языка и санскрита, индоарийская и индоевропейская лингвистика, история индоарийских языков, языки Южной и Центральной Азии, различные аспекты изучения Мальдивов (мальдивский язык, история, культура). Автор более 200 публикаций и (со-)редактор более 15 сборников статей, среди которых: *The Vedic -ya-presents: passives and intransitivity in Old Indo-Aryan* (Amsterdam, 2012); *Typology of verbal categories: Papers presented to Vladimir Nedjalkov* (ред., вместе с Х. Фатером; Tübingen, 1998); *Языки мира: индоарийские языки древнего и среднего периодов* (ред., вместе с Т. Я. Елизаренковой и др.; М., 2004); *Case, valency and transitivity* (ред., вместе с А. Л. Мальчуковым и др.; Amsterdam, 2006); *Indologica: сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой*, кн. 1–2 (ред., вместе с М. А. Русановым; М., 2008, 2012); *Языки мира: Новые индоарийские языки* (ред., вместе с Т. И. Оранской и др.; М., 2011); *Proto-Indo-European syntax and its development* (ред., вместе с Н. Лавидасом; Amsterdam, 2015). Ряд работ посвящен анализу и переводу ведийских текстов (в первую очередь Атхарваеды). Главный редактор *Journal of South Asian Languages and Linguistics* (de Gruyter, Berlin).

E-mail: kulikovli@googlemail.com.

**Оранская Татьяна Иосифовна** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН; до 2000 г. доцент и заведующая кафедрой индийской филологии Ленинградского (Санкт-Петербургского) университета. Область научных интересов: типологическая и историческая грамматика индоарийских языков, а также местные индуистские культы. Автор многочисленных публикаций (около 130) и редактор 12 сборников научных статей на четырех языках: русском, английском, немецком и хинди. Член нескольких редакционных советов и научных ассоциаций, организатор международных научных и научно-просветительских мероприятий. В 2018 г. Международный университет хинди им. Махатмы Ганди (Индия) присвоил ей почетный титул *Hindī sevī* 'Труженица [на ниве] хинди'; в 2019 г. ей была присуждена награда им. Рабиндраната Тагора. Среди публикаций: Местоименные клитики в индоиранских языках (1991); *Göttinnen, Heldinnen und Herrscherinnen in Asien und Afrika* (ред. в сотрудничестве с Б. Шулер; 2010); Новые индоарийские языки (ред. в сотрудничестве с Ю. Мазуровой, А. Кибриком и др.; серия Языки мира; 2011); 'Impure Languages': Linguistic and Literary Hybridity in Contemporary Cultures (с Р. К. Агнихотри и К. Бентин, 2015); *Divinizing in South Asian Traditions* (с Д. Димитровой; 2018); *Hindī tere rūp anek / The Heart of Change: Issues on Variation in Hindi* (a bilingual English-Hindi edited volume; с А. Абби; 2022) и др.

E-mail: oranskaiat@inbox.ru.

**Скореходова Татьяна Григорьевна** — доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы» Пензенского Государственного университета. Область научных интересов: философия, культура и история Бенгальского Возрождения, неоиндуизм, диалог культур Востока и Запада. Автор более 180 научных публикаций, среди которых монографии: Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии) (СПб., 2008); Бенгальское Возрождение: Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени (СПб., 2008); Младобенгальцы: Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815—1857) (СПб., 2012); Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции (СПб., 2018); Неоиндуизм: Религиозная мысль и практика в колониальной Индии (Пенза, 2021). Переводчик ряда значимых текстов эпохи Бенгальского Возрождения, среди которых произведения Раммохана Рая и «Автобиография» Дебендронатха Тагора. (М., 2007).

E-mail: skorokhod71@mail.ru.

**Смирнова Екатерина Викторовна** — кандидат исторических наук, доцент восточного факультета Санкт-Петербургского государственного

университета. Область научных интересов: история Индии, культура и этнография Индии, политические и социально-экономические процессы в Индии. Автор более 40 публикаций, среди которых: «Ядерные страны второй волны»: Индия и Пакистан. Внешнеполитические стратегии (СПб., 2019); Особенности политики секуляризма в Индии. Проблема религиозного радикализма (СПб., 2013); Развитие стратегического сотрудничества Индии с США, Китаем и Россией в начале XXI века. Сохранение баланса сил (СПб., 2013); Образ чхатрапати Шиваджи в общественно-политической жизни Махараштры (Тамбов, 2014). Автор ряда статей по Индии в Российской исторической энциклопедии (М., 2017–2024 гг.).

E-mail: ek\_smir@mail.ru

**Соболева Елена Станиславовна** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, доцент Санкт-Петербургского государственного университета. Область научных интересов: этнография португальскоязычных народов, традиционные культуры Южной, Юго-Восточной Азии и Океании, этнографическое музееведение, менеджмент и маркетинг в музейной деятельности. Автор более 450 научных и научно-популярных публикаций, среди которых: Этнический состав Португальского Тимора XVI–XX вв.: Историко-этнографическое исследование (Л., 1991); Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6, Ч. 1: Этнографические коллекции, рисунки (составитель каталога, автор вступительной статьи) (М., 1999); Новые традиции: Коллективная монография / под общей ред. Е. Э. Суровой, С. А. Рассединой (СПб., 2009); Этнология (этнография). Учебник для бакалавров / под ред. В. А. Козьмина, В. С. Бузина (М., 2013); Михаил Степанович Андреев и его вклад в индийские коллекции Музея антропологии и этнографии. СПб: МАЭ РАН, 2018 (СПб., 2018; в соавторстве с Н. Г. Краснодембской, В. Н. Кисляковым); Г. Г. Манизер — участник Второй русской экспедиции в Южную Америку 1914–1915 гг. Бразильский дневник (СПб., 2016); Экспедиция МАЭ на Цейлон и в Индию в 1914–1918 гг.: История. Коллекции. Научное наследие (СПб., 2018; в соавторстве с Н. Г. Краснодембской, И. Ю. Котинным); Неотрадиционализм: архаический синдром и конструирование новой социальности в контексте процессов глобализации. Коллективная монография (СПб., 2019).

E-mail: soboleva@kunstkamera.ru.

**Сысоева Наталья Михайловна** — главный библиотекарь отдела БАН при МАЭ (Кунсткамера) РАН. Область научных интересов: библиография, история МАЭ и библиотеки МАЭ, формирование их коллекций. русско-немецкие музейные связи, история немецких колоний

под Санкт-Петербургом. Автор библиографических указателей, среди которых: Основные труды сотрудников МАЭ РАН в XX в. (СПб., 1995); Список основных печатных работ сотр. МАЭ РАН к. и. н. Е. А. Алексеенко (СПб., 2010; в соавторстве с Е. В. Шепелевой); Библиография трудов Н. Г. Краснодембской (СПб., 2020; в соавторстве с Е. В. Шепелевой); Библиография трудов Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (СПб., 2004, 2008, 2011, 2014; в соавторстве). Автор текстов к изданию «Фонд академика В. В. Радлова в библиотеке Музея антропологии и этнографии РАН» (СПб., 2015; в соавторстве с Т. И. Шаскольской, Е. В. Шепелевой). Среди публикаций по истории немецких колоний под Санкт-Петербургом: Немецкая колония Овцыно: прошлое и настоящее» (СПб., 2005); *Owzyno: Eine Tochterkolonie von Nowo-Saratowka (Impressionen)*» (Düsseldorf, 2018).

E-mail: syssoeva@kunstkamera.ru.

**Шепелева Елена Владимировна** — главный библиотекарь отдела БАН при МАЭ (Кунсткамера) РАН. Область научных интересов: библиография, история библиотеки МАЭ и ее книжных коллекций, история БАН, автоматизированные библиотечно-информационные системы. Автор библиографических указателей, среди которых: Список основных печатных работ сотр. МАЭ РАН к. и. н. Е. А. Алексеенко (СПб., 2010; в соавторстве с Н. М. Сысоевой); Библиография трудов Н. Г. Краснодембской (СПб., 2020; в соавторстве с Н. М. Сысоевой); Библиография трудов Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (СПб., 2011, 2014; в соавторстве); Музей М. В. Ломоносова в историческом здании Кунсткамеры (СПб., 2011; совместно с Е. В. Мозоль). Автор текстов к изданию «Фонд академика В. В. Радлова в библиотеке Музея антропологии и этнографии РАН» (СПб., 2015; в соавторстве с Т. И. Шаскольской, Н. М. Сысоевой) и ряда научных статей, как то: «Сохранение фондов библиотеки ИЭ в годы Великой Отечественной войны» (СПб., 2024).

E-mail: chepeleva@kunstkamera.ru.

**Maitrīkusumāñjali**

**«Цветы дружбы в ладонях»**

**Сборник научных статей и материалов  
в честь Нины Георгиевны Краснодембской**

Научное издание

Макет подготовлен издательством  
**«Петербургское Востоковедение»**

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2  
*e-mail:* pvcentre@mail.ru; *web-site:* <http://www.pvost.org>

*Книга выходит в авторской редакции*

Ответственный редактор — *О. И. Трофимова*  
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*  
Дизайн обложки — *И. Т. Картвелишвили*

Подписано в печать 15.06.2024. Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Объем 16 печ. л. + 1 печ. л. цв. вклейка.  
Тираж 300 экз. Заказ № 1816

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано в типографии ООО «Литография Принт»  
191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14  
*web-site:* [www.litobook.ru](http://www.litobook.ru)  
*e-mail:* [info@litobook.ru](mailto:info@litobook.ru)