



# ДУБЯНСКИЕ ЧТЕНИЯ

1-я Международная научная конференция  
Москва, 18-20 ноября, 2021



## СБОРНИК ТЕЗИСОВ



Москва  
2021

УДК 008(540)

ББК 72.5(0)я4+71(5Инд)я4

*Редакционная коллегия: Псху Р. В. (председатель); Вечерина О. П. (редактор-составитель сборника); Воробьева Д. Н., Гордийчук Н. В., Дубянская Т. А., Крылова А. С., Ренковская Е. А., Рыжакова С. И., Спектор И. Б.*

*На обложке фото горной цепи Нилгири на западе Тамилнада.*

*[https://en.wikipedia.org/wiki/Tamil\\_Nadu#/media/File:Nilgiri\\_hills\\_view\\_from\\_Doddabetta\\_Peak.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Tamil_Nadu#/media/File:Nilgiri_hills_view_from_Doddabetta_Peak.jpg) © CC BY-SA 4.0*

**Дубянские чтения.** 1-я Международная научная конференция. Москва, 18–20 ноября 2021 года. Сборник тезисов. Москва : Директ-медиа, 2021. — 155 с.

ISBN 978-5-4499-2559-6

В настоящем издании представлена программа и тезисы докладов участников Первых «Дубянских чтений» — мемориальной научной международной конференции памяти выдающегося российского тамилиста Александра Михайловича Дубянского (1941–2020), проведенной онлайн Центром исследования философии и культуры Индии Российского университета дружбы народов в рамках выполнения плана работ по Соглашению между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

ISBN 978-5-4499-2559-6

© Авторы статей, 2021

© Центр исследования философии  
и культуры Индии «Пурушоттама» РУДН

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»  
Российский университет дружбы народов

# Дубянские чтения

1-я Международная научная конференция.  
Москва, 18–20 ноября 2021 года

Сборник тезисов

Москва  
2021



*Александр Михайлович Дубянский  
(1941–2020)*

## СОДЕРЖАНИЕ

ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ КОМИТЕТ.....	9
ИСПОЛНИТЕЛЬНЫЙ КОМИТЕТ.....	9
ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ.....	9
САЙТ КОНФЕРЕНЦИИ.....	9
ПРОГРАММА КОНФЕРЕНЦИИ.....	10
СЕКЦИЯ «ФИЛОСОФИЯ».....	23
Bilimoria P. Negation's long Journey: from Nāsadiya [Rgveda X.129.1] via antyantābhāva [Mīmāṃsā] to sad asat sadasac ceti sadasan neti ca kramah in Candrakīrti.....	23
Бурмистров С. Л. Йогачара в интерпретации индийских историков философии XX в.....	23
Десницкая Е. А. Индологические работы Тартуско-Московской семиотической школы.....	26
Жукова Л. Е. Философские вопросы «Бхагавад-гиты» в творчестве Шри Шалендра Шармы.....	28
Иннов А. И. Методологические подходы к изучению наследия Ауробиндо Гхоша.....	32
Mallinson J. On the south Indian origins of the Amṛtasiddhi and Haṭhapradīpikā.....	34
Marlewicz H. The Reflection on the Person (puruṣa) in Nārāyaṇārya's Nītimālā.....	35
Островская Е. П. Буддийская этика в трактатах постканонической Абхидхармы.....	35
Павлова Д. В. Теория дхамм в палийской Абхидхамме.....	38
Парибок А. В. Истокование четырехчленной классификации сиддханта в ньяе.....	39
Парибок А. В. Пятичленные классификации в йога-даршане.....	40
Пахомова А. М. О связи образа змея (nāga) и иллюзии (māyā) в индийской философской традиции.....	41
Pskhu R. On the Arabic Translation of the Sanskrit Text of the Yoga-Sūtras by Patañjali.....	42
Псху Р. В. О «Шрирангагадье» Рамануджи.....	43
Пулягина В. Н. Развитие суфизма в Индии.....	44
Роман Л. Г. Эпистемологический реализм мимансы.....	45
Рыбьякова Е. В. О подходе Леди Саядо к изложению Абхидхаммы на примере «Объяснения перечня условий Паттханы» (Паттхануддеса-дипани).....	47
Szántó P.-D. Vajrayāna in South India.....	48
Свиридова П. М. Философия Шопенгауэра как способ понимания индийской мысли.....	48

Schmücker M. On the development of svāntantrya in Viśiṣṭādvaita Vedānta.....	49
Шохин В. К. Эксклюзивизм, инклюзивизм или градуализм? Удайна или мировоззренческая плюральность.....	49
Schumann A. When did Shaivism in the strict sense of the word appear?.....	50
СЕКЦИЯ «ИСТОРИЯ ИНДОЛОГИИ».....	
Balasubramanian K. Novice Teacher, Native Speaker: Spoken Tamil at IEL (Moscow) in the early 1970s.....	53
Гасунс М. Ю. Санскритский триптих В. А. Кочергиной.....	53
Hříbek M. Rabindranath Tagore in Prague: Impressions, translations, transmutations.....	57
Чеботаряну В. И. Переводы «Махабхараты» как жизненный подвиг академика Б. Л. Смирнова.....	57
СЕКЦИЯ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ИНДИИ. РИТУАЛ, ОБЩИНА, КУЛЬТУРА».	
Albedil M. F. Ancient Tamil god Murugan and his proto-Indian origins.....	61
Bandyopadhyay S. Patuas paint and sing Pandemic: Reflections of COVID-19 in a folk art of West Bengal, India.....	62
Beck V. E. F. Pierced: Love, Death and Yogic-style Self-Sacrifice in a Tamil Folk Epic.....	63
Demchenko M. Śrī Bhagavadācharya's approach to commenting on and propagating of Viśiṣṭādvaita Vedānta within the XXth century's Rāmānandi tradition.....	63
Gohain S. Himalayan Environmentalism: Buddhism and Beyond.....	65
Kopeliovich G. Specific features of South Indian Ayurveda.....	66
Mukhopadhyay K. Anna Saṃhita: the treatise that was never written.....	68
Renkovskaya E. "...and them": the honorific particles derived from pronouns 'they' as a cultural phenomenon in Dravidian languages.....	69
Ryzhakova S. Unfinished journey. Melattur village in Tamil Nadu and tradition of Bhāgavata Mēḷa Nāṭakam.....	69
Shcherbak M. B.R. Ambedkar's Buddhism for a New Social Order.....	70
Sidorova S. E. Sacred relics under the protection of Nagas: Nagpur and the geography of Buddhism.....	71
СЕКЦИЯ «ДРАВИДИЙСКИЕ ЛИТЕРАТУРЫ».....	
Вечерина О. П. Эволюция концепции Шивы Натараджи в «Панниру Тирумурей»....	72
Павлова М. Б. О восприятии сакральных пространств бога Шивы в традиции тамильских наянаров.....	74
Гордийчук Н. В. Проблемы перевода трактата «Тирумантирам» Тирумулара.....	75
Васильков Я. В., Соболева Д. В. О сказании телугу «Нисхождение вепря» в переводе Н.В. Гурова.....	76
СЕКЦИЯ «ИСКУССТВО И КИНЕМАТОГРАФ ИНДИИ».....	
Воробьева Д. Н. Великий учитель, обращенный лицом на Юг... Иконография Дакшинамурти в южноиндийской скульптуре пещерных храмов.....	79
Павлова А. А. Макары в раннебуддийском искусстве Индии: происхождение и семантика образа.....	82

Волхонский Б. М. Растительная образность фресок (V в.) и наскальных надписей (VIII–X вв.) Сигирии (Шри-Ланка).....	83
Бабин А. Н. Миниатюры рагамала Декана.....	85
Каранджиа С. Иконография Матано чхандарво.....	89
Стрельцова Л. А. Загадочная статуя Вирупакши в храмовом комплексе Пашупатинатха.....	90
Кузина Е. О. Стелла Крамриш как исследовательница индийского искусства: от современности к премодерну.....	91
Маретина К. А. «Махабхарата» в контексте современной индийской культуры.....	94
Сабирова Р. Н. Характерные черты и особенности индийского мифологического сериала.....	97
Курбаков И. В. От раги к кинематографу: заметки об аудиовизуальном методе Мани Каула.....	98
Дубянская Т. А. Ведьмы и оборотни в современном кино. Страшное как двигатель прогресса?.....	99
СЕКЦИЯ «ЛИТЕРАТУРА И КУЛЬТУРА ИНДИИ: ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИИ».....	100
Sudyka L., Cielas H. What Gives Life to Modern Sanskrit Literature?.....	100
Leão D. P. "It's just family business": tracing the Teṅkāci Pāñṭiya royal family between the 15th-16th century CE.....	101
Leucci T. Anna Pavlova and India: a homage to Prof. Alexander Dubyanskiy, the great scholar and artist, through a book he presented to me.....	101
Chakrabarti G. Of Red-necked Green Birds and Squirrels: Animal Agency in Ambai's Short Stories.....	102
Гурья А. Г. Сказание об аскете Джаджвалине в «Махабхарате» и его литературная переработка.....	102
Леонов М. В. Опыт передачи санскритских стихотворных размеров в русской переводческой традиции.....	105
Лекарева Е. П. Понятие «духовная свобода» в мировоззрении и творчестве Рабиндраната Тагора.....	106
Серебряный С. Д. Слова псевдо-татсама в стихотворении Рабиндраната Тагора....	108
Стрелкова Г. В. Индийские народные сказки о цветах.....	109
Фивейская А. В. «Джатака об олене» Харибхатты и авадана «Субхадра»: стадийные различия литературной джатаки и ее прототипа.....	112
Челнокова А. В. «Ядовитое дерево Рамаяны» и другие современные переложения сюжета о Раме на телугу.....	113
Шапинская Е. Н. Представления о любви и красоте в индийской культуре: философская рефлексия и художественные практики.....	116
СЕКЦИЯ «ТАМИЛИСТИКА И ДРАВИДОЛОГИЯ».....	119
Anandakichenin S. Caste and devotion in the revolutionary Tamil poetry by Aruḷāla Perumāḷ Emperumāṅār.....	119
Chevillard J.-L. On the long-term consequences of the original choices made by the first "Passeurs d'Orient" in framing historical narratives. Beschi's role in obsoleting the memory of the lost Tamil Ṇiyiyāl & in replacing it by the Taṅṭiyālāṅkāram.....	119

Wilden E. Thorny Is the Way of kaḷavu – Akam 122 as a Poem on Poems.....	120
Wozniak J. Tirumaṅkaiyālvār’s Tirunaṅaiyūr. Reading about the holy place of Tamil Vaiṣṇava tradition.....	120
Секция «История Индии».....	122
Асташина Е. О. Правовые аспекты передачи французских владений независимой Индии.....	122
Зайцев А. А. Деятельность Сарвепалли Гопала как крупнейшего в Индии биографа Джавахарлала Неру.....	124
Корбовская М. Д. Между Парижем и Лондоном: национально-освободительное движение во Французской Индии.....	126
Никольская К. Д. Южноиндийские материалы начала XVIII в. в отчетах Датской королевской миссии.....	128
Спектор И. Б. Первое неконгрессиистское правительство в Индии: «красная Керала» в 1957–1959 гг.....	129
Старикова М. Н. Реформа в политике резервирования в штате Керала: реакция мусульманской общины.....	131
Хачатурян Н. Особенности динамики развития и становления религиозной идентичности исмаилитов-низаритов на Индийском субконтиненте.....	133
Секция «Языки Индии».....	135
Забелина Е. А. Грамматикализованное выражение отсутствия в литературных дравидийских языках.....	135
Крылова А. С. Происхождение двух рядов аффрикат в индоарийском языке куллуи (Химачал-Прадеш, Индия).....	138
Куликов Л. И. Деграмматикализация залога и выбор активных/медиальных форм в классическом санскрите (на материале санскритских -ya-презенсов).....	140
Леонченко В. В., Артеменко А. Г. Квантитативные методы в санскритском корпусе.....	143
Ренковская Е. А. Ассоциативная множественность в языках Южной Азии: этимология и дальнейшее грамматическое развитие показателей.....	145
Смирнитская А. А. Особенности мотивации понятий «муж» и «отец» в старотамильском языке «эпохи санги».....	148
Хохлова Л. В. Прономинальные аффиксы в языке сикхского канона «Ади Грантх».....	151
Алфавитный список участников конференции.....	154



## ОРГКОМИТЕТ КОНФЕРЕНЦИИ

Р. В. Псху (председатель), доктор философских наук, РУДН (Москва)  
В. К. Шохин, доктор философских наук, ИФ РАН / РУДН (Москва)  
А. В. Парибок, кандидат филологических наук, РУДН (Москва)  
О. П. Вечерина, кандидат исторических наук, МГППУ / РУДН (Москва)  
Е. А. Десницкая, кандидат философских наук, ИВР/РУДН (Санкт-Петербург/  
Москва)  
Н. В. Гордийчук (секретарь), РУДН (Москва)  
Е. О. Кузина, РУДН (Москва)  
С. И. Рыжакова, доктор исторических наук, ИЭА РАН (Москва)  
Т. А. Дубянская, кандидат филологических наук, НИУ ВШЭ (Москва)  
Д. Н. Воробьева, кандидат искусствоведения, НИУ ВШЭ (Москва)  
И. Б. Спектор, кандидат исторических наук, МГУ (Москва)  
А. С. Крылова, ИВ РАН (Москва)  
Л. Г. Роман, РУДН (Москва)  
Е. А. Ренковская, ИЯз РАН, ИВ РАН (Россия)

## ИСПОЛНИТЕЛЬНЫЙ КОМИТЕТ

О. П. Вечерина, Н. В. Гордийчук, Л. Г. Роман, П. М. Свиридова

## ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ

Почетный Председатель Программного Комитета: проф. Г. Оберхаммер  
Председатель Программного Комитета: проф. П. Билимория

Члены Программного Комитета: Е. Вильден (Германия), Г. Марлевич (Польша), Р. Псху (Россия), В. Шохин (Россия), О. Вечерина (Россия), Л. Куликов (Бельгия), Б. Бек (Канада), Али Садек Дакики (Иран), Дж. Маллинсон (Великобритания).

Сайт конференции: <http://dr.niipma.ru/ru/o-конференции/>

## ПРОГРАММА КОНФЕРЕНЦИИ

### **МЕМОРИАЛЬНАЯ СЕССИЯ ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА МИХАЙЛОВИЧА ДУБЯНСКОГО**

Заседание проводится на английском и русском языках

18 ноября, четверг

10.00–11.00 (мск) / 8.00–9.00 (СЕТ) / 12.30–13.30 (IST)

### **ОТКРЫТИЕ КОНФЕРЕНЦИИ**

Председатель Программного Комитета  
проф. Пурушоттама БИЛИМОРИЯ  
(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»  
РУДН, Москва, Россия)

Слово памяти (семья, ученики, коллеги, друзья):

Татьяна ДУБЯНСКАЯ  
Ольга ВЕЧЕРИНА  
Николай ГОРДИЙЧУК  
Сергей СЕРЕБРЯНЫЙ

### **СЕКЦИЯ «ИСТОРИЯ ИНДОЛОГИИ»**

Ведущая: Ольга Вечерина / Chair Olga Vecherina

11.00–13.00 (мск) / 9.00–11.00 (СЕТ) / 13.30–15.30 (IST)

Заседание проводится на английском и русском языках

HŘIBEK Martin  
(Charles University, Prague, Czech Republic)  
Rabindranath Tagore in Prague: Impressions, translations,  
transmutations

BALASUBRAMANIAN Kamakshi  
(Mysore, India)  
Novice Teacher, Native Speaker: Spoken Tamil at IEL (Moscow) in the  
early 1970s

ГАСУНС Марцис Юрьевич  
(Краснодар, Россия)  
Санскритский триптих В. А. Кочергиной

ЧЕБОТАРЯНУ Вячеслав Иванович  
(Москва, Россия)  
Переводы «Махабхараты» как жизненный подвиг академика  
Б. Л. Смирнова

### **СЕКЦИЯ «ФИЛОСОФИЯ» / PHILOSOPHICAL PANEL**

Ведущая: Рузана ПСХУ / Chair Ruzana PSKHU

Заседание проводится на русском и английском языках

14.00–15.30

ПАРИБОК Андрей Всеволодович  
(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия)  
Пятичленные классификации в йогадаршане

ПСХУ Рузана Владимировна  
(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»  
РУДН, Москва, Россия)  
Об арабском переводе санскритского текста «Йога-сутр» Патанджали

MALLINSON James  
(University of London, UK)  
On the south Indian origins of the Amṛtasiddhi and Haṭhāpradīpikā

15.30–18.00

SZÁNTÓ Péter-Dániel  
(University of Oxford, UK)  
Vajrayāna in South India

ОСТРОВСКАЯ Елена Петровна  
(ИВР РАН, Санкт-Петербург, Россия)  
Буддийская этика в трактатах постканонической Абхидхармы

РЫБЬЯКОВА Елена Владимировна  
(Москва, Россия).  
О подходе Леди Саядо к изложению Абхидхаммы на примере  
«Объяснения перечня условий Паттханы» (Паттхануддеса-дипани)

Ведущая – Лилия РОМАН / Chair Lilia ROMAN

19 ноября 2021 / 19 November 2021  
11.00–14.00

BILIMORIA Purushottama  
(PhD, Purushottama Research Centre, RUDN-University, Moscow, Russia)  
Negation's long Journey: from Nāsadiya [Ṛgveda X.129.1] via  
antyantābhāva [Mīmāṃsā] to sad asat sadasac ceti sadasan neti ca  
kramah in Candrakīrti

SCHUMANN Andrew  
(University of Information Technology and Management in Rzeszow,  
Poland)  
When did Shaivism in the strict sense of the word appear?

РОМАН Лилия Геннадьевна  
(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»  
РУДН, Москва, Россия)  
Эпистемологический реализм мимансы

15.00-18.00

MARLEWICZ Halina  
(PhD, Jagellonian University, Krakow, Poland)  
The Reflection on the Person (puruṣa) in Nārāyaṇārya's Nītimālā

SCHMÜCKER Marcus  
(IKGA, Vienna, Austria)  
On the development of svātantrya in Viśiṣṭādvaita Vedānta

ПСХУ Рузана Владимировна  
(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»  
РУДН, Москва, Россия)  
О «Шрирангагадье» Рамануджи

Ведущая – Евгения ДЕСНИЦКАЯ / Chair Evgenia DESNITSKAYA

20 ноября 2021 / 20 November 2021  
11.00–13.00

ШОХИН Владимир Кириллович  
(ИФ РАН, Москва, Россия)  
Эксклюзивизм, инклюзивизм или градуализм? Удаяна  
или мировоззренческая плюральность

ПАРИБОК Андрей Всеволодович  
(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия)  
Истолкование четырехчленной классификации сиддхант в ньяе

ДЕСНИЦКАЯ Евгения Алексеевна  
(ИВР РАН, Санкт-Петербург, Россия)  
Индологические работы Тартуско-Московской семиотической школы

ПУТЯГИНА Валентина Николаевна  
(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»  
РУДН, Москва, Россия)  
Развитие суфизма в Индии

13.30–15.00

БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович  
(ИВР РАН, Санкт-Петербург, Россия)  
Йогачара в интерпретации индийских историков философии XX в.

ПАВЛОВА Дарья Викторовна  
(МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия)  
Теория дхамм в палийской Абхидхамме

СВИРИДОВА Полина Михайловна  
(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия)  
Философия Шопенгауэра как способ понимания индийской мысли  
15.30–17.00

ЖУКОВА Любовь Евгеньевна  
(РХГА, Санкт-Петербург)  
Философские вопросы «Бхагавад-гиты» в творчестве Шри Шалендра  
Шармы

ИНКОВ Алискендер Исхакович  
(НИУ ВШЭ, Москва, Россия)  
Методологические подходы к изучению наследия Ауробиндо Гхоша

ПАХОМОВА Анна Михайловна  
(МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия)  
О связи образа змея (nāga) и иллюзии (māyā) в индийской  
философской традиции

**СЕКЦИЯ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ИНДИИ.  
РИТУАЛ, ОБЩИНА, КУЛЬТУРА» /  
ANTHROPOLOGICAL STUDIES IN INDIA:  
RITUAL, COMMUNITY, CULTURE AND BEYOND**

Секция проводится на английском языке  
Ведущая - Светлана РЫЖАКОВА / Chair Svetlana RYZHAKOVA

Day 1: November 18.  
15.00–19.00. Moscow / 7.00–11.00 in Toronto, Canada / 17.30–21.30 IST

КОПЕЛИОВИЧ Galina  
(University of Mysore, Karnataka, India)  
Specific features of South Indian Ayurveda

BECK Brenda E. F.  
(University of Toronto, Toronto, Canada)  
Pierced: Love, Death and Yogic-style Self-Sacrifice in a Tamil Folk Epic

ALBEDIL Margarita  
(Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian  
Academy of Science, Sankt-Petersburg, Russia)  
Ancient Tamil god Murugan and his proto-Indian origins

DEMCHENKO Maxim  
(Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia)  
Śrī Bhagavadācharya's approach to commenting on and propagating  
of Viśiṣṭādvaita Vedānta within the XXth century's Rāmānandi tradition

RYZHAKOVA Svetlana  
(Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science,  
Moscow, Russia)  
Unfinished journey. Melattur village in Tamil Nadu and tradition  
of Bhāgavata Mēla Nāṭakam

RENKOVSKAYA Evgeniya  
(Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)  
"...and them": the honorific particles derived from pronouns 'they'  
as a cultural phenomenon in Dravidian languages

Day 2: November 19.  
15.00–19.00. Moscow / 7.00–11.00 in Toronto, Canada / 17.30–21.30 IST

MUKHOPADHYAY Kanchan  
(Tagore National Fellow, Kolkata, India)  
Anna Saṁhita: the treatise that was never written

BANDYOPADHYAY Sumahan  
(Vidyasagar University, West Bengal, India)  
Patuas paint and sing Pandemic: Reflections of COVID-19 in a folk art  
of West Bengal, India

GOHAIN Swargajyoti  
(Ashoka University, Rai, Haryana, India)  
Himalayan Environmentalism: Buddhism and Beyond

SHCHERBAK Maria  
(Moscow State Linguistic University, Institute of Ethnology and  
Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)  
B.R. Ambedkar's Buddhism for a New Social Order

SIDOROVA Svetlana  
(Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science,  
Moscow, Russia)  
Sacred relics under the protection of Nagas: Nagpur and the Geography  
of Buddhism

Дискуссия / Discussion

## **СЕКЦИЯ «ДРАВИДИЙСКИЕ ЛИТЕРАТУРЫ» / DRAVIDIAN STUDIES**

Ведущий: Николай ГОРДИЙЧУК

19 ноября, пятница / November 19, Friday  
11.00–13.00 (мск) / 9.00–11.00 (СЕТ) / 13.30–15.30 (IST)

ВЕЧЕРИНА Ольга Павловна  
(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия)  
Эволюция концепции Шивы Натараджи в «Панниру Тирумурей»

ПАВЛОВА Мария Борисовна  
(Москва, Россия)  
О восприятии сакральных пространств бога Шивы в традиции  
тамильских наянаров

ГОРДИЙЧУК Николай Валентинович  
(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия)  
Проблемы перевода трактата «Тирумантирам» Тирумулара

ВАСИЛЬКОВ Ярослав Владимирович  
(МАЭ РАН, Санкт-Петербург, Россия),  
СОБОЛЕВА Дарья Валерьевна  
(СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия)  
О сказании телугу «Нисхождение вепря» в переводе Н. В. Гурова

## **СЕКЦИЯ «ИСКУССТВО И КИНЕМАТОГРАФ Индии»**

Ведущая: Дарья ВОРОБЬЕВА

19 ноября, пятница / November 19, Friday  
10.00–17.00 (мск) / 8.00–15.00 (СЕТ) / 12.30–19.30 (IST)

ВОРОБЬЕВА Дарья Николаевна  
(ГИИ; НИУ ВШЭ, Москва, Россия)  
Великий учитель, обращенный лицом на Юг... Иконография  
Дакшинамурти в южноиндийской скульптуре пещерных храмов

ПАВЛОВА Арсения Андреевна  
(Москва, Россия)  
Макары в раннебуддийском искусстве Индии: происхождение  
образа и семантика



ВОЛХОНСКИЙ Борис Михайлович

(ИСАА МГУ, Москва, Россия)

Растительная образность фресок (V в.) и наскальных надписей (VIII–X вв.) Сигирии (Шри-Ланка)

БАБИН Александр Николаевич

(НИУ ВШЭ, Москва, Россия)

Миниатюры рагамала Декана

КАРАНДЖИА София

(Москва–Мумбаи)

Иконография Матано чхандарво

СТРЕЛЬЦОВА Лилия Александровна

(СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия)

Загадочная статуя Вирупакши в храмовом комплексе Пашупатинатха

КУЗИНА Елизавета Олеговна

(Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»

РУДН, Москва, Россия)

Стелла Крамриш как исследовательница индийского искусства:  
от современности к премодерну

МАРЕТИНА Ксения Александровна

(МАЭ РАН, Санкт-Петербург, Россия)

«Махабхарата» в контексте современной индийской культуры

САБИРОВА Римма Наилевна

(Казанский федеральный университет, Казань, Россия)

Характерные черты и особенности индийского мифологического  
сериала

КУРБАКОВ Иван Владимирович

(Москва, Россия)

От раги к кинематографу: заметки об аудиовизуальном методе  
Мани Каула

ДУБЯНСКАЯ Татьяна Александровна

(НИУ ВШЭ, Москва, Россия)

Ведьмы и оборотни в современном кино. Страшное как двигатель  
прогресса?

**СЕКЦИЯ «ЛИТЕРАТУРА И КУЛЬТУРА ИНДИИ:  
ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИИ» /  
LITERATURE AND CULTURE OF INDIA: UNITY IN DIVERSITY**

Ведущая: Татьяна Дубянская / Chair Tatiana Dubyanskaya

Заседание проводится на английском языке

День 1. 19 ноября, пятница / Day 1. November 19, Friday  
17.30–20.00 (мск) / 15.30–18.00 (CET) / 20.00–22.30 (IST)

SUDYKA Lidia,  
CIELAS Hermina  
(Jagiellonian University, Cracow, Poland)  
What Gives Life to Modern Sanskrit Literature?

LEÃO David Pierdominici  
(Jagiellonian University, Cracow, Poland)  
“It’s just family business”: tracing the Teṅkāci Pāṇṭiya royal family  
between the 15th-16th century CE

LEUCCI Tiziana  
(CNRS, Paris, France)  
Anna Pavlova and India: a homage to Prof. Alexander Dubyanskiy, the  
great scholar and artist, through a book he presented to me

ШАКРАВАТИ Gautam  
(Europa-Universität Viadrina, Frankfurt (Oder), Germany)  
Of Red-necked Green Birds and Squirrels: Animal Agency in Ambai’s  
Short Stories

Дискуссия / Discussion

День 2. 20 ноября, суббота / Day 2. November 20, Saturday  
9.30–15.00 (мск) / 7.30–13.00 (CET) / 12.00–17.30 (IST)

СТРЕЛКОВА Гюзель Владимировна  
(ИСАА МГУ, Москва, Россия)  
Индийские народные сказки о цветах

ГУРИЯ Анастасия Георгиевна  
(ИСАА МГУ, Москва, Россия)  
Сказание об аскете Джаджвалине в «Махабхарате»  
и его литературная переработка

ФИВЕЙСКАЯ Анастасия Васильевна  
(НИУ ВШЭ, Москва, Россия)

«Джатака об олене» Харибхатты и авадана «Субхадра»: стадийные различия литературной джатаки и ее прототипа

ЛЕОНОВ Максим Владимирович  
(Москва, Россия)

Опыт передачи санскритских стихотворных размеров в русской переводческой традиции

ЧЕЛНОКОВА Анна Витальевна  
(СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия)

«Ядовитое дерево Рамаяны» и другие современные переложения сюжета о Раме на телугу

ШАПИНСКАЯ Екатерина Николаевна  
(РГУФКСМиТ, Москва, Россия)

Представления о любви и красоте в индийской культуре: философская рефлексия и художественные практики

СЕРЕБРЯНЫЙ Сергей Дмитриевич  
(РГУ, Москва, Россия)

Слова псевдо-татсама в стихотворении Рабиндраната Тагора

ЛЕКАРЕВА Ева Павловна  
(СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия)

Понятие «духовная свобода» в мировоззрении и творчестве Рабиндраната Тагора

Дискуссия / Discussion

**СЕКЦИЯ «ТАМИЛИСТИКА И ДРАВИДОЛОГИЯ» /  
TAMIL STUDIES AND DRAVIDOLOGY**

Ведущая: Ева ВИЛДЕН / Chair Eva WILDEN  
Секция проводится на английском языке

20 ноября, суббота / November 20, Saturday  
11.00–13.00 (мск) / 9.00–11.00 (CET) / 13.30–15.30 (IST)

WILDEN Eva  
(CSMS, Hamburg, Germany)  
Thorny Is the Way of kaḷavu – Akam 122 as a Poem on Poems

CHEVILLARD Jean-Luc  
(CNRS, Paris, France)

On the long-term consequences of the original choices made by the first “Passeurs d’Orient” in framing historical narratives. Beschi’s role in obsoleting the memory of the lost Tamil Aṅṅiyal & in replacing it by the Taṅṅiyalaṅkāram

WOZNIAK Jacek  
(Warsaw University, Poland)

Tirumaṅkaiyālvār’s Tirunaṅaiyūr. Reading about the holy place of Tamil Vaiṣṅava tradition

ANANDAKICHENIN Suganya  
(University of Hamburg, Germany)

Reading Tirumaṅkaiyālvār’s verses through the lens of the Śrīvaiṣṅava Ācāryas’ writings

## **СЕКЦИЯ «ИСТОРИЯ ИНДИИ» / INDIAN HISTORY**

Ведущий: Илья СПЕКТОР

20 ноября, суббота / November 20, Saturday  
15.15–19.00 (мск) / 13.15–17.00 (CET) / 17.45–21.30 (IST)

СПЕКТОР Илья Борисович  
(ИСАА МГУ, Москва, Россия)

Первое неконгрессистское правительство в Индии:  
«красная Керала» в 1957–1959 гг.

ЗАЙЦЕВ Андрей Алексеевич  
(ИМОМИ ННГУ, Нижний Новгород, Россия)  
Деятельность Сарвепалли Гопала как крупнейшего  
в Индии биографа Джавахарлала Неру

СТАРИКОВА Мария Николаевна  
(МГИМО, Москва, Россия)

Реформа в политике резервирования в штате Керала: реакция мусульманской общины

АСТАШИНА Екатерина Олеговна  
(ИСАА МГУ, Москва, Россия)

Правовые аспекты передачи французских владений независимой Индии

КОРБОВСКАЯ Мария Дмитриевна  
(МГИМО, Москва, Россия)

Между Парижем и Лондоном: национально-освободительное движение во Французской Индии.

НИКОЛЬСКАЯ Ксения Дмитриевна  
(ИСАА МГУ, Москва, Россия)

Южноиндийские материалы начала XVIII в. в отчетах Датской королевской миссии

ХАЧАТУРЯН Нелли

(Институт археологии и этнографии НАН РА, Ереван, Республика Армения)

Особенности динамики развития и становления религиозной идентичности исмаилитов-низаритов на Индийском субконтиненте

### **СЕКЦИЯ «ЯЗЫКИ ИНДИИ» / INDIAN LANGUAGES**

Ведущие: Анастасия КРЫЛОВА, Евгения Ренковская

20 ноября, суббота / November 20, Saturday

10.00–14.15 (мск) / 8.00–12.15 (СЕТ) / 12.30–16.45 (IST)

КУЛИКОВ Леонид Игоревич

(Гентский университет, Гент, Бельгия; НИУ ВШЭ, Москва, Россия)

Деграмматикализация залога и выбор активных/медиальных форм в классическом санскрите (на материале санскритских -ya-презенсов)

ХОХЛОВА Людмила Викторовна

(ИСАА МГУ, Москва, Россия)

Проминальные аффиксы в языке сикхского канона «Ади Грантх»

РЕНКОВСКАЯ Евгения Алексеевна

(ИЯз РАН, ИВ РАН, Москва, Россия)

Ассоциативная множественность в языках Южной Азии: этимология и дальнейшее грамматическое развитие показателей

ЗАБЕЛИНА Елизавета Александровна

(ИЛИ РАН, Санкт-Петербург, Россия)

Грамматикализованное выражение отсутствия в литературных дравидийских языках

КРЫЛОВА Анастасия Сергеевна

(ИВ РАН, Москва, Россия)

Происхождение двух рядов аффрикат в куллуи (Химачал-Прадеш, Индия)

СМИРНИТСКАЯ Анна Александровна

(ИВ РАН; Центр исследования философии и культуры Индии

«Пурушоттама», РУДН, Москва, Россия)

Особенности мотивации понятий «муж» и «отец»  
в старотамильском языке «эпохи Санги»

ЛЕОНЧЕНКО Владимир Воалимирович

(с. Долгоруково, Липецкая область, Россия),

АРТЕМЕНКО Анатолий Григорьевич

(ФХИ НАНУ, Одесса, Украина)

Квантитативные методы в санскритском корпусе

Дискуссия / Discussion

# ФИЛОСОФИЯ

Модератор: Р. В. Псху

## **Bilimoria Purushottama**

Purushottama Research Centre, RUDN-University, Moscow, Russia

### **NEGATION'S LONG JOURNEY: FROM NĀSADĪYA [ṚGVEDA X.129.1] VIA ANTYANTĀBHĀVA [MĪMĀṂSĀ] TO SAD ASAT SADASAC CETI SADASAN NETI CA KRAMAN IN CANDRAKĪRTI<sup>1</sup>**

**Бурмистров Сергей Леонидович**

ИВР РАН, Санкт-Петербург, Россия

### **ЙОГАЧАРА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИНДИЙСКИХ ИСТОРИКОВ ФИЛОСОФИИ XX В.**

Одним из первых историков индийской философии в Индии был Сарвепалли Радхакришнан (1888–1975). Йогачару он, как и многие историки индийской философии его времени, сравнивал с философскими системами Запада, а именно – с субъективным идеализмом Дж. Беркли [Радхакришнан 1994, 1: 553–554]. В его интерпретации йогачара предстает как чистый субъективный идеализм: существует только сознание, поэтому оно не зависит от внешних объектов, и отличие йогачары от адвайта-веданты состоит только в том, что Атман у адвайтистов неизменен, а сознание-сокровищница йогачаринов представляет собой «постоянно изменяющийся поток сознания» [Радхакришнан 1994, 1: 556]. Как философ, считающий себя последователем веданты, Радхакришнан уделял определенное внимание анализу критики учения йогачары, осуществленной Шанкарой. Много в йогачаре, полагал он, сближает ее с ортодоксальными системами и с мировоззрением упани-

---

<sup>1</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

шад [Радхакришнан 1994, 1: 561], и это справедливо также и по отношению к буддизму в целом, который проповедует, в интерпретации Радхакришнана, в принципе, те же самые взгляды, что и упанишады и Бхагавадгита [Radhakrishnan 1933: 29].

Сурендранатх Дасгупта (1886–1952) тоже понимал йогачару как идеализм. При этом важнейшее для йогачары понятие сознания-сокровищницы он интерпретировал как только гипотезу: оно постулируется лишь для того, чтобы объяснить различные состояния эмпирического сознания, и именно поэтому оно описывается в буддийских текстах как безначальное и не имеющее конца [Dasgupta 1951: 146]. Истоки йогачары он видит в учении, изложенном в «Ланкаватара-сутре» и в трудах Ашвагхоши (II в.), который разрабатывал понятие *bhūta-tathatā* — истинной реальности, неопишуемой, представляющейся нашему ограниченному сознанию как пустота, хотя в действительности, пишет Дасгупта, это «чистая душа, которая проявляет себя как вечная, непреходящая, бессмертная и которая заключает в себе все сущее» [Dasgupta 1951: 147]. Дасгупта сближал воззрения Ашвагхоши с учением упанишад о Брахмане, которое он понимал в адвайтистском духе [Dasgupta 1962: 88]. Учение о некоей единственной реальности, имеющей к тому же нематериальный характер (в данном случае — представляющей собой чистое сознание), по Дасгупте, составляет суть философии идеализма, что позволяет индийскому историку причислить йогачару к идеалистическим направлениям философии — наряду, например, с идеализмом Френсиса Брэдли [Dasgupta 1962: 107].

Идеалистической школой называл йогачару и Пулла Тирупати Раджу (1904–1992). Он, как и Радхакришнан, сравнивал ее с субъективным идеализмом Беркли, хотя и проявлял большую осторожность, указывая, что само понятие идеализма может быть расширено: если считать, что, как и в философии Беркли, «внешняя» реальность есть только проекции сознания, то идеалистической может быть названа только виджнянавада, но если считать идеализмом всякую философию, стремящуюся объяснить мир исходя из понятия некоей идеальной реальности, то идеалистической оказывается и мадхьямака [Raju 1955: 223]. В отличие от большинства других индийских авторов — своих предшественников, Раджу отмечал концептуальные расхождения между разными йогачаринскими текстами. Философия Асанги, как она изложена в «Махаяна-сутраламкаре», полагает Раджу, едва ли отличима от адвайты [Raju 1953: 266]. Асанга, по его мнению, отождествляет и субъект, и объект с сознанием, и, когда всякая иллюзия устранена, чистое сознание являет себя как нечто свободное от формы и тождественное понятию пустоты [Raju 1953: 266–267].



Такое представление философии Асанги как, по существу, варианта веданты для Раджу как ведантиста естественно, хотя и, безусловно, существенно искажает реальную картину философии йогачары вообще и взглядов Асанги в частности.

Одна из немногих индийских работ, специально посвященная йогачаре, — это книга Ашока Кумара Чаттерджи «Идеализм йогачары» (*The Yogācāra Idealism*, 1962), и автор, как видно уже по названию работы, придерживается, подобно многим другим индийским историкам буддийской философии, мнения, что эта система была именно идеалистической, что сам термин «идеализм» применим не только к ряду западных философских систем Нового времени, но и к древнеиндийской философии. Реальность в йогачаре, в интерпретации А. К. Чаттерджи, рассматривается как «Воля или Идея» [Чаттерджи 2004: 35]. Воля, как известно, выступает центральным понятием в философии Артура Шопенгауэра, а термин «идея» используется в философии со времен Платона, и видно, что Чаттерджи пытается передать суть йогачары через более привычные западному читателю философские термины (в другом месте он еще раз повторяет эту мысль: «Реальное — это Воля» [Чаттерджи 2004: 145]).

Идеалистической называет йогачару и современный индийский историк философии Дж. Моханти [Mohanty 2000: 7]. Как видим, большинство индийских историков философии вплоть до наших дней рассматривает йогачару как разновидность индийского идеализма, то есть интерпретирует ее в рамках концептуальной сетки, сформировавшейся в западной философии и отражающей главным образом характер именно западной философской культуры. Они рассматривают ее как *prima facie* философскую систему, не учитывая ее фундаментальное религиозное измерение и нацеленность ее на обретение просветления и нирваны.

## **Литература**

- Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. СПб.: Стикс, 1994.
- Чаттерджи А. К. Идеализм йогачары / Пер. с англ. Д. Устьянцева. М.: Шечен, 2004.
- Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Vol. I. Cambridge University Press, 1951.
- Dasgupta S. N. Indian Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Mohanty J. N. Classical Indian Philosophy. Lanham, Boulder etc.: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2000.
- Radhakrishnan S. East and West in Religion. L.: George Allen & Unwin, 1933.
- Raju P. T. Idealisms: Eastern and Western // *Philosophy East and West*, 1955, Vol. 5 (3), pp. 211 – 234.
- Raju P. T. Idealistic Thought of India. L.: George Allen & Unwin, 1953.

**Десницкая Евгения Алексеевна**

ИВР РАН, Санкт-Петербург,

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» РУДН,  
Москва, Россия

## **ИНДОЛОГИЧЕСКИЕ РАБОТЫ ТАРТУСКО-МОСКОВСКОЙ СЕМИОТИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ<sup>2</sup>**

Тартуско-Московская (Московско-Тартуская) семиотическая школа (ТМШ), основанная Ю. М. Лотманом, была значимым явлением в советской гуманитарной науке 60-70-ых гг. XX в. Среди широкого круга тем, рассматривавшихся в рамках семиотических исследований, философия, религия и культура Индии занимали значимое место. В ежегодном журнале «Труды по знаковым системам», издававшемся в Тарту, было опубликовано в общей сложности около тридцати статей, в которых феномены индийской культуры рассматривались сквозь призму семиотической методологии.

Причину популярности семиотических методов в среде индологов можно усмотреть в общем состоянии индологических исследований в СССР. В 1940–1950-е гг. академическая преемственность в индологии была нарушена, изучение религиозно-философского наследия Древней Индии оказалось под фактическим запретом. В рамках господствующей идеологии допустимы были лишь занятия новоиндийскими языками и политической историей. В то же время, интерес изучению иных областей индийской культуры постепенно возрастал. Структурная семиотика, в соответствии с позитивистскими устремлениями, характерными для 1960-х гг., разрабатывала формализованный язык описания, универсально пригодный для различных областей знания. Поэтому для индологов нового поколения семиотические методы оказывались средством для легитимации интереса к тем областям индийской культуры, изучение которых не поощрялось в рамках господствующего дискурса.

Индологические исследования в рамках ТМШ проводились, главным образом, московскими исследователями (многие из них были учениками Ю. Н. Рериха). Их близость к семиотике и идеологии структурализма была различной. Так, Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров входили в число основателей ТМШ и использовали структурно-типологические методы не только для изучения индийской культуры, но и на более широком круге материала. Другие

---

<sup>2</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

исследователи известны исключительно как индологи (Т. Я. Елизаренкова, А. Я. Сыркин, А. М. Пятигорский, П. А. Гринцер, Б. Л. Огигбенин и др.). Для многих из них интерес к семиотике стал лишь этапом в научной биографии, в дальнейшем они вернулись к более традиционным методам исследования.

Несмотря на то, что индологические работы в рамках ТМШ были посвящены изучению различных областей индийской культуры, одной из характерных для них общих тенденций был поиск элементарных единиц, необходимых для построения формализованного описания. Так, Т. Я. Елизаренкова и А. Я. Сыркин предлагали описывать последовательность действий в ритуале, а равно и нарративную последовательность в соответствующих религиозных и ритуалистических текстах при помощи понятия «ритемы», понимаемого как базовый элемент ритуального действия [Елизаренкова, Сыркин 1965]. Преследуя схожие в цели на материале изучения языка и сознания, А. М. Пятигорский и М. К. Мамардашвили ввели понятие «прагемы», обозначающее элементарное метаязыковое высказывание [Мамардашвили, Пятигорский 1971]. Стоит отметить, что искомый формализованный язык семиотического описания в данном случае оказывался «вторичным» метаязыком, используемым для исчисления и описания первичных метаязыковых высказываний.

Значимым направлением для семиотических исследований было изучение рядов соответствий, числовых структур и различных оппозиций, которые в изобилии представлены в древнеиндийских текстах. Так, А. Я. Сыркин рассматривал соответствия феноменов микро- и макрокосма, ритуальных и социальных явлений в прозаических Упанишадах [Сыркин 1965]. О. Ф. Волкова в статье, написанной на материале индийских музыкальных трактатов, систематизировала соответствия между тонами, микро- и макрокосмическими и социальными явлениями [Волкова 1965]. Е. С. Семека обсуждала связь между сторонами света, охраняющими их божествами, животными, социальными стратами и моральными качествами людей в буддийских произведениях, составленных в Индии и в странах Юго-Восточной Азии [Семека 1971]. Стремление древних индийцев к комбинаторному исчислению всех возможных комбинаций заданных элементов исследователи нередко истолковывали как «научность». В настоящее время подобные интерпретации не выглядят бесспорными, однако можно предположить, что признание древнеиндийских произведений «научными» легитимизировало их изучение в глазах цензуры.

Популярность семиотических исследований в индологии длилась сравнительно недолго: к середине 70-х гг. одни исследователи перешли к более традиционной методологии, другие полностью оставили научную деятельность. В целом история советского структурализма изучена достаточно хоро-

шо (см., например, [Segal 1975; Гаспаров 1989]), однако индологическая составляющая в семиотических исследованиях вкратце рассматривалась лишь в обзорной статье В. Донигер [Doniger O'Flaherty 1972]. Очевидно, что эта интереснейшая страница в истории отечественной индологии требует более подробного изучения и осмысления.

### **Литература**

Волкова О. Ф. Описание тонов индийской музыки // Труды по знаковым системам. Т. II, 1965. С. 274–275.

Гаспаров Б. М. Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен // Wiener slawischer Almanach, 1989 (Bd 23). P. 7–21.

Елизаренкова Т. Я., Сыркин А. Я. К анализу индийского свадебного гимна // Труды по знаковым системам. 1965. Т. II. С. 173–188.

Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в теорию виджнянавады) // Труды по знаковым системам. 1971. Т. V. С. 345–376.

Семека Е. С. Антропоморфные и зооморфные символы в четырехчленных и восьмичленных моделях мира // Труды по знаковым системам. 1971. Т. V. С. 92–119.

Сыркин А. Я. Система отождествления в «Чхандогья-упанишаде» // Труды по знаковым системам. II, 1965. С. 276–283.

Doniger O'Flaherty W. Disregarded Scholars: A Survey of Russian Indology, South Asian Review, 1972, Vol. 5 (4). P. 289–304.

Segal D. Aspects of Structuralism in Soviet Philology // Thomas A. Sebeok, Ed., Structuralism Around the World. Mouton, 1975.

### **Жукова Любовь Евгеньевна**

Аспирантура РХГА, Санкт-Петербург, Россия

### **ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ «БХАГАВАД-ГИТЫ» В ТВОРЧЕСТВЕ ШРИ ШАЛЕНДРА ШАРМЫ**

Шри Шалендра Шарма — влиятельная фигура неоиндуизма, известная не только в узком кругу практикующих крия-йогу, учителем которой он является. Шармой опубликовано 9 книг, среди которых есть комментарии к классическим текстам индийской философии, сборники собственных афоризмов и записей бесед с учениками. Учение Шармы популяризируется в социальных сетях, демонстрируя свою доступность всем желающим. В 1993 г. учитель йоги написал комментарий к «Бхагавад-гите» (далее — БхГ), сделав в нем акцент на практику крия-йоги и предложив ряд нетрадиционных толкований терминов индийской философии и интересную концепцию мироустройства.

Особое место в герменевтике Шармы БхГ занимает трактовка варн, вводимая им в комментарии к шлоке 4.13. Автор предлагает два варианта объяснения варновых различий между людьми. Первый вариант наделен сотериологическим смыслом: варны в нем служат этапами эволюции человеческого сознания на пути к освобождению. На первом этапе, где для сознания возможно лишь получение опыта телесных переживаний телесных, находится варна шудр. Второй этап соответствует варне вайшьев и связан с накоплением богатства и опытом заботы о теле; на нем сознание «достигает порога преодоления физических границ» [Шарма 2008: 73]. Варна кшатриев соотносится с переживанием человеком «благочестивого чувства встречи со смертью» [Шарма 2008: 74], возникающего в военных сражениях. Наивысший этап развития сознания соответствует варне брахманов.

Подобная трактовка системы варн встречается у всемирно известного учителя йоги Б. К. С. Айенгара, который объясняет ее формирование сопоставлением БхГ и «Йога-сутр» Патанджали, поскольку Кришна в БхГ говорит, что варны отражают род деятельности человека, а у Патанджали «род деятельности зависит от разновидности сознания, которая свойственна практикующим» [Айенгар 2015: 43]. Вероятно, что Шарма также берет эту идею из двух древних текстов.

Второй вариант толкования варн Шарма связывает с одним из санскритских значений слова «varṇa», которым является «цвет». Автор не ограничивает учение Кришны территорией Индии, а адресует его всему человечеству. Он делит человечество на 4 группы по цвету кожи: черному, желтому, белому и коричневому. К шудрам Шарма относит обладателей черной кожи, поскольку «это легко можно понять, наблюдая за их образом жизни, привычками, типом мышления, культурой» [Шарма 2008: 74]. Вайшьи — это представители монголоидной (желтой) расы, для которых, по мнению Шармы, естественны сельское хозяйство, животноводство и торговля.

Обладатели белой кожи соответствуют варне кшатриев, наделенных качествами «бесстрашия, яркости характера, отваги, такта, неотступности в бою, самоотверженности, умения руководить людьми» [Шарма 2008: 75]. Здесь Шарма явно описывает идеал личности, принятый для западной цивилизации. Но лучшие эпитеты адресованы представителям варны брахманов. Среди них – спокойствие, самообладание, аскетизм, всепрощение, «знание священных текстов и умение их составлять, способность к восприятию Высшего Духа и распространению добродетели» [Шарма 2008: 75]. К ним относятся жители территории между Индией и Израилем, т. к. оттуда произошли все религии мира.

Для современного общества деление людей по цвету кожи может стать очередным поводом для расовой вражды, ведь расы, по мнению Шармы,

отличаются степенью своего развития. Но Йогин подчеркивает, что «рожденный в любой из четырех варн и осознавший свои физические ограничения в стремлении разбудить сознание непроявленного ума» [Шарма 2008: 279] может познать Божественное.

Шарма приводит специфическое толкование индийской универсалии «дхарма», часто означающей совокупность норм, требуемых для сохранения космического порядка. В комментарии к шлоке 3.35 Шарма напоминает об универсальном законе дуализма, рассматривая в качестве пары составляющих единство противоположностей жизни и смерти. Об этом законе красноречиво говорил Свами Вивекананда, проповедуя на Западе идеи веданты, но если для Вивекананды «смерть — это тень жизни» [Vivekananda 1902: 127], то у Шармы смерть наделяется более важным онтологическим статусом, она становится «силой, поддерживающей жизнь» [Шарма 2008: 64]. Шарма обращается к санскритскому корню дхармы «dhṛ», означющему «держатъ», «поддерживать». Дхарма толкуется как познание силы, поддерживающей жизнь, то есть смерти.

Связь дхармы с явлением смерти Шарма подтверждает, ссылаясь на древних мыслителей, называвших бога смерти Дхармараджем [Шарма 2008: 64]. Переводчики «Махабхараты» Я. В. Васильков и С. Л. Невелева считают, что Дхармараджа — это имя божества, олицетворяющего Закон, в некоторых стихах эпоса становящееся эпитетом бога смерти Ямы [Махабхарата 1987: 665]. Трактовка же Шармы, семейным божеством которого является Шива, может восходить к культуре Дхармы, упоминаемому румынским философом Элиаде, где божеством считается одновременно и Дхарма, и Шива, а почитатели этого божества исполняют мантру: «Приветствуем Шиву, являющегося повелителем Дхармы» [Элиаде 2004: 420].

Шарма предлагает неординарный подход к трактовке онтологического аспекта БхГ. Он обращается к символам индуистских божеств: творца, хранителя и разрушителя Вселенной — Брахмы, Вишну и Шивы. Брахму он отождествляет с материей, вездесущей основой мира [Шарма 2008: 13]. Вишну соответствует пустоте, вмещающей в себе материю. Шиву олицетворяет Время, «охватывающее и Материю, и Пустоту» [Шарма 2008: 13], и являющееся причиной их полного уничтожения. При этом Время занимает особое положение среди триады божеств, ведь именно «Время, а не Пустота, является беспредельным, бесконечным и первичным» [Шарма 2019: 127].

Йогин называет Время высшим Духом, или Параматмой, «изначальным нерушимым Брахманом» [Шарма 2008: 134], имея в виду Брахмана упанишад. В комментарии к стиху 9.11, Время выступает «высшим Господом, который проявляется в человеческом теле» [Шарма 2008: 151], а также «отцом, матерью, прародителем и хранителем мира» [Шарма 2008: 153]. Время

отождествляется Шармой с Ишварой, Богом, постулируемым Патанджали в «Йога-сутрах». Но Шарма наделяет Время в лице Ишвары гораздо большими полномочиями. Он всячески подчеркивает всемогущество и вездесущность Ишвары, который предстает «изначальным создателем всего сущего» [Шарма 2007: 15].

Шарма говорит о вечности Времени, утверждая, что оно «существовало до проявления мира, существует после его проявления и продолжит свое существование, когда мир исчезнет» [Шарма 2008: 124]. Автор придерживается субстанциональной трактовки Времени и говорит о его неподвижности, при кажущейся подвижности. Он объясняет ощущение движения Времени непрерывным смещением фокуса сознания, которое фиксирует определенный момент времени [Шарма 2008: 130]. Шарма считает, что Время одновременно и персонифицировано, и является процессом, и выводит тезис, что «Бог – это всегда процесс» [Шарма 2018: 8], который созвучен некоторым современным западным трактовкам Божественного.

Через концепцию Времени Шарма объясняет многочисленность индийского пантеона богов. По его утверждению, образы Вишну, Кришны, Шивы, Дурги, Кали и других божеств отнюдь не являются плодами воображения, а несут в себе прямые указания на проявления Времени, которые люди, получившие «способность созерцать Васудеву, а затем и <...> ужасающую форму Времени» [Шарма 2008: 196], оставили будущим поколениям. Объявляя божеств одними из многообразных проявлений безграничного и вечного Времени, Шарма фактически подтверждает панентеистическую концепцию БхГ, которая не столь явно очерчена в самой поэме.

Шарма толкует диалог Кришны и Арджуны с явным уклоном в традицию крия-йоги. При пояснении ряда стихов БхГ Шарма делает экскурсы в специфические практики крия-йоги. Эти отступления изобилуют терминологией, используемой в практикуемой Шармой традиции. Так, в шлоке 4.29 Кришной упоминается некая техника контроля за дыханием. Шарма уверенно утверждает, что речь идет о конкретных техниках из традиции крия-йоги [Шарма 2008: 82] и перечисляет три ступени выполнения этих техник: «Брахма-грантхи-бхеда», «Вишну-грантхи-бхеда» и «Рудра-грантхи-бхеда», детализируя при этом их содержание.

Многие стихи Шарма толкует с позиции практикующего крия-йогу. К примеру, стих 2.38, где Кришна говорит о необходимости равного отношения к жизненным обстоятельствам, наш автор достраивает фразу Кришны утверждением: «Все обязанности совершай лишь в состоянии самадхи» [Шарма 2008: 37]. Упомянув здесь восьмую ступень йоги Патанджали, Шарма предъявляет весьма высокие требования к читателям поэмы, предполагая высший уровень владения йогическими практиками.

Итак, комментарий Шармы к БхГ — красноречивое выражение его мировоззрения, сочетающего как восточнорелигиозную позицию, так и явное стремление идти в ногу со временем, приспосабливаясь к мировой глобализации. Шарма демонстрирует желание перенести принципы варновоей системы на весь современный мир, при этом он выказывает явное уважение Западу, причисляя его представителей к варне кшатриев и определяя в эту варну себя: «Я рожден брамином, но по варне я — кшатрий, и мой характер — характер кшатрия» [Шарма 2018: 206].

Учение Шармы является синтезом идей шиваизма, йоги, веданты и элементов современного естествознания. Шарма создает комментарий в духе выражения Элиаде: «Триумф йоги здесь полнейший» [Элиаде 2004: 232], однако о его научности говорить не приходится.

### **Литература**

- Айенгар Б. К. С. Сердце йога-сутр / пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2015.
- Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / пер. с санскр. предисл. и коммент. Я. В. Василькова, С. Л. Невелевой, М.: Наука, 1987.
- Шарма Ш. Горакх Бодха. Сумеречный язык. Йогические комментарии / пер. с англ. М.: Первая Образцовая типография, 2019.
- Шарма Ш. Йога сутра. Шива сутра / пер. с англ. М. Николаевой, под ред. М. Константинова. М.: Ритамбхара, 2007.
- Шарма Ш. По правую руку Бога. Избранные даршаны / пер. с англ. М.: Первая Образцовая типография, 2018.
- Шарма Ш. Шримад Бхагавад Гита. Перевод и комментарии Гуруджи Шри Шалендра Шармы / пер. с англ. И. Журавлева. М.: Проспект, 2008.
- Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / Пер. с англ. С. В. Пахомова. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004.
- Vivekananda Swami. Jnana Yoga. New York: The Vedanta Society, 1902.

## **Инков Алискендер Исхакович**

НИУ ВШЭ, Москва, Россия

### **МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ НАСЛЕДИЯ АУРОБИНДО ГХОША**

Ауробиндо Гхош, считающийся одним из видных представителей нео-индуизма, долгое время отсутствовал в поле зрения русскоязычных исследователей. Несмотря на то, что период его творчества пришёлся на первую половину XX в., активное знакомство с наследием философа в нашей среде произошло только в 1990-х гг. Поэтому до сих пор философия Ауробиндо Гхоша, несмотря на множество публикаций по этой теме, все еще остается



обширным полем для исследования. Наше изучение творчества Шри Ауробиндо сосредоточено на его осмыслении проблем человеческого прогресса, взаимодействия культур и цивилизаций и попыток общественно-политического устройства различных социумов, поэтому с учетом вызовов современного мира, наследие Ауробиндо Гхоша до сих пор сохраняет актуальность.

Одной из целей стала попытка вычленения академически верного подхода к изучению философии Ауробиндо Гхоша. Предварительное понимание инаковости исторического контекста и стиля мышления философа предполагало особенный не-европоцентристский стиль изучения вкупе с особой ролью автора в исследовании его трудов. В своей методологической работе мы опирались, с одной стороны, на само творчество Шри Ауробиндо, в частности его работы «Основы индийской культуры» [Гхош 1998] и «Человеческий цикл» [Гхош 1999], а с другой стороны, на ряд исследований как западных коллег (Д. Атkinson, Р. Майнор, Д. Джонсон), так и отечественных (Е. Н. Черноземова, Л. П. Пендюрина, В. Н. Никитин, С. С. Корнеенков).

В изучении философии Ауробиндо Гхоша было важным прежде всего конкретизировать наше поле исследования в соответствии со словами С. А. Лебедева и Ф. В. Лазарева о замыкании любой познавательной перспективы на каком-то одном аспекте [Философия... 2008]. Поэтому мы опирались в основном на социо-политические и культурологические работы Шри Ауробиндо. Было также необходимо преодолеть европоцентристский взгляд на чужеродную культуру, отказаться от ее соотнесения с якобы «верным» европейским философским дискурсом. На этом настаивал и Ауробиндо Гхош, критиковавший своих западных современников-ориенталистов. Поэтому изучение наследия Ауробиндо Гхоша прошло в феноменологическом ключе, без оценочного суждения о качестве творчества философа в сравнении с современниками.

Наше исследование проводилось с заделом на его дальнейшее расширение и углубление, в частности, мы учитывали слова Эрика Хирша о том, что любая научная теория формулируется не как «окончательно» верная, а как «скорее всего» верная [Hirsch 1967]. Такая методология лишила притязания нашего исследования на окончательную истинность и сделала его открытым для критики, обсуждения, дополнения и исправлений со стороны как автора, так и более опытных ученых.

По словам Л. А. Микешиной, для исследователя важно обосновывать свою теорию и догадки демонстрацией действительной возможности наличия в тексте скрытого смысла или влияния извне культурно-исторического контекста работы [Микешина 2002]. Помимо этого, методологический подход к изучению Гхоша предполагал психологическую герменевтику текстов философа, что позволило обнаружить, например, причину негативного от-

ношения Шри Ауробиндо к католическому христианству и активной миссионерской деятельности. Это также соотносится с мнением Хирша о том, что ученому важно не столько сконструировать смыслы, сокрытые в тексте, сколько объяснить их читателю и преподнести в качестве своей теории.

В анализе учения Гхоша мы опирались на трехуровневую систему осмысления объекта исследования Виктора Визгина. Согласно ей, любой текст должен рассматриваться как элемент системы творчества автора, прогресса его мысли и корреляции с окружающим дискурсом, а также должен осмысляться с учетом исторического контекста времен создания работы. Ровно так мы подошли к учению Гхоша, сделав акцент на последнюю стадию.

Историко-психологическая герменевтика, на наш взгляд, предполагает психологическую трансляцию себя на место автора, путем как обычного исследования его жизненного пути, так и путем воображения (Хирш). В частности, нам импонирует идея Дональда Дэвидсона об обращении к нереализованным диспозициям объекта исследования: его верованиям, идеалам, намерениям и желаниям. В таком строгом персоноцентричном исследовании невозможно устранить фигуру автора из дискурса и приведенные выше методы изучения не нарушают чистоту исследования, а скорее дополняют его лучшим пониманием окружения объекта исследования, при условии конечно же сохранения критического отношения к изучаемому мыслителю.

### **Литература**

- Гхош А. Идеал человеческого единства. СПб.: Мирра, 1998.  
Гхош А. Жизнь божественная. СПб.: Адити, 2014.  
Гхош А. Основы индийской культуры. СПб.: Адити, 1998.  
Гхош А. Письма о йоге. СПб.: Адити, 2009.  
Гхош А. Человеческий цикл. СПб.: Мирра, 1999.  
Микешина Л. А. Философия познания. Полемиические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002.  
Философия социальных и гуманитарных наук. Учебное пособие для вузов / под общ. ред. С. А. Лебедева. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Академический Проект, 2008.  
Hirsch E. D. Validity in interpretation. New Haven—London: Yale University Press, 1967.

### **Mallinson James**

SOAS South Asia Institute, University of London, UK

## **ON THE SOUTH INDIAN ORIGINS OF THE AMṚTASIDDHI AND HAṬHAPRADĪPIKĀ**

**Marlewicz, Halina**

Yagellonian University, Krakow, Poland

## **THE REFLECTION ON THE PERSON (PURUṢA) IN NĀRĀYAṆĀRYA'S NĪTIMĀLĀ**

In my talk I shall present the discussion of the concept of the person (*puruṣa*) by Nārāyaṇārya (13th century), one of the less-known Viśiṣṭādvaitavedānta thinkers. The concept was discussed in the 7 chapter of Nārāyaṇārya's Sanskrit treatise titled Nītimālā, The Garland of Rules to Wise Conduct.

Nārāyaṇārya is one of the Viśiṣṭādvaitavedānta thinkers who were active in the 13th century, during the intellectual flourishing of this branch of the Vedānta tradition established by Rāmānuja. Nītimālā, The Garland of Rules to Wise Conduct, a treatise divided in ten chapters, is, in spite of this division, devoted to three broader issues, which are of major interest for the thinker. They are: the nature of the Brahman (*brahmasvarūpa*, chapters 3 to 6), the nature of the *puruṣa*, the person, identified with a finite self (chapter 7) and, finally, the nature of the emancipation (*niḥśreyasasvarūpa*, chapter 10). Chapter 7, on the nature of the *puruṣa* begins with a succinct definition, which runs as follows: "The *puruṣa* is different from the body, the senses etc., it is eternally in possession of knowledge, is its own light, is an innumerable (?) one, is a part of the Highest One and the subject (*puṃsa*) of the one who acts (*kartā*): *dehendriyādivyāvṛtto nityajñānaḥ svayamprabhaḥ | asaṅkhyeyaḥ parasyāṃśaḥ puṃsaḥ kartā ca pūruṣaḥ | |*

Even this very short statement shows that Nārāyaṇārya, in accordance with the philosophical tradition to which he adheres, takes the *puruṣa* to essentially be a spiritual/sentient entity. The talk will focus primarily on presenting Nārāyaṇārya's reflection on the nature of the *puruṣa*, though with reference to the discussion on different teachings on the concept of *puruṣa*, among them the Cārvakas and the Advaitins.

**Островская Елена Петровна**

ИВР РАН, Санкт-Петербург, Россия

## **БУДДИЙСКАЯ ЭТИКА В ТРАКТАТАХ ПОСТКАНОНИЧЕСКОЙ АБХИДХАРМЫ**

1. Изучение буддийских этических воззрений как теоретического обоснования канонических представлений о морали представляет собой многомерную исследовательскую задачу, требующую обращения к экзегетическим источникам — трактатам постканонической абхидхармы. Именно абхидхарма как наука (*śāstra*) логико-дискурсивного истолкования Дхармы, т. е. учения Будды, содержит ответы на специфические для этики вопросы

об источниках морали, о высшем благе, свободе воли, критериях моральной оценки поступков. Однако типологически свойственный религиозно-философской культуре древней и раннесредневековой Индии космологический характер буддийской мыслительной традиции не предполагал выделения этики в тематической обособленный раздел теоретического дискурса. Исследование авторитетных экзегетических трактатов «Абхидхармакошабхашья» Васубандху (IV–V вв.), «Абхидхармасамуччая» Асанги (IV в.) и сравнительно позднего комментаторского сочинения «Спхутартха Абхидхармакошабхашья» Яшомитры (VIII в.) показало, что этическая проблематика излагается в них в контексте истолкования религиозной антропологии, сотериологии, теории сознания, праксиологии, историософской концепции.

2. Для экспликации этических воззрений мною применялся проблемно-тематический анализ текста, направленный на выявление теоретического обоснования канонической типологии неблагих путей деятельности (*akuṣala-karmapatha*), обетов пратимокши — религиозной дисциплины (*saṃvara*) воздержания от греховных действий (убийства, присвоения того, что не было дано добровольно, сексуальной распущенности, лжи, употребления опьяняющих веществ) и концепции достойного деяния, порождающего религиозную заслугу (*puṇya*).

3. Согласно буддийским религиозно-антропологическим представлениям человеческой природе свойственны две взаимопротиворечивые тенденции, именуемые «корнями неблагого» (*akuṣala-mūla*) и «корнями благого» (*kuṣala-mūla*). Это соответственно алчность (*lobha*), враждебность (*dveṣa*), заблуждение (*moha*) и их диаметрально противоположности — неалчность, невраждебность, способность истинного понимания (*prajñā*). Поскольку человек обладает незамутненным сознанием, он потенциально способен к осознанному развитию корней благого, базирующемуся на выборе между добром и злом. Но, пребывая вне Дхармы, осуществить это невозможно, ибо культивированию благих ментальных явлений препятствует заблуждение — ложное понимание реальности. Поэтому непросвещенные человеческие существа надеются на обретение счастья в круговороте рождений (*сансаре*), атрибутом которого в действительности выступает страдание.

4. Проблема свободы воли трактуется в контексте учения о карме и с учетом сотериологической перспективы, указанной Буддой. Человеку, погруженному в неведение, свойственна аффективная загрязненность сознания, так как неведение подобно царю, а аффективные предрасположенности (*anuśaya*) — услужливым придворным. В силу этого поведение невежественного человека характеризуется как деятельность смешанного типа (*vyāmiśra*), воплощенная и в неблагих и в благих поступках. Последние

совершаются в случаях ситуативной активизации двух корней благого — неалчности и невраждебности. Такой индивид, действуя по собственному разумению, ошибочно полагает, что возникающее у него сознательное волевое побуждение (*cetanā*) свободно. Но в действительности оно детерминировано привязанностью к сансаре, ложными представлениями о собственной самости и счастье как обладании желанными объектами. Словесные и телесные действия, порожденные подобным волевым побуждением, всегда продуцируют кармическое следствие. Истинным проявлением свободы воли становится акт самоопределения человека по отношению к учению Будды, когда он внемлет спасительной проповеди и решаете обрести прибежище от страдания в Будде, Дхарме и Сангхе и приять обеты мирянина. Будучи проблеском понимания Благородных истин, этот акт сопровождается экстатическим состоянием — из глаз новообращенного льются потоки слез, волосы на голове и теле вздымаются, что является признаком первичного соприкосновения с высшим благом, т.е. благом освобождения (*mokṣa-bhāgīya*).

5. Религиозная дисциплина членов буддийской общины (мирян, послушников и послушниц, монахов и монахинь) принимается путем совершения свободно мотивированного вербальных действий — оглашения обетов. Эти действия направляет поток сознания в русло избавления от страдания, а соблюдение дисциплины, являясь контролем побуждений, препятствует наплыву безнравственности. Если же происходит нарушение дисциплины, немедленно актуализируются стыд и угрызания совести, приводящие нарушителя к покаянию. Но в случае совершения тяжкого прегрешения, например, предумышленного убийства человека, грешник после покаяния все же изгоняется из общины, так как прегрешения, имеющие кармическим следствием рождение в аду, уничтожают корни благого.

6. Критерии моральной оценки поступка опирается на анализ того состояния сознания, которое соответствовало мотиву совершаемого действия. Нравственный поступок совершается в состоянии сознания, конституируемом такими ментальными явлениями, как вера, усердие в культивировании благих дхарм, интеллектуальная раскрепощенность, невозмутимость, скромность, пристойность, неалчность и невраждебность, приверженность ненасилию, энергия. Именно эти добродетели свойственны преданному последователю Дхармы.

## **Литература**

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / изд. подгот. Е. П. Островская и В. И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV / изд. подгот. Е. П. Островская и В. И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы V и VI / изд. подгот. Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. (Tibetan Sanskrit works series. Vol. VIII). Patna: K. P. Jayaswal Research Institute; gen ed.: Anantal Thakur, 1967.

L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Paul Geutner, 1923–1931.

Dhammajoti Bhikkhu, K. L. Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.

Kritzer R. Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa. Studia Philologica Buddhica. Monograph Series. XVIII. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2005.

Rahula, Walpola. Le Compendium de la Duper-doctrine (Philosophie) (Abhidharmasammuccaya) d'Asanga. Traduit et annoté par Q. Rahula. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient 78. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1971.

Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.

## **Павлова Дарья Викторовна**

МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

### **ТЕОРИЯ ДХАММ В ПАЛИЙСКОЙ АБХИДХАММЕ**

Концепция дхамм является одной из основополагающих в раннем буддизме. Классификация дхамм и отношений между ними и их последующий философский анализ способствуют достижению более полного понимания феноменального опыта.

Дхаммы являются взаимосвязанными и взаимозависимыми элементами, составляющими опыт. Они предстают перед внутренним взором практика, когда процесс аналитической медитации достигает своего предела. Будучи пустыми формальными категориями, используемыми исключительно для целей описания реальности, дхаммы с точки зрения Абсолютной истины лишены собственной независимой сущности, и, следовательно, пусты. Теория дхамм полно и систематично изложена в текстах Абхидхаммы.

Абхидхамма представляет собой метафизику буддийского учения, изложенную с достаточной аналитической точностью, позволяющей исследовать разъясненные в ней структурные механизмы чувственного опыта. Посредством анализа деятельности сознания в текстах выделяется и описывается единая структура дхамм и принципы их влияния на сознание практика.

В докладе автор исследует понятие «дхамма» в раннем буддизме на основании таких канонических текстов палийской Абхидхаммы, как «Махаведалла-сутта», «Неттиппакарана» и «Висуддхимагга».

Изучаются принципы взаимозависимого возникновения и причинно-следственных связей, возникающих в процессе взаимодействия дхамм, анализируется значимость концепции дхамм в раннем буддизме, её влияние на становление и развитие школ махаяны, а также роль дхамм в буддийской философии и герменевтике.

В заключение автор рассматривает практику випассаны как необходимую для развития правильного видения, позволяющего непосредственно в медитации познать принципы функционирования дхамм и механизмы их влияния на сознание человека.

## **Парибок Андрей Всеволодович**

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия

### **ИСТОЛКОВАНИЕ ЧЕТЫРЕХЧЛЕННОЙ КЛАССИФИКАЦИИ СИДДХАНТ В НЬЕ<sup>3</sup>**

В раздел (*prakaraṇa*) NS I.1. 26-31, посвященный первичному вводу понятия *siddhānta* (как одной из падартх высшего уровня согласно подходу) и его четырехчленному разбиению, до сих пор не подвергся, на мой взгляд, удовлетворительному разбору и разъяснению в имеющихся переводах, от Ганганатхи Джа до В. К. Шохина. Я намеренно не стал вчитываться в посвященные этому предмету пассажи позднейших найяиков, начиная с Вачаспати Мишры. Возможно, я бы что-то дельное там нашел, но в данном случае решил для начала развернуть трактовку, пришедшую на ум мне. Полагаю, что мы имеем дело с двумя первично взаимно независимыми парными разбиениями данного понятия. Оно у меня толкуется как «интеллектуально принятое положение». Такое положение а) принимается кем-то, и об этом первая пара *sarvatantra-pratitantra*) и б) они в совместной мыслительно-речевой действительности каждый раз в каком-то контексте играют одну из двух ролей (это пара *abhyupagama-adhikaraṇa*). Первая пара обеспечивает теоретическую фиксацию следующего обстоятельства дел. В любом мыслительно-речевом взаимодействии (дискуссии, диспуте) ее участники опираются в том числе и на сохраненные в их умах результаты прошлых размышлений, ставшие их убеждениями. При этом обязательно, чтобы некоторые убеждения были общими для всех участников диспута или дискуссии, ибо в противном случае объединять диспутантов будет только общеобывательское

<sup>3</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

знакомство с миром и знание языка, чего недостаточно для плодотворного обсуждения любого мало-мальски специального предмета. Также необходимо, чтобы некоторые из убеждений одного участника либо вовсе отсутствовали по предмету у его оппонента, либо чтобы вместо них были несовместные убеждения. Ибо без этого различия убеждений обсуждение окажется попросту ненужным. Вторая же пара представляет собою иное и независимое основание разбиения содержательных положений, на сей раз по роли в процессе совместного речевого мышления. Либо, отправляясь от некоторого тезиса, мышление движется вперед, и это продуктивный ход мысли. Либо же само это положение подвергается критическому рассмотрению на предмет его предпосылок, и это тогда попятный или рефлексивный ход. Рефлексивный ход мысли специфичен для философии в ее отличии от позитивных областей знания.

### ПЯТИЧЛЕННЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ В ЙОГА-ДАРШАНЕ<sup>4</sup>

Группирование важных понятий в комплексы из пяти элементов представляет собою методологический прием, используемый в целом ряде индийских философских традиций, среди которых — все ранние буддийские школы абхидхармы, а также йога-даршана Патанджали и его комментаторов. Методология — самый важный, теоретически определяющий слой некоторого систематического построения ума. А по условиям индийского института диспута, когда победа в споре открывала возможности для последующего процветания школы победителя, методологические ключи хранились в секрете и не формулировались в текстах прямо, чтобы не облегчить оппонентам задачу понять позицию школы и ее основания. Поэтому нам теперь приходится осуществлять особую работу по обнаружению и реконструкции методологических подходов индийских классиков. В докладе предпринята такая работа с двумя указанными в названии фундаментальными сочинениями йоги. Частично описаны с некоторой степенью подробности, частично только названы следующие понятийные пятерки. (1) Пять *cittavṛtti*, вводимые в YS I.5, а затем разъясняемые в YS I. 6-11. (2) Пять «уровней» (*bhūmi*) *citt*'ы согласно YBh к YS I.1 (3) Пять клеш : YS II.3-II.9. (4) пять аспектов режима дхьяны (YS I.17; YS I. 42-47 и др.) (5) Компоненты *yama*: YS II.30, YS II.35-II.39. (6) Компоненты *niyama*: YS II.31; YS II.40- II.45. (6) Первые пять *aṅga* всей конструкции восьмеричной йоги по Патанджали тоже образуют пятерку.

---

<sup>4</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».



Структура пятерок, как обнаружилось, совершенно единообразна. Всегда имеется две пары, противопоставление членов внутри которых разное, основное одного из них содержательно независимо от такового в другой паре. К примеру, в пятерке *pratāṇa* (событие правильного познания) и *vīraṅga* (ошибка) противопоставляются по признаку соответствия/ несоответствия содержания ума и реальности, а вторая пара *nidrā smṛti* по признаку наличия или отсутствия содержания. Пятый компонент всегда является интегральным предусловием ко всем четырем остальным. Так, в той же пятерке *vṛtti* таков член *vikalpa* — причастность событий ума к знаковости.

Ближайшее сходство с такими пятерками обнаруживается в буддийской схеме йоговского самонаблюдения, т.е. в скандхах.

Непонимание формального устройства пятерок исследователями полностью закрывает адекватную трактовку и самих пятерок, и включенных в них понятий, и их объектов. Теоретический уровень индийцев остается тогда не замеченным.

### Литература

Yogasūtra 1904 – Vācaspatiśrīviracitaṭīkāśaṃvalitavyāsabhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇi, tathā bhojadevaviracitarājamārtaṇḍābhīdhavṛttisametāni pātañjalayogasūtrāṇi. sūtrapāṭhasūtravarṇānukramasūcibhyāṃ ca sanāthīkṛtāni ... Pune : Ānandāśramamudraṇālaye 1904 (Ānandāśrama Sanskrit Series, 47).

Paribok A. Study on a Correct Interpretation of the Buddhist Notion of «Skandhas» <https://www.atlantis-press.com/proceedings/iccessh-19/125912190>

### Пахомова Анна Михайловна

МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

### О СВЯЗИ ОБРАЗА ЗМЕЯ (NĀGA) И ИЛЛЮЗИИ (MĀYĀ) В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

В докладе приводится исследование места и роли змеев и нагов в философских текстах древней Индии. Роль змей, а также нагов — полужмеев с антропоморфным телом и головой и змеиным хвостом (*nāga*) в философских текстах ведического и эпического периодов весьма велика. Автор прослеживает истоки данного мифа и его развитие в философских текстах и обрядовых практиках, оценивая степень влияния на религиозную и культурную жизнь Индии, как древней, так и современной, а также сопоставляя различные проявления культа от северного Кашмира до Гокарны, чтобы таким образом получить представление о том, предшествуют ли змеепоклонческие культы индуизму, или коренятся в нем.

Особенное внимание уделяется связи змеев и понятию иллюзии (майя) в философских и религиозных текстах древней Индии. В докладе анализируется космогоническая картина мифа, роль иллюзии в мировом устройстве индуизма и положение хтонических и героических сил в процессе миротворчества.

## **Pskhu Ruzana**

Purushottama Research Centre, RUDN University, Moscow, Russia

### **ON THE ARABIC TRANSLATION OF THE SANSKRIT TEXT OF THE YOGA-SŪTRAS BY PATAÑJALI<sup>5</sup>**

The Khorezm encyclopedist Abū Reyhān Muhammad bin Ahmad al-Bīrūnī (973–1048) is one of the most famous thinkers and scholars in the Muslim world. But only few people still know on his Arabic translation from Sanskrit of the second part of which is published below – “Kitāb Bātanjali al-Hindī” (“The Book of the Hindu Patanjali”). Before us is an Arabic exposition or transcription of “Yoga-Sūtras” of Patañjali, along with an explanatory commentary. The text is dated to the first quarter of the XI century, starting, obviously, from the chronology of the Indian campaign of Mahmud of Ghazni, with whose army the author came to India. The Arabic text of Bīrūnī is so reader-oriented that it is practically devoid of any “Indian” or scientific specifics, which, by the way, is often an insurmountable obstacle in translations to the perception of the source text and its spiritual impact on the reader. In the few studies of this text, one can find the statement that “Kitāb Bātanjali” by al-Bīrūnī is an Arabic translation of the Sanskrit text of Patañjali, which is absolutely not true. The only thing that can be noted is the formal structural correspondence of al-Bīrūnī’s paraphrase to Patañjali text: the text contains a division into four parts, but at the same time includes an extensive prologue, which is not in original Patañjali’s text. Al-Bīrūnī uses a dialogical format, while Patañjali text is a set of sūtras, aphoristic sayings that are convenient for memorizing by heart, but require a detailed commentary for their understanding.

## **References**

Abū Rayḥān al-Bīrūnī. The Yoga Sutras of Patañjali. Ed. and trans. by Mario Kozah. Vol. ed. Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York University Press. 2020.

<sup>5</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

Classical Yoga. Yoga Sutras of Patanjali. Translated from Sanskrit by E. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoy. M.: Nauka, 1992 (in Russian).

Pskhu R. V. On Kitab Patanjali al-Biruni (introduction, translation with notes by R. V. Pskhu) // Islam in the Modern World. 2021,

## **Псху Рузана Владимировна**

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия

### **О «ШРИРАНГАГАДЬЕ» РАМАНУДЖИ<sup>6</sup>**

В докладе дается краткий историографический обзор исследований основных частей «Гадьятрайи» (в частности, приводятся основные доводы «за» и «против» утверждения за этим текстом авторства Рамануджи, выдвинутые оппозиционными друг другу точками зрения в статьях Р. Лестера и Н. Найар, а также вопросы, поднимаемые рядом других авторов); кратко освещается роль исследуемого текста в поздней традиции вишишта-адвайты (в частности, в традициях тенгалаи и вадагалаи); на основе текстологических сопоставлений санскритских текстов «Шрирангагадьи» (одна из частей «Гадьятрайи») и «Ведартхасамграхи» Рамануджи приводятся доводы «за» и «против» того, чтобы считать автором этого текста Рамануджу. Данный доклад является продолжением исследования «Гадьятрайи», в котором проводится текстологический анализ, цель которого выявить совпадение «текстовых формул» в различных произведениях Рамануджи. Первый этап исследования был посвящен анализу «Вайкунтхагадьи» Рамануджи и его же «Ведартхасамграхи» (результаты опубликованы в «Вопросах философии» 2021, №7). Результатом текущего этапа исследования стало выдвижение на первый план вопроса цифровизации классических текстов индийской философии, что должно дать новые технические возможности для обозначения лингвистических параметров, решающих для определения вопроса авторства Рамануджи данной трилогии.

### **Литература**

Bhagavadgita: on the Bicentennial of its First Translation into English. Michigan, 1988. P. 111–132.

---

<sup>6</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

Lester R. Ramanuja and Sri-Vaiṣṇavism: The Concept of Prapatti or Saranagatigadya // History of Religion. 1966. Vol. 5. No. 2. P. 266-282.

Phillips S., Potter K. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XX. Vishishtadvaita Vedanta. Delhi, 2017.

Mumme P. Mumukṣupatti of Pillai Lokacarya.

Nayar N. The Concept of prapatti in Ramanuja's Gitarthasamgraha // Journal of South Asian Literature. Vol. 23, No 2.

## **Путягина Валентина Николаевна**

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия

### **РАЗВИТИЕ СУФИЗМА В ИНДИИ<sup>7</sup>**

На момент проникновения ислама на Индийский субконтинент в VIII в. здесь можно было встретить многочисленные мистические идеи и аскетические традиции. Подобное многообразие способствовало достаточно стремительному и широкому распространению суфизма в Индии.

В 905 г. ал-Халладж совершил путешествие по Индии. Одним из первых регионов, куда стали переселяться суфии стал Пенджаб, после того как Махмуд Газневи присоединил его к своей империи в XI в. Абу'ль-Фазль Мухаммад ибн ал-Хасан ал-Хуттали, ученик Абу'ль Хасана ал-Хусри из школы Джунайда, направил сначала в Пенджаб Хуссейна Зинджани, а вслед за ним Абу ал-Хасана 'Али ибн 'Усмана ибн 'Али ал-Газнави ал-Джуллаби ал-Худжвири. Это первое путешествие Худжвири в Пенджаб, Лахор, состоялось около 1035 г. Второй раз он вернулся туда после 1067 г. и оставался до самой смерти. В Лахоре был написан его трактат «Кашф ал-Махджуб ли арбаб ал-кулуб».

Наибольшего расцвета в Индии суфизм достиг в XII–XIII вв., когда стало проявляться влияние суфийских тарикатов (братств). Чишти́я и сухравардийа стали первыми братствами, появившимися в Индии. Отсутствие различий между учениками, оказание помощи бедным и нуждающимся, «деятельная любовь к Богу и ближним» привлекали многих в ряды этих братств. Существенным отличием этих братств было отношение к власти. В то время как чишти отказывались иметь что-либо общее с властью преобладающими, принимать от них какие-либо дары, полагая, что их имущество добыто неза-

---

<sup>7</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

конно, шайхи сухравардий активно поддерживали отношения с представителями власти и охотно принимали их дары.

Помимо чиштии и сухравардий самыми известными среди индийских тарикатов были: накшбандийа, кадирийа, шаттарийа, кубравийа, мадарийа, каландарийа, айдарусийа. Одни из братств получили распространение на территории всей Индии — чиштиа, накшбандийа, другие сохранили более локальный характер. Многие из тарикатов по мере развития обретали ответвления в виде новых братств.

Одним из самых плодотворных периодов для суфийских братств на территории Индии считается эпоха Великих Моголов. Согласно свидетельствам, только в Дели и окрестностях в этот период действовало около двух тысяч ханак и рибатов. Возможно, число несколько преувеличено, но источники позволяют утверждать, что суфийские братства оказывали весомое влияние на социальную, политическую, экономическую и культурную сферы жизни Индии.

### **Литература**

Rizvi A. A History of Sufism in India. New Delhi, 1978.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Садра, 2012.

Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб.: «Издательство «Диля», 2004.

Аль-Худжвири Али ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. М.: Единство, 2004.

Танеева-Саломатшаева Л.З. Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштиа. М.: Восточная литература, 2009.

### **Роман Лилия Геннадьевна**

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия

### **ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ МИМАНСЫ<sup>8</sup>**

Миманса (*Mīmāṃsā*), иначе пурва-миманса (*Pūrva Mīmāṃsā*) — одна из наиболее значимых классических философских традиций Древней Индии.

Главную задачу своей философии миманса видела в формировании правил толкования Священного Писания — Вед. В течение столетий до нашей

---

<sup>8</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

эры для неё стояла необходимость реабилитации брахманизма с его священной обрядностью ведийского жертвоприношения в период его упадка из-за влияния буддизма и веданты. Представители мимансы, следовательно, делали большой акцент на эпистемологических и лингвистических аспектах своих исследований, что в первую очередь служило бы аргументом в пользу авторитета Вед и обоснования ритуалов.

Выстраивая свою философскую систему, миманса выдвигает оригинальные тезисы, в частности один из которых — эпистемологический тезис сватах-праманья (*svataḥ-prāmāṇya*, где *svatas* от *sva* — наречие: само собой, самопроизвольно; *prāmāṇya* — очевидность, авторитетность, или иначе: свойство быть связанным с эпистемическим инструментом — праманой, *pramāṇa*) — это доктрина внутренней достоверности (в английском переводе звучит как *intrinsic validity, self-certification, self-validity, self-evidence doctrine*), которая утверждает, что любое познание истинно само по себе. Иными словами, знание, приобретенное за счет какого-либо принятого *Mīmāṃsā* инструмента познания — праманы (*pramāṇa*) согласно данной доктрины, является истинным, достоверным изначально, априори. Внутренняя сущность познания истинна, невозможен другой, а именно ложный характер познания.

Противопоставлением данной методологической позиции является позиция школы ньяя (*Nyāya*) — *parataḥ-prāmāṇya* (где *paratas* от *para* — наречие, иначе, из другого источника), утверждающая, что авторитетность, достоверность познания проистекает из совершенства причины, то есть устанавливается внешне (*ab extra*).

Однако данная методологическая позиция ньяи имеет свои недостатки, в частности, при ее использовании возникает проблема верификационистского подхода обоснования знания, это то, как эта проблема звучит в западной философии науки, или проблема верификации, которая связана с проблемой индуктивной логики. Ведь следуя логике метода *parataḥ-prāmāṇya*, создается склонность ухода в дурную бесконечность.

Метод *svataḥ-prāmāṇya* преодолевает вышеописанные трудности, и в этом *svataḥ-prāmāṇya* схожа с методологией представителя западной философии науки Карла Поппера. Схожесть заключается в том, что здесь также предпочтение отдается фальсификационистской дедуктивной методологии как обеспечивающей обоснование знанию по причинам очевидных трудностей верификационистского подхода.

Для анализа *svataḥ-prāmāṇya* в этой статье автор опирается на первоисточники, а именно «Миманса-сутры» (*Mīmāṃsā-sūtra*), и комментарий на них — «Шабара-бхашья» (*Śābara-bhāṣya*). *Svataḥ-prāmāṇya* исследуется с точки зрения ее функционирования в рамках наиболее важ-

ных *pratāṇa* традиции мимансы: авторитет Священного Писания (*śabda*) и восприятие (*pratyakṣa*). Опираясь на данный анализ, автор обоснованно уходит от возможной критики *svataḥ-prāmāṇya* со стороны догматизма и психологизма. Помимо этого, автор также сопоставляет характер метода познания мимансы с пониманием науки как методологической игры К. Поппера.

В конечном итоге, делая вывод, что методология мимансы, главным образом выражаемая в тезисе *svataḥ-prāmāṇya*, имеет схожие черты с методом познания К. Поппера в отношении ее реалистического и эмпирического характера, а также использования дедуктивного принципа фальсификации. Однако, будучи ортодоксальной индийской традицией, методология мимансы преодолевает уровень методологической попперовской игры, так как опирается на авторитет Священного Писания, и в конечном итоге утверждает метод по освобождению и обретения абсолютной истины после смерти «на небесах» — путь карма-йоги, где последняя — это не бесконечная игра человеческого разума, но реальное приближение к истине божественного.

### **Литература**

Поппер К. Логика научного исследования. М.: Республика, 2004.

Bilimoria P. Śabdapramāṇa: Word and Knowledge. A Doctrine in Mimamsa-Nyaya Philosophy. Towards a Framework for Sruti-pramāṇya. School of Humanities, Deakin University, Victoria, 1988.

Freschi E. Mīmāṃsā // Routledge History of Indian Philosophy. Ed. by P. Bilimoria. 2017.

Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1993.

Keith A. Berriedale, D.C.L. The Karma-Mimamsa // The Heritage of India Series. L.: Oxford University Press, 1921.

Śābara-bhāṣya. In three volumes. Vol. I. Adhyayas I-III / Trans. into English by Ganganatha Jha. Oriental Institute, Baroda, 1933.

Taber J. What Did Kumāriḥa Bhaṭṭa Mean by Svataḥ-Prāmāṇya? // Journal of the American Oriental Society, Apr.–June 1992. P. 204-221.

The Mīmāṃsā-sūtra of Jaimini / Trans. by Mohan Lal Sandal. Allahabad, 1923.

### **Рыбьякова Елена Владимировна**

Независимый исследователь, Москва, Россия

### **О подходе Леди Саядо к изложению Абхидхаммы НА ПРИМЕРЕ «ОБЪЯСНЕНИЯ ПЕРЕЧНЯ УСЛОВИЙ ПАТТХАНЫ» (ПАТТХАНУДДЕСА-ДИПАНИ)**

## **VAJRAYĀNA IN SOUTH INDIA**

**Свиридова Полина Михайловна**

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия

### **ФИЛОСОФИЯ ШОПЕНГАУЭРА КАК СПОСОБ ПОНИМАНИЯ ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ<sup>9</sup>**

Артур Шопенгауэр (1788–1860), выдающийся немецкий философ, был убежден в том, что его собственные концепции обеспечивают окончательные инструменты для объяснения и прояснения истинных последствий индийских учений. Влияние индийской мысли на философию Шопенгауэра является предметом постоянных исследований многих выдающихся ученых. Мотивами такого интереса к сравнительному анализу индийской философии и учению представителя западной мысли являются как явные ссылки, так и глубокое уважение к древнеиндийским текстам со стороны Артура Шопенгауэра, а также прослеживание основных категорий, изложенных в Упанишадах, интерпретированных философом в его доктрине волюнтаризма. Волюнтаризм как основная концепция Шопенгауэра представляет собой некоторый синтез понятий нирваны, майи, Брахмана и принципа *tat tvam asi*. Шопенгауэр долгое время изучал древние тексты индийской философии и не раз подчёркивал, что они оказали сильное влияние на формирование его учения. Основной идеей статьи является анализ волюнтаризма Шопенгауэра с точки зрения индийских понятий Майи, нирваны, принципа *tat tvam asi* и Брахмана, которые могут быть соотнесены с ключевыми принципами утверждения и отрицания воли, а также принципом индивидуации Шопенгауэра.

Шопенгауэр подчёркивает, что его учение есть систематическое изложение индийской философской мысли, он был убежден, что открыл и систематически развил метафизический принцип, который оставался скрытым в Ведах и Упанишадах. Независимо от адекватности интерпретаций и концеп-

<sup>9</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».



туальных уравнений Шопенгауэра, он проявил беспрецедентную готовность интегрировать индийские идеи в свое собственное европейское мышление и самопонимание и использовать их для иллюстрации, формулирования и разъяснения своих собственных учений и проблем. В данной работе я последовательно изложила основные из этих идей для того, чтобы читатели могли ознакомиться с их формой, которую представил Шопенгауэр в своих работах. Однако, индийская философия, представленная Шопенгауэром, является, прежде всего, именно его субъективным пониманием, и было бы неправильно говорить, что такое изложение дает полную картину основных категорий индийской мысли. Контекстуальная сторона индийской философии оставалась за пределами его универсалистского горизонта.

### **Литература**

- Лысенко В. Г. Историко-философское исследование инокультурной традиции: зачем нам выходить из собственного дома? // Конференция «История философии: вызовы XXI века». М.: ИФ РАН, 2012. — <https://iphras.ru/page21950283.htm>
- Шопенгауэр А. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 1. Мир как воля и представление / пер. Ю. И. Айхенвальда под ред. Ю. Н. Попова. М.: Московский клуб, 1992. С. III–IV, § 71, §65.
- Упанишады. В 3 т. / пер. А. Я. Сыркина. М.: ГРВЛ, Ладомир, 1992.
- Hacker P. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. SUNY Press, 1995.
- Halbfass W. *India and Europe. An essay in philosophical understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990. P.106,107.

### **Schmücker Marcus**

IKGA, Vienna, Austria

## **ON THE DEVELOPMENT OF SVĀTANTRYA IN VIŚIṢṬĀDVAITA VEDĀNTA**

### **Шохин Владимир Кириллович**

Институт философии РАН, Москва, Россия

### **ЭКСКЛЮЗИВИЗМ, ИНКЛЮЗИВИЗМ ИЛИ ГРАДУАЛИЗМ? УДАЯНА ИЛИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПЛЮРАЛЬНОСТЬ<sup>10</sup>**

В докладе ставится и решается вопрос о позиции крупнейшего автори-

---

<sup>10</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

тета школы ньяя Удаяны (X–XI вв.) по отношению к альтернативным мировоззренческим системам и их представителям. Для этого привлекаются легендарные нарративы о его конфронтации с буддистами (и даже с богом Вишну), первая и последняя главы его знаменитого трактата «Ньяякусуманджали» и предложенная им схема «восхождения истины» в другом фундаментальном трактате «Атмататтвавивека».

Автор доклада приходит к выводу о том, что все три, обозначенные в его названии модальности отношения к Другому вычитываются из указанных источников, притом каждая в своем контексте. Позиции Удаяны представляют особый интерес в связи с тем, что они обнаруживают неожиданные параллели в весьма несхожих религиологических построениях западных мыслителей, таких, как Жан Кальвин, Гегель и Карл Ранер.

Среди них отсутствует только распропагандированный Джоном Хиком и его последователями «плюрализм», который был ими провозглашен как основной признак большей близости к Реальному-в-себе восточных религий в сравнении с западными. А это дает возможность для критического переосмысления так называемой большой триады религиозного сознания в виде эксклюзивизма, инклюзивизма и плюрализма.

## **Schumann Andrew**

University of Information Technology and Management in Rzeszow, Poland

### **WHEN DID SHAIIVISM IN THE STRICT SENSE OF THE WORD APPEAR?**

The earliest images which might be unambiguously treated as a kind of standard iconography of Śiva belong to the Kuṣāṇa culture and their successors such as different clans of Hūṇās. For instance, we see the god with the following attributes: bull, two- or four- or six-armed, single- or three-headed, trident-axe or simple trident, thunderbolt, water pot, lion skin, lotus flower, antelope, elephant goad, wheel, club, nimbus (sometimes flaming), diadem as the Kuṣāṇa royal crown, etc. But in most of these images the deity has the name in Bactrian: Oṇṇo (Oešo). So, his name is Oṇṇo and not one of the names of Śiva.

In other Indo-Scythian cultures which are relatively close to the Kuṣāṇas such as the Sogdians, we can find the deity with the same iconography, but his name is also written in Eastern Middle-Iranian and not in Indo-Aryan. So, the name of this god is pronounced in Sogdian as *wyšprkr* (Wēšparkar). Both names Oṇṇo and Wēšparkar came from the same Avestan epithet of Vayu (the god of wind): *vaiiuš uparō.kairiīō* (“Vayu, whose activity lies in the upper region”) [Humbach 1975]. Therefore, the Bactrian name Oṇṇo may represent *wēš*, delivered from the Avestan *vaiiuš*, while Wēšparkar reflects the whole epithet. Thus, Oṇṇo and

Wēšparkar possessing the attributes of the Hindu Śiva are the same god of wind [Tanabe 1991/92].

In one Sogdian Buddhist fragment, we find the following direct identifications of Sogdian (Eastern Iranian) and Buddhist deities [Benveniste 1940: 107]:

Homage (*nm'w*) to Brahmā (*pr'ym'*) – Zurvān (*'zrw'*), Indra (*'yntr*) – Ādbagh (*"δδβγ*), Mahādeva (*mγ'tyβ*) – Wēšparkar (*wyšprkr*), Nārāyaṇa (*n'r'y'n*) – Vrēšaman (*βr'yšmn*).

Hence, Zurvān is identified with Brahmā, Ādbagh with Indra, Wēšparkar with Mahādeva (Maheśvara), and Vrēšaman with Nārāyaṇa. But this identification of Wēšparkar/ Oṅbo with Maheśvara is not his identification with Śiva from the Purāṇas, but with Maheśvara from the Buddhist texts (first of all, from the Mahāyāna *sūtras*), where Maheśvara is described as a four-armed bodhisattva: “The great *yakṣa* Maheśvara, four armed and mighty” (*Mahāsāhasrapramardanī* 1.86, Kangyur vol. 90, folio 69a).

The syncretic cult of the Eastern Iranian wind god Wēšparkar/ Oṅbo and the Buddhist Maheśvara is supported by Chinese sources written by pilgrims of the Hunnic time. So, in the *Liangjing xinji*, composed by Wei Shu in the Tang period (from the 7th to 9th century A.D.), we see the same identification of the Mazdean Wēšparkar/ Oṅbo with the Buddhist Maheśvara: “The god of the sky of the Western Regions (corresponding to present day Xinjiang, where many Sogdians lived) *hu* of the Mazdean temple of the *hu* founded in the 6th year of the Wude era, is the same one called in Buddhist *sūtra* Moxishouluo” [Boqin 1994]. Obviously that the name ‘Moxishouluo’ corresponds to Maheśvara and his function ‘god of the sky’ is connotatively close to the Bactrian Oṅbo and Sogdian Wēšparkar as the god of wind. Hence, Wēšparkar/Oṅbo identified with the Buddhist Maheśvara is not Śiva. Furthermore, the majority of Kušāṇa images of Oṅbo contains additional Buddhist signs such as *triratna* (the sign of the three Buddhist jewels).

All the śaiva-like images at the time of the Kušāṇas such as *liṅgams* and *yonīs* are excavated only in the Buddhist sites [Schumann, Arif 2021]. There is no evidence that the cult of Maheśvara existed outside of Buddhism in this period. And please pay attention that these śaiva-like images are the earliest.

The cult of Oṅbo was continued by another branch of the Kušāṇas who became the Sasanian satraps. They are called Kūšānšāhs (“kings of Kušāṇas”). But the name of Oṅbo changed. His main name in Bactrian and Middle-Persian now sounds like this with the same meaning: *Βορζοανδο Ιαζαδο* and *bwrz'wndy yzdty* (“the god who acts in the high regions”). This deity is clothed in the way of Sasanian or Indo-Scythian monarchs and depicted as very bearded and shaggy. But the sign of *triranta* as well as other Buddhist signs such as swastika and three pellets are necessarily accompanied him. His main attributes are the diadem of

the Kūšānšāhs, the trident and the bull. So, we see the same Mazdean-Buddhist syncretism in his images.

Hence, the earliest śaiva-like images of the Kuṣāṇa period cannot be treated as śaiva images in the narrow meaning, because they reflect a syncretic cult of the Indo-Scythian Mazdean Oṅṣo and the Buddhist Maheśvara. Śaivism has been emancipated from Buddhism only since the early 5th century A.D. after the fall of the Kuṣāṇa and Kūšānšāh dynasties and even not immediately, but very smoothly [Schumann, Sazonov 2021], [Schumann, Sazonov 2021a]. Only from this time we can find some śaiva-like images without Mazdean or Buddhist additional attributes.

## References

- Humbach H. (1975) 'Vayu, Śiva und der Spiritus Vivens im Ostiranischen Synkretismus', [in:] J. Duchesne-Guillemin (ed.). *Monumentum H.S. Nyberg I. Téhéran-Liège*, pp. 397–408.
- Tanabe K. (1991/92), 'OHPO: Another Kushan Wind God', *Silk Road Art and Archaeology* 2: 51–71.
- Benveniste E. (1940) *Textes Sogdiens*. Édités, traduits et commentés. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, p. 107.
- Boqin J. (1994) *The Culture of Dunhuang, Turfan and the Silk Road*. Beijing, p. 253.
- Schumann A., Arif S. (2021) 'Proto-Hindu Buddhist Deities Maheśvara and Hārītī in Gandhāra', *Journal Asiatique* 309(2): 231–248.
- Schumann A., Sazonov V. (2021) 'The Long Path of Nanāia from Mesopotamia to Central and South Asia', *Studia Antiqua et Archaeologica* 27(2): 279–299.
- Schumann A., Sazonov V. (2021a) 'From Mesopotamian Nanāia to Indian Durgā', *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (NABU), 1: 63–67.

# ИСТОРИЯ ИНДОЛОГИИ

Модератор: Ольга Вечерина

**Balasubramanian Kamakshi**

Independent researcher, Mysore, India

## **NOVICE TEACHER, NATIVE SPEAKER: SPOKEN TAMIL AT INSTITUTE OF EASTERN LANGUAGES (MOSCOW) IN THE EARLY 1970S**

**Гасунс Марцис Юрьевич**

Краснодар, Россия

### **САНСКРИТСКИЙ ТРИПТИХ В. А. КОЧЕРГИНОЙ**

Ушел долгожитель. Всего три года тому назад за несколько месяцев русская академическая санскритология потеряла последних двух патриархов: акад. А. А. Зализняка и проф. В. А. Кочергину. Раньше С. А. Старостина и В. Н. Топорова забрала первая, а Вяч. Вс. Иванова и А. А. Зализняка — вторая волна «филологических смертей», которая опустошила ландшафт лингвистической Москвы. После первой кто-то мрачно пошутил: «Кажется, на том свете решили создать филфак». Хотя унесенную второй волной В. А. Кочергину и не принято причислять к плеяде ученых с мировым именем (как, например, компаративистов Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, А. А. Зализняка и санскритологов Т. Я. Елизаренкову, реже — П. А. Гринцера и А. Я. Сыркина), однако от этого потеря не легче. Мы многим ей обязаны. Из выпускников-индологов филфака МГУ начала 1950-х гг. продолжают научную деятельность А. Я. Сыркин и В. В. Вертоградова.

Слова, сказанные после кончины Т. Я. Елизаренковой про М. Н. Петерсона («приверженный традиции и свято хранивший заветы основателя Московской лингвистической школы акад. Ф. Фортунатова» [Иванов 2008]), можно отнести и к его аспирантке. Две ее историографические публикации: биография М. Н. Петерсона [Кочергина 2003] и переписка Ф. Боппа и В. фон Гумбольдта [Кочергина 2009] фундаментальны. Даже из ее библиографии

видно, что добрая треть работ посвящена «истории факультета, кафедры, на которой работала многие годы, и старалась предельно объективно и полно восстановить забытые страницы из их прошлого» [Богатырева 2018].

Но нас в первую очередь интересует методологическая сторона ее наследия. Вера Александровна известна как составитель наиболее популярного учебника (больше 12 000 экз.) и среднего размера академического словаря (8000 экз.) санскрита. Текстами (2010) завершается трилогия, начатая учебником (1956, 1994) и продолженная словарём (1978). В истории мировой санскритологии можно вспомнить единичные случаи подобного педагогически завершённого охвата, названного нам триптихом. При этом стоит отметить, что представители ленинградской школы часто обходили и обходят стороной труды московского коллегу [Кочергина 1970]. Ниже попытаемся проиллюстрировать возможные мотивы. Сильные стороны, в том числе тираж, говорят сами о себе. Это наши санскритские бестселлеры.

Приведем несколько критических наблюдений по поводу учебника, словаря и хрестоматии. Они приведены согласно хронологии выхода отдельных томов санскритской трилогии В. А. Кочергиной.

**Учебник санскрита.** 6-е издание – посмертное и первое под редакцией и ее ученицы Н. П. Лихушиной. Автор не дождалась исправленного издания всего неделю, подобно сэру М. Уильямсу, который не застал выхода из печати своего канонического словаря сто двадцать лет тому назад. Девять изданий «Учебника» можно разделить на «древние» (первые четыре), «среднее» (2015) и «новые». В «новых» вернулась таблица сандхи. Словарь дан в два столбца. Добавлен колонтитул. К сожалению, шрифт транслитерации типографически неполноценен. Исправлен ряд старых опечаток, добавлены новые (но остаются «классические» неточности, например местоимения якобы имеют форму V[ocativus]).

Дано доступное введение в письменность деванагари, на русском языке – единственное. Текст на деванагари легко читаем. Используется смешанная латинско-санскритская терминология. Книга (хотя в аннотации и заявлено обратное) не для компаративистов, так как кроме нескольких вставок, не содержит сведений из предыстории санскрита, но все же рассчитана на филологов (ср. «среди языковедов разных специальностей и среди востоковедов» [Петерсон, Вертоградова 1958]).

В грамматике частично учтена частотность, но непоследовательно, например, заведомо недостаточно сказано про часто встречающиеся абсолютные конструкции. Первые уроки построены по принципу «мама мыла раму», что выгодно отличает их от некоторых англоязычных пособий, начинающих с прыжка в пропасть и сразу дающих неадаптированные стихи, что скорее указывает на отсутствие опыта составителя. К сожалению, в последующих

уроках этот упрощенческий принцип сохраняется, а переход к серьезным фрагментам из «Рамаяны» отсутствует.

Часть слов, в том числе косвенные падежи местоимений, отсутствуют в словаре (1500 слов). Порой нет примеров перевода грамматических конструкций. Также надо привлекать материал из предстоящих уроков, причем в приличных объемах, то есть дается то, что поясняется только на следующем занятии. Не все занятия можно пройти за один раз, особенно к концу.

Не всегда понятно, где текст слитно-самхитный, а где — намеренно упрощенный. Формулировки сандхи порой не точны, их очередность случайна, правила разбросаны. Знаки, введенные в употребление А. А. Зализняком, внедрены непоследовательно. Устройство однородных разделов тоже оформлено по-разному: 1) церебрализация *s* вводится в тексте, а *n* — в сноске и, как следствие, отсутствует в Оглавлении; 2) градиентная заливка «сильных» ступеней в таблицах не последовательна (хотя в тексте словами прописана везде). Малоизвестные (даже для филологов) термины вводятся без простановки ударений. Намеренно не рассмотрены суффиксы, только префиксы (см. [Кочергина 1990]) и то в конце книги, при этом «избыточное» Приложение I включено. Не хватает указателя, в том числе тематического. Несмотря на указанные недоработки, это лучшее, а возможно даже единственное вводное пособие на русском языке, после которого смело следует браться за «Руководство» Бюлера. Издается с поправками регулярно.

**Санскритско-русский словарь.** Основное достоинство книги в том, что для многих она стала когда-то первой книгой по санскриту. Словник из 29 007 вокабул выстроен по алфавиту. В отличии, например, от гнездового О. Фриша, на который частично опирается. Словник заимствован из санскритско-немецких словарей, в первую очередь К. Капеллера и малого Петербургского словаря. Словарь, соответственно, имеет переводные значения. Лексика собрана крайне несистематически: мало слов, мало значений. Его критикуют за отсутствие научной добропорядочности, при этом имеют на полке. Насколько нам известно, номинальный редактор Кальянов вовсе не принимал в нем никакого участия. Поколения студентов учили грамматику санскрита по «Грамматическому очерку санскрита» А. А. Зализняка, вышедшему недавно и отдельным изданием, а до тех пор входившему исключительно в состав словаря приложением. Первые два издания типографически образцовы, что отмечалось даже в рецензии на немецком языке.

Составитель словаря устно утверждала, что ее словарь подходит исключительно для эпического периода, однако, что это не так, смогли бы подтвердить позднейшие переводчики эпоса. Впрочем, в начале 1970-х и не могло быть иначе — публикация двух переводов «Махабхараты» только начиналась. Есть удачные находки. Например, выписывание сочетаемости паде-

жей с определенными глагольными значениями. Визуальное отображение частей сложных слов весьма наглядно.

Часть аббревиатур (20 шт.) не задействованы вовсе (букв., грам., будд., бран., др.-инд. и т. д.). Нами составлен список из 219 предполагаемых опечаток (в деванагари и транслитерации или одновременно и там, и там), куда входит, например, *duḥka*, которое отсутствует в 33 словарях, вместо известного *duḥkha*. Однако по воле автора работа над репринтом ведется именно в авторской редакции, без исправления опечаток.

**Книга для чтения на санскрите.** Принцип новизны текстов заслуживает внимания, однако книга издана небрежно (деванагари скопирован «зернисто», с кляксами и частью нечитабельно мелко). В том виде, как она была напечатана, использовать ее по назначению не представляется возможным. Однако недавно вышло второе, полностью перенабранное издание.

«Тексты приводятся в филологически необработанном виде — нет исторических комментариев, пояснений к именам собственным и названиям реалий» — «для выработки навыков их филологического исследования». Таких необработанных текстов в эпоху интернета неисчислимо множество и после стандарта комментирования, заданного Ч. Ланманом, единственное объяснение изданию книги в том виде, как она вышла, это почтенный возраст автора. Но вряд ли это можно объяснить педагогически мотивированной задумкой. Количество опечаток даже в немногословном сопроводительном тексте на русском языке говорит само за себя. Из трилогии это, пожалуй, самое слабое звено. Ответом на ее спустя пять лет после выхода стала хрестоматия, составленная Н. П. Лихушиной.

И если все ранее перечисленное можно, при определенном стечении обстоятельств, отнести к субъективным предпочтениям исследователей, то в случае опечаток дело куда более серьезное и все же скорее свидетельствует об отношении автора к тексту учебной литературы. Еще в 2015 г. Вера Александровна полагала, что в «Учебнике санскрита» нет опечаток, ссылаясь на то, что она сама его лично смотрела, что нужно подождать, пока не издадут. Вера Александровна повторяла, что очень много специалистов смотрело и не надо думать, будто что-то еще там можно найти.

Замечу, что список опечаток постфактум к изданию 2015 г. содержал не меньше 750 поправок разной степени тяжести, начиная с первой страницы учебника. Автор не проявляла заметного интереса к опечаткам в учебнике, в словаре и в хрестоматии, чего нельзя сказать, например, об Андрее Анатольевиче, который, никогда не исчисляя их десятками или сотнями, все же расстраивался за каждую. Как бы то ни было, это золотые страницы истории советской санскритологии. Их необходимо знать и помнить, страницы столь разные, но все — нужные.



Вьяса сказал: «Издревле предопределено это, потому не предавайся печали. И предотврати это невозможно». Как нельзя было остановить хоть на мгновение Великое побоище на поле Куру, так неотвратимо молниеносно грянуло известие об уходе Веры Александровны. Нам вместе предстоит решить, как жить дальше и стоит ли тиражировать то, что пора просто исправить.

## **Литература**

Иванов Вяч. Вс. Путь Т. Я. Елизаренковой в индологии // *Indologica*. Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой. Книга 1 (*Orientalia et Classica*. Вып. XX). М.: РГГУ, 2008. С. 9–20.

Богатырева И. И. Вера Александровна Кочергина: учёный и учитель // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2018. Т. 22. С. 1468–1477.

Кочергина В. А. Михаил Николаевич Петерсон // *Отечественные лингвисты XX века*. Т. 2. Теория и история языкознания. М.: ИНИОН РАН, 2003. С. 56–68.

Кочергина В. А. Предисловие // *Переписка Франца Боппа и Вильгельма фон Гумбольдта*. М.: УРСС, 2009.

Кочергина В. А. Словообразование санскрита. Префиксация и основосложение. М.: Издательство МГУ, 1990.

Кочергина В. А. Из истории отечественной санскритологии // *Вестник Московского университета*. Серия 13. Востоковедение. 1970. № 2.

Петерсон М. Н., Вертоградова В. В. Рецензия на книгу: Кочергина В. А. Начальный курс санскрита. М., 1956 // *Вопросы языкознания*. 1958. № 1. С. 162–163.

## **Hřibek Martin**

Charles University, Prague, Czech Republic

### **RABINDRANATH TAGORE IN PRAGUE: IMPRESSIONS, TRANSLATIONS, TRANSMUTATIONS**

Following the footsteps of Svami Vivekanada and his public speech at the World's Parliament of Religions in Chicago in 1893, Tagore has become perhaps the most important global representative and a celebrity voice of India. Tagore's aristocratic manners, his physical beauty and vibe both underlined the authenticity of his voice and contributed to a sense of unsettling ambivalence surrounding his persona. His ideas in conjunction with his public appearances provoked a massive and multifaceted reception: Is Tagore a real thinker or an imposter? Does he and his works lend itself to forging of an imaginary alliance of sorts or is it more productive to bash him as an opponent? Is he a voice from the past, a survival of sorts albeit of ancient wisdom, or rather a contemporary, a brother in coeval anti-colonial struggle who casts light onto the future? In this

short presentation I will present some Czech responses to Tagore – pragmatic, emotional, and outright Kafkaesque.

## **Чеботаряну Вячеслав Иванович**

Независимый исследователь, Москва, Россия

### **ПЕРЕВОДЫ «МАХАБХАРАТЫ» КАК ЖИЗНЕННЫЙ ПОДВИГ АКАДЕМИКА Б. Л. СМИРНОВА**

15 декабря исполняется 130 лет со дня рождения академика Бориса Леонидовича Смирнова, невропатолога, нейрохирурга, переводчика древнеиндийского эпоса «Махабхараты». Предваряя это событие, хотелось бы сказать несколько слов о Борисе Леонидовиче и его переводческом подвиге.

В период с 1955 по 1972 г. в издательстве Академии наук Туркменской ССР в городе Ашхабаде вышло 8 выпусков «Махабхараты» в переводе Б. Л. Смирнова. В эти выпуски вошли основные крупные философские тексты эпоса: «Книга Санатсуджаты» (V), «Бхагавадгита» (VI), «Мокшадхарма» (XII), «Анугита» (XIV), а также обширный пласт эпико-фольклорно-мифологических частей эпоса из третьей («Лесная») и пятой («Книга усилий») книг 18-томника. Полностью (с небольшими пропусками) были переведены десятая книга Махабхараты «Нападение на спящих», одиннадцатая книга «О жёнах», шестнадцатая «Книга о побоище палицами», семнадцатая книга «Великий исход» и восемнадцатая «Вознесение на небо». Всего Смирнов перевёл более 22 000 шлок из 100 000 шлок подлинника.

Таким образом, на момент выхода ашхабадских выпусков, с учётом академических переводов В. И. Кальянова, издававшихся в это же время, советский читатель получил представление о «Махабхарате». Стоит упомянуть, что перевод «Бхагавадгиты» на русский язык непосредственно с санскрита впервые был сделан именно Борисом Леонидовичем Смирновым. Академический перевод шестой книги «Бхишмапарва», в которую входит «Бхагавадгита», осуществлённый В. Г. Эрманом, вышел только в 2009 г. Особенно хочется отметить академические переводы «Махабхараты» Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой, связанных, по их словам, преемственностью с переводческой традицией, которую представляли Б. Л. Смирнов и Н. В. Лобанова.

Тридцать лет Борис Леонидович бился, по его словам, «над бинером формы и содержания при переводе Гиты и убедился в его неразрешимости простыми средствами». Вариантов переводов только «Бхагавадгиты» было сделано более 20. Окончательный вариант сложился в 1948 г., когда он услышал по радио чтение второй главы «Бхагавадгиты» во время похорон Матхмы Ганди. Все переводы Бориса Леонидовича Смирнова были снабжены

обстоятельными введениями, комментариями и словарными статьями, до сих пор представляющими научную ценность. На текущий момент «Махабхарата» полностью на русский язык все еще не переведена, не изданы XII и XIII книги. Соответственно «Мокшадхарма» («Основа освобождения»), составляющая около половины XII книги, доступна русскому читателю только в переводе Смирнова.

Примечательно, что Борис Леонидович на момент начала издания переводов был профессором кафедры нервных болезней Туркменского государственного медицинского института, научным руководителем Туркменского государственного института неврологии и физиотерапии, доктором медицинских наук, академиком АН ТССР в области медицины. Он не был профессиональным индологом и санскритологом. Переводы Смирнова, изданные в Ашхабаде, вдали от исторически сложившихся центров востоковедения СССР (Ленинград и Москва), вызвали восторг, возможно даже недоумение у многих специалистов. Однако в целом отзывы были положительными.

Интерес к «Махабхарате» возник у Б. Л. Смирнова в 1914 г., когда он познакомился с переводами «Бхагавадгиты» на европейские языки. После окончания Военно-медицинской академии в Петрограде он ушёл на фронт Первой мировой войны в действующую армию санитарным врачом. При этом, по его воспоминаниям, у него в ранце лежала «Бхагавадгиты», которая поразила его до глубины души. Тогда же Бориса Леонидовича возникла мечта, тогда ещё смутная, передать её родному народу. С 1918 г. он начинает самостоятельно изучать санскрит по учебнику Кнауэра и в последующие годы делает первые пробные переводы «Махабхараты», всё это — помимо научной деятельности в области медицины. Больше 49 лет Смирнов был погружён в эту работу, отдавая ей всё своё свободное время. Постепенно это увлечение превратилось в серьёзный научный труд и долженствование.

В 1955 г. в Ашхабаде выходит первый выпуск переводов, в который вошли эпизоды из третьей книги «Махабхараты» («Лесная») «Сказание о Нале» и «Величие супружеской верности». В 1956 г. в связи с серьёзной болезнью сердца Борис Леонидович оставляет медицинскую деятельность и полностью сосредоточивается на переводах и подготовке их к изданию. И в этом же году выходит второй выпуск с буквальным и литературным переводами «Бхагавадгиты». Так, вплоть до самой его смерти выходит семь выпусков, восьмой вышел посмертно.

Вокруг Б. Л. Смирнова сложился коллектив, состоявший фактически из родственников, которые помогали ему в переводческой работе. В шутку они называли себя «Колхозом Махабхарата». Редактуру переводов делали супруга Бориса Леонидовича Людмила Эрастовна Лысенко и её сестра Анна Эрастовна Лысенко. Стоит отметить художественное оформление изданий,

осуществлённое Юрием Михайловичем Волобуевым (сына от первого брака Людмилы Эрастовны). Рисунки были исполнены по мотивам древнеиндийских памятников (Аджанты и др.), а некоторые из них, особенно к Бхагавадгите, сделаны по замыслу переводчика и несут в себе определённый философский и духовный смысл.

Последние годы жизни Борис Леонидович был прикован к постели, одна из его рук практически была неработоспособна. Но свою болезнь Смирнов воспринимал не как «наказание», «неудачу», а как возможность всецело посвятить себя переводам. Безусловно, работа над переводами, изданием требовала от него огромного личного мужества, самодисциплины, самоотверженности и самоотдачи. Это яркий пример подвижничества.

Второго мая 1967 г. Борис Леонидович Смирнов скончался. На могильном памятнике установлен скульптурный макет изданной «Бхагавадгиты». Эпитафия на памятнике, взятая из Махабхараты, гласит: «Превыше Правды нет закона». Именно так он и жил!

## **Литература**

Махабхарата I. Сказание о Нале. Супружеская верность. Две поэмы из III книги. 2-е переработанное изд. Ашхабад: Издательство АН ТССР, 1959.

Махабхарата II. Бхагавадгита (часть I). 2-е изд. (дополненное и переработанное). Ашхабад: Издательство АН ТССР, 1960.

Махабхарата II. Бхагавадгита (часть II) (книга VI, гл. 25–42). Санскритский текст, симфонический словарь академика АН ТССР Б. Л. Смирнова. Ашхабад: Издательство АН ТССР, 1962.

Махабхарата III. Горец. Эпизоды из книг III, V. Ашхабад: Издательство АН ТССР, 1957.

Махабхарата V. Часть I. Мокшадхарма (Основа освобождения). Часть II. Нараяния. Кн. 12, гл. 174–367, шлоки 6457–1394. Ашхабад: Издательство АН ТССР, 1961.

Махабхарата VI. Хождение по криницам. Лесная (книга III, гл. 80–175, 311–315). Ашхабад: Издательство АН ТССР, 1962.

Махабхарата VII. Часть 2. Побоище палицами. Книга о Бхишме. (Отдел «Бхагавадгита», кн. VI, гл. 13–24). Книга о побоище палицами (кн. XVI). Ашхабад: Туркменское издательство АН ТССР, 1963.

Махабхарата VIII. Нападение на спящих. Книга о нападении на спящих (кн. X, гл. 1–18). Книга о женах (кн. XI, гл. 1–27). 2-е издание. Ашхабад: ЫЛЫМ, 1972.

# ANTHROPOLOGICAL STUDIES IN INDIA: RITUAL, COMMUNITY, CULTURE AND BEYOND

Session moderated by Svetlana Ryzhakova

## **Albedil Margarita**

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),  
Russian Academy of Science, Sankt-Petersburg, Russia

### **ANCIENT TAMIL GOD MURUGAN AND HIS PROTO-INDIAN ORIGINS**

The image of Murugan (tamil *young*) was reflected in the ancient Tamil poetry of the Sanga era, A.M. Dubyansky did a lot of it. The young god of this period was a syncretic character in which ideas about local spirits and deities of fertility were combined; some elements were borrowed from the North Indian Sanskrit tradition, so Murugan was partly identified with Skanda, the Aryan god of war. The cult of Murugan was of a mystery nature. The rituals of his veneration included bloody sacrifices, offerings of rice cakes soaked in blood, libation of palm wine, playing musical instruments, singing songs, and ecstatic dancing. Shamanic cult acts were performed mainly by women, although some ceremonies were performed by male priests. The image of Murugan is deeply rooted in the Dravidian tradition, it can be traced at least from the time of the proto-Indian civilization of the III-II millennium BC. It can be assumed that this image reflected the ancient mythologeme of the young god, the hero of a wide range of myths about dying and resurrecting gods, well known in the agricultural civilizations of the Old World (ancient Egyptian Osiris, Sumerian Dumuzi, Hittite Telepinus, Middle Eastern Adonis / Adon, Phrygian Atticus and etc.). According to the main characteristics, Murugan is typologically close to the main characters of the named myths (the hero's youth, his struggle with a malicious demon, sacred marriage, connection with calendar natural cycles, etc.). But these characters left the historical scene along with the civilizations that spawned them, while Murugan retains his popularity as a national Tamil deity right up to ethnographic modernity. The myths about dying and resurrecting gods have not yet received an

exhaustive and universally recognized interpretation, therefore the ancient Tamil version of the young god with its long historical preservation opens up prospects for their deeper study and interpretation.

## **Bandyopadhyay Sumahan**

Vidyasagar University, West Bengal, India

### **PATUAS PAINT AND SING PANDEMIC: REFLECTIONS OF COVID-19 IN A FOLK ART OF WEST BENGAL, INDIA**

*Patuas*, living in different districts of the eastern Indian state of West Bengal, do beautiful scroll (*jarāno*) and square (*chouko*) *pata* (painting) and sing showing these pictures. These traditional folk artists depict the stories of epics like Ramayana and Mahabharata, *pouranik* (Hindu mythological) gods and goddesses, folktales, and several historical and contemporary affairs in the paintings which are done in their own traditional way using locally available vegetative colours and handmade canvas.

As an itinerant or semi-peripatetic community, the *Patuas* would compose songs on religious or mythical themes and used to sing these songs along with the pictures in the rural households which they visited for some money or food items to earn a living. At present this mendicancy is almost non-existent, though their folk art is still a living practice which is their profession too. Now they sell their paintings to local and foreign buyers and have diversified their craft productions into various items of household use. In addition to this craft work, they take part in various awareness programmes and perform in stages.

One of the major themes of the *Patuas* art (*Patua* in singular) developed in the past few decades is the portrayal of disaster and natural calamities. They created *pata* on devastating flood, 9/11 world trade centre attack, steamer accident in the local river. The COVID-19 pandemic has emerged as an important theme of their paintings and songs in the recent years. These creations are now a part of the global circulations of art objects through social media and individual networking. The present discussion tries to map the trajectories of local-global connections in *pata* that imbibes cosmopolitan elements through cultural invention. It also attempts to undertake an inquiry into the reflections of COVID-19 pandemic in *Patua* songs and *pata* gaining familiarity as 'Corona *Pata*'. This ethnographic study has been conducted in the two West Bengal districts, namely Purba Medinipur and Paschim Medinipur where the *Patua* artists have largest concentration.

**Beck Brenda E. F.**

University of Toronto, Toronto, Ontario, Canada

**PIERCED: LOVE, DEATH AND YOGIC-STYLE SELF-SACRIFICE IN A TAMIL FOLK  
EPIC**

A set of twin heroes and their wild boar adversary all die when a metal object pierces their respective chests. These are self-willed deaths that flow from each adversary's commitment to protecting their own territory and family members: the farmers' ploughed fields on one side, versus a forest inhabited by hunter-aboriginals, on the other. All three defenders are warrior yogis whose symbolic attributes recall medieval South Asian Nath traditions. Furthermore, each protagonist has an implied 'female love-companion,' a goddess-in-disguise who leads that hero to commit a dramatic and personal self-sacrifice. In sum, this medieval Tamil folk epic helps us to better understand some of the deep and sacred values that underlie South Indian religious life to this day.

**Demchenko Maxim**

Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia

**ŚRĪ BHAGAVADĀCHARYA'S APPROACH TO COMMENTING ON  
AND PROPAGATING OF VIŚIṢṬĀDVAITA VEDĀNTA WITHIN THE XXTH  
CENTURY'S RĀMĀNANDI TRADITION**

Bhagavadācharya (1879–1977) lost his parents as a child and spent his early years in Ārya Samāj. Having arrived to Ayodhya to deepen his knowledge of Sanskrit and philosophy he was converted to the Rāmānandi sect and embraced Viśiṣṭādvaita Vedānta. In the early XXth century Rāmānanda-sampradāya was a vast crowd of loosely organized sadhus scattered around North India without clear philosophical standing. Though Viśiṣṭādvaita was a kind of "official" ideology of the whole Rām-bhakti movement very few adepts of the sect were well-versed in its philosophy unlike their counterparts from the Rāmānuja's sect. Curriculum of Rāmānandi's gurūkulas comprised Rāmānuja's major works and Sampradāya was dependent on guidance of South Indian pandits. As a result, Rāmānandis were treated like "third-class" devotees whose task was to serve their mentors from Tamil-Nadu. Position of the former was aggravated by the fact that they were not strictly observing Brahminic rules of sharing communalities among members with different caste backgrounds. Accusing Rāmānandis of laxity in issues of ritual purity, South Indian pandits often refused to revere deities in their temples and to share meals with them. Observing the pitiful situation Bhagavadācharya set a

goal of restoring the sect's original understanding of Viśiṣṭādvaita as expressed in older treatises like Śrī Vaiṣṇava Matābja Bhāskara and Ānanda Bhāṣya ascribed to Rāmānandācharya (XIV century) himself. Bhagavadācharya's strategy encompassed two main agendas: republishing old books and writing new ones in order to popularize Vedānta among the sect's adepts and participating in disputes with representatives of Rāmānuja-sampradāya as well as with Vedāntins of other schools. His efforts gradually brought Rāmānanda-sampradāya to complete independence from Rāmānuja's sect along with restoration and popularization of the so called Rāmānanda Vedānta, that is the same Viśiṣṭādvaita focused on Rāma as the supreme Deity and commented independently from Rāmānuja's works but retaining their main categories (such as three tattvas, Śeshin-śesha relationships between Brahman and Prakriti, Brahman and living entities, etc.).

Philosophical view of Bhagavadācharya was strictly Viśiṣṭādvaitin. In his major works he repeats time and again the maxim that there are three tattvas — Brahman, Jīva and Prakriti interrelated but still retaining individuality. For instance, in his commentary on Purūshasūktam, he states: "The Universe is body of the Supreme Ruler. Gods, human beings, cattle, birds and others are parts of this world. The Supreme Spirit in his *virāt-rūpa* pervades all by means of his *virāt-śakti*. There is no duality between the body (*śarīra*) and the owner of the body (*śarīrī*)... Taking into consideration unity of the body and it's owner... it becomes clear that Purūsha has thousands of heads and legs due to him being soul of all bodies in the Universe." [Purūshasūktam: 25-26] Further on he takes an effort to prove permanent reality of both matter and living entities being parts of unquestionably real cosmic body of Brahman (Rāma). The main logical argument refuting Advaitin rhetoric lies in the fact that if parts of something are unreal then reality of that object becomes doubtful. We know from śāstras though that the object in question, Brahman, is absolutely real and is at the same time material and instrumental cause of the manifested world. Bhagavadācharya goes on to say that "The second mantra described divine competences of the Supreme Ruler who is supremely endowed with all capacities. His capacities and qualities are neither described in figurative sense nor they are speculations of mind: the Supreme Ruler really protects the three worlds taking shelter at his feet. He is the defender of our, really existent, material Universe. His description as all-pervading presupposes that the substance pervaded by him should also be ontologically real. If the world were not real it would have been impossible to pervade it." [Purūshasūktam: 30-31]

Philosophical and scriptural speculations of Bhagavadācharya were not purely theoretical. Having established the truth of Viśiṣṭādvaita he was giving instructions on how to apply them in devotional life. For example, in his poem dedicated to Mahatma Gandhi he advises: "Devotee of Śrī Rām is never devoid



of ethics and two original vices — attachment and animosity do not abide in him. He sees all people and the whole universe as the form of the Supreme Spirit.” [Pārijātasaurabham:12.12] In his dispute with Swāmī Karpātrī on the place of Śudras and Dalits in Hinduism, unlike such great reformers as Vivekānanda and Savarkar he does not leave aside philosophical and scriptural arguments but bases his position on them. Thus he writes: “In one old Granth of Rāmānanda-sampradāya a śruti was quoted. It’s meaning is that if a Chandala (outcaste) pronounces the name of Rām, he becomes worthy enough to live with him and to communicate with him. This shruti was written by previous great mahatmas of Rāmānanda-sampradāya. If this śruti is right, and the writings of mahātmas are right, then none of those taking meal together with a Chandala devoted to the Lord can become impure... In this śloka of Śrī Vaiṣṇava Matābja Bhāskara Śrī Rāmānanda Swāmī himself states that the feet of a Chandala sporting twelve Vaiṣṇava tilaks (*ūrdhva-puṇḍra*) are to be worshipped by Vaiṣṇava.” (Bhagavadācharya: 103-106)

Despite his important contribution to development of Rāmānanda-sampradāya, Bhagavadācharya’s legacy is not well-known to contemporary Rāmānandīs and researchers. His books have never been republished and those released during his lifetime are already out of stock. The present paper is an attempt to reinitiate studies of Bhagavadācharya’s work and to evaluate their impact on development of Viśiṣṭādvaita Vedānta in contemporary India, especially within the Rāmānanda’s movement. All excerpts from Bhagavadācharya’s books were translated from Hindi into English by the author of this paper.

## References

Svāmī Bhagavadāchārya. Svāmī Bhagavadāchārya – Tritīya Bhāg. Ahmedabad: Śrī Rām Mandir, 1931.

Svāmī Bhagavadāchārya. Purūshasūktam. Alavar: Śrī Rāmānanda Sāhityamandir, 1956.

Svāmī Bhagavadāchārya. Pārijātasaurabham. Mombasa, 1948.

## Gohain Swargajyoti

Ashoka University, Rai, Haryana, India

## HIMALAYAN ENVIRONMENTALISM: BUDDHISM AND BEYOND

In this paper, I propose the concept of Himalayan environmentalism as an anthropological response to the concept of ecological Buddhism, that is, the representation of Buddhism as ecological (“Eco-Buddhism” “Ecological Monks”). Buddhist monks have become increasingly visible in environmental movements in the last few decades. All over the world we see how monks have played a

leading role in environmental protests and contributed to the image of Buddhism as ecological. Building on works that show how ecological Buddhism is a re-interpretation of Buddhist traditional philosophy by modern environmentally conscious people and contemporary Buddhists, I argue that anthropologists cannot answer the larger question of whether or not religion in general and Buddhism in particular can save the environment in a straightforward manner. Environmental conservation or environmental activities in the Buddhist Himalayas, which is my field area of study, cannot be understood simply through the lens of Buddhism and one has to adopt a more plural approach that is accommodating of customs that do not fit with modern environmentalism or religious environmentalism. I propose Himalayan environmentalism as an alternative to Buddhist environmentalism not to disregard the role of Buddhist belief (I am not including the Hindu or Islamic Himalayan areas in my analysis here) but to show how Himalayan environmentalism goes beyond Buddhism.

### **Kopeliovich Galina**

University of Mysore, Karnataka, India

## **SPECIFIC FEATURES OF SOUTH INDIAN AYURVEDA**

Ayurveda is one of the oldest Indian medical systems. Western scholars date the creation of classical texts of Ayurveda (Charaka Samhita (therapy), Sushruta Samhita (surgery), Kashyapa Samhita (pediatrics), Bhela Samhita, etc), to the just about 4-8 centuries AD. [Wujastyk 1998].

Anthropologists distinguish Modern and Global Ayurveda (Wujastyk, 2008). We can find Modern Ayurveda in India, and Global Ayurveda is an umbrella term that unites health practices that were transferred from India to the western world by professional ayurvedic doctors and followers of Indian culture. Global Ayurveda is also sometimes called New Age Ayurveda or AyurYoga. In this report we will discuss regional features of the modern Ayurveda of South India.

In India modern Ayurveda is institutionalized and regulated by the Ministry AYUSH. According to the information from the website of the ministry, by now the government has accredited 339 higher educational institutions (colleges), which provide bachelor's and master's programs in Ayurveda. Colleges can be opened only with governmental approval, with prior approval of their infrastructure and curriculum. The curriculum and training program are approved by the Central Council of Indian Medicine (CCIM) and the AYUSH Ministry and are unified throughout the country.

But the unification of education does not mean the unification of medical practice. Many ayurvedic doctors are carriers of the knowledge from a continuous

line of ayurvedic doctors. In fact, they go to colleges to legalize themselves in the health care system, but they receive the main knowledge and practical experience from their parents, most often a father or grandfather. There is also "village Ayurveda", which is represented by vaidyas without specialized education, who received their knowledge directly from experienced doctors. It is important to note that not all of these doctors practice Ayurveda, but in the villages they are considered to be ayurvedic doctors or even pandits.

Therefore, even though the education and governmental work of ayurvedic doctors are standardized, nevertheless, the private practice of doctors and the practice of village doctors have a pronounced regional features. Some of these features related directly to those Ayurveda that we can meet only in institutions, so to speak "academical Ayurveda". For example, according to the observations doctors who studied in the north of India most often rely on Samhitas (Sushruta and Charaka), and in southern India, compilations for example, Ashtanga Samgraha, are more on the priority. Doctors of southern India explain this by the fact that the compilations contain the most important information from the Samhitas and supplemented with new information and analysis.

Pharmaceutical formulations also may differ in different areas. For example in the north India medicines mostly are made in the form of powders, while in the south in the form of liquids — infusions, decoctions. Also, southern practitioners often use oil during some external procedures, and northern ones use herbal decoctions.

There are also social and cultural characteristics of South Indian Ayurveda. For example, although Ayurvedic philosophy is based on the religious beliefs of the Hindus, in the south you can find Ayurvedic doctors from Muslim, Christian or atheistic communities. One reason seems to be that the centre of Ayurveda in southern India is Kerala, a state where the Communist Party has been a leader for a long time. In an interview, representatives of the Communist Party said that the communist ideology, which was spread even in the closed Muslim communities of Kerala, was able to "reconcile among themselves people of different nationalities and show the bankruptcy of the ideology of war and confrontation on religious grounds."

Medical systems have borrowed knowledge from each other throughout their history. Today we can also find traces of this borrowing. Moreover, it can be noted that these traces have local character. For example, in northern India, along with Ayurveda, Tibetan medicine is very popular, and we can notice the "Tibetan footprint" in northern Ayurveda, despite the fact that it is very academic. In the south of India, in the state of Tamil Nadu, siddha medicine is widespread, and its influence is very noticeable in the practice of the Ayurvedic doctors of Karnataka and Kerala. For example, while doing research on collecting herbs with village

doctors, it was observed that they use plant names from Siddha medicine and apply them according to principles of Ayurveda. Or, for example, marmotherapy, which is the basis of Siddha medicine, but completely absent in Ayurveda, in the southern states is a common part of the practice of many Ayurvedic specialists.

Thus, we can note a number of regional features of South Indian Ayurveda. This is very important, given the fact that modernity dictates a general unification and standardization of medical practice. But one of the most important principles of traditional medicine is personalization. Therefore, despite the requirements of modernity, Ayurveda still retains its originality and, even though it has been institutionalized, has features that cannot be unified. Obviously, a deeper study of the topic and more extensive research are needed.

### **References**

Wujastyk, D. Roots of Ayurveda. Selections from Sanskrit Medical Writings. Penguin, 1998.

Wujastyk, D., Smith, F. M. Modern and Global Ayurveda: Pluralism and Paradigms. 2008, ISBN13: 978-0-7914-7489-1

### **Mukhopadhyay Kanchan**

Anthropological Survey of India, Tagore National Fellow  
Kolkata, West Bengal, India

### **ANNA SAMĀHITA: THE TREATISE THAT WAS NEVER WRITTEN**

Ancient Indian scholars composed Dharma Śāstra, Artha Śāstra, and even Kāma Śāstra, but none of them composed a full-length text about Anna or food. Some critics think, at the times of Smṛti the Brahmins were more worried about appropriateness of food that they could eat; they had little interest in interest in nuances of production and processing of food, for them anna was a set of symbols to narrate mythologies and to assert social hierarchy from their viewpoint. The issue of food became part of nationalist politics when cookbooks were published in vernacular to document and propagate ways of preparing desi food and to advise young women how to cook those dishes. It was believed, knowledge about some Central and West Asian and some European dishes would make them good housewives in a cosmopolitan society. Most of the publications during colonial and post-colonial periods failed to look beyond cuisine popular among urban-educated-cosmopolitan class of the country. In comparison, there is very few publications on food eaten by a large section of Indians, especially the rural poor and the Dalit. This paper has examined how popular literature on Indian food has largely remained parochial and partial and how an emerging trend of writing on Dalit food is trying to break the age-old silence.

## Renkovskaya Evgeniya

Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

### **“...AND THEM”: THE HONORIFIC PARTICLES DERIVED FROM PRONOUNS ‘THEY’ AS A CULTURAL PHENOMENON IN DRAVIDIAN LANGUAGES**

My talk deals with the honorific particles in major Dravidian languages which are derived from third-person plural pronouns. These are particles such as *avarga* in Tamil, *gāru* in Telugu and *avaru* in Kannada. These particles are interesting in that they have no any “respect” in their semantics. I argue that these particles are derived from associative plural markers.

Associative plural forms represent a set of elements including the referent of the noun X and other elements associated with it. In most cases this type of plural form designate a group of people which can be described as ‘X and his/her associate(s)’, e.g. Turkish *Ahmetler* (Ahmet-PL) ‘Ahmet and his family / friend(s) / companion(s) etc.’. According to typological studies [Mauri, Sansò 2019], third-person plural pronouns is one of the most frequent sources of associative plural markers. Honorific particles derived from former associative plural markers are found in many languages, in particular, in northwestern and western New Indo-Aryan (Punjabi, Lahnda, Marwari, Kullui, Bhadarwahi). For example, the honorific particle *hori* in Punjabi goes back to the word ‘others’ (< OIA *apara*) and ‘X *hori*’ originally meant ‘X and his people’.

The fact that honorific particles can be derived from associative plural markers confirms one of the hypotheses of the Politeness theory [Brown, Levinson 1987]: in the societies where a person’s social status depended on his or her membership in a social group, the expression of respect is directly related to the designation of a person as a significant representative of a particular social group: family, clan, etc.

## Ryzhakova Svetlana

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science  
Moscow, Russia

### **UNFINISHED JOURNEY. MELATTUR VILLAGE IN TAMIL NADU AND TRADITION OF BHĀGAVATA MĒĻA NĀṬAKAM**

Bhāgavata Mēḷa Nāṭakam is a dance drama performed in Telugu in five villages located in the vicinity of Tanjavur in Tamil Nadu: Melattur, Tepperumalnallur, Saliangalam, Utukkadu, Sulamangalam. At present, only the village of Melattur has a regular performance, where it is centered around the annual celebration

of Narasimha Jayanti (May-June) and is performed near the Varadaraja Perumal temple.

This drama can be viewed within the framework of the history of Vishnuism in South India, the evolution of *bhakti*, cultural and religious ties between Tamil Nadu and Andhra, the local history of Tanjavur, as well as the psychology and method of presenting stories about deities and epic heroes. The drama is a manifestation of a rather old and venerable Vaiṣṇava tradition: it is the presentation of *bhāgavatas*, or *bhāgavatars*, that is, those who worship the Bhagavan, Vishnu, in his personal aspect, primarily in the form of Vasudeva-Krishna, and later as Narayana as the supreme divine principle, *Svayam Bhagavān*. *Bhāgavatas* are bhaktas, and the most important text on which performance scripts are based is the Bhāgavata Purāṇa (Śrīmad Bhāgavatam). In South Indian performing styles, singers are called *bhāgavats*, who are also “first actors” in their troupes, while actors who play the main characters, such as Krishna or Rama, are called “second actors”. This paper will focus on the artistic and social dynamics of the Bhāgavata Mēḷa Nāṭakam as a socio-cultural and ritual phenomenon and an institution. On the one hand, only males and Brahmans traditionally participate in troupes, and for many years there were serious restrictions on the locus and venues of performance. On the other hand, since the 1930s the theosophists and dance reformers, and above all, Rukmini Devi Arundale, one of the creators of Kalakshetra in Madras, drew attention to this form of performing culture as a part of Indian cultural heritage at large. We will analyze the range of limitations and possibilities of the Bhāgavata Mēḷa Nāṭakam as one of the varieties of Yakṣagāna and as a unique and extremely local tradition of ritual drama.

### **Shcherbak Maria**

Moscow State Linguistic University, Institute of Ethnology and Anthropology,  
Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia

### **B.R. AMBEDKAR’S BUDDHISM FOR A NEW SOCIAL ORDER**

During the struggle for Indian independence, the caste issue became extremely acute. The leaders of the country's independence movement saw different ways of solving it. Mahatma Gandhi sought to incorporate the Harijans into the newly constructed Indian society, while B.R. Ambedkar saw for the untouchables the only way to change social status in a complete rejection of the Hindu coordinate system — in religious conversion. Choosing Buddhism, Ambedkar made a bet on the tradition of this religion for India on the one hand, and on religious modernism on the other. Ambedkar's Buddhism has become a powerful tool in the Dalits' struggle for their rights. The interpretation of the four

noble truths and the doctrine of karma found a new reflection in the writings of Ambedkar. Navayana had to become not only a modernist Buddhist sect, but also a social movement in opposition to Hinduism. In our report, we will try to highlight the influence of modernist ideas on Ambedkar's Buddhism; connection of specifically interpreted doctrines of Buddhism with the goals and objectives of the movement of the untouchables; the protest character of ambedkarites socio-political movement.

### **Sidorova Svetlana**

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science, Moscow, Russia

#### **SACRED RELICS UNDER THE PROTECTION OF NAGAS: NAGPUR AND THE GEOGRAPHY OF BUDDHISM**

On October 14, 1956, on a huge vacant lot in the city of Nagpur, Bhim-rao Ambedkar, one of the founding fathers of independent India, the creator of the Indian constitution and a social reformer, converted to Buddhism together with approximately 600 thousand of his followers. In this way, they renounced Hinduism and their belonging to the untouchables (Dalits). The emerging tradition, that got the name of Navayāna, does not have an institutional structure and repeating landscape markers in the form of religious buildings, and the only place of its manifestation is the stupa erected in 2001 on the site of the ceremony — Dikshabhumi. Nagpur was not the only city that claimed the right to provide a platform for conversion, but it demonstrated an undeniable advantage over competitors. Dalit activists insisted that Nagpur was once the home of the ancient people of the Nagas, who were not only worshipers of the Buddha, but also important figures in his life and keepers of Buddhist relics after his death. The paper is devoted to the construction of a narrative that connected the wandering Buddhist relics, the migrated semi-mythical serpent-like people of the Nagas with Nagpur and consolidated its status as the center of a new socio-religious tradition.

# ДРАВИДИЙСКИЕ ЛИТЕРАТУРЫ

Модератор: Николай Гордийчук

**Вечерина Ольга Павловна**

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», РУДН,  
Москва, Россия

## **ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИИ ШИВЫ НАТАРАДЖИ В «ПАННИРУ ТИРУМУРЕЙ»<sup>11</sup>**

Сообщение посвящено эволюции значений образа Натараджи в тамильском каноне шайва-бхакти — от описаний неистовых танцев Шивы на погребальной поляне в лесу Алангаду, запечатленных в творчестве первого бхакта, тамильской поэтессы Карейккал Аммейяр и описаний своих даршанов творцами «Деварам» до экстатических восхвалений Маниккавасахара и визионерских катренов Тирумулара, лицезревших Натараджу в Чидамбараме, ставшем сакральным центром тамильского шиваизма. Их произведения завершили живое развитие традиции шайва-бхакти, а Шива Натараджа Ананда-тандава обрел новую иконологию, впоследствии еще раз переосмысленную в трактатах шайва-сиддханты.

Шива Натараджа — наиболее известный храмовый образ индуизма в мире сегодня. Он стал своего рода эмблемой индийского средневекового искусства, однако к его исследованию в контексте развития чольской бронзы в целом обратились только в 60-е годы, а с точки зрения эволюции философии и теологического содержания образа — еще позднее, начиная со статьи К. Звелебила [Zvelebil 1985]. Для формирования канонов шайва-бхакти и шайва-сиддханты ключевое значение имела роль дикшитаров Чидамбарамы. Этот храм — единственный, где в качестве главного сакрального

---

<sup>11</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».



образа почитается антропоморфный мурти Шивы в облике Натараджи; во всех остальных шиваитских храмах мира это место принадлежит лингаму. Чидамбарам мыслится поэтами и сакральным сознанием верующих как сакральный центр шиваитской вселенной, мысленная карта паломничества которой, Чола-мандала, есть карта лингамов с центральным тройственным образом во главе, именуемым Чидамбара-рахасья [Smith 1996].

Для ранних бхактов Шива находился в общем близко. Сидя на погребальной поляне, как Карейккал Аммейяр [Pechilis 2012], или передвигаясь от одного храма к другому, как авторы «Деварам» (Самбандар, Аппар и Сундарар, Digital Tēvāgam 2007), ревностный бхакт мог рассчитывать увидеть Бога воочию или хотя бы услышать его голос, или — как минимум — звон его ножных браслетов (Peterson 1989). В творчестве более поздних бхактов Маниккава-сахара [The Tiruvāṣagam 1900] и Тирумулара [The Tirumandiram 2013] Шива заметно отдалается от бхакта, становится существенно более недоступным, однако локус их чаяний становится единственным — это даршан Шивы Натараджи в Чидамбараме [Yocum 1982; Younger 1995]. При этом путь бхакта из физического паломничества превращается в духовное путешествие души. Сам же бхакт находится в Чидамбараме, однако физическая близость совсем не означает духовную. Два таких исступленных и сложно устроенных путешествия души бхакта описаны в их работах, составляющих 8-ю и 10-ю книгу канона «Панниру тирумурей» [Tirumurai VIII, X].

Сложнейшая иконология Шивы в контексте ансамбля Чидамбараме детально излагается в 9-й тантре Тирумулара «Тирумантирам» («Священные мантры») [Tirumantiram 2013, Vol. 9]. Восьмой раздел этой тантры, «Даршан священного танца» описывает в мельчайших подробностях пятнадцатый танец Шивы в Чидамбараме. Главное, что постулирует как итог Шива-нери Тирумулар: если Шива манифестирует себя адепту, он манифестирует себя танцующим, и этот танец пятнадцатен. В иерархии этих частей наивысшую позицию занимает Арбудакутту — танец чуда, который бог танцует между бровями на лбу адепта. Тирумулар в своей поэме также устанавливает ряд гомологических соответствий: между телом адепта (=йогина), священной мантрой «на-ма-ши-ва-йа», системой чакр, панчакритья, мурти танцующего бога и структурой храма, тем самым уподобляя микрокосм тела адепта макрокосму универсума.

## Литература

Digital Tēvāram / By V. M. Subramanya Aiyar, J.-L. Chevillard, S. A. S. Sharma. Institute Français de Pondichéry—École française d'Extrême-Orient, 2007.

Pechilis K. Interpreting Devotion: the Poetry and Legacy of a Female Bhakti Saint of India. New York: Routledge, 2012.

Peterson I. V. Poems to Śiva. The Hymns of the Tamil Saints. Princeton Univ. Press, 1989.

Smith D. The Dance of Siva: Religion, Art and Poetry in South India. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.

The Tirumandiram / by Siddhar Tirumūlar; English Translation and Commentary by T. N. Ganapathy [et al.]. In 10 Vols. Yoga Siddha Research Project Series; No. 8. 2nd Ed. Bangalore: Babaji's Kriya Yoga Trust, 2013. (1st Ed. 2010.)

The Tiruvāṅgam or 'Sacred Utterances' of the Tamil Poet, Saint and Sage Māṅikka-vāṅgar. The Tamil Text of the Fifty-One Poems with English Translation, Introduction, and Notes to which is prefixed a Summary of the Life and Legends of the Sage, with Appendices Illustrating the Great South-Indian System of Philosophy and Religion Called the Ṣaiva Siddhāntam with Tamil Lexicon and Concordance by the Rev. G. U. Pope. Oxford: Clarendon Press, 1900.

Yocum G. E. Hymns to the Dancing Śiva. A Study of Maṅikkavācakar's Tiruvācakam. Columbia: South Asia Books, 1982.

Younger P. The Home of Dancing Śivan. The Traditions of the Hindu Temple in Chidambaram. New York: Oxford University Press, 1995.

Zvelebil K. V. Ananda-Taṅḍava of Śiva-Sadānṛttamūrti. Madras: Institute of Asian Studies, 1985.

## **Павлова Мария Борисовна**

Независимый исследователь, Москва, Россия

### **О ВОСПРИЯТИИ САКРАЛЬНЫХ ПРОСТРАНСТВ БОГА ШИВЫ В ТРАДИЦИИ ТАМИЛЬСКИХ НАЯНАРОВ (ПО ИХ ЖИТИЯМ В ПЕРИЯПУРАНАМ, XII в. И ГИМНАМ В СБОРНИКЕ ДЕВАРАМ, X-XI в.)**

С VI по XII вв. на тамильском Юге Индии развивалась религиозно-поэтическая традиция шиваитского бхакти – святых-наянаров, творчество которых было канонизировано в священном корпусе текстов Тирумурей, ядром которого является сборник гимнов богу Шиве Деварам.

Наянары, странствуя по тамильской земле в сопровождении бхактов-сподвижников, пели гимны-падигамы в различных географических местах с алтарями или храмами Шивы. Пение гимна, часто сопровождаемое чудесами, воспринималось бхактами не только как средство контакта с богом, но и способ открытия в конкретных местах своего рода священных «порталов» из земного профанного мира в Шива-локу («небесный рай»), что отражено в ряде житийных эпизодов. Идея таких «порталов» в наше время воспроизводится в локальных храмах Шивы на уровне регулярных религиозных фестивалей (Наллурперуманам, Тирувайяру).

В гимнах наянаров отражена идея разделения пространства на «земное» и «небесное» по вертикали, где поэтическими образами, связывающими эти миры, являются дым от огня на алтаре либо здание храма. Взаимодействие «земного» и «небесного» миров в поэзии наянаров также происходит и по

горизонталю (Шива и небесные существа Шива-локи вместе с бхактами танцуют и принимают участие в ритуальных процессиях на земле; Шива иногда выступает физическим проводником для святых из одного священного места в другое).

Наряду с этим, поэтика гимнов наянаров также отражает представление о всём мире как воплощении Шивы, где восприятие разделённости на земное и небесное отсутствует.

### **Гордийчук Николай Валентинович**

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», РУДН, Москва, Россия

#### **ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА ТРАКТАТА «ТИРУМАНТИРАМ» ТИРУМУЛАРА<sup>12</sup>**

Трактат «Тирумантирам» средневекового тамильского святого Тирумулара считается одним из наиболее авторитетных текстов по йоге, а также наиболее ранним произведением, излагающим основы философской системы шайва-сиддханты.

Тирумулара почитают сразу в двух южноиндийских религиозных традициях. С одной стороны, Тирумулара относят к числу 63 шиваитских святых-наянаров, а «Тирумантирам» соответственно включают в тамильский шиваитский канон *Panniru Tirumurai* («Двенадцать священных книг»), основу которого составляют религиозные гимны в духе бхакти, созданные в VII–IX вв. С другой стороны, его же включают в число 18 тамильских сиддхов — существенно более поздних (XIII–XVI вв.) средневековых йогов, алхимиков и лекарей, стремившихся к бессмертию через трансформацию своего тела и сочинявших простые по форме и зачастую бунтарские по содержанию стихи, критические по отношению к храмовым ритуалам и отрицающие кастовые различия.

В то же время, несмотря на огромный интерес индийских и европейских исследователей, этот текст во многом продолжает оставаться загадкой, которая едва ли когда-нибудь будет окончательно разгадана из-за большого числа темных мест, двусмысленностей и эзотерического языка, используемого в «Тирумантираме». В докладе обсуждается проблема интерпретации и перевода на русский язык этого произведения.

---

<sup>12</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

**Васильков Ярослав Владимирович**

МАЭ РАН, Санкт-Петербург, Россия

**Соболева Дарья Валерьевна**

СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия

## **О СКАЗАНИИ ТЕЛУГУ «НИСХОЖДЕНИЕ ВЕПРЯ» В ПЕРЕВОДЕ Н.В. ГУРОВА**

Текст, о котором пойдет речь, — единственный сохранившийся перевод сказания телугу на русский язык, выполненный Н.В. Гуровым. В 2020 г. один из нас (Я.В. В) обсуждал с А. М. Дубянским возможность его опубликования. О тексте не было тогда известно практически ничего: ни регион, ни среда, в которой он был создан, ни его жанровый характер и функция. Александр Михайлович собирался предпринять некоторые разыскания, но не успел. Ответы на все вышеназванные вопросы были получены только тогда, когда специалистом по телугу (Д. В. Соболевой) были предприняты поиски среди публикаций фольклора и фольклористических исследований, изданных в штате Андхра Прадеш.

Несмотря на совпадение названия данного сказания с названием телугу версии повествования об аватаре Вишну как вепря-нырляши-ка — *Varāhāvataṛamu*, переведенный Н. В. Гуровым текст не имеет ничего общего с пураническим сюжетом. Здесь рассказывается о том, как Вишну испытывает чувство раскаяния за совершенный им дурной поступок: некогда, в образе Рамы, он вмешался в поединок своего союзника Сугривы с братом, царем ванаров Вали (Бали), и поразил последнего своей стрелой. Во искупление этого Вишну решает принять страдание от руки сына Бали, Ангады. Называемый в переводе «Кудесником», Ангада принес из мира богов семена овощей и злаков и засеял ими поле на плато в горах. Чудесное поле принесло небывалый урожай. Вишну, покинув свой храм из «белой бронзы» в подземном мире, через вентиляционное отверстие термитника выходит на поверхность земли. Явившись на поле, он принимает облик Кабана и начинает поедать все, что там выросло. Обнаружив потраву, кудесник устраивает на поле засаду. «Кабан» сам будит уснувшего в засаде Кудесника, тот ранит его стрелой и преследует, двигаясь по кровавым следам. «Кабан» скрывается в термитнике и по ходам подземного мира достигает своего бронзового храма. Кудесник начинает рыть землю под муравейником и, прокопав 12 йоджан, видит бронзовый храм. Тут в тексте, переведенном Н. В. Гуровым, следуют три лакуны, разрушающие последовательность сюжета. Можно было понять только, что испуганный Кудесник просил Вишну простить его, а бог смог исцелиться от раны, совершив омовение в Каши (Варанаси).

Источниками, которыми пользовался Н. В. Гуров, были, как выяснилось, книги на телугу: антология Б. Б. Рамарадзу и Н. Кришнакумари «Фольклорные сказания: социальная история» (1974) и монография Н. Кришнакумари «Эпические сказания телугу» (1971). Заполнить же лакуны в сюжете и определить функцию сказания помогла книга Я. Джайдева о фольклоре храма Симхачалам (1999), в которой оказались цитированными как раз недостающие фрагменты текста.

Была таким образом восстановлена концовка сказания, в которой Вишну прощает «Кудесника»-Ангаду и спрашивает у него, каким средством можно излечить нанесенную им рану. «Кудесник» называет это средство, но хочет получить за это какой-нибудь дар. Разгневанный Вишну предает его проклятию. Отныне «Кудесник» (и всякий его потомок) будет вести бродячий образ жизни, зарабатывать гроши, в основном — плетением корзин. Он должен будет соблюдать определенные пищевые запреты и никогда не ступить на порог Симхачалам — храма Вишну.

Разысканиями Д. В. Соболевой было установлено, что слово, выступающее в переводе Н.В. Гурова как имя-эпитет Ангады — «Кудесник» (*erukuvāḍu*, *erikōḍu*), является по существу этнонимом. В среде создателей сказания, телугуязычных пастухов голла это слово означало «гадальщик» и в то же время «ведун», «знающий» (при *eruka* 1. «знание; понимание», 2. «гадание»). Термин *eruku* (*erukula*, *erukulavāḍu*) являлся у голла названием определенной этнокастовой группы. Эти люди, сами себя называвшие *kurru*, — обитатели гор и лесов, переходившие из деревни в деревню, где торговали плетеными корзинами и занимались гаданием. Ученые колониальной эпохи называли их местными «цыганами».

Ангада-«Кудесник» в «Нисхождении вепря» — первопредок касты *eruku*. Понимание этого позволило Д. В. Соболевой определить замысел и функцию сказания. Его цель — не проповедь паломничества в Каши, как можно было подумать до заполнения лакун. «Нисхождение вепря» — сказание этиологического характера, призванное обосновать низкий статус мобильных *eruku* в обществе телугу и в восприятии оседлых пастухов-голла.

Задачей Я. В. Василькова было прояснить взаимоотношения между «Нисхождением вепря» и ведийско-индуистской традицией. Проникновение характерно дравидийского мотива персонажа, преследуемого и скрывающегося в отверстии термитника, засвидетельствовано в «Махабхарате». С другой стороны, в «Нисхождении вепря» первопредок *eruku* отождествлен с персонажем «Рамаяны». В сказании Вишну осуждает сам себя за совершенный им в «нисхождении Рамы» проступок и решает принять наказание. Вероятно, здесь следует учитывать специфику восприятия «Рамаяны» в дравидийских культурах Юга. Представление о том, что бог, воплощенный в «се-

верном» герое, должен быть наказан за убийство «автохтонного» царя Вали, можно объяснить в контексте двойственного отношения дравидов Южной Индии к «Рамаяне» Вальмики.

Кроме того, «Нисхождение вепря» вкупе с дравидийскими мифами о божестве, раненном и скрывающемся в термитнике (в некоторых из них термитник пронзен стрелой и из отверстия в нем изливается кровь), можно сопоставить с одним мифом в «Ригведе». Юный Индра, пронзив стрелой скалу, убивает скрывающегося за ней «вепря Эмушу» и овладевает «богатством асуров»: рисовой кашей на молоке (*odaná-*) и буйволом (или сотней буйволов). Общепризнанно, что ключевые лексемы в ведийском мифе о Вепре в ведийском языке — заимствования неизвестного происхождения. Соответственно и миф считают заимствованным. Создатели «Ригведы» могли использовать дравидийский миф о божестве, скрывающемся в подобной скале термитнике и пораженном стрелой, с некоторой инверсией: теперь «свой» бог Индра поражен стрелой божество чужого этноса, сохранявшее не-арийское имя (*Emuśá*).

# ИСКУССТВО И КИНЕМАТОГРАФ ИНДИИ

Модератор: Дарья Воробьева

**Воробьева Дарья Николаевна**

Государственный институт искусствознания; НИУ ВШЭ, Москва, Россия

## **ВЕЛИКИЙ УЧИТЕЛЬ, ОБРАЩЕННЫЙ ЛИЦОМ НА ЮГ... ИКОНОГРАФИЯ ДАКШИНАМУРТИ В ЮЖНОИНДИЙСКОЙ СКУЛЬПТУРЕ ПЕЩЕРНЫХ ХРАМОВ**

В южноиндийской храмовой скульптуре получил распространение особый иконографический извод Шивы, получивший наименование Дакшинамурти, что в переводе означает «обращенный лицом на юг». Он объединяет собою несколько важнейших областей индийской культуры — медитацию, музыку, джняну (знание) и йогу. В этом аспекте божество является учителем риши, передающим им сакральное знание. Сосредоточившись на анализе памятников скальной архитектуры — раннего этапа становления индуистской иконографии, мы посмотрим ключевые особенности данного иконографического извода и идеи, заложенные в нем, очертив исторический и географический ареал распространения, особое внимание уделив «музыкальному» аспекту божества — Винадхаре.

В иконографии индуизма Шива предстает самым многогранным божеством — в его воплощениях нашли отражение разнообразные аспекты, мифы о которых можно найти в пуранах и агамах — от аскезы, в которую он удаляется после утраты любимой жены Сати и до экстатичного танцора на кремационных площадках, от возлюбленного Парвати и заботливого семьянина с сыновьями Скандой и Ганешей и до искупления греха убийства Брахмы, он одновременно и Великий Йогин, и предстает как грозный Бхайрава и др. В шиваизме он создатель, разрушитель, защитник Вселенной и он ее движущая сила... Эти и другие аспекты нашли отражение в разных иконогра-

фических изводах, собранные в едином — Шиве Натарадже, выкристаллизовавшемся к XI–XII в. в южноиндийском искусстве династии Чола (подробно см. [Вечерина 2015]).

В отличие от Нриттамурти, по словам исследователя иконографии Гопинатха Рао, образа танцующего божества полного радости, образ Дакшинамурти наполнен умиротворением. Иконографические описания Дакшинамурти содержатся в нескольких южноиндийских трактатах — в «Каранагаме», «Камикагаме», «Амсумадбхед» (III–VII вв.), «Шильпаратне» (XVI в.), и др., однако они не унифицированы и сильно отличаются друг от друга — позы, жесты, атрибуты. Гопинатха Рао в своей монографии приводит полное описание иконографии, собранное им из разных источников [Raо 1914: 273]. Наиболее важным образом является Вякхьянамурти (образ Шивы, обучающего шастрам) — его предписывалось размещать как в шиваитских, так и в вишнуйских храмах на южной стене. В «Дакшинамурти-упанишаде» и «Сукта-самхите» уже дается более символическое толкование деталей иконографии. Здесь он предстает как верховное божество и приобретает все возможные функции. Утверждается, что он является верховным богом, который в конце калпы вбирает в себя всю вселенную.

Аспект Дакшинамурти представляется не менее интересным, чем нритья, и не менее, пожалуй, универсальным. Иконографически же он восходит к схеме образов поклонения буддизма и джайнизма. Шива представлен как медитирующий аскет. Только глубинная суть образа все же иная — в своем молитвенном сосредоточении он представляет собою активный, а не пассивный образ. Он повелевает процессами Вселенной. Как аскет, Дакшинамурти сидит под баньяном в Гималаях. Как правило, он изображен с четырьмя руками, в одной из которых обязательно есть четки (акшамала).

Наибольший интерес для меня представляют рельефы, в которых Шива представлен как музыкант, обучающей игре на музыкальных инструментах. Это передача божеством знаний об искусствах. Чаще всего встречается изображение его со струнным инструментом — виной. Этот образ носит название Винадхара-дакшинамурти. Из всех существующих разновидностей струнных инструментов, Шива представлен с инструментом типа цитры — это автохтонный музыкальный инструмент, родственник современному тамильскому йаю. Грифом выступает стебель тростника. В скульптуре раннесредневековых пещерных храмов можно проследить эволюцию этого инструмента. Чаще всего он изображается как однострунный, с одним тыквенным резонатором, который кладется на плечо. Таким он изображается в храмах Ранних Чалукьев (в Бадами и Айхоле), Паллавов (Мамалла-



пурам), Калачури (Эллора и Аурангабад) и Раштракутов (Эллора). Позднее добавляется второй резонатор снизу — одно из первых изображений, пожалуй, можно увидеть в галерее храма Кайласанатха, где Дакшинамурти изображен с этим инструментом, вероятнее всего это рельеф уже концом IX–X вв., периодом правления Ядавов. Инструмент положен на его левое плечо, другой же находится в районе правого бедра. Шива сидит в йогической позе, на его голове высокая корона, напоминающая уборы южноиндийских паллавских образов. Справа от Винадхары стоит Кали, гневный аспект его супруги, с причёской джатамандала (торчащие во все стороны спутанные волосы аскета, образующие подобие мандалы вокруг головы). Здесь пара представляет не мирный союз, а две противоборствующие силы — созидательную и разрушительную, причем роли явно поменялись, что свидетельствует о возросшей роли тантризма и присутствии ритуалов «левой руки». Следует заметить, что это один из немногих рельефов Дакшинамурти, который соответствует своему названию, так как Шива здесь действительно обращён на юг.

В большинстве храмовых рельефов в роли «обучаемой» предстает исключительно супруга божества Парвати, вместо упоминаемых в трактатах риши. Последние не встречаются в рельефных композициях. В рельефах шикхары храма Кайласанатха находится уникальный по своей иконографии рельеф, изображающий Шиву играющим на гхате, который можно было бы назвать Гхатадхара Дакшинамурти. Этот инструмент представляет собой горшкообразный барабан с кожаной мембраной и является традиционным для карликов ганов [Воробьева 2014]; изображение Шивы с данным инструментом представляется уникальным. Подобным образом он, вероятно, характеризуется как предводитель этих созданий. Аспект Шивы в данном образе также Дакшинамурти. Шива изображен в йогической позе — андхайогапатта, колени его связаны лентой аскета. Обе руки лежат на инструменте.

Итак, образ Дакшинамурти в пещерной архитектуре только проходит этап становления — наиболее ярко, на наш взгляд представлен Дакшинамурти как музыкант, обучающий музыкальным искусствам — игре на вине и гхате. Йогический аспект может быть трактован как Йога Дакшинамурти. Так как преимуществом пещерных храмов является то, что рельефы сохраняются *in situ* — они «неразбираемы» — очевидно, что не везде божество смотрит на Юг. Однако не стоит забывать, что дакшина — это также и вознаграждение, которое дает ученик гуру за обучение наукам. Игра слов и значений характерна для индийской традиции и проявляется в визуальных искусствах разнообразными ребусами.

## Литература

Вечерина О.П. «Шайва-пратима-лакшана»: Некоторые проблемы формирования шиваитского изобразительного канона // *Asiatica: Труды по философии и культуре Востока*. Вып. 8. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2014. С. 3–14.

Воробьева Д. Н. Интерпретация образа карлика в сакральном искусстве Индии V–X вв. // *Искусствознание*. 2014. № 1–2. С. 211–243.

Rao G. *Elements of Hindu iconography*. Vol. 2. First edition. 1914.

## Павлова Арсения Андреевна

МГУ, Москва, Россия

### **МАКАРЫ В РАННЕБУДДИЙСКОМ ИСКУССТВЕ ИНДИИ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СЕМАНТИКА ОБРАЗА**

В индийской культуре макара представляет собой мифическое водное чудовище, сочетающее в себе черты рептилий (крокодила, варана) или млекопитающих (слона, дюгоня, дельфина) и рыб. Первые изображения известны со II в. до н. э. (капитель Гвалиоре, ступы в Бхархуте, Санчи, Матхуре, Нагарджуниконде и т. д.). В литературе макара впервые упоминается в «Яджурведе», а потом встречается в текстах «Махабхараты», «Харивамсе» и «Махапуране».

Макары — наиболее часто встречающиеся мифологические существа в декоре индуистских и буддийских храмов. Они считаются охранителями и изображаются на воротах или дверных проемах. Ряды макаров часто украшают стены индуистских храмов, служат ограждениями лестниц. Крокодил является признанным прототипом макары, в первую очередь из-за своей этимологии. Санскритское слово *makara* кроме водного чудовища также означает «крокодил». Некоторые ученые считают, что на образ макары повлияли дюгоня, речные дельфины и полосатые вараны.

Хотя макара может принимать множество различных форм в индийской культуре, основными являются две разновидности макаров: с мордой крокодила и с мордой слона. Несмотря на очевидные различия между ними, оба животных обладают сходной семантикой. Символическое значение является постоянным, а внешняя форма может меняться и подчеркивать различные характеристики макары.

Макара неразрывно связана с водой: она является ваханой ведийского бога вод Варуны и индуистской богини священной реки Ганги. При этом она символизирует как несущие плодородие и изобилие, так и разрушительные и опасные силы рек и океанов. Налицо традиционный для индийской культуры дуализм образа и мотив созидания-разрушения.

Макара воплощает хаос, необходимый для появления нового порядка. Эротический символизм макары — эмблемы бога любви Камы — связан, вероятно, с использованием реальных животных прототипов в качестве афродизиаков.

**Волхонский Борис Михайлович**  
ИСАА МГУ, Москва, Россия

### **РАСТИТЕЛЬНАЯ ОБРАЗНОСТЬ ФРЕСОК (V в.) И НАСКАЛЬНЫХ НАДПИСЕЙ (VIII–X вв.) СИГИРИИ (ШРИ-ЛАНКА)**

Идея исследовать культуры Южной Азии через анализ растительной образности родилась у автора в ходе многих бесед с А.М. Дубянским в 1990-е годы. В данном докладе представлена попытка в рамках такого подхода проанализировать один из важнейших памятников культуры Шри-Ланки — фрески и наскальные надписи «Львиной горы», Сигирии (синг. *sī giriya*; санскр. *siṃha-giri*).

Сигирия — один из самых знаменитых памятников культуры Шри-Ланки. «Каноническая» история гласит, что крепость на вершине неприступной «Львиной горы» была построена в V в. н. э., когда царевич Кассапа (Кашьяпа), убив своего отца Дхатусену, узурпировал трон в обход законного наследника, своего старшего брата Могалланы. Однако Могаллана, собрав армию, вернулся на Ланку и восстановил поправленную справедливость. Кассапа был убит в бою.

Эта история могла остаться малозначимым эпизодом в истории Шри-Ланки, если бы за времена правления Кассапы на отвесном склоне горы не были бы созданы сотни фресок, изображающих полуобнажённых красавиц и их служанок. Считается, что всего было создано более 500 изображений, до настоящего момента сохранилось всего 18, многие — лишь в виде фрагментов. Относительно того, кто именно изображён на фресках, существует множество версий, чаще всего красавицы отождествляются либо с небесными девами — апсарами, либо с придворными дамами (или наложницами) Кассапы.

Своеобразную версию приводит шриланкийский исследователь Сигирии Сенарат Паранавитана [Paranavithana 1972]. Анализируя «апокрифическую» версию легенды, созданную в XV в., он обнаруживает корни истории на древнем Востоке и в эллинистическом мире. Так, согласно этой легенде, идейным вдохновителем строительства крепости на вершине горы был некий *тага-браһмаṇа*, т.е. брахман-маг (от имеющего иранские истоки греческого слова *μάγος*), который отождествляется с жрецом зороастрийского

культы. А девы по этой версии являют собой образ богини Абхрастхиты (санскр. *abhra-sthitā*, стоящая на облаке), которая отождествляется с греческой Афродитой.

В VIII–X вв. памятник Сигирии приобрёл новое измерение – литературное. В этот период на т. н. «зеркальной стене» были оставлены сотни стихотворных надписей, в которых отразились мысли и чувства авторов, лицезреющих фрески. Как отмечает С. Паранавитана [Paranavitana 1956], всего сохранилось 685 стихотворений, которые можно считать первыми литературными произведениями на сингальском языке (до того литература на Ланке создавалась на языках пали и санскрите и почти целиком посвящалась духовной тематике — буддийской доктрине, ритуалу и монашеской дисциплине). Надписи Сигирии насквозь пронизаны эротическими мотивами.

Именно на передачу эротических мотивов «работают» и цветочные образы. В текстах упоминается более 20 названий растений. Наиболее часто встречаются следующие: различные виды лотосов и водяных лилий (особенно часто — *mahanel*, кувшинка звёздчатая, *Nymphaea stellata*), *sapu* (санскр. *campaka*, *Michelia champaka*), *kadamba* (*Nauclea cadamba*), дыня (*amad*), разнообразных лиан (*liya*), жасмин (*kond*) и просто «цветы» (*mal*, *kusum*, и т. п.).

*Mahanel* (далее *M*) — наиболее часто используемый растительный образ. Дамы держат цветы *mahanel* в руках; с цветами сравниваются их глаза и тела; эпитет *mahanel van* «цвета *M*» при описании служанок противопоставляется эпитету *ran-van* «цвета золота» при описании знатных дам. Образ *M* служит для выражения идеи непревзойденной красоты. Женщины, уподобляемые цветам *M*, прямо именуются небожительницами, а вид их для авторов затмевает все прелести рая. Так, в стихе № 403 (номера даются по изданию [Paranavitana 1956]) говорится:

«Увидев на склоне горы деву,  
держашую в руке цветок маханель,  
саму подобную этому цветку,  
станет ли кто-то стремиться в рай?»

Другой часто упоминаемый цветок — *sapu* (санскр. *campaka*), используемый в буддийском ритуале как подношение Будде и богам-покровителям. В контексте фресок и стихов Сигирии этот цветок полностью лишен какого-либо ритуального значения и используется для выражения чисто мирских тем. Так, на одной из самых известных и хорошо сохранившихся фресок дама держит цветок в руке, нюхает его (что само по себе — серьезное нарушение правил буддийского ритуала) и демонстрирует мужчине-зрителю, тем самым молча выражая желание вступить с ним в сексуальный контакт. И тут возникает своего рода «интерактивное»

взаимодействие зрителя и образа: авторы, возбужденные такими знаками внимания, не могут утолить свое желание, поскольку символический язык цветов не подкрепляется никакими материальными средствами:

«Темнокожая дева-лиана на склоне горы,  
взяв в руку цветок сапу,  
душу мою взволновала,  
когда [я её] увидел среди золотистых» (№ 232).

Ещё один мотив поэзии Сигирии связан с темой верности дам их покойному повелителю Кассапе. Для выражения этого мотива также используются растительные символы. В частности, женщины сравниваются с лианами (*liya*, санскр. *latā*): *gani-liya* «женщина-лиана». В стихе № 446 женщины на крутом склоне сравниваются с вырванными с корнем деревьями *kadamba* (*Nauclea cadamba*) в цвету, упавшими с вершины горы (т.е. предполагается, что женщины в знак верности погибшему супругу должны были совершить ритуальное самоубийство).

На тему эротики работают и такие образы, как пчела и цветок лотоса (традиционный символ любви, № 484); золотые кокосовые орехи *tambili* как образ женской груди (№ 379); поднятие волосков на теле как знак восторга и экстаза, подобно тому как поднимаются волоски на цветке *satarana* (вероятно, *Alstonia scholaris*, санскр. *saptaparṇa*, № 480).

Таким образом, небуддийский характер памятника Сигирии проявляется даже на уровне символов. Телесная красота вытесняет духовное начало, а ритуальные цветы используются ради достижения далеко не духовных целей.

## Литература

Paranavitana S. Sigiri Graffiti. Being Sinhalese verses of the eighth, ninth and tenth centuries. V. 1 and 2. London: Oxford University Press, 1956.

Paranavitana S. The Story of Sigiri. Colombo: Lake House, 1972.

## Бабин Александр Николаевич

НИУ ВШЭ, Москва, Россия

## МИНИАТЮРЫ РАГАМАЛА ДЕКАНА

В индийской классической музыке выделяют две традиции, северную (Хиндустани) и южную (Карнатака). Важнейшую роль в обеих играет понятие раги. Рага — явление многоуровневое, в общих чертах её можно описать как совокупность взаимозависимых элементов музыкального (звукоряд, мелодические обороты и др.), вне-музыкального (время, подобающее для исполнения) и эстетического (эмоциональная образность раги) характера.

На севере и на юге Индии сложились разные системы классификации раг. Рагамала, «гирлянда раг», представляет один из типов таких систем, характерный для традиции Хиндустани: среди раг выделяются «мужские» (собственно раги) и «женские» (рагини), которые объединяются в «семьи». В музыковедческих трактатах появляются поэтические описания обликов раг и рагини, чьи сборники также носили название «Рагамала». Наконец, под этим же именем известны серии миниатюр, на листах которых проиллюстрированы строфы таких сборников [Бабин 2019: 147–148].

Основное количество серий рагамала было создано в северной части субконтинента (Раджастан, Бунделькханд, Авадх, Пахари), однако они получили распространение и на юге Индии, до р. Кришна. На данный момент можно говорить примерно о тридцати сериях рагамала (т. е. около шестой части от общего числа известных), с той или иной вероятностью имеющих деканское происхождение.

При относительной «периферийности» данных мест по отношению к основным центрам создания серий рагамала, этот регион сыграл примечательную роль в её истории, став местом, откуда одна из систем классификации типа рага-рагини распространилась в пригималайские княжества. Данный аспект, а именно связь деканских миниатюр рагамала с северными регионами, подчас весьма удалёнными (ср., например, серии из Хайдарабада и Лакхнау), представляется интересным и важным для понимания традиции в целом.

История бытования миниатюр рагамала на Декане укладывается в три столетия, и может быть разделена на три этапа, для каждого из которых характерно определённое своеобразие. Первые известные листы с изображениями раг появляются здесь во второй половине XVI в., то есть в ранний период существования самой традиции миниатюр рагамала. На основании стиливых признаков их относят к живописи Ахмаднагара или Биджапура [Zebrowski 1983: 40–47]. Правящая верхушка этих государств существенно обогатилась после победы над Виджаянагаром при Таликоте (1565), что способствовало покровительству искусствам.

Один из наиболее ярких примеров тому — двор правителя Биджапура Ибрагима Адил Шаха II. Интересно отметить, что он, имея страсть к музицированию, являлся автором песенного сборника «Китаб-и Наурас», где во вступлении к некоторым композициям описан облик раг, на которых основывается их исполнение [Nazir 1956]. Из Биджапура также происходит манускрипт Or. 12,857 в собрании Британской библиотеки; это музыковедческое сочинение «Джавахир ал-мусикат-и Мухаммади», украшенное 25 изображениями раг и рагини, выполненными около 1570 г. [Schofield 2014]. Их иконография, так же, как и у первых известных декан-

ских листов, сильно отличается от той, которую можно наблюдать в ранних сериях из Раджастхана и Гуджарата. Впрочем, региональное разнообразие характерно и для живописной традиции рагамала в целом, в том числе и для раннего периода.

Особенности следующего этапа бытования традиции в регионе связаны с могольским присутствием. В 1601 г. Акбар взял Бурханпур, «ворота в Декан», и завоевал часть территории Ахмаднагара. Окончательную победу над последним Моголы отпраздновали при внуке Акбара, Шах Джахане (1636); два других султаната, Биджапур и Голконду, поверг его правнук, Аурангзеб (1687). На данный момент известно примерно 5–7 серий рагамала XVII в., чьё происхождение с той или иной долей уверенности можно связать с севером Декана [Bautze 2003; Ebeling 1973: 177, 184; Glynn, Skelton, Dall'arpicola 2011: 23–28]. Миниатюра региона в этот период демонстрирует взаимодействие могольских, деканских и раджпутских черт. Присутствие последних объясняется, в том числе, тем, что Моголы часто давали в управление раджпутской знати довольно удалённые от их родных мест земли; например, представители кланов из Биканера и Бунди могли управлять Бурханпуром и Аурангабадом.

Большинство серий XVII в., которые можно отнести к северному Декану, основаны на системе классификации раги и рагини, описанной в трактате «Рагамала» Кшемакарны (1570). Одно из главных её отличий – в том, что к «мужским» рагам и «женским» рагини добавлены также рагапутра, «раги-сыновья». Получив некоторое распространение на Декане, к концу XVII в. эта система обрела популярность в пригималайских княжествах, что является одним из следствий могольско-раджпутского присутствия на севере Декана и активного культурного обмена, в который были вовлечены участники этого процесса.

Третий этап бытования рагамала в южной части субконтинента приходится на XVIII в., к этому времени относится большинство (около двух десятков) известных деканских серий [Ebeling 1973: 194–206]. Их изображения, за некоторыми исключениями, продолжают иконографические традиции севера Индии, однако около трети наименований раг и рагини этих серий в других регионах встречаются редко либо отсутствуют вовсе [Ebeling 1973: 100–106]. Включение имён раг, нехарактерных для раджастханской традиции, произошло под влиянием современных миниатюрам местных музыкальных практик, которые, будучи ближе к традиции Карнатака, отличались от северных. Интересно, что композиционный строй некоторых деканских серий XVIII в. находит довольно точные аналогии в миниатюре рагамала Авадха того же времени. Подобные «путешествия» изображений были возможны благодаря использованию трафаретов (чарба, кхака) для их копирования. Известна

серия таких трафаретов с изображениями раг из Лакхнау, однако характер культурной связи между двумя бывшими субами Могольской империи в этот период нуждается в уточнении.

Серии из Декана XVIII в. связаны со стилем, расцветшим при дворе низамов Хайдерабада, правивших независимо от Моголов с 1724 г. Однако есть свидетельства покровительства изобразительному искусству при дворах раджей, зависимых от Хайдерабада: так, известна рагамала из Ванапарты (ок. 1750 г.) выполненная в более грубой манере, близкой скорее к живописи Карнула, чем Хайдерабада [Canby, Poster 1994: cat. No. 65]. В верхней части её листов имеются строфы, описывающие облик раг и рагини.

Сборники рагамала создавались главным образом на санскрите и диалектах хинди, реже — на персидском; данная же серия уникальна тем, что содержит поэзию рагамала на телугу. Известно также две серии XVIII — начала XIX вв., которые, вероятно, связаны с покровительством других деканских правителей (возможно, из числа маратхов), где на одном листе совмещаются несколько изображений раг, что также довольно редко встречается в миниатюре рагамала [Mate, Ranade 1982; Daljeet 2014].

Очевидной преемственности между этими этапами не наблюдается; можно отметить разве что некоторую популярность системы Кшемакарны на протяжении второго и третьего из них. Общим для всех трёх является то или иное своеобразие (названий раг, системы их классификации, иконографии etc), отличное от серий из других регионов; это, во многом, происходит оттого, что основные центры создания миниатюр рагамала располагаются в северной части Индии. Таким образом, история бытования традиции на Декане — это история о проницаемости границ, взаимодействии между Севером и Югом и о том, каким (порой весьма причудливым) образом сплетаются связи между ними.

## Литература

Бабин А. Н. Концепция расы в индийской художественной культуре (на примере традиции рагамала) // Художественная культура. 2019. No. 4 (31). С. 138–157.

Bautze J. K. Iconographic Remarks on Some Folios of the Oldest Illustrated Kṣemakaraṇa Rāgamālā // A. Agrawal (ed.), Sarūpa-Saurabham: Tributes to Indology; Prof. Lakshman Sarup centenary volume. New Delhi: Harman, 2003. P. 377–385.

Canby Sh. R., Poster A. G. Realms of Heroism: Indian Paintings at the Brooklyn Museum. New York: Hudson Hills, 1994.

Daljeet. Ragachitra: Deccani Ragamala Paintings. New Delhi: Niyogi Books, 2014.

Ebeling K. Ragamala Painting. New Delhi: Ravi Kumar, 1973.

Haidar N. N., Sardar M. Sultans of Deccan India, 1500–1700: Opulence and Fantasy. New York: Metropolitan Museum, 2015.



Glynn C., Skelton R., Dallapiccola A. L. Ragamala: Paintings from India: from the Claudio Moscatelli Collection. London: Philip Wilson, 2011.

Mate M. S., Ranade U. Nasik Rāgamālā. Poona: Deccan College Post-graduate and Research Inst., 1982.

Nazir A. (ed.) Kitab-i-nauras. New Delhi: Bharatiya Kala Kendra, 1956.

Powers H. Illustrated inventories of Indian Ragamala Painting // Journal of the American Oriental Society. 1980. No. 100 (4). P. 473–493.

Schofield K. B. Indian Music in the Persian Collections: the Jawāhir al-Mūsīqāt-i Muḥammadī (Or.12857). 2014. Pt 1: <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2014/10/indian-music-in-the-persian-collections-the-javahir-al-musiqat-i-muhammadi-or12857-part-1.html>; Pt 2: <http://blogs.bl.uk/asian-and-african/2014/10/indian-music-in-the-persian-collections-the-javahir-al-musiqat-i-muhammadi-or12857-part-2.html>

Zebrowski M. Deccani Painting. London: Sotheby, 1983.

## **Каранджиа София**

Москва, Россия — Мумбаи, Индия

### **ИКОНОГРАФИЯ МАТАНО ЧХАНДАРВО**

Матано чхандарво в переводе с языка гуджарати означает ритуальные покровы/завесы для Богини-Матери. Они создаются специально для возведения временных «храмовых» конструкций: прямоугольные завесы выполняют роль стен в остане из бамбука, а квадратные — потолка. Так же эти росписные ткани используют для украшения пространства у алтаря, на них выкладывают ритуальные подношения для Богини-Матери. Матано чхандарво создаются по заказу Вагхрис, так и членов других социальных групп, преимущественно проживающих в индийском штате Гуджарат.

Согласно поверьям Вагхрис, Богиня-Мать в разных ее воплощениях и образах предстает как главный защитник, спаситель и помощник людей. Она же является главным персонажем росписей. Она изображается восседающей на своем вахане с характерными атрибутами в руках. Все остальное пространство вокруг центрального образа занимают мифологические и полу-мифологические персонажи и герои, которые изображаются в рядах горизонтальных регистров, как привило, отделенных друг от друга линиями. Все эти персонажи изображаются в движении, и оно направлено к центральной вертикальной оси изображения, к центральному образу — Богине-Матери.

### **ЗАГАДОЧНАЯ СТАТУЯ ВИРУПАКШИ В ХРАМОВОМ КОМПЛЕКСЕ ПАШУПАТИНАТХА**

Статуя Вирупакши расположена в небольшом святилище в храмовом комплексе Пашупатинатха. Она погружена по пояс в землю и обладает нехарактерными для индуистской скульптуры чертами. Непальские исследователи датируют ее IV–VI в. н. э. Некоторые гипотезы связывают эту статую с легендарной неарийской династией Киратов, предположительно, правившей в долине Катманду с VIII в. до н. э. по IV в. н. э.

Со статуей Вирупакши связано несколько легенд, основным мотивом которых является его греховность. Согласно одной из них, некогда юноша по незнанию вступил в кровосмесительную связь со своей матерью. Впоследствии он просил об искуплении греха у Шивы, однако не смог совершить требуемое, разгневался на бога и стал уничтожать его святилища.

В легенде также говорится о связи Вирупакши с Буддой. По одной версии сюжета, Будда помог Вирупакше очиститься от греха, но адепты Шивы за оскорбления своего божества закопали того в землю. Вирупакша так и остался стоять в облике каменного идола. Индуисты верят, что он выберется из земли, когда закончится Кали-юга.

По другой версии, Будда помог Шиве, укрыв его главную святыню своей короной, и заставил Вирупакшу ей поклоняться. Эти сюжеты иллюстрируют сложное взаимодействие индуистских и буддистских верований в долине Катманду. Есть предположение, что изначально на территории Пашупатинатха почитали местное буддистское божество, которое позднее было включено в культ Шивы-Пашупати. Буддистские священнослужители пользовались определенным влиянием в храмовом комплексе вплоть до XVI в.

Связь с буддийской традицией прослеживается и в облике статуи Вирупакши. Кроме серег нетипичной формы нет каких-либо других украшений, отсутствует и священный шнур. У Вирупакши вытянутая форма ушей, три складки на шее, плотная шапка волос и крупные черты лица.

## Кузина Елизавета Олеговна

Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»,  
РУДН, Москва, Россия

### **СТЕЛЛА КРАМРИШ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬНИЦА ИНДИЙСКОГО ИСКУССТВА: ОТ СОВРЕМЕННОСТИ К ПРЕМОДЕРНУ<sup>13</sup>**

Доклад посвящен взаимодействию знаменитой исследовательницы индийского искусства Стеллы Крамриш с современной для нее культурой, а также тому, какими современными теориями и практиками искусства она вдохновлялась, каким образом использовала их в своих исследованиях, как, будучи вовлеченной в мир современного искусства, она оказала большое влияние на многих авангардных индийских и европейских художников.

Стоит напомнить о том, какое образование получила Стелла Крамриш. Она училась в Венском университете, восприняла теорию искусства Макса Дворжака («история искусства как история духа») и была постоянным участником семинара Йозефа Стржиговского при Институте истории искусств. Известно, что эти два теоретика не общались друг с другом, и их конкуренция была на грани вражды, однако в творчестве Крамриш можно найти отголоски взглядов обоих мыслителей. Если Стржиговский был научным руководителем — в 1919 г. она защитила свою диссертацию, посвященную буддийской живописи Аджанты, то Макс Дворжак был идейным вдохновителем. Его главная концепция — «история искусства как история духа» — стремится объяснить историю искусства через истории идей. Его работы повлияли на теорию искусства начала XX в. таким образом, что появилась основательная аргументация для рассмотрения культур, не связанных напрямую с европейским искусством [Schwarzer 1992], а разработанная им искусствоведческая методология расширила в достаточной мере и границы дисциплины — а значит появилась и оптика для понимания современного искусства. Как пишут теоретики искусства Елена и Степан Ванеян: «Главным и безусловным достижением <...> [Макса Дворжака. — *Е. К.*] следует считать как раз преодоление границ академической истории искусства: историю искусства теперь уже нельзя не соотносить с современными тенденциями и невозможно прикрываться институциональными конвенциями, не замечая или отрицая современность» [Ванеян, Ванеян 2019: 23].

---

<sup>13</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

Любопытно отметить, что к 1919 г., когда она защитилась, эта тема уже была освоена некоторыми современными художниками, интересующимися индийским искусством, а именно Кристианой Хэррингхэм, которая одной из первых сделала живописные копии фресок Аджанты. Художница была организатором «Общества Индии» (India Society), в которое входили художник Уильям Ротенштейн, теоретик искусства Эрнест Хейвел, философ и теоретик Ананда Кумарасвами, и историк искусства Томас Арнольд. Встречи «Общества Индии» часто происходили как раз дома у художницы Кристианы Хэррингхэм. Таким образом, в современной европейской культуре к моменту выхода диссертации тема живописи Аджанты уже была относительно знакомой. Необходимо отметить, что при написании работы Крамриш в большей степени ориентировалась на материал, привезенный из Индии археологом, историком искусства и коллекционером Виктором Викторовичем Голубевым, другом Стржиговского, которому в поездке 1910 г. удалось собрать большое количество качественных фотографий (ок. 1500 штук) буддийского пещерного комплекса (фотоархив хранится в музее Гиме в Париже). Стржиговский договорился о доступе к ним для Крамриш.

Кроме всего прочего, Виктор Голубев был главным редактором журнала *Ars Asiatica* [*Ars Asiatica* 1921], в котором, в частности, было напечатано эссе скульптора Огюста Родена о танцующем Шиве, что также любопытно в контексте исследований Крамриш — одной из центральных тем для нее стал этот образ Шивы Натараджи, однако она работала над ним позднее.

В этой связи небезынтересно отметить, что Крамриш, будучи еще ребенком, профессионально занималась балетом, и танцевальный опыт также мог подсказать ей как исследователю выбор главной темы — танцующего Шивы, и сам подход к восприятию индийского искусства через особую концепцию телесности, в которой человеческое тело воспринимается как инструмент космоса.

Будучи результатом ее многолетнего труда, выставка «Манифестации Шивы» прошла в Америке уже гораздо позднее, в 1981 г. На обложке каталога выставки помещено изображение Шивы Натараджи из Тамилнаду.

Биограф С. Крамриш, Барбара Столер Миллер, пишет: «Обязательная программа обучения дополнялась ее внимательным отношением к современному искусству. К 1912 г., когда в Вене проходила историческая выставка футуризма благодаря тому, что она была танцовщицей, она могла почувствовать в этих картинах с многочисленными фигурами ритм. Она вспоминает, как спорила со своей матерью о нетрадиционных формах художников-футуристов. <...>. Для Стеллы Вена была городом не столько вальсов Штрауса, сколько картин Густава Климта и Эгона Шиле. <...>. Эти художники также разделяли широко распространенный в Германии интерес к индийской ду-

ховности, наиболее конкретно сформулированный Василием Кандинским в его эссе *Über das Geistige in Der Kunst* (1912 г.). Мысли Стеллы об искусстве сформировались под влиянием размышлений Кандинского, хотя она не разделяла его восхищения мадам Блаватской или теософией» [Miller 1983].

Стоит напомнить, что футуристы в своей теории искусства делали акцент на синестезию (уничтожение границ между разными чувствами, например между зрением, слухом и осязанием) и кинестезию (уничтожение различий между покоящимся телом и телом в движении). Все это находит свое отражение и в индийской эстетике, которая, таким образом, становится более доступной для понимания. Так, можно сказать, что современное искусство подсказывало Крамриш путь для восприятия иной культуры. Здесь важно учитывать контекст, в котором Кандинский формулировал свои идеи — моду на теософию, вдохновлявшуюся восточными мистическими учениями. В статье Бориса Фаликова, например, рассматриваются «причины, побудившие Кандинского обратиться к теософской литературе и практике». В этой связи, любопытно прочесть работы Крамриш сквозь призму новейших эстетических теорий авангарда — ее внимательное отношение к сакральной геометрии и восприятие индийского храма как некоей целостности. Разработанная Крамриш теория, которая стала своего рода ее визитной карточкой, имела аналоги в том отсеке авангардного искусства, которое стремилось к тотальности, целостности восприятия мира или гезамткунстверку. Именно Крамриш организовала выставку Баухауса в Калькутте — более 250 работ из школы были выставлены вместе с индийскими художниками.

Крамриш провела в Индии большую часть жизни и глубоко интегрировалась в индийскую культуру — у нее был собственный гуру из шиваитской тантрической традиции. Исследовательница прошла обряд тантрической инициации — она должна была медитировать на вершине погребального костра, пока огонь не разгорится.

Далее необходимо затронуть историю художника, который оказался особенно восприимчив к тантрической традиции, и в целом индийскому искусству — Франческо Клементе. Он — широко известный ныне живущий художник, родоначальник трансавангарда, то есть такого движения, которое на фоне всего концептуальных и перформативных практик вернулось к живописи и к образу. Сегодня Клементе особенно сконцентрирован на индийской изобразительной традиции. Клементе общался и дружил со Стеллой Крамриш и часто вспоминает об этом в своих интервью. Очевидно, он внимательный читатель ее книг по искусству. В свое время Крамриш даже написала статью об одной из индийских серий Клементе. Вместе с этим Клементе оказался вписанным и в индийскую историю искусства — книгу о нем

«Сделано в Индии» составил директор музея племен и ремесел в Нью-Дели Джьютиндра Джайн.

Работа «Гермафродит» Клементе является интерпретацией образа Ардханаришвары, когда тело божества, поделенное пополам, представляет собой манифестацию соединения Шивы и Шакти, об этом сюжете, конечно, писала и Крамриш [Крамриш 2016].

Таким образом Стелла Крамриш, оттолкнувшись от современных теорий искусства и от самого современного искусства и эстетики, все больше углубилась в премодерное искусство Индии. В связи с этим можно предположить, что ее взгляд на искусство был на каком-то глубинном уровне укоренен в современной для нее культуре. Доклад лишь наметил очертания этой темы и она требует дальнейшего развития.

### **Литература**

Ванеян С., Ванеян Е. Венская школа искусствознания: Orient oder Wien? // Искусствознание. 2019. Т. 2. № 2. С. 10–43.

Крамриш С. Присутствие Шивы / пер. П. Хрущевой. М.: Ганга, 2016.

Ars Asiatica. Études et documents publiés sous la direction de Victor Golubew. Sculptures Çivaïtes. — Bruxelles et Paris: Librairie Nationale D'Art et D'Histoire, G. Van Oest & Cie, Éditeurs, 1921.

Miller B. S. Stella Kramrisch: A biographical essay // Exploring India's Sacred Art: Selected Writings of Stella Kramrisch. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1983. P. 3–34.

Schwarzer M. Cosmopolitan Difference in Max Dvořák's Art Historiography // The Art Bulletin. 1992. Vol. 74. №. 4. P. 669–678.

## **Маретина Ксения Александровна**

МАЭ РАН, Санкт-Петербург, Россия

### **«МАХАБХАРАТА» В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Влияние, которое древнеиндийский эпос «Махабхарата» (далее — Мбх) оказала на формирование литературы и культуры не только индийской, но и сопредельных стран, велико и многообразно. Отдельные сюжеты из Мбх заимствовали средневековые авторы; так, индийский средневековый драматург Бхаса (около II в. н. э.) создал 7 пьес на различные сюжеты Мбх. В средние века Мбх была переведена и переложена на южноиндийские языки — тамильский и телугу (в XI в.). С конца XIX в. и, прежде всего, в XX в. Мбх становится национальным идеологическим ядром, к которому обращаются многие индийские просветители.

В наши дни Мбх воспринимается в Индии как древний, почитаемый, но

никак не удаленный, застывший во времени памятник древности. Она живёт в своих многочисленных отражениях, ее сюжет, идеи, образы продолжают появляться и проявляться в творениях современных индийских писателей, режиссеров, драматургов. При этом структура, содержание и идеи Мбх проходят через различные метаморфозы.

Современные авторы выбирают для изложения сюжета Мбх принципиально разные формальные подходы. В романе «Драупади» (1984) Пратибха Рай использует прием ретроспективы, а также эпистолярной формы: все события Мбх предстают как одно длинное предсмертное письмо, которое Драупади адресует Кришне. Такое построение, вероятно, позволяет лучше передать личные переживания и субъективный взгляд на излагаемые события главной героини романа. В «Великом индийском романе» Шаши Тхарура фабула Мбх соединяется с историей Индии в XX в., и названия восемнадцати глав содержат аллюзии как на названия книг эпоса, так и на значимые романы XX в., связанные с Индией.

Интересно, что при всем разнообразии формы многие из произведений, вдохновленных эпическим сюжетом, содержат в себе элемент цикличности, присущий концепциям традиционной индийской философии (круг перерождений сансара, постоянная смена четырех юг, колесо дхармы в буддизме и т. д.). Особенно силен элемент цикличности в произведении Шаши Тхарура «Великий индийский роман» (1989): согласно самому тексту, его роман — это «дваждырожденная история», переродившаяся Мбх. В «Великом индийском романе» рассказчик — Вед Вьяс — начинает и заканчивает свое повествование одной и той же фразой, с которой автор спорит на протяжении своего романа: «Они говорят мне, что Индия недоразвитая страна»... [Tharoor 1989: 17, 418]. Роман «Драупади» начинается словом «Конец», а заканчивается «Началом» [Rāy 1984: 7, 261]. В романе Ч. Б. Дивакаруни «Дворец иллюзий» (2008) первая и последняя глава называются одинаково: «Огонь» [Divakaruni 2008: 1, 350]. Фильм «Политика» начинается и заканчивается проведением политических выборов.

К построению образной системы своих произведений авторы также подошли по-разному. В «Великом индийском романе» Тхарур совмещает в одном персонаже узнаваемые черты героев Мбх и индийских политических деятелей истории Индии в XX в. Схожий прием «наложения» использует Пракаш Джа в своем фильме «Политика» (2010): в героях его фильма соединяются образы эпических персонажей и действующих лиц «Крестного отца» Ф. Ф. Копполы. Пратибха Рай и Ч. Б. Дивакаруни пересказывают Мбх от лица Драупади, которая становится главной героиней их произведений, таким образом придавая изложению большую лиричность и субъективность.

Все эти произведения черпают свои идеи в контексте проблематики, актуальной для современного общества: поиск пути национального самоопределения, проблема коррумпированности и продажности политиков, борьба с дискриминацией, задача самоидентификации личности и поиск своего места в мире. Тхарур в своем поиске путей дальнейшего развития страны обращается к ее древней мифической истории; в фильме «Политика» отождествление персонажей с героями Мбх позволяет, вероятно, лучше понять масштабы и глубину трагических событий современности; в романе Пратибхи Рай с помощью образов Мбх делается попытка привить современные идеи борьбы с дискриминацией на почву традиционной культуры; во «Дворце иллюзий» Драупади находит свой настоящий дом и любовь в Брахмане. Таким образом, в этих произведениях, с одной стороны, за ответами на злободневные вопросы обращаются к древнему культурному наследию, с другой стороны, Мбх выступает как проводник, позволяющий внедрить в традиционную культуру идеи нашего времени.

В наши дни в Индии продолжает появляться много новых произведений, создаваемых по мотивам Мбх. Среди них романы, пьесы, фильмы, сериалы, комиксы и т.д. Изучение Мбх, какой она предстает в этих произведениях, позволяет понять какие из идей, сюжетов, образов Мбх оказываются наиболее актуальны в наши дни и как они воспринимаются в современной Индии. В связи с этим приходят на память слова Пурушоттамы Лала, индийского писателя, переводчика и исследователя Мбх: «Махабхарата важна постольку, поскольку ее содержание имеет значение для нас во второй половине двадцатого века. Никакой эпос, никакое произведение искусства не может быть священо само по себе; если оно не имеет смысла для меня сейчас, то оно — ничто, оно мертво» [Tharoor 1989: 7].

## Литература

- Васильков Я. В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб.: Европейский Дом, 2010.
- Челнокова А. Н. Постмодернизм в индийских литературах // Постмодернизм в литературах Азии и Африки. Очерки. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010. С. 123-171.
- Dharmavīr Bhārati. *Andhā yug. Ilāhābād: Kitāb Mahal*, 1998.
- Divakaruni, Chitra Banerjee. *The Palace of Illusions*. New Delhi: Picador, 2008.
- Ghosh T. K. *Shashi Tharoor's The Great Indian Novel. A Critical Study*. New Delhi: Asia Book Club, 2008.
- Jagannathan P. *The Mahabharata and Contemporary Indian Novel*. New Delhi: Prestige Books, 2010.
- Volná, Ludmila. *Indian Legacy: The Birth of a New Myth // Shashi Tharoor's The Great Indian Novel. A Critical Study*. — New Delhi: Asia Book Club, 2008. — p. 144-159.
- Rājanīti [Видеозапись] / director Prakāś Jhā. Mumbaī: Prakash Jha Productions, 2010.



Rāy, Pratibhā. Draupdī. Naī Dillī: Deepika Enterprises, 2012.  
Tharoor, Shashi. The Great Indian Novel. New Delhi: Penguin Books, 1989.

## **Сабирова Римма Наилевна**

Казанский федеральный университет, Казань, Россия

### **ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ И ОСОБЕННОСТИ ИНДИЙСКОГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО СЕРИАЛА**

Доклад посвящен исследованию индийских мифологических сериалов, рассматриваемых как феномен массовой культуры и специфический инструмент социализации. Проводится сопоставительный анализ индийских мифологических сериалов с целью выявить их характерные черты в целом, сходства и различия, в частности. Объектом исследования стали индийские мифологические сериалы конца XX – начала XXI вв. на сюжет традиционного индийского эпоса «Рамаяна»: «Ramayan» (1987 г.), Luv Kush (оригинальное название «Uttar Ramayan», 1988 г.), «Ramayan» (2008 г.), «Ramayan: Sabke Jeevan Ka Aadhar» (2012 г., студии Sagar Arts), «Siya Ke Ram» (2015 г.).

Сериал как жанр киноискусства находится на пути становления, теоретических работ по теории сериала в целом очень мало, что значительно осложняет исследовательский процесс. Научных работ по индийским мифологическим сериалам итого меньше. В своем исследовании мы опирались на труды таких исследователей истории и теории кино как Е. Раппопорт, А.В. Хитров, В.А. Куренной, Г.Г. Почепцов, И.С. Фрейлих, Фрик Л. Баккер, М.К. Рагхавендра, Р. Двайер, Ф. Лютгендорф, Н. Ландау и др., а также труды классиков Ю.М. Лотмана и М.М. Бахтина.

Анализируя индийские мифологические сериалы, мы привлекли теорию коммуникации и рассмотрели сериал как медиакоммуникацию, что позволило сделать важные заключения. Теоретики медиакоммуникации выделяют ряд функций, которые на наш взгляд выполняют и индийские мифологические сериалы. Было необходимо рассмотреть, все ли функции присущи индийским мифологическим сериалам. Поскольку индийский мифологический сериал претендует на свое место в искусстве, мы посчитали необходимым посмотреть, используют ли кинематографисты теорию «Натьяшастры» при создании сериалов, а именно: 1) законы построения драматического действия; 2) классификацию традиционных персонажей и жанров; 3) концепцию «расы» (настроения), определяющего эмоциональное воздействие драматического произведения (сериала).

На основании проделанной работы мы пришли к выводу, что индийский мифологический сериал обладая уникальными отличительными особенно-

стями стал мощным инструментом продвижения национальной культуры, образования и здорового развлечения.

## **Курбаков Иван Владимирович**

Независимый исследователь, Москва, Россия

### **ОТ РАГИ К КИНЕМАТОГРАФУ: ЗАМЕТКИ ОБ АУДИОВИЗУАЛЬНОМ МЕТОДЕ МАНИ КАУЛА**

Доклад представляет собой изложение взглядов индийского режиссера и музыканта Мани Каула на природу кинематографа, а также тех методов работы с аудиовизуальным материалом, которые он применял в своих фильмах. В докладе будут рассмотрены источники и тезисы, к которым Мани Каул обращается в своем эссе «Ветвящаяся фигура», написанном по следам лекции во французском институте Лондоне в апреле 1999 г.

## **Дубянская Татьяна Александровна**

НИУ ВШЭ, Москва, Россия

### **ВЕДЬМЫ И ОБОРОТНИ В СОВРЕМЕННОМ КИНО. СТРАШНОЕ КАК ДВИГАТЕЛЬ ПРОГРЕССА?**

Хоррор как жанр кинематографа знаком индийским кинозрителям уже много десятилетий, с момента выхода фильма *Maahal* «Особняк» (*Maahal*, 1949, реж. Камал Амрохи). Примечательно, что уже эта первая в Болливуде попытка вывести на экран потустороннее была связана с женским персонажем. Актриса Мадхубала создала образ героини, ставшей после смерти привидением из-за трагической, неутоленной любви.

В XXI в. массовый кинематограф на хинди всё чаще обращается к теме страшного. Именно женские ипостаси — ведьмы, женщины, после смерти ставшие духами, девушки-оборотни и т.п. — часто оказываются в центре внимания в этом жанре. Можно выделить определенный подтип фильмов в жанре «хоррор»: история обиженной женщины, полностью или наполовину перешедшей в потусторонний мир, жестокие действия или мстительность которой объясняются приключившейся с ней несправедливостью.

В докладе рассматриваются три образца современной кинопродукции на хинди в жанре «хоррор», где в качестве главной героини выводится ведьма или женщина-оборотень (во всех случаях персонаж обозначается словом *curail* - «ведьма»). Это фильмы «Женщина» (*Stree*, реж. Амар Каушик, 2018), «Булльбуль» (*Bulbbul*, 2020, реж. Анвита Датт) и «Рухи» (*Roohi*, 2021, реж.

Хардик Мехта). Фильмы сопоставимы по бюджету, кассовому доходу, а также с точки зрения того, как был организован их прокат.

В центре внимания — феномен, обозначенный исследователями жанра как female monstrosity; в контексте современной культуры он нередко объясняется «патриархальным страхом перед женским всемогуществом» (Мерадж Мумбараки). Если более старые образцы поджанра, как правило, показывали женщин-оборотней в качестве страшных, полностью негативных персонажей, с которыми надлежит расправиться, чтобы неподконтрольное начало не причиняло угрозы обществу, то фильмы последних лет демонстрируют принципиально иное понимание ситуации.

Поступки женщин, связанных с потусторонним миром, могут не только оправдываться, но и приветствоваться, поскольку социальное зло возможно искоренить только радикальными действиями. Все три фильма метафорически представляют проблемы самоопределения женщины в современном обществе, ухода из-под контроля патриархальных институтов, ответственности за свою жизнь. Феминистически-ориентированная повестка укрепляет свои позиции в массовом индийском кинематографе, хотя часто идеи высказываются не напрямую, а с использованием более привычных паттернов. «Хоррор», таким образом, оказывается очень удобной платформой для распространения новых идей среди более молодой части индийского общества.

ЛИТЕРАТУРА И КУЛЬТУРА ИНДИИ: ЕДИНСТВО  
В МНОГООБРАЗИИ /  
LITERATURE AND CULTURE OF INDIA: UNITY  
IN DIVERSITY

Модератор: Татьяна Дубянская

**Sudyka Lidia,  
Cielas Hermina**

Jagiellonian University, Cracow, Poland

**WHAT GIVES LIFE TO MODERN SANSKRIT LITERATURE?**

This paper provides a reflection on modern Sanskrit literature—nowadays quite a rare attempt among scholars and literary critics, especially outside India. The basis for this state of affairs may be the belief that this language died long ago. Such a diagnosis has been offered by Sheldon Pollock in his article “The Death of Sanskrit” [Pollock 2001] and also elsewhere. At best, Sanskrit modern writings used to be labelled as having commentarial and imitative value. As a matter of fact, still, we know too little about the development of Sanskrit literature in the early modern and modern times to offer judgements. One should realize, however, that without any deeper reflection we take for granted the literary canons actually established by and inherited from colonial scholarship supporting “a wide-spread opinion that only ‘real’, that is, ancient Sanskrit literature is worth studying” [Hanneder 2002: 299] and what was written in early modern and modern times, does not deserve attention.

**References**

Hanneder J. On „The Death of Sanskrit”. *Indo-Iranian Journal*. 2002. Vol. 45(4). P. 293–310.  
Pollock S. The Death of Sanskrit. *Comparative Studies in Society and History*. 2001. Vol. 44(2). P. 392–426.

## **Leão David Pierdominici**

Jagiellonian University, Cracow, Poland

### **“IT’S JUST FAMILY BUSINESS”: TRACING THE TEṅKĀCI PĀṅṬIYA ROYAL FAMILY BETWEEN THE 15TH — 16TH CENTURY CE**

After the collapse of the imperial line of Madurai, the Pāṅṭiya dynasty ceased to play a relevant role in the historical scenario of Tamil Nadu. In the 14th century, the Muslim invasion of the South guided by Malik Kāfūr, general of the Sultan of Delhi ‘Alā’ ud-dīn Ḳhaljī (1267–1316), destabilised the precarious politics of the Southern lands. Having irremediably lost the capital Madurai after an internecine war, the Pāṅṭiyas drew back in the Western regions of the Tamil area. Around the last decades of the 14th century, a family of rulers claiming direct descent from the Madurai Pāṅṭiya kingdom organised a centre of power at the borders with Kerala. The dynastic connection between this obscure family and the principal line of Madurai still remains uncertain. Nevertheless, the new Pāṅṭiya dynasty of Teṅkāci (c. 14th — 18th century) represented a surprising ruling continuum after the havoc of the 14th century CE. The paper will focus on the particular period of the Teṅkāci dynasty which covers the 15th and the beginning of the 16th century CE and will examine the dynastic situation of the Pāṅṭiya royal court in the relative chronological arch. The selected time frame shows the presence of several kings who ruled one after another or in diarchy under the leadership of a principal sovereign. Despite the scholarship examined in the past the family relations of these Teṅkāci rulers, some of the available data has been misunderstood due to several cases of homonymy or similarities of regal natal stars (*nakṣatras*) marked in the epigraphical documentation. The paper aims at reconsidering the relations between these Pāṅṭiya kings, making use of the available documents, a courtly *mahākāvya* in Sanskrit and “new” unpublished epigraphical evidence.

## **Leucci Tiziana**

CNRS, Paris, France

### **ANNA PAVLOVA AND INDIA: A HOMAGE TO PROF. ALEXANDER DUBYANSKIY, THE GREAT SCHOLAR AND ARTIST, THROUGH A BOOK HE PRESENTED TO ME**

I always had very interesting discussions with the much regretted Prof. Alexander Dubianskiy, either during a conference, or in a scholarly meeting, in Paris or in other places in India and Europe, or simply while sipping a tea or during a lunch. Beside the very engaged conversations we both had on Tamil culture, we often discussed Western fine arts, music, performing arts and literature. Himself

a brilliant pianist, a lover of poetry and a deep connoisseur of arts, he knew how much I enjoyed dance, ballet and the various styles of Indian performing arts. Therefore, each time we used to meet he kindly offered to me a book. One of those gifts concerned the famous Russian ballerina Anna Pavlova (1881–1931), who was herself a great admirer of Indian culture. Thus, in this paper I'll focus on the role played by India in Anna Pavlova's artistic career, as a tribute to the memory of Dr. Alexander Dubianskiy, who was always very generous in sharing his vast knowledge with his colleagues, students and friends.

### **Chakrabarti Gautam**

Europa-Universität Viadrina, Frankfurt (Oder), Germany

#### **OF RED-NECKED GREEN BIRDS AND SQUIRRELS: ANIMAL AGENCY IN AMBAI'S SHORT STORIES**

The Tamil feminist writer and activist C. S. Laxmi (1944–), better known by her nom de plume «Ambai», is known for her subtle and mellow irony and the enmeshed narratives interweaving feminist concerns and animal voices. A key aspect of her oeuvre is that her feminist narratives focus on everyday lower middle-class or middle-class women, who appear to combine palpably low-key and mundane existences with both rich and variegated inner selves and a conscious engagement with what one might call the animal-human continuum. In fact, from “A Red-necked Green Bird” (trans. G.J.V. Prasad) to “A Night with a Black Spider” — anthologies of short stories that privilege and even celebrate animal agency in human life — to SPARROW (Sound and Picture Archives for Research on Women), which she'd founded and nurtured for three-odd decades, Ambai's world-view seems deeply imbued by a nuanced environmental consciousness. This essay argues that this might mirror both a commitment to contemporary expressions of ecological awareness and the millennial anchoring of Indic life and thought in Nature's multiverse.

### **Гурия Анастасия Георгиевна**

ИСАА МГУ, Москва, Россия

#### **СКАЗАНИЕ ОБ АСКЕТЕ ДЖАДЖВАЛИНЕ В «МАХАБХАРАТЕ» И ЕГО ЛИТЕРАТУРНАЯ ПЕРЕРАБОТКА**

Доклад посвящен одной из историй о прошлом рождении Будды (жанр джатака), вошедших в сборник Харибхатты «Гирлянда джатак» (IV–V в. н. э.) [Haribhatta 2017]. Как и его предшественник Арья Шура (III–IV в. н. э.), Ха-

рибхатта создает авторские интерпретации сюжетов, заимствованных из предшествующей повествовательной традиции или имеющих в ней корни. В отличие от большинства историй сборника, где прототипом сюжета служили истории из палийского собрания джатак или ранней санскритской антологии «Авадана-шатака» (I–II вв. н. э.), джатака о Джаджвалине основана на вводной части сказания об аскете Джаджали, входящего в состав двенадцатой книги «Махабхараты» — «Шантипарвы» [Махабхарата 1983]. Сопоставление двух историй позволяет отметить не только различие в стиле, естественное при стадийной разнице текстов, но и смену смысловых акцентов при переработке истории литературным автором.

Прежде всего, Харибхатта выбрасывает три четверти текста исходного сказания за ненадобностью, оставляя только пролог. В двенадцатой книге «Махабхараты» умирающий прадед Бхишма дает царю Юдхишхире ряд развернутых назиданий; некоторым из них предшествует собственная повествовательная рамка. В сказании о Джаджали вначале кратко сообщается, что после долгого подвижничества он сказал, что нет на свете ему равного; но это мнение тут же было оспорено. Юдхишхира переспрашивает, какими именно подвигами заслужил Джаджали возможность считать себя первым из всех аскетов. Бхишма в ответ рассказывает о суровом подвижничестве героя, кульминацией которого становится полная неподвижность во время долгой медитации, подобно дереву. За время его транса в спутанных космах волос Джаджали свивает гнездо пара сорокопутов. Около месяца аскет не шевелится, наблюдая, как пара птиц свивает гнездо, выводит и растит птенцов. Когда же они наконец становятся на крыло и разлетаются, довольный Джаджали чувствует не только радость, но и гордость. Именно после этого, стоя в воде, он произносит свои слова о том, что ему нет равных, а голос с неба возражает ему и направляет к праведному купцу Туладхаре. После долгого пути аскет прибывает в Варанаси, к Туладхаре. У них завязывается пространная этико-философская беседа, втрое длиннее всей истории о его подвигах и птицах. Именно этот диалог, в котором утверждалось превосходство нравственной и чистой жизни в миру над любыми подвигами лесного аскета, был для «Махабхараты» основной частью сказания.

Харибхатта определенно не ставит в центр своей джатаки вопрос о том, лучше ли добродетельный мирянин аскета. Как буддист, он рассматривает оставление мира как безусловную ценность, но не считает сами по себе аскетические подвиги ведущими к каким-либо благам, если они не сопряжены с внутренней работой над собой. Если в «Шантипарве» аскет Джаджали не имел предыстории или явной цели аскезы, сближаясь в этом отношении с постоянными подвижниками эпоса, то Харибхатта

делает его состоятельным и блестяще образованным брахманом, который, «узрев изъяны состояния домохозяина» (калька формулы из палийского канона, описывающей монахов), решает оставить всё и удалиться в леса. Затем дается идиллическое описание леса, краткое описание самого Джаджвалина в облачении аскета, несколько строф о его медитации и нравственных совершенствах — и, наконец, именно как итог его духовного труда представлено обретение им высшей степени сострадания. Именно чувствуя его сострадательность, по Харибхатте, к подвижнику проникают доверием лесные звери и птицы. Тема мирных, не враждующих между собой и доверчивых к людям животных характерна для многих описаний ашрамы — обители подвижника — в эпосе и авторской литературе на санскрите. Здесь это становится не проявлением волшебной силы героя, а следствием его нравственного самосовершенствования через воздержание и медитацию. Напротив, сведены к минимуму упоминания о собственно тапсе — аскетических практиках, свойственных эпической архаике и широко встречающихся в индуистской авторской литературе. Буддизм той эпохи не признавал архаические практики самоистязания для накопления внутреннего жара страдания как некой магической энергии. У Харибхатты Джаджвалин просто достигает внутренней сосредоточенности, ясности и сострадания ко всем живым существам, а звери и птицы чувствуют этот внутренний мир. Затем дается трогательное описание голубки и ее птенцов, рассуждение очнувшегося от медитации Джаджвалина, осознавшего, что на его голове угнездилась голубка, и его решение не шевелиться, пока не вырастут птенцы. Кратко сообщается, что аскет сохранял неподвижность, «питаемый душевно и телесно накопленной амритой созерцания». Когда птичка с птенцами улетает, лесная богиня, восхищенная подвигом аскета, прославляет его и бережно снимает с его головы гнездо. Выйдя из медитации и по легкости головы заключив, что именно произошло, Джаджвалин совершает омовение, приносит жертву огню, вкушает свой скромный обед из фруктов и снова погружается в долгую медитацию. Ни о какой гордости или самомнении речи не идет. Кончается джатака утверждением о том, что он, через медитацию постигший истину и способный приблизиться к нирване, остался в суетном мире людей ради их блага, о чем читателю и предлагается думать с благоговением.

Доклад посвящен сопоставительному анализу содержания и стиля двух историй с точки зрения исторической поэтики и нарратологии, т. е. теории повествования [Алиханова 2008; Hahn 2011].

## **Литература**

Алиханова Ю. М. Литература и театр Древней Индии. М.: Вост. лит., 2008.



Махабхарата. Выпуск V. Книга XII, гл. 174–335. Мокшадхарма или основа освобождения. Ашхабад: Ылым, 1983.

Hahn M. Poetical Visions of the Buddha's Former Lives. Seventeen Legends from Haribhaṭṭa's Jātakamālā. New Delhi: Rajkamal Electric Press, 2011.

Haribhaṭṭa. Once a Peacock, Once an Actress. Twenty-four Lives of the Bodhisattva from Haribhaṭṭa's Jātakamālā. Translated by P. Khoroché. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

## **Леонов Максим Владимирович**

Независимый исследователь, Москва, Россия

### **ОПЫТ ПЕРЕДАЧИ САНСКРИТСКИХ СТИХОТВОРНЫХ РАЗМЕРОВ В РУССКОЙ ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Традиция переводов санскритских стихотворений на русский язык насчитывает уже около 200 лет. Некоторые из них, такие как «Наль и Дамаянти» В. А. Жуковского, сейчас уже стали классикой отечественной литературы. При поэтическом переводе важную проблему представляет передача оригинальных размеров. Передача стихотворных санскритских размеров, основанных на чередовании долгих и кратких (тяжелых и легких) слогов не может быть адекватно воссоздана по-русски. В связи с этим многие переводчики полностью игнорировали эту особенность оригинала, переводя санскритские стихи произвольным размером. Нельзя сказать, чтобы эти опыты были неудачными. Тем не менее, некоторые переводчики старались хотя бы отчасти сохранить формальные особенности оригинала.

Еще в 1950-е годы А. Я. Сыркин, при переводе «Панчатантры» (а позднее «Гитаговинды») разработал систему передачи санскритских стихотворных размеров по тому образцу, который используется при переводе античной поэзии. Однако помимо переводов Сыркина можно назвать еще два примера подобного подхода к переводу. Это переводы фрагментов из поэм Калидасы «Рождение Кумары» и «Гитаговинды» Джаядевы, выполненные Владимиром Микушевичем для серии «Библиотека всемирной литературы», и опубликованные там же переводы Натэллы Горской из «Амарушатаки».

При всем несходстве санскритской и русской поэтических систем, накопленный отечественными переводчиками опыт показывает, что некоторые особенности санскритской метрики, такие как число слогов в паде и цезура могут быть переданы средствами русского силлабо-тонического стихосложения.

## **ПОНЯТИЕ «ДУХОВНАЯ СВОБОДА» В МИРОВОЗЗРЕНИИ И ТВОРЧЕСТВЕ РАБИНДРАНАТА ТАГОРА**

Мало кто из людей может похвастаться твердой незыблемостью убеждений и идей, которые они в неизменном виде проносят через всю свою жизнь. Истина всегда требует поисков. Вероятно, того же мнения придерживался и Рабиндранат Тагор. Его мировоззрение и взгляды никогда не были статичными, в течение жизни писателя, искавшего свою истину, они развивались и претерпевали изменения: он то возвращался к своим старым, устоявшимся воззрениям, то принимал новые. Раз за разом писатель обращался к тем проблемам, которые особенно волновали его, продолжая вечный диалог с самим собой. Идейные искания Р. Тагора наглядно проявляются в его творчестве, в котором каждое произведение будто маленькая реплика из пространного внутреннего монолога, обращенного к себе прошлому, настоящему и будущему.

Тем не менее, неизменной мыслью, нашедшей отражение во многих произведениях писателя и ставшей его жизненным кредо, было понятие о духовной свободе, предоставляющей человеку право и возможность развиваться в соответствии со своими духовными потребностями. Для Р. Тагора, который всю жизнь придерживался гуманистических взглядов, было немыслимо какое бы то ни было насилие над собой. Им владело твердое убеждение о том, что никто и ничто не должно стоять между человеком и его человечностью, будь то даже идеалы нации и долг перед своей страной. То, какой страшной и необратимой бедой может обернуться для человека потеря духовной свободы, писатель наглядно продемонстрировал в самых знаковых своих романах — в «Горе» (1910), «Доме и мире» (1915) и «Четырех частях» (1934).

Роман «Гора» представляет собой историю идейных и духовных исканий молодого индийца Горы, который яро борется за чистоту индуизма и освобождение Индии от колониальной власти. Отказывая поначалу Горе в понимании и обретении своей истинной Индии, Р. Тагор на примере своего героя показывает, что борьба будет тщетной до тех пор, пока человека терзают духовные конфликты и противоречия, и он лишен внутренней гармонии. Только тогда Гора находит свою Индию и обращается к более плодотворным идеям, когда обретает духовную свободу. То же справедливо и по отношению к его друзьям — Биною, Шучорите и Лолите. Лишь найдя в себе силы дать отпор всем тем, кто стоял на пути их свободного духовного развития,

они выходят окрепшими из внутренних конфликтов и по-настоящему готовы посвятить себя борьбе за независимость.

В «Доме и мире» писатель обращается к такому важному общественно-политическому событию в истории Индии (участником которого был и сам), как движение свадеши, и наглядно показывает, какой ценой порой обретается духовная свобода. Главная героиня Бимола, желая вырваться из пут своего супруга Никхилеша, который всю их семейную жизнь лепил из нее идеальную для себя женщину, не замечая, что она уже цельная личность со сформировавшимися взглядами и убеждениями, быстро попадает в ловко расставленные сети лидера свадеши Шондипа, и не сразу осознает, что в этом погибель и ее, и мужа. Шондип толкает молодую женщину на кражу денег, потворствует разбоем, насилием и разжиганию ненависти между индусами и мусульманами в деревне, которая принадлежит Никхилешу. Пытаясь примирить враждующие стороны, Никхилеш получает в результате перестрелки тяжелое ранение и погибает, а Бимола вынуждена всю оставшуюся жизнь нести бремя вдовства и раскаяния.

В «Четырех частях» Р. Тагор идет еще дальше в своем порицании и неприятии насилия человека над своей природой и на примере трагичности судеб молодых активистов террористической группировки Элы и ее возлюбленного Отиндро, охваченных чувством ложного политического самопожертвования и патриотизма, показывает, к чему приводит исполнение долга перед своей страной ценой отказа от своей духовной свободы, фактически развенчивая концепцию о долге из «Бхагавадгиты», используемую индийскими террористами того времени для обоснования и оправдания своей деятельности. Отказывая Отиндро, убившему возлюбленную по приказу наставника, в духовном спасении, автор еще раз подчеркивает, что человек и его человечность неприкосновенны.

Как видно даже из этих кратких описаний, и для Р. Тагора, и для его героев принципиально важной оказывается духовная свобода, причем не свобода «от», а свобода «для», в первую очередь для беспрепятственного развития и обретения человеческих ценностей.

Особое звучание и значение это понятие приобретает в контексте борьбы Индии за независимость. Политическая независимость страны, в понимании писателя, оказывается неразрывно связана с ее духовным освобождением, без которого первая теряет всякий смысл. Путь Индии к духовной независимости лежит не только через избавление от внутренних идейных, религиозных и иного рода конфликтов и противоречий, но и через улучшение норм образования, здравоохранения и сельского хозяйства, что поможет соотечественникам избавиться от закостенелых

догм и традиций и обратиться к более плодотворным идеям, — дает понять Р. Тагор в «Письмах о России» (1930), сравнивая достижения Советского Союза на пути к благополучию и бедственное положение в Индии. Только после этого станет правомерным ставить вопрос об обретении политической свободы.

Писатель неустанно напоминает, что «на своем долгом пути общество находит опору в духовных ценностях, которые время от времени меняются, но остаются тем не менее духовными. Может показаться, что зло побеждает, но это ненадолго» [Крипалани 1989].

Таким образом, понятие «духовная свобода» является если не самым важным, то одним из ключевых в мировоззрении писателя. Идея о неприсосновенности духовного в человеке нашла отражение не только во многих художественных произведениях Р.Тагора, но и в его публицистике и мемуарной литературе.

### **Литература**

Тагор Р. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 2. Гора. Ред. В. А. Новикова. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956.

Тагор Р. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3. Дом и мир. Ред. Е. М. Быкова. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956.

Tagore R. Four Chapters. Calcutta: Visva-Bharati, 1937.

Ṭhākur R. Rāśīyār cīṭhi. Kalkātā: Bīśbabhārati, 1945.

Крипалани К. Рабиндранат Тагор. М.: Молодая гвардия, 1989. [сайт]. — URL: [https://royallib.com/read/krishna\\_kripalani/rabindranat\\_tagor.html#0](https://royallib.com/read/krishna_kripalani/rabindranat_tagor.html#0) (дата обращения: 15.10.2021).

## **Серебряный Сергей Дмитриевич**

РГГУ, Москва, Россия

### **СЛОВА ПСЕВДО-ТАТСАМА В СТИХОТВОРЕНИИ РАБИНДРАНАТА ТАГОРА**

Рабиндранат Тагор (7.05.1861–7.08.1941) сочинял стихи до последних дней своей жизни. Но с осени 1940 г. поэт свои стихи надиктовывал и потом правил записи. Утром 13 февраля 1941 г. Тагор продиктовал довольно длинное стихотворение (50 попарно рифмованных строк), которое сначала вошло под номером 10 в сборник «Āgogya» («Выздоровление»), вышедший в свет в феврале-марте 1941 г. В последующих изданиях это стихотворение получило название «Orā kāja kare» («Они трудятся»). Эти три слова составляют строку-рефрен, несколько раз повторяющуюся в тексте стихотворения. Само же стихотворение — это нечто вроде мини-эпоса, обзор истории Индии за последнее тысячелетие. Историки литературы высоко оценивают

этот текст. Чешский бенгалист Душан Збавител назвал это стихотворение «бессмертным». Существует не менее семи его переводов на английский язык. Но исследовано это стихотворение ещё недостаточно, как, впрочем, и поэтическое наследие Тагора в целом.

В названном поэтическом тексте отражена не только история Индии (хотя никакого слова со значением «Индия» в нём нет), но и, можно сказать, многовековая история бенгальского языка. Тагор искусно использует и сочетает (порой даже сталкивает) разные типы бенгальских слов: татсама, тадбхава и видеша. Но по крайней мере два слова можно назвать псевдо-татсама: *samaya-dhārā* («поток времени») и *anala-nīśvāsī* («огнедышащий»). Оба этих сложных слова составлены из настоящих (простых) санскритских слов. Но в «настоящем» древнеиндийском языке таких сложных слов не было. Во всяком случае, в словарях санскрита таких сложных слов не засвидетельствовано.

В традиционном индийском сознании понятие «время» не ассоциировалось с понятиями «течь» и «течение»; *samaya-dhārā* — это калька английского словосочетания the stream (course) of time или какого-то другого подобного выражения на каком-то ином европейском языке. А слово *anala-nīśvāsī* — это калька английского слова fire-breathing. В европейских языках (включая русский) подобные слова восходят к древнегреческому сложному слову *πύριπνοος* / *πύριπνοος* ('огнедышащий' — ср. русские слова пиротехника и пневматика).

**Стрелкова Гюзель Владимировна**  
ИСАА МГУ, Москва, Россия

## **ИНДИЙСКИЕ НАРОДНЫЕ СКАЗКИ О ЦВЕТАХ**

Каждый из населяющих Индию народов обладает своим нерукотворным запасом сказок, которые впоследствии оказывали влияние и на авторскую литературу. Неслучайно, Александр Михайлович Дубянский в книге «Тамильская литература», написанной совместно с Л. В. Бычихиной, подчёркивал, что «одним из факторов жизненности литературной традиции является её связь с народным творчеством» [Дубянский, Бычихина 1987: 90]. Это творчество становится доступно не только слушателям, но и читателям благодаря энтузиастам — фольклористам, которые их собирают, комментируют, знакомят с ними массового читателя. В 1953–1970-х гг. издавалась «Иллюстрированная гирлянда народных сказок» (*Sachitra lok kathaa — maalaa*) на языке хинди [Sachitra lok kathaa — malaa 1957]. В серии более 150 небольших книг, оформленных однотипно, у каждой свой составитель.

Одна из них — “Phoolon kee lok-kathaayen” (Народные сказки о цветах), составитель — Манохар Лал Варма [Manohar Lal Varmaa 1960]. Книга включает в себя 14 сказок, каждая из которых посвящена отдельному цветку, как типично индийскому, так и заморскому, некоторые из них растут не только в Индии, но и в Америке. Сказки отличаются по объёму — от 2 до 12 страниц, преобладают небольшие. Все сказки сопровождаются чёрно-белыми иллюстрациями.

В Предисловии «Значение народных сказок», подписанном словом Издатель, сравнивается положение с публикацией сказок в европейских странах, где правительства оказывают помощь писателям и издательствам, стремящимся возродить собственную культуру, с состоянием, сложившемся в Индии. «Тем не менее, декийское издательство Atma Ram and sons уже опубликовало собрание книг, в которое вошли сказки, отобранные осознанно, с учётом научной точки зрения на фольклор». Говорится и о значении сказок для знакомства читателей с жизнью разных народов: «Эти сказки адресованы и детям, и взрослым. Сюжеты сказок разнообразны, но композиционно многие из них схожи. Они имеют не только развлекательную цель, но и образовательно-назидательную. <...> Здесь даются интересные и познавательные сказки, которые связаны с богами, и основываются на Пуранах» [Manohar Lal Varmaa 1960: 1].

И в заглавии, и в первом предложении каждой сказки даётся название того цветка, о котором пойдёт речь. Иногда называется место его произрастания. Дается характеристика отличительных черт и главных особенностей цветка: его цвет, употребляется ли оно в пищу, каков его аромат, затем начинается собственно повествование. Предстает герой или героиня, так или иначе связанные с каким-либо явлением природы: солнцем, водой, ветром, временем года, звездами, или же герои сами превращаются в цветок.

Большинство сказок начинается с отличительной черты цветка, будь то место, где оно растёт, или же особенности поведения — и в облике цветка, и в облике человека, который впоследствии превратится в цветок. Поведение, характер и речь часто описываются достаточно реалистично. Сказка, которая открывает этот сборник, посвящена подсолнуху — Surajmukhee (Солнцеликий): «О подсолнухе распространена молва, что он вращается вместе с солнцем. Ранним утром его лик обращен на восток, а в вечернее время к западу. Эта особенность известна всему миру» (1, 1). Затем герой или героиня сказки вступают в общение с цветком или же, по мере развития сюжета, превращаются в цветок. Характеризуется поведение волшебных персонажей, благодаря которым цветок может раскрыть свою природу во всей полноте, а читатель извлечь урок.

В сказке о подсолнухе повествуется о красавице, жившей среди леса. «Она была подобна лесной богине. Чёрные-чёрные локоны развевались ниже спины. От её очей нельзя было оторвать взора, а тело её было прекрасным. Лик был подобен лотосу» (1, 1). Это сходство было настолько сильно, что «пчёлы принимали её лицо за цветок. Одежания её были зелёного цвета. Она пряталась среди деревьев и кустов» (с. 2). Все занятия героини заключались в созерцании прекрасных цветов, но глаза её были прикованы к Солнцу, восседающему в колеснице-ратхе. Она мечтала о том, как Солнце усадит её в колесницу, произносила ему хвалу, любясь им и переливами красок на небе от восхода до заката, благоговейно сложив руки. Но все старания девы были бесплодны. Однажды Солнце обратилось к безумевшей от любви красавице и объяснило ей, что она не принадлежит к роду богов, а смертные не могут достичь Сварги. Но дева была непреклонна, даже наставления Индры, к которому Солнце обратилось за помощью, не помогли. Красавицу превратили в растение: «Её тело вросло в землю, а прекрасное лицо преобразилось в золотистый цветок» (с. 5). Золотистый цветок рос, обращая лик к солнцу, следуя за ним с востока до запада. «Таково сказание о привязанности и упорстве. Она и сейчас неподвижно стоит, обратившись в подсолнух, обращая молитвы к своему божеству (с. 5). По настроению и главной идее эта сказка противоположна сказке 3, посвященной нарциссу.

Эта сказка даётся в двух вариантах — как греческая и китайская. В первой говорится о самозабвенной любви героя к себе самому. Видя безумие нарцисса, боги превращают его в цветок. Китайская сказка нравоучительна и повествует о том, как сыновьям богача, кроме младшего, досталось богатое наследство. Они его быстро растратили, лишь младший сын трудился на бесплодной земле и добился успеха благодаря фее, обработав его и посадив цветы. Его поле расцветает нарциссами, которые даже теперь в Китае дарят на Новый год.

Довольно большая сказка — 11 страниц — посвящена маку (poppy), которой славится своими цветами [Manoral Lal Varmaa 1960: 26–37]. По словам составителя этой книги, есть две сказки об этом цветке — одна иноземная, другая индийская. В заморской, французской сказке повествуется о том, что в стародавние времена жила-была раджумари — принцесса, которую звали Папава. Красота её была неповторима. Она отнюдь не была великодушной и милосердной, напротив, эгоистичной, своевольной и упрямой. Не было в ней и никакого сострадания. Следует продолжительное описание её недостатков, несмотря на то что у неё всего было в изобилии. Принцессе противопоставляется её добродетельная служанка Корни, но погибают они вместе, во время грозы. Спустя год на этом месте расцветают цветы пунцо-

во-красного и нежно-голубого цвета, словно противопоставление двух героинь, обладавших разным нравом. В индийском варианте сказки о маке говорится о святом отшельнике, который выполняет просьбы мышки, жившей в его лачуге. Исползуется традиционный мотив выполнения желаний, вплоть до того, что мышка превращается в рани, поскольку «милость риши была подобна морю». Но в конце концов бывшая мышка тонет, чтобы в следующем рождении превратиться в мак.

Среди индийских цветов в сборнике представлены лесной жасмин (belaa), лотос, белая — индийский жасмин, чампа, а также заморские цветы, теперь выращиваемые и в Индии — тубероза (rajaneeegandhaa), розмарин, бархатцы. Они выступают в качестве героев. Многие цветы одухотворяются, а сказки о них становятся поучением.

### **Литература**

- Дубянский А. М., Бычихина Л. В. Тамильская литература. М.: Наука, ГРВЛ, 1987.  
Manohar Lal Varmaa. Phoolon kee lok-kathaayen. (Народные сказки о цветах). Atmaaraam and Sons. Delhi, 1960.  
Sachitra lok katha – maalaa. («Иллюстрированная гирлянда народных сказок»). Atmaaraam and Sons. Delhi, 1957.

**Фивейская Анастасия Васильевна**  
НИУ ВШЭ, Москва, Россия

### **«ДЖАТАКА ОБ ОЛЕНЕ» ХАРИБХАТТЫ И АВАДАНА «СУБХАДРА»: СТАДИАЛЬНЫЕ РАЗЛИЧИЯ ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЖАТАКИ И ЕЕ ПРОТОТИПА**

Доклад посвящен разнице сюжета и стиля литературной санскритской джатаки по сравнению с ее прототипом. Литературная джатака разбирается на примере сборника «Гирлянды джатак» Харибхатты (IV–V вв. н.э.). Первоисточником разбираемой истории является одна из авадаан «Авадана-шатаки» (I–II вв. н.э.). Малоизученность обоих памятников в отечественной индологии делает такое сопоставление особенно интересным.

Разбирается «Джатака об олене» (№22), имеющая двусоставный сюжет. Обсуждаются особенности композиции ранней авадааны и литературной джатаки. Сравнение стиля прототипа и литературной джатаки выявляет в первом из них черты формульного стиля, а во втором явное проявление поэтики придворной литературы кавья. Рассматривается влияние канона придворной санскритской литературы на сюжет джатаки Харибхатты. В докладе обсуждается вопрос о подлинности второго сюжетного хода в составе джатаки Харибхатты.



На примере конкретной джатаки прослеживаются характерные в целом для сюжетов литературной джатаки особенности: сосредоточенность на идеальном образе главного героя и его подвиге, важность царской темы и этикетных моментов, введение в повествование описательного материала, монологов и дидактических вставок. Изысканность дидактических строф, близкая по стилю к дидактической поэзии Бхартрихари. Высказываются соображения о значении разобранных различий с точки зрения исторической поэтики.

**Челнокова Анна Витальевна**  
СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия

### **«ЯДОВИТОЕ ДЕРЕВО РАМАЯНЫ» И ДРУГИЕ СОВРЕМЕННЫЕ ПЕРЕЛОЖЕНИЯ СЮЖЕТА О РАМЕ НА ТЕЛУГУ**

Древнеиндийский эпос о Раме, защитнике дхармы, идеальном правителе и праведном супруге имеет долгую и непростую историю бытования на юге Индии. Едва ли может быть иначе, ведь историческую основу эпоса составляет появление ариев в Южной Азии и их продвижение вглубь индийского субконтинента, которое сопровождалось культурной экспансией в отношении автохтонного, в первую очередь дравидийского, населения региона.

Сюжет о Раме, составивший основу «Рамаяны», признаваемой традицией первой поэмой, «адикавьей» и приписываемой легендарному мудрецу Вальмики, долгое время бытовал исключительно в устной форме, и первое знакомство с ним дравидов произошло, по всей видимости, еще на этом этапе. Со временем «Рамаяна», совмещающая идею идеальной государственности и базисные основы индуизма, стала текстом, пользующимся беспрецедентно высоким авторитетом не только во всей Южной Азии, но и далеко за пределами этого региона.

Первым значимым для истории сюжета переложением истории Рамы на южноиндийские языки стала поэма «Ирамаватарам», созданная в XII в. тамильским поэтом Камбаном. Во многом именно посредством этой поэмы на север Индии начали проникать зародившиеся на юге идеи философии бхакти. В «Ирамаватарам» Камбан прославляет Раму как могущественное божество, а не как идеального правителя, праведного супруга или доблестного воина. Созданная на старотамильском языке поэма завоевала популярность во всем ареале использования этого языка, то есть как минимум на территории современных Тамилнаду и Кералы.

В своей поэме Камбану удалось преподнести очевидно ассоциирующий-ся с арийской экспансией сюжет о Раме, сместив акцент с его идеологически «неподходящего» содержания на религиозную составляющую. В разное время критики «Рамаяны» писали, что дравидийские народы выставлены у Вальмики либо как ракшасы, олицетворение адхармы, противостояние которой оказывается главной целью воплощения Вишну в образе Рамы, либо – в лучшем случае – как ассоциирующееся с неразвитыми народами войско Рамы, состоящее из обезьян и медведей. Кроме того, одним из «идеологических столпов» древнеиндийского эпоса является практически полностью чуждое на тот момент дравидам представление о варновой системе как единственно возможной форме организации общества, также лежащей в самой основе представления о дхарме. Таким образом, эпическая «Рамаяна», пожалуй, самый авторитетный древний памятник во всей Южной и Юго-Восточной Азии, была по своей сути глубоко чужда жителям Южной Индии.

Придав сюжету новое, религиозное звучание, именно южанин Камбан подарил тексту новую жизнь, придав ему актуальность в мире принципиально нового модуса мышления, сделав частью не мифологического, но религиозного сознания. Подобная трансформация сюжета на севере Индии стала настоящей революцией и ознаменовала собой серьезную реформу индуизма, но стала возможной лишь пять веков спустя. Известно, что создавая поэму «Рамачаритаманас», и по сей день остающуюся для индуистов наиболее авторитетным текстом на сюжет о Раме, Тулсидас во многом ориентировался на «Ирамаватарам».

Для того, чтобы сделать очевидно чужой сюжет частью собственного культурного поля, Камбан не только принципиально изменил его идейное наполнение, но и сблизил его с традицией посредством использования традиционных для старотамильской поэзии приемов, а также привлечения большого количества классических любовных и батальных сюжетов.

С этого времени и до сегодняшнего дня на юге Индии создается множество литературных переложений сюжета о Раме на местные языки. Примечательно, что практически все они в большей или меньшей степени строятся по предложенной Камбаном модели, при этом одной из важных тенденций остается привлечение все большего количества фольклорного материала, в котором с самого начала сюжет о Раме предстает скорее в ироническом, даже сатирическом свете.

Исследовательница из Андхра-Прадеш Ранганаякамма (Ranganayakamma) определяет жанр созданного ею увесистого трехтомника «Ядовитое дерево «Рамаяны»» (“*Ramayana Vishavrukshamu*”) как «Рассказы, эссе и комментарии». Эта созданная в 1974 г. на телугу, а в 2004 г. переведенная на англий-

ский книга действительно включает в себя художественный и публицистический материал самого разного рода, собранный воедино благодаря общей идее неприятия «Рамаяны» жителями Южной Индии. При этом критика самого авторитетного индийского текста сводится к указанию на несправедливость описанного в нем общественного устройства, т.е. по сути как раз к тому, с чего началась история неприятия на юге Индии поэмы Вальмики. Книга начинается цитатами из «Манифеста коммунистической партии» Маркса и Энгельса, а также высказывания: “Знай, кто ты есть!”, марксисты говорят также: “Знай, кто ты есть! Знай свой класс!”».

В главной части работы последовательно разбираются наиболее «неудобные» с точки зрения морали нового времени эпизоды «Рамаяны» (многотенность Дашаратхи, посольство Бхараты, нечестность Рамы в поединке с Раваной, неблаговидные поступки Лакшманы и Вибишаны, неразборчивость в связях древних мудрецов, агнипарикша и второе отречение Рамы от Ситы), при этом они рассматриваются с точки зрения несоответствия с коммунистическими идеями социальной организации, которая понимается как единственно справедливая. Если учесть время создания произведения, становится понятно, что автор напрямую предлагает рассматривать коммунистическую модель построения общества как единственно возможную альтернативу рам-раджу, вышедшей в этот период на первый план идее об идеальном государстве. Иными словами, коммунистическая модель провозглашается самим рам-раджем, царством справедливости на земле. В аналогичном ключе автор подробно разбирает и ряд созданных в XX в. на телугу произведений на сюжет о Раме (Венкатешвары, Кутумба Рао, Чаудари, Редди, Чалама, Перияра и др.).

В XX в. сюжет «Рамаяны» продолжает жить и в фольклорной традиции телугу. Примечательно, что по большей части песни и стихи на этот сюжет остаются сатирическими, при этом довольно популярным мотивом становятся любовные отношения героев.

## **Литература**

1. Ramayana Stories in Modern South India. Ed. by P. Richman. Bloomington, Indiana University Press, 2008.
2. Ranganayakamma. Ramayana, The Poisonous Tree. Hyderabad, Sweet Home Publications, 2004.
3. Studies in the History of Indian Literatures (X–XX centuries). Ed. by S.O. Tsvetkova. St.Petersburg, St Petersburg University Press, 2018.

### **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЛЮБВИ И КРАСОТЕ В ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ: ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРАКТИКИ**

Понятия любви и красоты нераздельны в индийской культуре, а их связь имеет глубокое обоснование в эстетических учениях древней Индии, наиболее полно представленных в знаменитом трактате по искусству музыки, поэзии и танца «Натьяшастра». Индийское искусство, будь это скульптура, музыка или танец прочно укоренены в опыте тысячелетий, а любовь и красота занимают в нем очень важное место. Связанность понятий «любовь» и «красота» отражена в санскритском термине «шрингара», в котором присутствует смысл как эстетической эмоции любви, так и украшения, процесса создания красоты.

Проблеме любви как эстетической эмоции посвящен трактат Бходжа «Шрингара Пракашан», написанный в XI в. Взгляды Бходжа на эстетический опыт сродни взглядам выдающегося индийского мыслителя, представителя философской школы веданта Абхинавагупты (X в.), который приравнивает эстетическое наслаждение к понятию высшего блаженства в ведантийской философии. особенность представления о любви в индийской эстетике состоит в определенной схематизации отношений — они приобретают статический характер, стабильность. Это своего рода эстетическая абстракция, поскольку в других формах индийской культуры (драматической, поэтической) подчеркивается изменчивость и вариативность любовного переживания, свойственные и реальным жизненным любовным переживаниям и отношениям. Здесь проводится грань между вечностью, воплощенной в любви как эстетическом переживании, и мимолетностью чувственного опыта.

Слияние двух существ в любовном экстазе как объект эстетического опыта дает возможность зрителю или читателю пережить любовь как чувство, свободное от жадности обладания и личной заинтересованности. «Шрингара» как эстетический опыт состоит в идеализации переживания и, в конечном итоге, к обожествлению этого переживания, свободного от всех случайностей и несовершенств человеческого бытия. Такой взгляд, заложенный в учении Абхинавагупты, имел многочисленные отголоски в интеллектуальной рефлексии, вплоть до наших дней. Суть этого учения состоит в том, что эстетическое наслаждение приравнивается к высшему блаженству мистического экстаза. В древнеиндийских учениях о любви выстраивается иерархия любовных переживаний и отношений, где высшее место отводится транс-

цендентальному чувству слияния с Абсолютом, которое манифестируется в эстетическом переживании, «шрингара». Чувственная любовь, «кама», которой отводится вполне значительное место в человеческой жизни, характеризуется преходящим характером. Этот дуализм проявляется во всех видах индийского искусства, сочетающих божественный экстаз и чувственное удовольствие.

Наряду с религиозно-философскими и эстетическими текстами тема любви получила детальную разработку в литературе. Можно говорить о нескольких областях литературного творчества, наиболее характерных для различных исторических эпох. Во-первых, это поэтико-драматическое творчество, наиболее ярко воплотившееся в древнеиндийской культуре, во-вторых — это мистическая поэзия, в котором наиболее полно представлено отношение к любви в средневековой Индии. Эти области литературы представлены поэтическими жанрами, что является спецификой не только индийской, но многих древних культур.

Как и для философско-эстетических текстов, так и для драматических произведений в Древней Индии характерна трансформация человеческого чувства любви, носящего чувственный характер («кама»), в эстетическую эмоцию любви («шрингара»). Кама предстает в драме в мифологизированном и эстетизированном виде, как бог эротического желания, вооруженный цветочным луком, поражающим стрелами людей, богов и все в природе. Это придает эстетическому отношению любви, проявляющемуся в драме и лирической поэзии, более высокий статус по сравнению с любовью в реальной жизни. Более того, литературные образцы даже не соотносятся, как правило, с реальными людьми, а представляют собой персонажи из мифолого-религиозной или эпической области, идеальными образами, воплощающими все добродетели. Если в драме любовная тема является частью сюжета, то в лирических поэтических жанрах особое внимание уделяется эмоциональному состоянию героев, проявляющемуся в различных любовных ситуациях.

Так, в древнетамильской поэзии, расцвет которой приходится на в. до н. э. — IV в. н. э., на так называемую эпоху Сангама, выделяется пять основных любовных ситуаций, от страстной влюбленности до измены. Отношение любви в поэзии конкретизируется в определенных обстоятельствах, что отражено в принятой в поэтике классификации героев и героинь в соответствии с ситуацией («наяк-наяка бхед»). В восьми основных типах героинь — «наяк» — отражены основные типы отношений внутри влюбленной пары, хотя иногда они связаны с внешними событиями: Наряжающаяся для встречи с возлюбленным; Страдающая в разлуке; Господствующая над супругом; Возмущенная изменой; Страдающая в разлуке

с возлюбленным вследствие ссоры; Обманутая возлюбленным; Та, чей возлюбленный далеко; Идущая навстречу возлюбленному. Каждой ситуации соответствует определенное эмоциональное состояние и эстетика его представления.

Любовь в индийской традиции тесно связана с религиозным чувством. Эта связь особенно ярко проявилась в религиозном и поэтическом движении бхакти, особенно широко распространенном в средние века. Бхакти, основы которого заложены в поэме Джаядева «Гита Govind», дало индийскому искусству жемчужины поэзии, музыки и танца. В основе его лежит преданная любовь к Кришне, почитание которого охватило всю Северную Индию в то время и послужило основой многих культур в более позднее время, в частности, современного кришнаизма. В теории и в художественных практиках бхакти представлены и существуют религиозные, эстетические и эротические аспекты любовного переживания. С одной стороны, поэзия бхакти с ее детальной разработкой эмоционально-чувственных элементов может показаться областью представлений в символической форме реальных человеческих чувств, с другой — в соответствии с индийской традицией, — ее можно рассматривать не как «вторичное» пространство мимесиса, а как задающую определенную идеальную модель отношений людей с миром Божественного.

Несомненно, интерпретация этой поэзии зависит и от опыта воспринимающего слушателя или читателя. На каком бы уровне ни происходило восприятие, чувственная любовь неизменно остается связанной с эстетической эмоцией и с понятием прекрасного, что составляет специфику трактовки темы любви в разнообразных видах и жанрах индийского искусства и культуры в целом, в которых эта тема занимает важнейшее место.

# TAMIL STUDIES AND DRAVIDOLOGY

Session moderated by Eva Wilden

**Anandakichenin Suganya**

University of Hamburg, Germany

## **CASTE AND DEVOTION IN THE REVOLUTIONARY TAMIL POETRY BY ARUḶĀḶA PERUMĀḶ EMPERUMĀṆĀR**

Although not dealt with in an expansive way, the twin topics of caste and devotion have been touched upon already by the Āḷvārs, Tamil Vaiṣṇava poets (6th-9th centuries). A few centuries later, these topics will be taken up together by the Śrīvaiṣṇava Ācāryas, especially those who will retroactively be identified with the Southern branch (Teṅkalai), including some of the commentators, but also most notably, Piḷḷai Lokācārya (14th c.), who will make revolutionary statements for their times and backgrounds. But what is perhaps relatively unknown is that they are all indebted to Aruḷāḷa Perumāḷ Emperumāṅār (ca. 11th c.), a disciple of none other than Rāmānuja himself. This talk will focus on some of the radical ideas concerning caste and devotion that he has expressed in his poems in Tamil, the *Jñānasāram* and the *Prameyasāram*, which paved the way for the deep theological changes (and turmoil) that were to arise in the following centuries.

**Chevillard Jean-Luc**

CNRS, Paris, France

## **ON THE LONG-TERM CONSEQUENCES OF THE ORIGINAL CHOICES MADE BY THE FIRST “PASSEURS D’ORIENT” IN FRAMING HISTORICAL NARRATIVES. BES- CHI’S ROLE IN OBSOLETING THE MEMORY OF THE LOST TAMIL AṆIYIYAL & IN REPLACING IT BY THE TAṆṬIYALAṆKĀRAM**

C.J. Beschi (1680–1647), who used Latin as a language of scientific communication but who also wrote directly in Tamil, composing poetry & trea-

tises, was one of the main source for the 19th century budding English Vulgata of Encyclopedic knowledge concerning the Centamiḷ literary and scholarly universe. The fact that Beschi chose to associate inside the *Tokaiya-karāti*, which is the third part of his fourfold *Caturakarāti*, the technical term *alaṅkāram* with the “count” (*tokai*) of 35, rather than with the count of 28, as had been the practice in the early Tamil *kōṣa*-s such as the 9th century *Tivākaram* and the subsequent *Piṅkalam*, and as was still the case in the 16th century *Cūṭamaṇi Nikaṇṭu*, in its *palpeyark kūṭṭattoru peyart tokuti*, was certainly instrumental in framing a simplified narrative concerning the history of *Alaṅkāra śāstra* in Tamil. Additionally, another historiographically salient point in Beschi’s role is that he may have been the first, or one among the first, to provide in his *Clavis* a full list of Latin equivalents for the names of the 35 *alaṅkāram*-s which appear inside the Tamil adaptations of *Daṇḍin’s Kāvyaḍarśa*, long before the same was attempted in the 19th century, when the *Kāvyaḍarśa* was directly translated into some modern European languages.

### **Wilden Eva**

CSMS, Hamburg, Germany

#### **THORNY IS THE WAY OF KAḶAVU – AKAM 122 AS A POEM ON POEMS**

In Classical Tamil literature there is a statum of presumably late poems that do not so much contribute to as comment on the poetic universe circumscribed by convention. A striking example is *Akanāṅṅūru* 122, on the formal level a poem that emulates a stanzaic *Kalittokai* song, on the level of contents a collection of eight vignettes depicting the obstacles in the course of secret love (*kaḷavu*) and its secret meetings by night, concluded by a *facit*. Each one of them alludes to earlier poems found in the corpus which paint similar scenes. This article explores the wording of AN 122 in order to establish the intertextual references that link this poem back to the earlier tradition.

### **Wozniak Jacek**

Warsaw University, Poland

#### **TIRUMAṅKAIYĀLVĀR’S TIRUNAṚAIYŪR. READING ABOUT THE HOLY PLACE OF TAMIL VAIṢṆAVA TRADITION**

Tirumaṅkaiyālvār (ca. 9 th cent.) is one of twelve ālvārs, or poets of the Bhakti period whom the Tamil tradition recognizes as saints. In his hymns, he



praises Viṣṇu and the holy places (T. *tivya tēcam*) in which God resides. Tirunaraṅaiyūr is one of them. It is a unique town not only because it is one of the holy places of Viṣṇu, but it is also somehow important to the poet himself. The reading will be about 10 hymns dedicated to this place from the *Periya tirumōḷi* by Tirumaṅkaiyālvār.

# ИСТОРИЯ ИНДИИ

Модератор: Илья Спектор

**Асташина Екатерина Олеговна**

ИСАА МГУ, Москва, Россия

## **ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ПЕРЕДАЧИ ФРАНЦУЗСКИХ ВЛАДЕНИЙ НЕЗАВИСИМОЙ ИНДИИ**

В 1947 г., после обретения Индией независимости, на территории полуострова Индостан сохранялись колонии двух европейских государств — Португалии и Франции. Деколонизация этих владений шла по-разному. Если в случае с португальскими колониями индийскому правительству пришлось планировать и реализовывать специальную военную операцию, то трансфер французских территорий прошёл относительно спокойно.

Рассматриваемый период был трудным не только для Индии и Франции, но и для всего мирового сообщества. Восстановление привычного уклада жизни после Второй мировой войны требовало больших усилий и финансовых затрат. С одной стороны, Французской республике было на руку иметь как можно больше колоний — до определённого времени в XX в. это являлось гарантом высокого международного статуса государства. С другой — большинство колоний оказались обузой для метрополий, которым было необходимо наводить порядок, в первую очередь, на «материнских» территориях.

После появления на карте мира независимой Индии Франция решила провести реформирование своих заморских территорий. Первым на очереди был бенгальский Чандернагор. По результатам преобразований Чандернагор получил статус вольного города (*ville libre de Chandernagor*) [Décret 1947].

Следующей вехой в изменении статуса Чандернагора стал референдум [Loi 1949], который прошёл 19 июня 1949 г. Жителям Чандернагора был задан единственный вопрос: «Поддерживаете ли Вы сохранение вольного

города Чандернагор в составе Французского Союза?». Результаты референдума показали, что большинство проголосовавших (98,52%) не одобряли сохранение Чандернагора в составе Французского Союза и желали, чтобы он стал частью независимой Индии. 2 февраля 1951 г., в Париже состоялось подписание договора о передаче вольного города Чандернагор Индии.

17 ноября 1947 г. и другим французским владениям на территории Индостана — Пондишери, Маэ, Янаону и Карикалу — был также предоставлен статус вольных городов [Annoussamy 2004]. В отличие от Чандернагора, правительства этих территорий не поддерживали идею проведения референдума, хотя точная дата была утверждена муниципальной ассамблеей 11 декабря 1949 г. Элиты, управлявшие этими территориями, не сомневались в том, что передача всё-таки состоится, но единственное, что их волновало — каковы будут условия трансфера. Они желали, чтобы слияние было основано на договоре уступки территорий Индийскому Союзу, а им было бы разрешено принимать участие в переговорах [Annoussamy 2004]. Муниципальной ассамблеей было избрано три делегата, которые были обязаны находиться в контакте с правительствами двух стран, изложить волю народа и получить от правительств гарантии относительно срока, в течение которого состоится переход, и его условий [Annoussamy 2005].

17 октября 1949 г. Генеральной ассамблеей муниципальных советов было объявлено, что обстановка в Пондишери не является благоприятной для проведения референдума, после чего совместно с правительствами двух стран она оставила согласование даты референдума на будущее [Annoussamy 2004]. Это говорит о том, что все субъекты, принимавшие участие в решении данного вопроса, не были заинтересованы в проведении пусть и формального, но референдума.

Благодаря отмене таможенных ограничений в 1949 г. впервые за длительный срок в Пондишери возродилась атмосфера экономического процветания. Неожиданно даже для самой себя Франция оказалась бенефициаром этой ситуации и отклонила предложение Индии восстановить таможенный союз. Шансы ИНК получить поддержку большинства на референдуме по передаче территории Индийскому Союзу снижались, поэтому, 9 октября 1952 г. в своей речи Джавахарлал Неру заявил, что «из-за политической обстановки, преобладавшей во французских владениях в этот период, Индия не имела возможности провести и принять результаты референдума, который должен был состояться в 1948 г.».

24 октября 1952 г. индийское правительство официально расторгло соглашение с Францией 1948 г. о референдуме. Оно настаивало на прямой передаче этих владений и дало заверение в том, что будет защищать все культурные и иные права их жителей [Annoussamy 2005]. Для французских

территорий наступили тяжёлые времена. Пондишери был не в состоянии жить на самообеспечение и получал дотационную помощь из метрополии. Французское правительство прикладывало большие усилия для того, чтобы договориться о приемлемых и даже выгодных условиях для Пондишери, но Индийский Союз отвергал все его предложения. В начале 1954 г. для французского правительства стало понятно, что слияние Пондишери с Индией неизбежно, и уже в июле 1954 г. оно согласилось на передачу административных полномочий [Annoussamy 2005].

Демократический принцип консультаций с народом, населявшим территорию, был нарушен. Совет был проведён только с членами муниципальных советов и членами собрания представителей. Оба органа за неимением альтернативы утвердили и поддержали соглашение. 28 мая 1956 г. состоялось подписание договора о передаче французских территорий [Décret 1956].

28 декабря 1962 г. в Конституцию Индии была внесена поправка №14 о включении Пондишери, Маэ, Янаона и Карикала в Индийский Союз [The Constitution 1962]. Отныне территория союзного подчинения, имевшая общее название Пондишери, стала частью Индии и получила особые административные права.

### **Литература**

Annoussamy D. L'intermède français en Inde. Secousses politiques et mutations juridiques // Institut français de Pondichéry, 2005 ;

Annoussamy D. The merger of the French India // Revue Historique de Pondichéry, Numéro Anniversaire (1954-2004), special issue, vol. XXI, 2004. Société de l'Histoire de Pondichéry ;

Décret n° 47-2121 du 7 novembre 1947 abrogeant le décret n° 47-1245 du 30 juin 1947 et portant création de la ville libre de Chandernagor.

Décret n°62-1238 du 25 septembre 1962 portant publication du traité de cession par la France à l'Inde des établissements français de Pondichéry, Karikal, Mahé et Yanaon, signé le 28 mai 1956 entre la France et l'Inde ;

Loi n°49-698 du 26 mai 1949 organisation d'un referendum à Chandernagor ;

The Constitution (Fourteenth Amendment) Act, 1962.

### **Зайцев Андрей Алексеевич**

ИМОМИ ННГУ, Нижний Новгород, Россия

### **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ САРВЕПАЛЛИ ГОПАЛА КАК КРУПНЕЙШЕГО В ИНДИИ БИОГРАФА ДЖАВАХАРЛАЛА НЕРУ**

Сарвепалли Гопал (1923–2002) был известным индийским историком, который является представителем народа телугу, как и его отец, извест-

ный философ, второй президент Индии Сарвепалли Радхакришнан. Родился и вырос в Мадрасе (ныне — Ченнаи), там же и скончался. Он работал под началом Джавахарлала Неру в правительстве, при Индире Ганди стал профессором в университете Неру и главой Национального книжного фонда Индии. Его взгляды были сформированы его ассоциацией и восхищением двумя выдающимися умами современной Индии: Джавахарлалом Неру и его отцом Сарвепалли Радхакришнаном, чьи биографические труды он создал, несмотря на то, что активно критиковал этот жанр.

Приверженность демократии и секуляризму, которую Гопал поддерживал на протяжении всей своей жизни, можно проследить благодаря влиянию их идей. Национализм для него был не чем иным, как воплощением этих идей, которые он исследовал в своих исторических исследованиях и трудах, при этом он высказывал определённое предпочтение социалистическим идеям в них.

Гопал известен прежде всего созданием первой крупной индийской биографии Джавахарлала Неру, опубликованной в трёх томах в 1975–1977 г. Первые два тома этой работы переведены на русский язык в 1989–1990 г. Его труд, посвящённый Неру, сделан на основе самых разнообразных документов — от личных писем до распоряжений и указов, собранных в Национальном архиве Индии и Мемориальном музее Джавахарлала Неру не без помощи Индиры Ганди. Данная монография, с одной стороны, мало чем отличается от похожих биографий Джавахарлала Неру, созданных как на родине, так и в нашей стране, и на Западе. С другой стороны, на его работу будут ссылаться учёные по всему миру при дальнейшем анализе деятельности Джавахарлала Неру, так как она достаточно подробная, информативная, опирается на множество источников, которые другим учёным недоступны. Неру предстаёт в его монографии как борец за свободу Индии и самый авторитетный политик своего времени.

Основная мысль его биографии — Джавахарлал Неру проводил в Индии независимую политику, не доверял ни западным странам, ни Советскому Союзу, придерживался своих идей и политической линии до конца. Также он написал биографию своего отца, Сарвепалли Радхакришнана, изданную в 1988 г., где опирался на личные и семейные документы, его философские труды. Для него отец также является выдающимся индийцем своего времени, которого он даже считал консультантом Сталина и Мао Цзэдуна. Также совместно с другими индийскими и зарубежными учёными участвовал в создании обширных трудов, посвященных экономике, социальному развитию общества. В целом, Гопал считается

выдающимся индийским историком не только за подробное описание жизни и деятельности Джавахарлала Неру, но и потому что до конца жизни отстаивал свои демократические взгляды через свои публикации.

**Корбовская Мария Дмитриевна**

МГИМО, Москва, Россия

### **Между Парижем и Лондоном: национально-освободительное движение во Французской Индии**

Национально-освободительное движение в Индии традиционно рассматривается, в основном, через призму Британской Индии, где сопротивление английским колониальным властям, так или иначе контролировавшим большую часть Индостана, шло преимущественно со второй половины XIX в., фактически завершаясь уже с появлением на карте мира двух независимых государств, Индийского союза и Пакистана, в 1947 году. Тем не менее, генезис и развитие столь важного процесса в Индии – вопрос сложный и многоплановый, требующий изучения с разных ракурсов: как через призму борьбы индийского населения против Британского Раджа, так и учитывая фактор этой борьбы на территориях Индостана, подконтрольных другим метрополиям и, в частности, Франции.

Национально-освободительное движение во французских колониях в Индии – «осколках» завершившейся в ходе англо-французского противостояния XVIII в. активной деятельности французов, расширявших свое влияние в Южной Азии (уже на конец XVIII в. к Французской колониальной Индии относились только пять центров, мозаично разбросанные по Индостану, с территориями вокруг них: Пондишери, Карикал Чандернагор, Маэ и Янаон) – не могло не выделяться особыми условиями возникновения и характером его протекания, что во многом обуславливалось иной юрисдикцией и особенностями исторического развития; но в то же время национально-освободительная борьба во Французской колониальной Индии привела к аналогичному результату – деколонизации, хотя и без предоставления последним независимости.

История борьбы ФКИ за деколонизацию играет важную роль в современных политических, социально-экономических и культурных процессах в Южной Азии: во-первых, заключенные в 1950-х гг. францужско-индийские договоры в нарушение курса Дели на создание штатов на «этнолингвистической» основе гарантировали бывшим ФКИ (за исключением Чандернагора, который в 1954 г. был включен в состав Западной Бенгалии в силу своих исторически более крепких связей с окружавшими его индийскими центра-

ми) статус союзной территории на правах отдельного штата и место в Раджья Сабхе; а во-вторых, союзная территория Пудучерри имеет существенное значение в развитии французско-индийских отношений, являясь для Индии, как предвидел Дж. Неру, «"окном" во Францию».

Остается открытым вопрос, можно ли считать борьбу во Французской Индии частью общеиндийской или же в силу ряда факторов ее следует рассматривать обособленно, в контексте движения против непосредственно французской колониальной политики.

Генезис национально-освободительного движения в колониях Франции на Индостане произошел под воздействием ряда условий, сформировавшихся в XIX – начале XX веках, среди которых были и колониальная политика Франции по отношению к ФКИ, характеризовавшаяся определенными особенностями в подходах к управлению, и сложившаяся внутри центров Французской колониальной Индии иерархия (сформировались два условных центра национально-освободительной борьбы – Чандернагор и южные колонии Франции в Индии), и сложившиеся в XIX – начале XX вв. связи анклавных французских колоний с Британской Индией.

Связи национально-освободительного движения во Французской Индии с общеиндийской борьбой проявлялись с момента его возникновения во Французской Индии, что выражалось в общности лозунгов (ФКИ также выдвигали требования ухода англичан из Индии), а в некоторых случаях и методах борьбы (террористические акции в Чандернагоре начались одновременно с волной терактов в Бенгалии и по тем же причинам).

С заявлениями британского правительства о предстоящем в 1947 г. разделе Британской Индии и непосредственно с самим разделом в августе того же года антиимпериалистическая во французских колониях усиливается, что дает начало процессу ее вхождения в состав независимой Индии.

С одной стороны, национально-освободительную борьбу во Французской колониальной Индии можно рассматривать как нечто обособленное, лишь на поздних этапах «влившееся» в общеиндийское движение, в пользу чего говорят подчинение разным метрополиям, т.е. разная юрисдикция, неодинаковые условия зарождения и развития национально-освободительной борьбы, определенные особенности ее протекания, несовпадающие временные рамки возникновения сопротивления и завершения борьбы за деколонизацию и другие факторы. Но несмотря на это национально-освободительное движение Французской Индии стало неотъемлемой частью общеиндийского антиколониального движения.

Вместе с тем, национально-освободительное движение в анклавных колониальных центрах Франции на Индостане в 1905 – 1950-х гг. стало основой сохранения их некой самобытности в настоящее время, именно эти процес-

сы во многом определили особый статус бывших французских территорий в составе Республики Индии и их важную роль в развитии современных франко-индийских отношений.

**Никольская Ксения Дмитриевна**  
ИСАА МГУ, Москва, Россия

### **ЮЖНОИНДИЙСКИЕ МАТЕРИАЛЫ НАЧАЛА XVIII В. В ОТЧЕТАХ ДАТСКОЙ КОРОЛЕВСКОЙ МИССИИ**

В 1710 г. в университете саксонского города Галле был напечатан первый выпуск периодического издания под названием «Подробные отчеты датских королевских миссионеров, присланные из Ост-Индии» («Der Königlich. dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte»). С этого момента и на протяжении многих лет под этим заголовком публиковались материалы, присылаемые в Германию из Южной Индии, преимущественно из города Транкебара, где с 1706 г. существовала Датская королевская миссия, созданная на деньги короны. Издание выпускалось большим тиражом вплоть до 1772 г. и, очевидно, было ориентировано на массового читателя.

Первые годы работой миссии руководил выпускник Галльского университета, пастор Бартоломеус Цигенбальг, знаковая фигура для истории индологии. Именно он и являлся автором значительной части материалов, которые были совершенно уникальными и по содержанию, и по форме. Большая часть из них с момента первой публикации никогда не переиздавалась.

Примечательной чертой печатавшихся в «Галльских отчетах» текстов, характерной для европейской литературы этой эпохи в целом и уж тем более для сочинений за авторством миссионера, оказывается необыкновенно лояльное отношение пастора к местным язычникам.

«Галльские отчеты» включали в себя тексты самых разных жанров: письма работающих в Транкебаре миссионеров, собственно отчеты, дневниковые записи живших на индийском Юге европейцев, тексты, посвященные экзотическому для среднестатистического европейца региону (о политической и языковой ситуации на индийском Юге, о климатических и природных условиях, о флоре и фауне, о рационе и жилищах местных жителей, об их традициях). Наконец, еще одним жанром публикаций были религиозные диспуты, которые выстраивались как диалоги между пастором Цигенбальгом, с одной стороны, и кем-либо из местных брахманов (реже — из мусульманских авторитетов Транкебара). Основу диалогов составля-



ла дискуссия о том, чья вера является истинной, а чья ложной. Реплики самого пастора в совокупности образовывали своего рода проповедь на какую-либо тему. Ответы его оппонентов, в свою очередь, складывались в детальный рассказ об основах местных вероучений (пантеон, представления о теогонии, космогонии и мироустройстве, идеи аватар, ахимсы, кармы, метемпсихоза и т.д.).

Все вышесказанное демонстрирует нам, сколь ценным материалом оказываются публиковавшиеся в Галльских сборниках тексты. Малоизвестные современным исследователям, они не только дают яркое представление о взаимоотношениях европейских миссионеров и индусов, о механизмах христианизации местного населения на индийском Юге, но и сохраняют для нас уникальнейшие черты традиционной культуры региона.

Регулярно печатавшееся и ориентированное на массового читателя издание в каком-то смысле предлагало бесконечную «историю с продолжением», подобную современным сериалам. Европейцы на протяжении многих лет получали возможность, практически «в режиме реального времени» наблюдать за работой лютеранских миссионеров в экзотической стране, переживая вместе с ними все их коллизии и успехи. Наконец, такого рода публикации являлись примером зарождения межкультурного и межконфессионального диалога, поддержание которого сохраняет свою актуальность вплоть до сегодняшнего дня.

### **Литература**

Никольская К.Д. О беседах с малабарскими язычниками (по документам Датской королевской миссии Транкебара) // Восток (Oriens) №5, 2021, С.259-268.

Lehman A. Es begann in Tranquebar. Die Geschichte der ersten evangelistischen Kirche in Indien. Berlin, 1955.

Ziegenbalg B. Alte Briefe aus Indien. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706-1719. Berlin, 1955.

<http://192.124.243.55/digbib/hb.htm> (дата обращения: 20.02.2021)

**Спектор Илья Борисович**  
ИСАА МГУ, Москва, Россия

### **ПЕРВОЕ НЕКОНГРЕССИСТСКОЕ ПРАВИТЕЛЬСТВО В ИНДИИ: «КРАСНАЯ КЕРАЛА» В 1957–1959 гг.**

Политическая жизнь Индии в 1940–1960-х гг. характеризовалась абсолютным доминированием Индийского национального конгресса. Коммунистическая партия Индии и Бхаратия джана сангх, основные

существовавшие на тот момент оппозиционные силы, не обладали достаточным влиянием для того, чтобы оспаривать монополию правительства Неру на власть на общенациональном уровне. Тем не менее, борьба с ИНК была возможна на уровне отдельных штатов.

Влияние созданной в 1925 г. КПИ было распределено по стране крайне неравномерно. Наибольшей поддержкой левые силы пользовались в Бенгалии и на дравидоязычном юге. В княжестве Траванкор коммунистические организации действовали ещё в колониальное время, а в штате Керала, образованном в 1956 г. из княжеских земель и части провинции Мадрас, КПИ стала основной политической силой.

Победа КПИ на первых выборах в законодательное собрание штата Керала весной 1957 г. стала первым политическим успехом оппозиции в период правления Дж. Неру. Сформированный же по результатам выборов кабинет Э. М. Намбудирпада стал первым с 1947 г. правительством, в который не вошли представители ИНК. Сформированное в Тируванантаपुरаме коммунистическое правительство воспринималось в Дели как угроза политической стабильности государства. Всего за несколько лет до этого КПИ отказывалась признавать «марионеточное» правительство Неру и принимать участие в политическом процессе. Отдельное беспокойство центральных властей вызвали и первые шаги правительства Намбудирпада, прежде всего, радикальная земельная реформа.

В июле 1959 г. в Керале было введен режим прямого президентского правления, а правительство Намбудирпада отстранено от власти. Формальной причиной подобного решения Дели был конфликт правительства КПИ с католическими и индусскими религиозными организациями, вызванный принятием нового закона об образовании. Коммунисты потеряли власть в Керале, но вскоре смогли вернуть себе власть над штатом, создав широкую коалицию из социалистических партий.

Деятельность коммунистического правительства в Керале в 1957–1959 гг. во многом будет определять направление керальской политики в ближайшие десятилетия. Коммунисты сохраняют влияние в штате и в начале XXI в., на данный момент Керала является единственным регионом страны, где у власти находится правительство руководимого компартией Левого демократического фронта. Одновременно события 1957–1959 гг. в оказали влияние и на общенациональную политическую жизнь. Многие представители КПИ были разочарованы тем, что СССР не оказал поддержку правительству Намбудирпада и фактически никак не отреагировал на его отстранение от власти. События в Керале стали одной из причин раскола единой компартии в 1964 г.

## **Литература**

Fic M. F. Kerala, Yenan of India: Rise of Communist Power, 1937-1969. Chicago: Nachiketa Publications, 1970.

Nossiter T. J. Communism in Kerala: a Study in Political Adaptation. London: Royal Institute of International Affairs, 1982.

Windmiller M. Communism in India. Berkeley: University of California Press, 1959.

## **Старикова Мария Николаевна**

МГИМО, Москва, Россия

### **РЕФОРМА В ПОЛИТИКЕ РЕЗЕРВИРОВАНИЯ В ШТАТЕ КЕРАЛА: РЕАКЦИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ**

Сегодня в Керале 40% мест на государственной службе зарезервировано за «другими отсталыми общинами» [7], 8% за зарегистрированными кастами и 2% за зарегистрированными племенами. После принятия 103 поправки к Конституции в 2019 г., согласно которой представители «экономически менее развитых групп населения» могут получить до 10% мест на государственной службе и в государственных учебных заведениях, правительство Кералы решило рассмотреть добавление такой квоты. В 2019 г. комиссия Сасидхарана Наира подготовила отчёт, в котором обозначила критерии для включения в данную категорию [2]. Уже осенью 2020 г. Комиссия по государственной службе одобрила изменения в политику резервирования в штате [8].

Это решение вызвало негативную реакцию представителей мусульманской общины и далитов штата. Многие считают, что Левый демократический фронт, возглавляющий правительство Кералы с 2016 г., стремится восстановить поддержку высших каст после предоставления женщинам права посещать храм Сабаримала [10]. Ещё в 2017 г. правительство штата призывало к введению резервирования на основе экономического статуса [1]. Тогда же Комитеты Девасвом – общественно-религиозные трасты, администрирующие индуские храмы – приняли изменения в политику набора сотрудников. К уже имеющимся квотам были добавлены 10% для экономически отсталых представителей общин, не попадающих под текущую систему квотирования.

Экономист С. Рабият, комментируя реформу Комитетов Девасвом, выделяет две причины недовольства по поводу введения резервирования для представителей высших каст и других каст, не входящих в категорию зарегистрированных групп или отсталых классов: 1) квотирование на основе представления об общине как «отсталой» или «передовой» становится

бессмысленным; 2) есть риск отмены существующих принципов системы резервирования [9]. Стоит отметить, что, даже согласно текущей политики, число мусульман, поступающих на службу ниже, чем среди других общин: большая часть исповедующих ислам входит в категорию «других отсталых общин», но претендуют на квоту в 12% (для категорий до 4-го класса) и 10% (категория 4-го класса) [7]. Поэтому введение зарезервированных мест по экономическому критерию может повлиять на процент мусульман на государственной службе и в учебных заведениях.

Многие мусульманские организации выступили против 103-й поправки [11], конституционность которой рассмотрит Верховный суд Индии [2]. Истцы по делу о резервировании для «экономически менее развитых групп населения» отмечают, что новая квота противоречит решению Верховного суда по делу Индра Сахни от 1992 г. [3] В вердикте отмечалось, что экономический критерий не может быть единственным основанием для резервирования мест [12]. Также судьи установили верхнюю планку квот в 50%. В мае 2021 г. Верховный суд, рассматривая дело Джайшри Лакшманрао Патила, отказался оспаривать установленный ранее лимит [4]. Именно к этим двум судебным делам апеллируют мусульмане, считающие новую квоту, подрывающей принципы политики резервирования в Индии.

В средствах массовой информации выдвигаются предположения, что майское решение Верховного суда может оказать влияние на новую систему квотирования в штате Керала [5]. Однако пока не закрыто дело по 103 поправке, сложно сказать, решится ли правительство Левого демократического фронта отказаться от предложенной ранее реформы.

## Литература

1. Ameerudheen T.A. Why communist parties in Kerala are insistent on job reservation for upper-caste poor. Scroll. (2017, December 1). — <https://scroll.in/article/859286/why-communist-parties-in-kerala-are-insistent-on-job-reservation-for-upper-caste-poor>
2. EWS Reservation. Youth for Equality v. Union of India. — <https://www.scobserver.in/court-case/reservations-for-economically-weaker-sections>
3. Indra Sawhney Etc. Etc vs Union Of India And Others, Etc. ... on 16 November, 1992. Indiankanoon. — [https://indiankanoon.org/doc/1363234/?\\_\\_cf\\_chl\\_jschl\\_tk\\_\\_=pmd\\_jbn0puJ2kQVYavsJcAd86laMd0RoCWwiGu4.qHoVwas-1634216466-0-gqNtZGzNAjucnBszQiR](https://indiankanoon.org/doc/1363234/?__cf_chl_jschl_tk__=pmd_jbn0puJ2kQVYavsJcAd86laMd0RoCWwiGu4.qHoVwas-1634216466-0-gqNtZGzNAjucnBszQiR)
4. Jaishri Laxmanrao Patil v. Chief Minister, Maharashtra. The Supreme Court Observer. — <https://www.scobserver.in/court-case/maratha-reservation>
5. Kuttapan R. Supreme Court Verdict in Maratha Case could impact Kerala's EWS Reservation. The Leaflet. 2021, May 8. — <https://www.theleaflet.in/supreme-court-verdict-in-maratha-case-could-impact-keralas-ews-reservation/>
6. Nair K.S. (2019). Report of the Commission constituted for recommending

the criteria for reservations to Economically Weaker Sections (EWSs) in the general category in Kerala. — [http://kscebcfc.kerala.gov.in/wp-content/uploads/2020/02/Report\\_Final\\_V3.0-without-SD-3-copies.pdf](http://kscebcfc.kerala.gov.in/wp-content/uploads/2020/02/Report_Final_V3.0-without-SD-3-copies.pdf)

7. Percentage of Reservation in State Government Services. Backward Classes Development Department. — <https://bcdd.kerala.gov.in/reservation/employment-reservation/>

8. PSC adopts Kerala govt order on 10% reservation for EWS. (2020, November 3). The Times of India. — <https://timesofindia.indiatimes.com/city/thiruvananthapuram/psc-adopts-govt-order-on-10-reservation-for-ews/articleshow/79005721.cms>

9. Rabiyyath, S. (2018). Equating Social Inclusion With Income Inequality: A Note on the Recent Reservation Policy in Kerala. Journal of parliamentary studies, P. 74-86. — <https://ssrn.com/abstract=3721607>

10. Shahina, K.K. (2020, October 22). Dalits, OBCs furious as Kerala gives reservation for economically weak. The Federal. — <https://thefederal.com/states/south/kerala/dalits-obcs-furious-as-kerala-gives-reservation-for-economically-weak/>

11. The Hindu. (2019, January 8). Muslim groups oppose new quota policy. — <https://www.thehindu.com/news/national/kerala/muslim-groups-oppose-new-quota-policy/article25942626.ece>

12. Writ Petition by Youth for Equality. The Supreme Court Observer. — [https://scoobserver-production.s3.amazonaws.com/uploads/case\\_document/document\\_upload/668/Youth\\_for\\_Equality\\_-\\_WP-1.pdf](https://scoobserver-production.s3.amazonaws.com/uploads/case_document/document_upload/668/Youth_for_Equality_-_WP-1.pdf)

## **Хачатурян Нелли**

Институт археологии и этнографии НАН, Ереван, Республика Армения

### **ОСОБЕННОСТИ ДИНАМИКИ РАЗВИТИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ИСМАИЛИТОВ-НИЗАРИТОВ НА ИНДИЙСКОМ СУБКОНТИНЕНТЕ**

Идентичность как самоопределение через групповую принадлежность, феномен ее формирования, развития и окончательного становления – актуальные вопросы современной этнологии. Это, в особенности, касается вопросов идентичности этно-конфессиональных общин, а также субэтнических групп с ярко выраженным религиозным маркером самосознания. Исламитская община является наглядным примером подобного рода групп. Исследования же, касающиеся анализа особенностей их религиозной идентичности, достаточно малочисленны.

К появлению исмаилизма привел раскол, вызванный спором между последниками шестого шиитского имама Джафара ас-Садики. Последний, в свою очередь, усовершенствовал основную концепцию доктрины имамата, которая базировалась на вере в необходимость для человечества постоянного божественного руководства со стороны безгрешного и не-погрешимо-

го имама. Данная концепция, в дальнейшем, легла в основу исмаилитской идентичности. На сегодняшний день, сохранившись как единая устойчивая община с четко выраженной собственно исмаилитской религиозной идентичностью, исмаилиты свидетельствуют о чрезвычайной гибкости традиции управления, способности общины адаптироваться к различным историческим условиям, не утрачивая при этом основного стержня идентичности.

Формирование идентичности исмаилитов на Индийском субконтиненте происходило под непосредственным воздействием индуизма, а его местная специфическая форма, сатпант, развивалась благодаря искусной политике пиров, стремившихся сделать свои проповеди доступными для индуистской аудитории, используя местные языки и трансформируя сюжеты индуистской мифологии. Исследуя динамику развития и становления идентичности исмаилитов-низаритов Индии, мы сталкиваемся с феноменом, когда религиозная реформация, помимо догмы, затрагивает и социальную структуру общины, трансформируя ее в более гибкое сообщество, с тем не менее четкой и жесткой системой иерархии. В новейшей истории именно фигуры исмаилитских религиозных лидеров-имамов Ага-Ханов стали осью укрепления идентичности современных исмаилитов. Инициирование же различных реформ, модернизировали исмаилитскую общину, подготовив ее к вызовам стремительно меняющегося современного мира.

# ЯЗЫКИ ИНДИИ

Модераторы: Анастасия Крылова, Евгения Ренковская

**Забелина Елизавета Александровна**  
ИЛИ РАН, Санкт-Петербург

## ГРАММАТИКАЛИЗОВАННОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ОТСУТСТВИЯ В ЛИТЕРАТУРНЫХ ДРАВИДИЙСКИХ ЯЗЫКАХ

Выражение отсутствия в языке может быть не только лексическим (лексемы ‘отсутствовать’, ‘отсутствие’ и т.п.), но и в определенной степени грамматическим. С одной стороны, это могут быть отрицательные экзистенциальные конструкции, где отсутствие является предикатом, с другой — различные каритивные (привативные / абессивные) конструкции, где значения отсутствия модифицирует ситуацию или какого-то ее участника, ср. англ. *John came without Mary*, или рус. *бездетная женщина*. Такие конструкции могут быть грамматикализованы в разной мере, от синтаксических конструкций до аффиксов [Оскольская и др. 2020].

В литературных дравидийских языках (тамильский, каннада, малаялам, телугу) базовые каритивные конструкции устроены синтаксически сходным образом: противопоставляются приименная и приглагольная конструкции, образованные с помощью отрицательного причастия и, соответственно, депричастия от глагола ‘быть (каким-то), находиться’.

Эти каритивные конструкции интересны с точки зрения синтаксиса: отсутствующий участник в них оформляется номинативом, то есть, формально является субъектом. Это объясняется диахронически: в предикативных посессивных конструкциях рассматриваемых дравидийских языков обладатель оформляется дативом, а обладаемое — номинативом (ср. 1a, 1b, 1c):

- (1a) *nāngehaṇa ide* **Kannada**  
я.DAT деньги быть.3SG  
‘У меня есть деньги’ [Wagiyo 1979: 36].

(1b) *Haṇav' illada manuṣya...*  
 деньги быть.NEG.PTCP человек  
 'Человек без денег <что птица без крыльев>' [Dailyhunt website]

(1c) *Haṇav'illade baduku sāgalāradu*  
 деньги быть.NEG.CVB <жить нельзя >  
 'Невозможно жить без денег' [Kannada Wikipedia].

При этом грамматикализованные употребления сосуществуют с исходными, остающимися элементами разветвленной парадигмы соответствующего бытийного глагола. На базе данных форм также образуются некаритивные конструкции, где сохраняется стандартный синтаксис:

(1d) *illada haṇa*  
 быть.NEG.PTCP деньги  
 'деньги, которых нет/не было <где-то>' [Schiffman 1979: 69].

Наличие собственного субъекта в зависимой клаузе в целом допустимо для деепричастных (ср. (2a) и (2b)), но скорее маргинально для причастных конструкций в дравидийских языках (ср. (3a), (3b) и (3c)), которые, таким образом, формируют сложное выражение типа «бахуврихи».

(2a) [*avaru varāme*], *nān pōṇēn* **C. Tamil**  
 он приходит.NEG.CVB, я уходит.PST.1SG  
 'Поскольку он не пришел, я ушел' (Schiffman 1999: 146).

(2b) *Kumār [raṇam illāma]* *vantāṇ* **L.Tamil**  
 Кумар деньги быть.NEG.CVB приходит.PST.3SG.M  
 'Кумар пришел без денег' (Lehmann 1989: 84).

(3a) *iṅṭiki rāni abbāyi* **Telugu**  
 дом.DAT приходит.NEG.PTCP парень  
 'Парень, не пришедший домой' [Krishnamurti, Gwynn 1985: 238].

(3b)<sup>OK</sup> *talli lēni abbāyi*,  
 мать быть.NEG.PTCP парень,  
 'Парень, у которого нет матери' (полевые данные).

(3c) *\*tana talli iṅṭiki rāni abbāyi*  
 REFL.POSS мать дом.DAT приходит.NEG.PTCP парень  
 Ожид.: 'Парень, чья мать не пришла домой' (полевые данные).

Помимо этих базовых немаркированных форм, однако, могут быть грамматикализованы и более частные каритивные значения. Так, в малаялам кроме базовой каритивной конструкции (4) есть также специализированная конструкция несопровождения (5a), расширяющаяся на новые контексты, в частности, инструментальные (5b). Кроме того, отдельная



стратегия выражения есть для ситуации, когда отрицается не присутствие некоторого участника, а его идентификация (6a). Когда эта конструкция используется в ирреалистических контекстах, то она может быть синонимична базовой (6b).

### Malayalam

(4) *lān* [*accan illāte*] *puṛatte pōkilla*  
я отец быть.NEG.CVB снаружи уходить.NPST.NEG  
'Я не выхожу из дома без отца' [Asher, Kumari 1997: (1065a)].

(5a) *avan* [*rāmane kūṭāte*] *puṛatte pōyi*  
он Raman.ACC присоединять(ся).NEG.CVB снаружи уходить.PST  
'Он ушел без Рамана' (Asher & Kumari 1997: (1066)).

(5b) [*oru katti kūṭāte*] *orenj kaṣikkān*  
один нож присоединять(ся).NEG.CVB апельсин есть.PURP  
*buddhimutti āṇa*  
сложность COP.PRS  
'Сложно есть апельсин без ножа' (полевые данные).

(6a)<sup>OK</sup> *lān* [[*accanre kūṭe allāte*] *puṛatte pōyi*  
я отец.GEN с быть2.NEG.CVB снаружи уходить.PST  
'Я не ушел с отцом' <, я ушел с матерью> (полевые данные).

(6b) *lān* [[*accanre kūṭe allāte*] *puṛatte pōkilla*  
я отец.GEN сбыть2.NEG.CVB снаружи уходить.NPST.NEG  
'Я не выхожу без отца' (букв. 'не с отцом') [Asher, Kumari 1997: (1065b)].

Таким образом, несмотря на то, что «каритивные» причастные и деепричастные формы встроены в разветвленную сеть различных морфологических глагольных и отглагольных форм, именно эти формы грамматикализованы как базовые способы выражения отсутствия и имеют в этой функции особенности употребления, как синтаксические, так и семантические. Вместе с тем, могут грамматикализоваться и более частные значения из каритивной зоны, составляя конкуренцию базовым конструкциям, как, к примеру, это происходит в малайялам.

### Список условных сокращений

ACC — аккузатив, COP — копула, DAT — датив, GEN — генитив, M — мужской род, NEG — отрицание, NEG.CVB — отрицательное деепричастие (конверб), NEG.PTCP — отрицательное причастие, NPST — непрошедшее время, REFL.POSS — притяжательное посессивное местоимение, SG — единственное число, PRS — настоящее время, PST — прошедшее время.

## Литература

- Оскольская С. А., Заика Н. М., Клименко С. Б., Федотов М. Л. Определение каритива как сравнительного понятия // Вопросы языкознания 2020. № 3. С. 7–25.
- Asher R. E., Kumari T. C. Malayalam. Routledge Descriptive Grammars. London: Routledge, 1997.
- Lehmann, T. A Grammar of Modern Tamil. Pondicherry, 1989.
- Schiffman H. F. A Reference Grammar of Spoken Tamil. Cambridge Univ. Press, 1999.
- Schiffman H. F. A Reference Grammar of Spoken Kannada. Harold Schiffman Publication, 1979.

## Интернет-источники

- Dailyhunt website — URL: <https://m.dailyhunt.in/news/india/kannada/idunammaooru-epaper-idunam/kannadalliruva+ishtondu+gaadegalu+nimage+tilididiye+391+gaadegalu-newsid-n163943624>
- Kannada Wikipedia — URL: [https://kn.wikipedia.org/wiki/%E0%B2%B8%E0%B2%A6%E0%B2%B8%E0%B3%8D%E0%B2%AF:%E0%B2%85%E0%B2%A8%E0%B3%81\\_%E0%B2%85%E0%B2%AE%E0%B3%80%E0%B2%A8%E0%B3%8D\\_%E0%B2%B8%E0%B2%82%E0%B2%95%E0%B2%AE%E0%B2%BE%E0%B2%B0%E0%B3%8D/sandbox\\_2](https://kn.wikipedia.org/wiki/%E0%B2%B8%E0%B2%A6%E0%B2%B8%E0%B3%8D%E0%B2%AF:%E0%B2%85%E0%B2%A8%E0%B3%81_%E0%B2%85%E0%B2%AE%E0%B3%80%E0%B2%A8%E0%B3%8D_%E0%B2%B8%E0%B2%82%E0%B2%95%E0%B2%AE%E0%B2%BE%E0%B2%B0%E0%B3%8D/sandbox_2)

## Крылова Анастасия Сергеевна

ИВ РАН, Москва, Россия

### ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДВУХ РЯДОВ АФФРИКАТ В ИНДОАРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ КУЛЛУИ (ХИМАЧАЛ-ПРАДЕШ, ИНДИЯ)

Куллуи (индоарийский идиом группы химачали) обладает двумя рядами аффрикат — дентальными и палатальными: ts, ts<sup>h</sup>, dz, dz<sup>h</sup>, c, c<sup>h</sup>, j, j<sup>h</sup>. Источники аффрикат в современных индоарийских языках можно разделить на несколько групп. Во-первых, это др.-инд. палатальные аффрикаты (c, ch, j, [jh]). Во-вторых, в среднеиндийский период произошли переходы др.-инд. ty > ср.-инд. c, др.-инд. ts > ср.-инд. ch, др.-инд. dy > ср.-инд. j, др.-инд. dhy > ср.-инд. jh и др.-инд. y- > ср.-инд. j- (кроме раннего периода). Кроме того, имеются локальные переходы: др.-инд. kṣ > ср.-инд. ch (ю.-з. и.-ар. ареала, также дардские языки, северные диалекты лахнда, куллуи, сираджи, бхадравахи), др.-инд., ср.-инд. tr, dr > н.-инд. c, j (ряд диалектов химачали, в том числе куллуи), ср.-инд. c, c<sup>h</sup>, j, j<sup>h</sup> > н.-инд. ts, ts<sup>h</sup>, dz, dz<sup>h</sup>: (маратхи, конкани, ассамский, диалекты бенгали, непали, дардские диалекты, ряд диалектов химачали, в том числе куллуи) [Masica 1991: 169, 172-173, 175, 177, 207; Hendriksen 1979: 192].

Встречающаяся в куллуи лишь в нескольких словах фонема j<sup>h</sup>, по-видимому, развилась по системным причинам. Помимо этих источников, существенную часть слов с дентальными аффрикатами в куллуи представляют

адаптированные арабо-персидские заимствования, происходящие от слов с палатальными аффрикатами. В некоторых арабо-персидских заимствованиях встречаются и палатальные аффрикаты с, j, иногда дублируя зубные ts, dz, но эти слова, по-видимому, являются неадаптированными фонетически недавними заимствованиями через хинди. Кроме того, палатальные аффрикаты с, j характерны для англицизмов.

Переход  $k\zeta > ch$  известен со среднеиндийского периода [Bloch 1965: 84; Masica 1991: 173]. Переход tr, dr в с, j, вероятно, произошёл относительно недавно — сочетания tr, dr перешли в t, d в большинстве индоарийских языков, включая химачали, но сохранились в географически смежном с куллуи идиоме мандеали [Hendriksen: 1979: 192]. В то же время английские заимствования указывают на то, что этот переход произошёл не позже XVIII–XIX вв. При этом наличие дентальных аффрикат в арабо-персидской лексике можно толковать двояко — либо как указание на переход с, j в ts, dz не ранее средних веков, либо как подтверждение позднего появления в куллуи с, j при раннем переходе др.-инд. аффрикат в дентальный ряд. Возможны различные хронологические интерпретации вышеизложенных данных:

а) переход  $k\zeta > ch$  в языке-предке куллуи состоялся не в среднеиндийский, а в позднесредневековый период

б) переход  $ch > ts^h$  в языке-предке куллуи состоялся не в позднесредневековый период параллельно с переходами  $c > ts$  и  $j > dz$ , а гораздо раньше, в ранний среднеиндийский, до перехода  $k\zeta > ch$

в) переход палатальных аффрикат в дентальный ряд состоялся в ранний среднеиндийский период, др.-инд. y- и сочетания ty, ts, dy, dhy также перешли в языке-предке куллуи в дентальный, а не палатальный ряд, а в арабо-персидских заимствованиях палатальные с, j заменялись на ts, dz в силу отсутствия непридыхательных палатальных аффрикат в фонологической системе куллуи. Именно этот вариант, по-видимому, является предпочтительным типологически.

## **Литература**

Bloch J. Indo-Aryan: from the Vedas to modern times. Paris: Libr. d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1965.

Hendriksen, H. Himachali studies. Vol II. Grammar. København, 1979.

Masica, Colin P. (1991). The Indo-Aryan languages. Cambridge University Press.

## ДЕГРАММАТИКАЛИЗАЦИЯ ЗАЛОГА И ВЫБОР АКТИВНЫХ/МЕДИАЛЬНЫХ ФОРМ В КЛАССИЧЕСКОМ САНСКРИТЕ (НА МАТЕРИАЛЕ САНСКРИТСКИХ -УА-ПРЕЗЕНСОВ)

Санскритские личные глагольные формы и причастия различаются по категории залога: активный / медиальный. В древнейшей разновидности санскрита – ведийском языке (конец II – начало I тыс. до н.э.) — формы медиального залога имели целый ряд значений, в основном схожих со значениями русских возвратных глаголов на -ся (напр., пассивное типа дом строится или возвратно-рефлексивное типа *Петя умывается*), но в более позднем, классическом санскрите, на котором написаны тексты начиная с конца I тыс. до н.э., ситуация изменилась. Обычно считается, что активные и медиальные формы просто перестали различаться в употреблении — по крайней мере для ряда глаголов. Такая «деграмматикализация» медиального залога, безусловно, была отражением и происходила под влиянием изменений в морфосинтаксисе среднеиндоарийских языков этого времени, таких как пали и (ранние) пракриты, где оппозиция актив/медий была полностью утрачена, в том числе и на формальном уровне.

В настоящем докладе показано на материале одного морфологического образования, презенсов с суффиксом -уа- (к которым относятся (i) собственно IV класс презенса, и (ii) пассивный презенс с ударением на суффиксе -уá-), что, даже несмотря на значительное ослабление грамматической оппозиции актив/медий к концу древнеиндоарийского периода, противопоставление активных и медиальных форм не полностью лишается функциональной нагрузки и, более того, даже приобретает новую функцию: в метрических текстах выбор формы (актив/медий) для целого ряда форм никак не связан с их семантикой или залоговой функцией (пассив, рефлексив и т. д.), но зависит от позиции формы в стихотворной строке (паде).

Наибольший интерес для данной работы представляют те медиальные формы в парадигме -уа-презенсов *Activa quasi-tantum*, появление которых не мотивировано семантически, и которые, таким образом, на первый взгляд, подтверждают мнение о немотивированности выбора флексии (активная/медиальная) в позднем санскрите. К примерам такого рода относятся в частности непереходные презенсы типа *śudhya<sup>-ti/te</sup>* 'очищаться, становиться чистым'. Выясняется, что, вопреки распространенному мнению о пассивном характере таких форм [Bühler 1879: 24; Bloomfield, Edgerton 1930: 44, 49; Olivelle 2000: 369 (перевод цитируемой ниже шлоки дхармасутры Ва-

сштхи 3.58: ‘A woman is purified’) et passim], медиальная флексия не несет в них никакой семантической нагрузки: медиальные формы *śudhya*<sup>-te</sup> употреблены в значении ‘очищается/очищаются’ в непереходных неактивных конструкциях, построенных по модели ‘X<sub>NOM</sub> очищается Y<sub>INS</sub>-ом/Y<sub>ABL</sub>-ом’. Отметим, что формы с медиальной флексией появляются в том же контексте, что и соответствующие активные формы (ср. в особенности примеры (1–2)), которые не могут употребляться в качестве пассивов.

- (1) *rajasā śudhyate nārī ‘ nadī vegena śudhyati  
bhasmanā śudhyate kāmṣyaṃ ‘ tāmram amlena śudhyati*

‘Менструальным выделением очищается женщина, река очищается течением, золой очищается латунь, медь очищается кислотой’. (Дхармасутра Васиштхи 3.58)

- (2) *adbhir gātrāṇi śudhyanti ‘ manaḥ satyena śudhyati*

‘Водой очищаются части тела, разум очищается истиной’. (Дхармасутра Васиштхи 3.60ab = Законы Ману 5.109ab)

Выясняется, что единственный параметр, от которого зависит выбор активной или медиальной флексии презенса *śudhya*<sup>-ti/te</sup>, — это позиция данной формы в стихотворной (метрической) строке, или паде (как отмечалось уже в «Санскритском синтаксисе» Я.С. Спейера, см. [Speijer 1886: 237]), которая строится (в случае самой распространенной разновидности шлоки, тип *pathyā*) в соответствии с метрической схемой u u u u | u — — u (нечетные пады) или u u u u | u — u u (четные пады).

Полное правило выбора типа окончания (активное/медиальное) в зависимости от позиции словоформы в паде можно представить в виде следующей схемы:

нечетная пада								четная пада								
<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>5</u>	—	—	<u>8</u>	<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>5</u>	—	<u>7</u>	<u>8</u>	
(i.a)														śudh	ya	ti(/te)
(i.b)					śudh	yan	ti(/te)									
(ii)				śudh	ya	te					śudh	ya	te			
(iii)			śudh	ya(n)	ti					śudh	ya(n)	ti				
(iv)	(vi-)	śudh	ya(n)	ti												
(v.a)	śudh	ya	te					śudh	ya	te						
(v.b)	śudh	yan	ti													

Аналогичным образом можно объяснить целый ряд нерегулярностей в употреблении залогов в классическом и эпическом санскрите — таких как, например, аномальные формы -ya-пассивов с активной флексией (см. грам-



**Леонченко Владимир Владимирович**

с. Долгоруково, Липецкая область, Россия

**Артеменко Анатолий Григорьевич**

ФХИ НАНУ, Одесса, Украина

## **КВАНТИТАТИВНЫЕ МЕТОДЫ В САНСКРИТСКОМ КОРПУСЕ**

Квантитативные исследования санскритских текстов проводятся уже достаточно давно, однако до появления цифровых вычислительных ресурсов такие исследования требовали несоразмерно много времени. Цифровой корпус санскрита (DCS — Digital Corpus of Sanskrit, далее — Корпус), разработанный в Германии силами Хельвига Оливера из Университета имени Г. Гейне (Дюссельдорф), может стать весьма функциональным и мощным инструментом для решения многих задач, связанных со статистическим анализом санскритских текстов, позволяя получать интересные практические результаты. Одной из вспомогательных возможностей корпуса является выявление стилистических профилей текстов, что позволяет автоматически сравнивать их между собой, выявлять тенденции изменения стилистики в зависимости от времени создания текста, авторства и жанра текста.

Используемый в данной работе Корпус содержит 246 текстов (целых и частичных), пригодных для анализа, среди которых такие большие произведения как «Махабхарата» и «Рамаяна», а также «Ригведа», аюрведические трактаты («Раджа-нигханту», «Сушрута-», «Чарака- и «Аштанга-хридая-самхиты»), пураны («Линга-», «Матсья-», «Сканда-», «Курма- и «Вишну-пурана»), девять из основных упанишад, трактаты по грамматике, философии, религии, сборники басен и сказаний и т.д. В настоящее время Корпус содержит почти 5 млн размеченных лексических единиц, что формирует достаточную базу для исследований.

На основе разметки Корпуса, сделанной Хельвигом, нами были рассчитаны более 160 лингвистических дескрипторов (далее — дескрипторы), характеризующих тексты, среди которых: количества личных и неличных глагольных форм, количество сочетаний падежных и числовых форм имен и местоимений, длина композитов, позиция глагола в предложении, количество сочетаний личных и числовых параметров для разных глагольных форм.

Далее нами был проведен анализ тенденций изменения санскрита за период времени около 2,5 тысячи лет. Например, со временем:

— личные формы глагола древних текстов уступают место неличным формам. Так, для личных форм наблюдается, в среднем, 65% от всех глагольных форм для древних текстов — 45 % в средневековье;

- увеличивается относительное количество существительных (от 38 % для древних текстов до 51 % в средневековье);
- увеличивается относительное количество именных и местоименных форм в единственном числе (от 78 % для древних текстов до 86 % в средневековье);
- уменьшается относительное количество всех глагольных форм (от 20 % для древних текстов до 14 % в средневековье);
- уменьшается относительное количество местоименных форм (от 4 % для древних текстов до 1,5 % в средневековье);
- уменьшается относительное количество личных форм глагола в двойственном числе (от 3 % для древних текстов до 0,3 % в средневековье);
- уменьшается относительное количество именных форм в двойственном числе, но не так стремительно, как для глагольных форм (от 3 % для древних текстов до 1 % в средневековье).

Интересные наблюдения можно сделать относительно длины композитивов. Так в художественных произведениях длина редко превышает 5 основ, тогда как в трактатах научного и религиозно-философского характера может достигать 47 основ.

Нам показалось интересным попытаться построить модель, способную с определенной долей вероятности предсказать время создания текста по рассчитываемым нами дескрипторам. Ранее попытка построить подобную модель была реализована Хельвигом для уточнения датировки текстов, входящих в Корпус [Hellwig 2020]. Интересно отметить, что и нам адекватную и валидную по статистическим показателям модель удалось получить с использованием нелинейного статистического метода леса деревьев [Breiman 2001]. Модель способна с некоторой погрешностью предсказывать время создания текста по его грамматическому текстовому профилю. Причем наиболее значимыми дескрипторами являются все перечисленные ранее, а наиболее значимым является относительное количество личных форм глагола. Применение данной модели к «Махабхарате» показывает, что ее книги имеют различную стилистику, причем стиль 6, 11, 17 и 18 книг близок к стилю более поздних текстов.

К рассчитанным дескрипторам была применена процедура многомерного шкалирования, с помощью которой можно наглядно увидеть близость текстов в их грамматическом профиле на двумерной диаграмме. Можно отметить, что наиболее из представленных в Корпусе отличаются от других текстов «Вайкханаса-грихьясутра», а также «Вайкханаса-дхармасутра», «Экакшара-коша», «Ригведа-кхилани», «Ригведа-веданга-джьотиша», «Нади-виджняна» и «Сурья-шатака».



Применение этой же процедуры многомерного шкалирования для книг «Рамаяны» и «Махабхараты» позволяет наглядно увидеть стилистическое сходство книг «Рамаяны» между собой и стилистическое разнообразие книг «Махабхараты», причем наиболее отличаются от других книги 6, 8, 16, 18.

Хотя Корпус из 246 текстов — это незначительное количество для чрезвычайно разнообразной и развитой санскритской литературы, насчитывающей более 30 млн. произведений [Huet, Kulkarni, Scharf 2009: 5–6; Scharf, Hyman 2009: 238], однако она достаточно представительна для того, чтобы строить некоторые предположения и отслеживать важные тенденции изменения санскрита. В будущем планируется продолжить начатые исследования с расширенным набором лингвистических дескрипторов.

### **Литература**

DCS – Digital Corpus of Sanskrit — <http://www.sanskrit-linguistics.org/dcs/>

Hellwig O. Dating and Stratifying a Historical Corpus with a Bayesian Mixture Model. LT4HALA, 2020. 2020. P. 1–9.

Breiman L. Random Forests. Machine Learning. 2001. Vol. 45. P. 5–32.

Huet G., Kulkarni A., Scharf P. Sanskrit Computational Linguistics. First and Second International Symposium, Rocquencourt France, October 2007. Providence, RI, USA, May 2008, Revised Selected and Invited Papers, Berlin–Heidelberg: Springer-Verlag, 2009.

Scharf P., Hyman M. Guide to OCR for Indic Scripts: Document Recognition and Retrieval. Springer, 2009.

### **Ренковская Евгения Алексеевна**

ИЯз РАН, ИВ РАН, Москва, Россия

### **АССОЦИАТИВНАЯ МНОЖЕСТВЕННОСТЬ В ЯЗЫКАХ ЮЖНОЙ АЗИИ: ЭТИМОЛОГИЯ И ДАЛЬНЕЙШЕЕ ГРАММАТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ПОКАЗАТЕЛЕЙ<sup>14</sup>**

Ассоциативная множественность в индоарийских языках, а также в языках других семей на территории Индии и соседних государств специально практически не изучалась. В работе я, прежде всего, хочу остановиться на широко распространенной в новоиндийских языках ассоциативной конструкции с показателями — рефлексами др.-инд. *apara* ‘другой’ (‘X другие’). Будучи изначально маркерами ассоциативной множественности, многие такие показатели в дальнейшем преобразовались в другие грамматические

---

<sup>14</sup> Исследование осуществлялось при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта 19-012-00355 (2019-2021).

единицы — в частности, под влиянием контактов с неиндоарийскими языками [Ренковская 2021]. Так, ассоциативные показатели (сохранившиеся в первичном значении в гархвали *ɔr*, бундели *ʒre*, панджаби *hori*, диалектах чхаттисгархи *harē*, *haran*) в разных новоиндийских языках стали маркировать все типы множественности (непали *harū*), местоименную множественность (каннауджи *hwār*, *hwāru*, диалекты майтхили *āur(a)*), личную множественность (мальви *hor*, *horo*, *har*), выступать в роли специальных плюральных показателей для терминов родства (кумаони *hor*) и т. д. (1)–(3) [Bhagi 1966: 144; Bhatt 2007: 46; Grierson 1908: 55; Grierson 1916: 85; Grierson 1919: 275, 444; Jha 1958: 294; Schmidt 1993: 796; Upreti 1976: 106]. При этом единицы, образованные из изначальных ассоциативных показателей, далеко не всегда маркируют множественность. Они также зафиксированы в роли гонорифических частиц (панджаби *hori*, бхадарвахи *hōri*, куллугу *hora*, диалекты лахнда *hōrā*, *ōrā*), показателей определенности (чхаттисгархи *har*), показателей неотчуждаемой принадлежности (садри *har*), счетных классификаторов (ассамский садри *har*) и др. (4)–(5) [Bailey, Cummings 1925/1994: 349; Dey 2011: 15; Dwivedi 2015: 142; Kavyopadhyaya 1921: 41; Peterson 2010: 63].

Стратегии развития ассоциативных показателей — потомков др.-инд. *apara* в другие грамматические единицы характерны и для других ассоциативных показателей в языках Индии и соседних стран. Так, в сингальском (*lā*), а также в малом дравидийском языке бадага (*avaka* < 3PL) ассоциативные маркеры становятся также отдельными плюральными показателями для терминов родства (6) [Agesthalingom 1972: 278; Pilot-Raichoor 2010: 177, WALS]. Гонорифические частицы в тамильском (*avarga* < 3PL), телугу (*gāru* < 3PL) и каннада (*avaru* < 3PL) вероятнее всего произошли из изначальных ассоциативных показателей, а в западном марвари ассоциативный показатель *bija* (< ‘другие’) также выполняет функцию гонорифической частицы при терминах родства (7). В некоторых языках группы корапутских мунда (сора, горум) плюральный аффикс маркирует все типы множественности (в частности, ассоциативную), при этом в сора он присоединяется не непосредственно к основе слова, а следует за показателем определенности, что говорит о предположительном изначальном ассоциативном значении (8).

Представляется возможным также выделить ареальные особенности грамматического развития ассоциативов. Так, например, в восточных индоарийских языках чаще происходит развитие маркера ассоциатива в показатель стандартной или личной множественности, тогда как в северо-западных развитие больше идет в сторону гонорифической частицы.

Примеры:

- (1) Гархвали: *kāki ɔr* ‘тетя и другие’ [Bhatt 2007: 46];
- (2) Кумаони: *kākhi-hor* ‘тети’ [Upreti 1976: 106];

(3) Непали: *Rām-harū* ‘Рам и его люди’; *kalam-harū* ‘ручки’ [Schmidt 1993: 796];

(4) Панджаби: *Sureś hori* ‘уважаемый Суреш / Суреш и его люди’ (полевые данные автора);

(5) Садри: *bhluji-har-mln* (невестка-3SG.INAL-PL) ‘его / ее невестки’ [Peterson 2010: 63];

(6) Сингальский *amma-lā* ‘мать и люди с ней / матери’ [WALS];

(7) Зап. марвари *bua bija* ‘тетя и ее люди / уважаемая тетя’ (полевые данные автора);

(8) Сора: *raja-n-ji* (царь-DEF-PL) ‘царь и его свита / цари’ (полевые данные автора).

### Список сокращений

3 — 3-е лицо, DEF — определенность, INAL — неотчуждаемая принадлежность, PL — множественное число, SG — единственное число.

### Литература

Ренковская Е. А. Потомки древнеиндийского арага ‘другой’ в роли показателей ассоциативной множественности в новоиндийских языках: распространение и грамматическое развитие // Вопросы языкознания. 2021. № 2. С. 81–97

Agesthialingom S. Nouns of the Badaga Language // Journal of the American Oriental Society, 1972, Vol. 92, No. 2. P. 276-279.

Bahri H. Gramin Hindi Boliya [Local Hindi dialects]. Ilahabad: Kitab Mahal, 1966.

Bailey T. G., Cummings T. F. Panjabi manual and grammar: A guide to the colloquial Panjabi of the northern Panjab. New Delhi; Madras: Asian educational services, 1994 (1st edn. 1925).

Bhatt H. Garhwālī bhāṣā aur uskā sāhitya [Garhwali language and literature]. New Delhi: Takshshila Prakashan, 2007.

Dey L. Argument selection in Sadani/Sadri as spoken in Assam. PhD thesis. Tezpur University, 2011.

Dwivedi A.V. Bhadrawahi: A typological sketch. Acta Linguistica Asiatica, 2015, 5(1). P. 125–148.

Grierson G. A. The linguistic survey of India. Vol. IX. Part II. Delhi–Varanasi–Patna, 1908.

Grierson G. A. The linguistic survey of India. Vol. IX. Part IV. Delhi–Varanasi–Patna, 1916.

Grierson G. A. The linguistic survey of India. Vol. VIII. Part I. Calcutta, 1919.

Jha S. The formation of the Maithili language. London: Luzac and Company, 1958.

Kavyopadhyaya H. L. A grammar of the Chhattisgarhi dialect of Eastern Hindi. Calcutta: Baptist Mission Press, 1921 (transl. from Hindi).

Peterson J. Language contact in Jharkhand: Linguistic convergence between Munda and Indo-Aryan in Eastern-Central India // Himalayan Linguistics. 2010. Vol. 9(2). P. 56–86.

Pilot-Raichoor C. Converbs and adverbial clauses in Badaga, a South-Dravidian language // Clause linking and clause hierarchy: Syntax and pragmatics. Studies in Language Companion Series 121 / ed. Isabelle Bril, 2010. P. 165–202.

Schmidt R. L. A practical dictionary of modern Nepali. Ratna Sagar, 1993. — <https://dsalrv04.uchicago.edu/dictionaries/schmidt/> (дата обращения 11.12.2021).

Upreti B. D. Kumāunī bhāṣā kā adhyayan [A study of the Kumaoni language]. Allahabad: Samriti Prakashan, 1976.

WALS – The World Atlas of Language Structures. — <https://wals.info/valuesets/36A-snh>] (дата обращения 11.12.2021).

**Смирнитская Анна Александровна**  
ИВ РАН; Центр исследования философии и культуры Индии  
«Пурушоттама», РУДН, Москва, Россия

### **ОСОБЕННОСТИ МОТИВАЦИИ ПОНЯТИЙ «МУЖ» И «ОТЕЦ» В СТАРОТАМИЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ «ЭПОХИ САНГИ»<sup>15</sup>**

Терминология родства в старотамильском языке значительно отличается от современной. Несмотря на общие черты, термины совпадают с современными лишь частично, многие лексемы древнего языка изменили свою форму или приобрели новые значения; менялась и система родственных отношений. В данной работе мы ограничиваемся исследованием лексем, выражающих значения отношений родства «отец» и «муж». Рассматриваются языковые данные языка «эпохи санги» — одного из древнейших доступных для исследования исторических состояний тамильского языка, датированного периодом до V в. н. э.

Языковедческие ресурсы, посвященные старотамильскому языку, ограничены: многие старотамильские значения описывает словарь Tamil Lexicon [Tamil Lexicon 1924–36], имеется конкорданс [Pandiyaraja 2014], а также грамматики старотамильского языка, из которых следует упомянуть грамматику советского и русского исследователя М. С. Андропова [Andronov 1969], немецких авторов Евы Вильден [Wilden 2018] и Томаса Лемана [Lehmann 1994], работы М. Б. Эмено [Emeneau 1953; Burrow, Emeneau 1984].

В данной работе нас будут интересовать значения, относящиеся к лексико-семантическому полю «термины родства». Наблюдения за изменяющимися лексическими значениями являются предметом рассмотрения разных лингвистических дисциплин: сравнительно-исторического языкознания,

<sup>15</sup> Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

исторической лексикологии, семантической типологии. Один из теоретических подходов к этому объекту в рамках семантической типологии — изучение семантических переходов в языках мира в терминологии Анны А. Зализняка [Зализняк 2013; Zalizniak et al. 2012; Zalizniak 2018].

Основным понятием в этой методологической концепции является «семантический переход» — отношение, которое устанавливается при наличии некой «концептуальной смежности между двумя языковыми значениями, проявляющейся в совмещении этих значений в пределах одного „слова в широком смысле“», на синхронном уровне или диахронически [Зализняк 2013]. Совмещения эти могут быть реализованы одним из следующих способов: синхронная полисемия (ведущий тип реализации), диахроническая семантическая эволюция, морфологическая деривация, когнаты и заимствования [там же]. Так например, семантический переход *breathing* → *animal* реализован в форме морфологической деривации в случае латинского *anima* ‘дышать’ → *animal*, *-ālis* ‘животное’ и санскритского *prāṇa-* ‘дыхание’ → *prāṇin* ‘живое существо’, *prāṇaka* ‘живое существо, животное, червь’, а также в форме когнатов — в старославянском *дыхати* ‘дышать’ и готском *dius* ‘животное’. Эта методология нашла отражение в Каталоге семантических переходов в языках мира DatSemShift, разрабатываемом группой исследователей в Институте языкознания РАН. На настоящий момент в нем собрано более 5200 семантических переходов из более 800 языков мира [DatSemShift].

Термины родства относятся к древнему и чрезвычайно важному для человека лексическому пласту, к наиболее стабильному «ядру» лексикона. Однако с течением столетий и в этом лексическом поле тоже происходят изменения, в том числе изменения, затрагивающие значение термина, или семантические переходы. В таких семантических переходах термин родства может быть (1) исходным значением, и тогда мы говорим об «экстраполяцией кода родства» на иные лексико-семантические поля; а также (2) значением-целью, и тогда мы используем понятие «модели мотивации», описывающей внутреннюю форму слова. Также встречаются ситуации (3), когда в обеих частях отношения семантического перехода позицию занимает термин родства — в таком случае постулируется семантический синкретизм, наибольшее сближение понятий, не различаемых сейчас или в более раннем состоянии языка. Явления семантического синкретизма определяются и описываются на типологических основаниях, при сравнении с лексикализацией семантического поля в других языках.

Из рассматриваемых двух лексических значений, значение *father* (мы будем использовать английские «ярлыки», как принято в проекте Каталога переходов Datsemshift, см. [DatSemShift; Zalizniak 2018]) относится к более устойчивым, оно входит в 200-словный список базисной лексики (см. [Бурлак,

Старостин 2005; Старостин 2000]). Это значение близко к первообразным, однако семантические переходы, в которых *father* является значением-целью, типологически возможны в языках мира, и встречаются в современном тамильском языке: *to give birth* → *father*, *teacher* → *father*, (см. [Смирнитская 2016]); однако в рассмотренных старотамильских текстах эти переходы не встретились. В основном переходы с участием значения *father* относятся к случаям «эсктраполяции кода родства» (хотя для установления направления перехода не всегда достаточно данных) и семантического синкретизма.

Значение *father* выражалось в старотамильском языке лексемами *tātai* ‘отец’, *attan*, *tantai*, *pitā*, *aiyaṅ* (ср. [Dubianski 2000; Cittiraputtiran 2002]). Можно говорить о следующих семантических переходах: *father* – *god*, реализован в старотамильской полисемии *mutalvaṅ*, *attan*; *father* – *king*, реализация — старотам. лексема *entai*, *kō*; *father* – *husband*, проявляется в полисемии *entai*; *father* – *chief*, *boss*, реализовано лексемой *ai*; *father* → <term of address with endearment>, реализовано полисемией *entai*.

Значение *husband*, наоборот, не относится к наиболее стабильному ядру лексикона, к нему ведут в современном тамильском языке множество моделей мотивации. В настоящей работе показано, что многие из этих мотивационных моделей наблюдаются и в старотамильских текстах начала нашей эры. Таковы мотивационные модели, выраженные в семантических переходах: *old man* → *husband*, реализуется лексемой *kizavaṅ*, *fat* → *husband*, реализуется формой *koḻunaṅ*, *rich* → *husband*, реализуется лексемой *celvaṅ*, *help* → *husband*, реализуется полисемией *tuṅai*, *to get*, *obtain* → *husband*, реализуется формой *perṛāṅ*, *joy* → *husband*, реализуется формой *makiḻntaṅ*, и другие. Важным, на наш взгляд, семантическим переходом является ненаправленная связь *man* – *husband*, реализующаяся полисемией *āi* ‘мужчина’, ‘муж’. В этом переходе, возможно, отражается древнее представление о супруге как о представителе «вообще людей другого пола», с одной стороны, и как о главном, наиболее важном для человека таком представителе: “THE man”, “THE woman”.

## Литература

- Бурлак С. А., Старостин С. А. Сравнительно-историческое языкознание: Учебник для студ. высш. учеб. заведений / М.: Академия, 2005.
- Зализняк Анна А. Семантический переход как объект типологии // Вопросы языкознания. 2013. № 2. С. 32–51.
- Смирнитская А.А. Семантика терминов родства в тамильском языке с точки зрения типологии семантических переходов. // Вестник РУДН. Серия «Лингвистика». 2016. № 2. С.112–127.
- Старостин Г.С. Реконструкция фонологической системы прадравидийского языка. Автореф. дисс. ... кандидата филологических наук. М., 2000.

- Andronov M.S. A Grammar of Modern and Classical Tamil. Madras: New Century Book House, 1969.
- Burrow T.D. and Emeneau M.B. A Dravidian Etymological Dictionary (DED). 2nd edn. Oxford: Munshirm Manoharlal; Clarendon Press, 1984 (1st edn. 1961).
- DatSemShift 2.0: Database of semantic shifts in the languages of the world / Anna A. Zalizniak, M. Bibaeva, M. Bobrik, M. Bulakh, D. Ganenkov, I. Gruntov, T. Maisak, T. Mikhailova, M. Orlova, M. Rousseau, A, Smirnitckaya, M. Voronov. — <http://datsemshift.ru/>
- Dubianski A. M. Ritual and Mythological Sources of the Early Tamil Poetry. Groningen, 2000.
- Emeneau M. B. 1953. Dravidian Kinship Terms. *Language*, Vol. 29, No. 3, pp. 339-353
- Lehmann, Thomas. *Grammatik des Alttamil*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 1994.
- Tamil lexicon. Madras: University of Madras, 1924–1936.
- Pandiyaraja P. *Concordance for Tamil Literature*. 2014. — <http://tamilconcordance.in/>
- Wilden E. *Grammar of Old Tamil for students*. Pondichéry: Institut français de Pondichéry; École française d'Extrême-Orient (Collection Indologie. Halshs: archives ouvertes), 2018.
- Zalizniak A. A. The Catalogue of Semantic Shifts: 20 Years Later // *Russian Journal of Linguistics*. 2018. Vol. 22. No. 4. P. 770–787.
- Zalizniak et al. The Catalogue of Semantic Shifts as a Database for Lexical Semantic Typology / Anna A. Zalizniak, M. Bulakh, D. Ganenkov, I. Gruntov, T. Maisak, M. Russo // *Linguistics*. 2012. Vol. 50 (3). P. 634–670.
- Cittiraputtiran Ēc. *Caṅkattamiṟ uṟavumuraic coṅkaḷ*. Chennai, 2002.

**Хохлова Людмила Викторовна**  
ИСАА МГУ, Москва, Россия

### **ПРОНОМИНАЛЬНЫЕ АФФИКСЫ В ЯЗЫКЕ СИКХСКОГО КАНОНА «АДИ ГРАНТХ»**

Прономинальные аффиксы засвидетельствованы в различных индоарийских, дардских и дравидийских языках Южной Азии: пушту, белуджи, брагуи, синдхи, кашмири, шина, сирайки, майтхили. Большинство лингвистических исследований посвящено синхронным системам прономинальных аффиксов в описываемых языках [Смирнов 1970; Akhtar 1997; Bickel 1999; Shackle 1976; Sharma 2001; Wali, Koul 1994; 1997] и др.

Существуют различные гипотезы происхождения прономинальных аффиксов в языках Южной Азии. По мнению М. Эмено [Emeneau 1956], прономинальные аффиксы в западных новоиндийских языках появились в результате контактов с иранскими языками, при этом в структуре западных НИА существовали предпосылки для их появления и развития. Дж. Грирсон

возводил прономинальные аффиксы к санскритским местоименным энклитикам [Grierson 1895a; 1895b].

Целью настоящей работы является сопоставительный анализ именной системы и системы прономинальных аффиксов в языке сикхского канона «Ади Грантх» (XVI в.). Такой анализ поможет в дальнейшем ответить на вопрос, совпадают ли направления эволюции систем падежного маркирования и прономинальных аффиксов.

Система прономинальных аффиксов рассматривается с точки зрения основных стратегии синтаксического кодирования: аккузативной: единственный актант одноместного предиката (S) оформляется одинаково с агенсом двухместного глагола и формально противопоставлен пациенсу двухместного глагола (O); эргативной: единственный актант одноместного предиката (S) оформляется одинаково с пациенсом двухместного глагола (O) и формально противопоставлен агенсу двухместного глагола (A); контрастивной: единственный актант одноместного предиката (S) формально противопоставлен как агенсу (A), так и пациенсу (O) двухместного предиката; нейтральной: отсутствует формальное противопоставление актантов [Кирич 1992].

В языке «Ади Грантха» сосуществовали три основные системы синтаксического кодирования. Для имен наиболее характерными были эргативная и нейтральная, для местоимений — контрастивная система. Четыре прономинальные аффикса, каждый из которых имел фонетические варианты, маркировали в глаголе местоимения единственного числа и использовались преимущественно в формах прошедшего времени.

Прономинальные аффиксы 1 л. ед. ч. *mhi/mi/mu* и 2 л. ед. ч. *hi/hu* соотносились со всеми тремя синтаксическими примитивами (A, S и O), аффикс 1 л. ед. ч. *mhi/mi/mu* мог маркировать также экспериенцер. Аффиксы 1 л. ед. ч. *āsī, asu* соотносились с S. Аффикс 3 л. ед. ч. *(a)nu/(a)ni* маркировал в глаголе A. Аффикс 3-го л. ед. ч. *(a/aa)su* использовался для маркирования S и O, а также соотносился с семантическими ролями посессора, реципиента и бенефактива. Полное местоимение, маркированное в глаголе прономинальным аффиксом, могло факультативно элиминироваться.

Таким образом, только аффиксы 3 л. ед. ч. демонстрировали эргативный тип синтаксического кодирования: S=O≠A. Отклонения от описанной модели имели место уже в XVII–XVIII вв. В прозаических текстах «Джанам Сакхи» аффикс *(a/aa)su* стал употребляться не только с переходными, но и с переходными глаголами, то есть маркировал не только S, но и A.

Стихотворные тексты, включенные в сикхский канон «Ади Грантх», как и прозаические тексты позднейшего периода, создавались носителями различных диалектов панджаби, современные панджабские диалекты также



представляют собой довольно пеструю картину. Имеющиеся материалы не позволяют исследовать непрерывное развитие какой-либо одной формы речи, но дают возможность проследить общие тенденции эволюции прономинальных аффиксов в истории панджаби.

В современном западном панджаби прономинальные частицы употребляются с различными видо-временными формами глагола и не находятся в дополнительном распределении относительно маркируемых семантических ролей. Одна и та же прономинальная частица может маркировать S, A, экспериенцер, поссессор, а также референт притяжательного местоимения, которое является определением к существительному. В некоторых диалектах противопоставлен прямой и косвенный падеж прономинальных аффиксов [Shackle 1976]. Таким образом, остатки эргативной системы синтаксического кодирования, характерные для аффиксов З.л. ед. ч. в языке «Ади Грантха», не сохранились в современном панджаби.

## **Литература**

- Кибрик А. Е. Очерки по общим и прикладным вопросам языкознания. М.: Издательство Московского университета, 1992. С. 186–197.
- Смирнов Ю. А. Язык ленди. М.: Наука, 1970. С. 97–101.
- Akhtar R. N. Affix-s(uu) Constructions in Punjabi // Essex Graduate Working Papers in Linguistics. Colchester: University of Essex, 1997. Vol. 2. P. 1–18.
- Akhtar R. Aspectual Complex Predicates in Punjabi. Doctoral dissertation: University of Essex, 1999.
- Bailey T. G. Punjabi Grammar. A brief grammar of Punjabi as spoken in the Wazirabad district. Lahore: Punjabi government press, 1912. P. 20–22.
- Bickel B., Bisang W. & Yadava Y.P. Face vs. empathy: the social foundation of Maithili verb agreement // Linguistics. 1999. 37(2). P. 359–364.
- Emeneau M. India and Linguistic Areas // India and Historical Grammar, Publication No. 5. Annamalai: Annamalai University, 1956. P. 25–75.
- Grierson G. A. On Pronominal Suffixes in the Kashmiri Language // Proceedings of the Royal Asiatic Society. 1895a. Vol. 64 (1). P. 336–351.
- Grierson G. A. On the Radical and Participial Tenses of the Modern Indo-Aryan Languages // Proceedings of the Royal Asiatic Society. 1895b. Vol. 64 (1). P. 352–375.
- Shackle Ch. The Siraiki Language of Central Pakistan: A Reference Grammar. Oxford: School of Oriental and African Studies, 1976.
- Sharma D. Kashmiri Case Clitics and Person Hierarchy Effects // Formal and Empirical Issues in Optimality Theoretic Syntax. Peter Sells (ed.). Stanford: CSLI Publications, 2001. P. 225–256.
- Wali K., Koul O. N. Kashmiri Clitics: The Role of Case and CASE // Linguistics. 1994. Vol. 32. P. 969–994.
- Wali K., Koul O.N. Kashmiri. New York, Routledge, 1997.

## Алфавитный список участников конференции

1. Альбедиль Маргарита Федоровна
2. Анандакиченин Суганья
3. Артеменко Анатолий Григорьевич
4. Асташина Екатерина Олеговна
5. Бабин Александр Николаевич
6. Баласубраманиан Камакши
7. Бандьопадхьяй Сумахан
8. Бек Бренда
9. Билимория Пурушоттама
10. Бурмистров Сергей Леонидович
11. Васильков Ярослав Владимирович
12. Вечерина Ольга Павловна
13. Вильден Ева
14. Возняк Яцек
15. Волхонский Борис Михайлович
16. Воробьева Дарья Николаевна
17. Гасунс Марцис Юрьевич
18. Гордийчук Николай Валентинович
19. Гохейн Сваргаджьоти
20. Гурия Анастасия Георгиевна
21. Демченко Максим Борисович
22. Десницкая Евгения Алексеевна
23. Дубянская Татьяна Александровна
24. Жукова Любовь Евгеньевна
25. Забелина Елизавета Александровна
26. Зайцев Андрей Алексеевич
27. Инков Алискендер Исакович
28. Каранджиа София
29. Копелиович Галина
30. Корбовская Мария Дмитриевна
31. Крылова Анастасия Сергеевна
32. Кузина Елизавета Олеговна
33. Куликов Леонид Игоревич
34. Курбаков Иван Владимирович
35. Леао Давид Пьердоминичи
36. Лекарева Ева Павловна
37. Леонов Максим Владимирович
38. Леонченко Владимир Владимирович
39. Леуччи Тициана

40. Маллинсон Джеймс
41. Маретина Ксения Александровна
42. Марлевич Галина
43. Мукхопадхьяй Канчан
44. Никольская Ксения Дмитриевна
45. Островская Елена Петровна
46. Павлова Арсения Андреевна
47. Павлова Дарья Викторовна
48. Павлова Мария Борисовна
49. Парибок Андрей Всеволодович
50. Пахомова Анна Михайловна
51. Псху Рузана Владимировна
52. Путягина Валентина Николаевна
53. Ренковская Евгения Алексеевна
54. Роман Лилия Геннадьевна
55. Рыбьякова Елена Владимировна
56. Рыжакова Светлана Игоревна
57. Сабирова Римма Наилевна
58. Санто Петер-Даниель
59. Свиридова Полина Михайловна
60. Серебряный Сергей Дмитриевич
61. Смирнитская Анна Александровна
62. Соболева Дарья Валерьевна
63. Спектор Илья Борисович
64. Старикова Мария Николаевна
65. Стрелкова Гюзель Владимировна
66. Стрельцова Лилия Александровна
67. Сюдыка Лидия
68. Фивейская Анастасия Васильевна
69. Хачатурян Нелли
70. Хохлова Людмила Викторовна
71. Хржибек Мартин
72. Чакрабартти Гаутам
73. Чеботаряну Вячеслав Иванович
74. Челас Гермина
75. Челнокова Анна Витальевна
76. Шапинская Екатерина Николаевна
77. Шевичяр Жан-Люк
78. Шмюккер Маркус
79. Шохин Владимир Кириллович
80. Шуман Эндрю
81. Щербак Мария Борисовна

