

A. M. Пятигорский

**ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ ВЕДИЙСКИХ
И ТАМИЛЬСКИХ ГИМНОВ**

Эта статья является попыткой описания общего характера культа в тамильской средневековой литературе *бхакти*, особенно в ее шивайтской разновидности.

Автор предлагает для такого рода описания упрощенную структуру культа. Хотя эта структура и предполагает наличие диахронического плана, выраженного одной из ее ячеек, но на данном этапе изучения этот план и связанные с ним вопросы генезиса остаются несколько в стороне. Этим и объясняется сопоставление тамильских гимнов с ведийскими, возникшими во всяком случае на полтора тысячелетия ранее, сопоставление, возможное лишь при полном отвлечении от историко-литературных данных. Но в данном случае эта структура применяется только к литературному материалу, представленному в отрывках, выбор которых будет неизбежно случайным. Возможно, что дальнейшее исследование всего материала той или иной культовой литературы уточнит или изменит предложенную им структуру.

0.1. Объектом исследования здесь является средневековая тамильская литература *бхакти* VIII—XIV вв. в ее основных направлениях и связанных с ними литературных комплексах. Поскольку в дальнейшем речь будет идти о содержательной стороне литературы, то мы исключаем из нашего рассмотрения следующие источники этого периода:

- а) грамматические произведения;
- б) комментарии (*igai*) на произведения предшествующего периода;
- в) произведения, тяготеющие к древней традиции или включенные средневековыми комментаторами и систематизаторами в древние литературные комплексы. Действуя по этому же принципу, мы включаем в сферу рассмотрения некоторые позднейшие произведения, тяготеющие по своему содержанию к средневековой традиции либо включенные в средневековые литературные комплексы.

0.2. С точки зрения социально-экономической, время VIII—XIV вв. можно в целом охарактеризовать как период становления феодализма. Сохранилась сильная и свободная сельская община. Полноправные общинники, принадлежавшие в основном к кастам веллала (земледельцы, воины) и брахманов, играли большую роль в политической жизни страны.

С точки зрения политической истории, начало этого периода связано с упадком государства Паллавов (наиболее раннего из крупных и

стойких государственных образований Юга). Затем к этому периоду относится возвышение Чолов и, несколько позднее, соперничавших с ними Пандиев (Чера к этому времени превратились во второстепенных полузависимых властителей). Конец этого периода примерно совпадает с завоеванием Юга войсками Делийского султаната и последующим возвышением империи Виджаянагар, возникшей на обломках древних тамильских царств, разгромленных Малик Кафуром в первой половине XIV в.

0.3. В историко-литературном отношении рассматриваемому материалу предшествовали: пять джайнских и буддийских эпических поэм (*rañcakāviyam*) и дидактический комплекс «18-ти малых произведений» (*patīqeñ kīlkaṇakku*), за ним следовали поэмы «Великого трио» (рика-*lēnti*, катрац, *aṭakkūttāṇ*) и стихи «10-ти сиддхов» (*patīqeñcittar*).

0.4. В историко-религиозном отношении этот период связан с упадком джайнизма и буддизма на юге Индии и с небывалым до того расцветом вишнуизма и (в особенности) шиваизма. Проникновение в этот период мусульман, так же как и существование на Малабарском берегу древних христианских (фомитских) колоний, никоим образом не влияло на религиозную жизнь и литературу страны тамилов этого периода.

1.0. Предметом изучения является здесь культ в литературе. Взятая в целом средневековая тамильская шивантская и вишнуитская литература по своему внутреннему членению на разновидности в общем подобна той части древнеиндийской литературы, которая включает в себя Веды, упанишады, пураны и отчасти шаstry, иначе говоря, ее религиозно-философской части. Но говорить о таком подобии можно только, если брать в рассмотрение религиозную информацию (сознательно отвлекаясь от всякой другой) и считать наиболее древнюю группу источников (для древнеиндийской литературы — Веды) несущими первоначальную информацию, а другие группы и разновидности источников — преобразователями первоначальной информации. Это узко предметный подход, при котором не только все многообразие содержания данного источника искусственно ограничивается религиозным материалом, но и все многообразие религиозного содержания данного источника ограничивается преобразованным в данном источнике религиозным материалом иного источника.

1.1. Понятие «религиозности» источника включает в себя два отнюдь не всегда совпадающих момента. Во-первых, момент культовой функции¹, означающий, что создание, произнесение или воспри-

¹ Каждый текст создается в определенной ситуации связи автора (или авторов) с другими лицами, воображаемыми или существующими в действительности. Более точно: создание каждого текста предполагает возможность такой связи. Число разновидностей связи людей в поведении очень велико. В зависимости от разновидностей связи текст будет нести ту или иную функцию или ряд функций. Текст (или его часть) создается в определенной единственной ситуации, которую мы условно называем субъективной ситуацией связи, но он может восприниматься по-разному, в зависимости от времени и места в бесчисленном множестве объективных ситуаций, от которых мы сознательно отвлекаемся в нашем рассмотрении. И слово функция всегда будет означать функцию текста в субъективной ситуации. Понятие субъективной ситуации предполагает не только действительность, в которой создавался текст, но и изменяющееся внутреннее состояние автора текста, его внутреннее отношение к этой действительности. Это субъективная ситуация может не быть описанной в тексте; мало того, она может оказаться не реконструируемой на основании текста. Представляется, что такая реконструкция возможна только в том случае, если текст будет представлен как длящийся во времени или единственный акт поведения автора, определенным образом им же самим физически (т. е. графически, акустически и т. д.) объективизированный и внутренне обусловленный, а его создание — как такая разно-

ятие данного источника (или его части) само по себе направлено на установление или поддержание связи с воображаемым объектом данного культа, само по себе является элементом этой связи. Вторым моментом является культовый состав, означающий, что в источнике (или его части) вне зависимости от того, несет ли он (или его часть) культовую функцию, содержится информация о связи с объектом данного культа. Слово «состав» говорит о сложности такой информации, разнообразие которой мы предлагаем ограничить, следующим образом расклассифицировав религиозный материал источника:

S_1 — внутреннее состояние субъекта культа (subject of cult).

S_2 — внешнее действие субъекта культа.

O_1 — действие или состояние воображаемого объекта культа (object of cult) в данной связи с данным субъектом.

O_2 — действие, состояние или свойство воображаемого объекта не в данном акте связи с данным субъектом, а во множестве предыдущих и последующих актов связи с коллективами, практикующими этот культ. (O_2 противостоит остальным элементам приведенной классификации, как элемент диахронического плана).

1.2. В соответствии с установленными выше различиями религиозную литературу можно условно разделить на специфически религиозную и нарративную религиозную, но это разделение является условным, поскольку источник может приобретать или терять религиозную функцию в зависимости от времени и места. Литература же, в которой основным содержанием является описание O_2 в его действиях, состояниях и свойствах, взятых вне культовой связи и фигурирующих в абстрактном, категориальном виде, может быть названа рефлексивной религиозной или религиозно-философской литературой. В древнейндиЙской литературе примером первой разновидности религиозной литературы могут служить Веды, второй — пураны, третьей — упанишады (отчасти), шастры (отчасти) и агамы. Приведем несколько примеров из санскритской гимновой литературы.

1. Да возвозем мы ради спасения нашего к великолужному Индре,
герою великому, [дабы принес он нам] выигрыш и получение военной
добычи!

видность поведения, содержанием которой является описание поведения. Но, описывая поведение, человек обязательно ведет себя еще каким-либо иным образом, т. е. одновременно практикует другую разновидность (или разновидности) поведения. Если мы поставим себе задачей рассмотреть связи этих двух разновидностей, то вторая из выбранных нами будет выступать по отношению к первой как функция текста. Так, когда преподаватель пишет на доске текст, он не только создает его физически, но одновременно действует как агент связи (в данном случае — пространственной связи) с учениками, сидящими перед ним, и именно эта связь может быть выбрана произвольно, как функция текста. Но, не будучи преподавателем, он тот же текст мог написать у себя дома либо в той же аудитории, на той же доске, но для себя самого, скажем, для лучшего запоминания; в этом случае временная связь явится для того же текста мнемонической функцией. Но безусловно, что в данной субъективной ситуации одновременно будут действовать многие другие связи и соответственно автор текста будет одновременно вести себя многими другими способами. Принципиально субъективная ситуация неописуема, а функция текста безразлична по отношению к нему самому, хотя в частном случае она может быть описана. Все сказанное можно подытожить следующим образом: если создание текстов рассматривать как разновидность поведения, создание данного текста (или части) — как акт поведения, то функцией текста будет являться другой, одновременно совершаемый акт поведения, входящий в субъективную ситуацию как элемент, выбор которого определяется задачами и целями, поставленными перед собой исследователем текста.

- Индра, что слушает [нас], устрашающий в схватках, врагов избивающий, захватывающий добычу! («Риг-веда», III, 38, 10) ².
2. Хвалу [собой] изливайте, [нам] многих коров [приносите]! Богатство и счастье нам дайте! К богам эту жертву нашу несите, о струи жертвенного масла, чистого как мед («Риг-веда», IV, 58, 10) ³.
 3. Она та, что океаном, рекой и водами владеет, на ней [всякая] пища рождается и растения всходят, на ней движется все, что дыханием обладает и способностью к движению, — о Земля, дать пожелай нам первым напитка испить! («Атхарва-веда», XII, 1, 3) ⁴.

С точки зрения функциональной классификации источников, эти три стиха являются по преимуществу специфически культовыми вне зависимости от их содержания и состава. Каждый из них является актом (или частью акта) S_2 в силу обращения к O , имеющемуся в каждом из них; это обращение остается для нас и элементом S_2 состава. Но множество ведийских стихов, взятых отдельно, нарративны, не содержат обращения и являются специфически культовыми лишь в силу включения их в сборник, в целом несущий культовую функцию ⁵; в составе их часто преобладает O_2 , и они тяготеют к пуранам и упанишадам. Вот стих из десятой мандалы «Риг-веды»:

4. Ни небытия не существовало тогда, ни бытия. Ни [промежуточного] пространства воздушного не существовало, ни небосвода над ним. Что же двигалось само [тогда]? Где? Под защитой кого? Была ли это вода, неизмеримо глубокая? («Риг-веда», X, 129, 1) ⁶.

Про этот стих можно сказать, что он определенно не имеет культового содержания, и, если отвлечься от его культовой функции, лежащей за его пределами, то он может явиться объектом изучения с точки зрения предмета истории философии или космогонии. В символическом изображении эти четыре примера будут выглядеть так:

1. \underline{S}_2 ($S_2 + O_1 + O_2$).
2. \underline{C} ($O_1, S_2 + O_1, S_2, O_2$).
3. \underline{C} (O_2, S_2, O_1).
4. С (ноль).

(Здесь + означает условную одновременность, а запятая — другой или повторный акт.)

Эти формулы наглядно показывают, что в общем случае функция и состав культа в литературе независимы друг от друга. И действительно, в ведийской литературе мы находим множество нарративных и рефлексивных культовых стихов, да и стихов, вообще не имеющих культового содержания (например, чисто умозрительных, как 4),

² Перевод сделан по изданию: «Die Hymnen des Rigveda», hrsg. von T. Aufrecht, 3. Ausg., Bd I, Berlin, 1955, S. 242.

³ «Die Hymnen des Rigveda», Bd I, S. 325.

⁴ Цит. по кн.: «Hymnes speculatifs du Véda», trad. du sanskrit par L. Renou, Paris, 1956, p. 189 (Collection UNESCO, serie indienne, ed. par Librairie Callimard).

⁵ Культовую функцию текста, поскольку она установлена и рассмотрена вне культового состава текста, мы обозначим как С. В том случае, когда и состав текста указывает на ее существование, она будет обозначена как \underline{C} . В том же случае, когда в тексте содержится описание создания текста автором как внешнего действия субъекта культа, функция будет обозначена как S_2 . Круглая скобка отделяет состав от функции. В случае многоступенчатости описания и соответственно многостепенности функции последняя будет обозначена как С, С², С³... и т. д. (соответственно этому, S_2 , S_2^2 , S_2^3 ...) и отделена от состава скобками.

⁶ «Die Hymnen des Rigveda», Bd II, Berlin, 1955, S. 430.

которые оказываются культовыми лишь в силу их попадания в «поле культа», имеющее свои пространственные и временные рамки⁷.

1.3. Показать временное описание О₂ Вед в санскритских пуранах очень трудно, поскольку в целом они относятся к различным традициям, фактически слабо связанным друг с другом, что дополняется еще и, очевидно, большим разрывом во времени их составления. Основные боги пуран — Вишну, Шива и Браhma — не являются значащими для культовых систем «Риг-веды»; Кришна «Бхагавата-пураны», упоминаемый в «Риг-веде» под своим именем два или три раза VIII, 96, 13; VIII, 96, 14 и X, 31, 11 (?), вовсе не фигурирует там как объект культа, он лишь участвует в ситуации с объектом культа. Поэтому, казалось бы, никак не следует считать «Бхагавата-пурану» преобразователем первоначальной информации о Кришне, а ее источником «Риг-веды». Кроме того, можно было бы считать эту пурану преобразователем современной или предшествующей внелитературной культовой информации — живой культовой действительности. Но, если не выходить за рамки культа в литературном источнике, мы условно можем считать пураны поздним этапом единой ведийско-эпическо-пуранической традиции на том основании, что в определенный период времени и Веды и пураны (в каких-то своих частях) воспринимались в одном «культурном поле», попали в одну культовую и культурную сферу и были диахронически расположены в одной традиции, что подтверждается фактом (безусловно, позднейшим) приписывания авторства и вед и пуран мифическому Вьясе.

Одно место из «Риг-веды» (X, 31, II) гласит: «Для Кришны (или Черного?) набухло белое вымя». Здесь прежде всего остается сомнительным главное: идет ли речь о Кришне или о каком-то другом лице, названном «черным», может быть, для поэтической антитезы с «белым выменем». Если же, весьма предположительно, отождествить ригведийского Кришну с пураническим, то «вымя» можно сопоставить с пастушеским и коровьим антуражем рождения Кришны в «Бхагавата-пуране» как однородные атрибутивные моменты. С другой стороны, чернота Кришны в «Бхагавата-пуране» не функциональна (в отличие, например, от черногорлости Шивы в «Шива-пуране»). Возможно, что чернота Кришны перестала быть значимой ко времени его связывания с ригведийскими пастухами, но впоследствии подчеркивала его отличие от белых, среди которых он родился.

2.0. В тамильской литературе есть свои веды, свои пураны, свои упанишады и шастры. Ближе всего к древнеиндийским Ведам по характеру, функции и содержанию подходят гимны альваров и шивантских бхактов, созданные в VII—IX вв.

5. Высшей высши высшей добродетелью владеет кто? — он;
Кто, затменье устранныя, мудрость высшую дает? — он;

⁷ Здесь мы не ставим себе целью ни выяснение природы культовой функции текста, ни ее определение через связь (см. прим. 1). Достаточно будет заметить, что культовая связь есть частный случай так называемой идеальной связи, т. е. такой связи, один из агентов которой, или какое-либо свойство этого агента, является воображаемым. То, что здесь условно назовано «полем культа», есть сфера (временная и пространственная) действия культовой связи. Поскольку нас здесь интересуют только функция (в смысле ее наличия или отсутствия) и состав, а не происхождение функции и не причины различия в составе, то мы сознательно в данном рассмотрении отвлекаемся от социальной обусловленности, ибо выявление такой обусловленности потребовало бы иного выбора связи как функции текста либо оно потребовало бы рассмотрения культовой функции как вторичной по отношению к какой-либо иной. Исследование социальных условий возникновения и существования функций должно быть предметом особой самостоятельной работы.

Кто глава богов бессмертных, вялость устраниющий? — он;
И склоняясь перед сияньем, что страданье, устраниет,
о мой дух, воспряны!
(*nammālvār*)⁸.

6. [Он тот, чье] состояние знанию богов недоступно,
[Он] с небес [до земли] всего [мира] высший владыка —
[этот] бог, вселенную всю поглотивший.
(*nammālvār*)⁹.
7. Он сам — знающий, он сам — знать заставляющий,
Знанием ставший знаток — он сам, [и всякого] знания
Истинный предмет — он сам, сияние необъятное поднебесья,
Этот предмет — он сам, он.
(*kāraikkāl*)¹⁰.
8. О [ты], светоч, коего бывший началом [всего]
Браhma Четырехликий и Вишну познать не смогли!
Справедливостью не обладаю я, о силе твоей говорю;
О, господин Валивалама, приди и мучай меня, [лишь]
не дай [вкусить] страданий [от] дежний прежних
[Мне], кто тебя изо дня в день воспевая, славит.
(*campantar*)¹¹.
9. О голова [моя], ты склонись [перед] тем, чья голова черепом укращена
[Перед] Господином, что в череп [подаянье] собирает, о голова
[моя], ты склонись!
(*tirunāvukkaracu*)¹².
10. Я, грешник, отрекся от любви и рабского служения тебе!
[Теперь] я понял смысл [моих] мучений [и моей] болезни тяжкой,
иду [тебе] поклониться я!
О глупец, сколь долго пребывал я разлученным с ним,
Богом [из] Арура, [моим] жемчугом, прекрасным камнем драгоценным!
(*cuntarar*)¹³.
11. О лишенный нечистоты! Соверши благодеяние мне, ничтожному, тому,
Кто лишен великого обладания сердцем, смягчившимся и истекающим
от стремления к слиянию с тобой!
Появившись на этой земле, явив свою милость и показав свои свер-
кающие ножные браслеты,
Будь ко мне, рабу твоему, что рас простерт ниц ниже пса, милостью
более великой, чем доброта матери к своему ребенку.
О ты, являющийся Первичной реальностью!
(*māṇikkavācakar*)¹⁴.
12. О тот, [кто], будучи первичным началом, концом и серединой, [ими]
не является!
О влекущий меня и правящий [мною] отец мой, о Перуман!
О танцующий в Чидамбараме!
О повелитель южной страны Пандий!
(*māṇikkavācakar*)¹⁵.

Как мы видим, все здесь приведенные отрывки гимнов носят, вне зависимости от их культового состава, характер призыва, обращения (что грамматически выражено звательными или повелительными формами), подчеркивающего их специфически культовую функцию.

⁸ «*tiviyap pirapantam*, *tiruvāymoli*, *veliyītuvōr*: es. *rajam*; *ceṇai*, 1956, p. 1.

⁹ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰ «*pratiṇorāṇ tirumūrāi*», *ceṇai*, 1933, p. 111 (*caiva cittānta makā camājām*).

¹¹ *tirupāpasampanṭa cuvāmikal tēvāram*, *tiruccī rāppallī*, 1950, p. 499.

¹² *tirunāvukkaracu cuvāmikal tēvāram*, *tiruccī-rāppallī*, 1949, p. 472.

¹³ *cuntara mūrtti cuvāmikal tēvāram*, *ceṇai*, 1949, p. 129.

¹⁴ *māṇikkavācakar*, *tiruvūcakam*, *uraiyāciriyan navanīta kiruṣṇa pāratiyār*, *īlaṅkai*, 1954, p. 9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

2.1. Если посмотреть на нижеприведенную таблицу, отражающую только наличие или отсутствие культовой функции и элементов культового состава в вышеприведенных примерах, то безусловно станет ясным одна черта, отличающая гимны тамильских *бхактов* от ведийских гимнов,— это относительно большая полнота культового состава тамильских гимнов за счет наличия в них элемента S_1 . Этот элемент, особенно ярко выраженный в *шайва-бхакти*, проникает почти все гимны, порою даже не будучи внешне выявлен в материале содержания, но скрываясь под основой и реальным материалом внешнего действия. Именно поэтому тамильские шивитские гимны можно назвать «культурой лирикой».

2.2. Теперь разнесем культовое содержание приведенных гимнов по элементам предложенной классификации (табл. 1 и 2).

Таблица 1

Эле- мент При- мер	S_1	S_2	O_1	O_2
1		Взывают к Индре.	Спасает, приносит выигрыши и получение военной добычи, слушает.	Великодушный, герой великий, устрашающий в схватках, врагов избивающий, захватывающий добычу.
2		(Приносят в жертву масло), взывают к маслу.	Хвалу собой изливают, многих коров приносят; богатство и счастье дают; к богам (себя как) жертву несут.	Струи масла, чистого как мед.
3		Взывают к земле.	Дает первыми напитка испить.	Океаном, рекой и водами владеет та, на ком всякая пища рождается и растения всходят, на ком движется все, что дыханием обладает и способностью к движению.
4				
5	(Пребывает в затмении, вялости, страдает), воспрянул духом.	(Обращается к «Нему», обращается к духу (тапау), склоняется духом своим.	Дающий мудрость, устраняющий затмение; устраниющий вялость; устраняет страдание.	Обладающий высшей добродетелью, глава богов бессмертных, сияние.

Окончание табл. I

Пример	Элемент	S_1	S_2	O_1	O_2
6					Тот, чье сознание знанью богов недоступно, высший владыка всего мира, бог, вселенную всю поглотивший.
7	(Познает «его» в «это»).			Знать заставляющий.	Знающий, знание, предмет знания, истина, сияние поднебесья, «это».
8	Не обладает справедливостью, (мучается).	(Обращается на «ты»), говорит о «силе» бога, просит мучить, изодня в день воспевает, славит.		Мучает, не дает вкусы страданий от плодов кармы.	Светоч, которого не смогли познать Брахма и Вишну; господин Валивалама.
9		Обращается к своей голове, склоняет голову перед богом.			Обладает головой, украшенной черепом, аскет, собирающий подаяние в череп, Господин.
10	Грешник, любит мучаться, болеет, отрекается, пребывает в разлуке	Рабски служит, поклоняется, (называет любовными именами).			Бог из Арура, жемчуг, прекрасный камень драгоценный.
11	(Чувствует себя «ничтожным»), обладает сердцем смягченным и истекающим от стремления к слиянию с Шивой.	Распростерт ниц ниже пса, (обращается на «ты»).		Совершает благодеяние, появляется на земле, являет милость, показывает ножные браслеты, матерински добр к адепту.	Лишний неисторги, Первичная реальность.
12	(Влеком к Шиве).			Влечет адепта, правит им.	Является и не является началом, концом и серединой всего, отец, Перуман, танцует в Чидамбараме, повелитель Южной страны.

Таблица 2

При- меры	Культовый состав		S_1	S_2	O_1	O_2
	Культовая функция					
1	+		-	+	+	+
2	++		-	+	++	++
3	++		-	+	++	+
4	++		-	-	-	-
5	++		+	+	+	+
6	++		-	-	-	+
7	++		+	-	+	+
8	++		+	+	+	+
9	++		-	++	-	+
10	++		+	+	-	+
11	++		+	+	+	+
12	+		+	-	+	+
13	-		-	-	-	+
14	-		-	-	-	+
15	-		-	+	+	+
16	-		-	-	-	+

(Примеры 13—16 приведены в 4.1, 4.2 и 5.2).

2.3.1. Скобки внутри табл. 1 имеют двоякий смысл. В одном случае они указывают на наличие того или иного элемента, выводимого из внешних по отношению к культовому составу данных; так, например, 5, S_2 (Обращается к «Нему») выводится из апеллятивного характера употребления слова «он» (*avan*)¹⁶.

2.3.2. В другом случае они указывают на выводимость по смыслу одного элемента из содержания другого, на имплицитность в данном элементе другого. Это прежде всего относится к тем действиям объекта культа, которые необходимо предполагают взаимность, т. е. либо ответное действие, либо действие подтверждности данному; так, например, в 5, O_1 — «устраняющей вялость» — предполагает состояние вялости у субъекта. Эпитеты 10, O_2 — «жемчуг», «драгоценный камень», — не только дополняют и подчеркивают чувство любви у субъекта, но и предполагают произнесение любовных слов, как внешнего сакрального акта. Но эта логическая операция раскрытия имплицитного содержания может производиться и в пределах данного элемента состава (и элемента таблицы)¹⁷; так, взвывание к жертвенному маслу в ведийском гимне необходимо предполагает практику принесения масла в жертву; более того, это взвывание может дублировать, дополнить реальное жертвоприношение. Эти примеры из 5-й, 10-й и 2-й строк таблицы могут быть буквенно-символически обозначены соответственно как $S_1 \leftarrow O_1$, $S_2 \leftarrow O_2$ и $S_2 \leftarrow S_2$. Таким образом, становится совершенно очевидным, что предложенная для культовой литературы модель является структурой не только по отношению к функции и составу, взятым вместе (как это было показано в 1,2), но и по отношению к культовому составу, взятыму в отдельности. Действительно, каждый из

¹⁶ Всякая выводимость будет обозначена в формуле стрелкой, указывающей выведенный элемент состава, в описательной таблице заключенный в круглые скобки.

¹⁷ В этом случае выведенный элемент состава обозначается тем же знаком со штрихом.

элементов состава в общем случае является ячейкой, заключающей любой из четырех элементов (в том числе и одноименный с собой, который мы обозначаем со штрихом).

Представляется вероятным, что аналогичным образом может быть структурно анализирована и взятая в отдельности культовая функция, но сейчас такой анализ вывел бы нас за пределы литературы как объекта, а культа в литературе — как предмета исследования.

В то же время имеются основания рассматривать и культовый состав литературы как информацию о существовавшей в прошлом культовой функции, как след культовой функции.

3.3.3. Пожалуй, наиболее трудным является анализ группы O_1 , поскольку отдельные действия и состояния объекта культа в данный момент (т. е. в момент воспроизведения культового источника или его части) либо могут быть тем, что уже не находит отражения в культе коллектива, быть информацией о давно исчезнувшей культовой или внекультовой практике коллектива, его мифологии, либо могут быть тем, что еще живет в этой практике, одновременно принадлежа диахронному и синхронному планам культа. Первый из этих случаев представлен, скажем, в O_2 8-й строки («Светоч, которого не смогли познать Браhma и Вишну»); этот материал является незначащим для данного культового акта. Второй случай можно продемонстрировать на материале O_2 9-й строки, где Шива представляется нищим аскетом, собирающим подаяние в чашу, сделанную из черепа. Аскетизм и нищенство существовали в шивантском культе того времени, но для данного акта они также не являются значащими, поскольку с глубокой древности они практиковались последователями едва ли не всех индийских культов; здесь — внесение моментов практики субъекта в эпитет объекта культа. Поэтому мы обозначаем его как O_2 , хотя, если отвлечься от синхронного, индивидуального плана рассмотрения, следовало бы этот эпитет обозначать как $O_2 \leftarrow S_2$. Действие же объекта в 12-й строке («Влечет адепта») не только характерно для *шайва-бхакти* в целом, но и несомненно отражает состояние, в котором Маниккавашагар создавал данный гимн. Фактически здесь невозможно отделить диахронию от синхронии, коллективное от индивидуального — и то и другое есть лишь абстракция, принятая в предложенном нами методе структурного рассмотрения и описания культа в литературе, в методе, который отражает одну общую для состава всякого культа тенденцию. Эта тенденция заключается в том, что направление строки таблицы $S_1 S_2 O_1 O_2$ показывает увеличение возможности рассматривать культы диахронически и уменьшение возможности рассматривать культы индивидуально.

3.0. Вышеприведенные общие замечания по поводу способа разнесения и изображения культового материала в таблице были необходимы, чтобы перейти на том же материале к показу некоторых конкретных черт тамильской гимновой части этого материала в отличие от санскритской (ведийской) его части. При этом мы оговариваем, во-первых, что приведенные примеры лишь очень условно и предположительно можно считать типичными в статистическом смысле этого слова, а во-вторых, что сначала они специально берутся синхронно, статически, т. е. без учета происхождения той или иной черты или ее последующего изменения.

3.1. Исключительно ярко выраженная в тамильских гимнах интимная сторона богочтения (играющая в ведийских гимнах гораздо меньшую роль) в значительной степени определяет характер содержания остальных ячеек культовой структуры этих гимнов. Возьмем важней-

ший момент во взаимодействии $S_2 \xrightarrow{\leftarrow} O_1$ — о чем просят бога и, соответственно, что делает он в ответ. Как это представлено в ведийских и тамильских гимнах? Материал $S_2 - O_1$ первых трех строк таблицы достаточно ясен, чтобы дать ответ: последователи культов ведийских боговзывают к ним с просьбой о тех или иных материальных благах для себя (таких, как спасение в бою, получение военной добычи, доставление коров, возможность первым испить сомы) и о лишении этих благ своих врагов; это отражено в таких эпитетах O_2 , как «великодушный», «герой», «устрашающий в схватках», «избивающий врагов», «захватывающий добычу» и т. д. Эти обращения дополняются отраженными в ведийских гимнах обрядами, состоящими в том, что богам приносят в малых размерах то, чего от них просят в больших (это, конечно, чрезвычайно грубая характеристика лишь части ведийских обрядов), т. е. топленое коровье масло, сому и т. д.

В тамильских же гимнах бога (Шиву и Вишну) просят о том, чтобы он дал *бхакту* мудрость высшую, т. е. знание самого себя и того же бога, чтобы он устранил «затмение» души *бхакта* — основное препятствие к общению с богом, чтобы он явился, дал *бхакту* возможность увидеть его, любить его и, наконец, как высшую радость — слиться с ним. И эти обращения дополняются такими отраженными в тамильских гимнах «внутренними обрядами», как душевное мучение, самоунижение, высказывание своего стремления к слиянию с богом, описание возникновения этого стремления и связанных с ним обстоятельств жизни *бхакта*.

3.2. Далее, и в санскритских и в тамильских гимнах мы очень часто встречаемся с явлением субSTITУции объекта культа, т. е. таким явлением, когда объектом (в обращении) становится не сам бог, а какой-то его атрибут. Но это простейший случай субSTITУции; гораздо более сложным представляется случай, когда в гимне обращаются к какому-то третьему лицу (или предмету), своего рода «дубликату объекта», который относится исключительно к сфере $S_2 \xrightarrow{\leftarrow} O_1$ и служит как бы идеальным посредником между реальным субъектом и воображаемым объектом культа (в какой-то мере такую субSTITУцию можно сопоставить с явлением, когда человек *A* в разговоре обращается к человеку *B*, но слова его предназначены для присутствующего или отсутствующего *C*). В ведийских гимнах субSTITУТОМ такого рода является элемент внешнего материального обряда — в данном случае жертвенное масло (2, S_2). В тамильских гимнах это (в данных случаях) дух, разум (тапам) самого *бхакта* (5, S_2), по материалу также безусловно тяготеющий к психической, внутренней стороне культа (S_1) — в первом случае, а во втором (9, S_2) — голова *бхакта*, которую (учитывая контекст) лишь формально можно отнести к S_2 , функционально она относится к внутренней же сфере культа.

3.3. Теперь сформулируем основные черты различия приведенных санскритских и тамильских гимнов, данные нами в синхронном рассмотрении.

Отношение субъекта к объекту культа в древних ведийских гимнах носит материальный характер и по своему материалу лежит вне культа, как системы идеальных связей реального человека с воображаемым богом — отношение субъекта к объекту в тамильских средневековых гимнах целиком остается в сфере культа и носит преимущественно духовный и эмоциональный характер. Если в ведийских гимнах субSTITУТОМ объекта материален и связан с обрядовым действием, то в тамильских он либо относится к психическому микромиру субъекта, либо является

воображаемой сущностью, заменяющей объект только как объект обращения в гимне; если ведийский гимн в своем воспроизведении составляет часть культа, не только отражающую, но и дополняющую материальное обрядовое действие, то тамильский гимн был тем основным (в культе Шивы особенно), по отношению к которому обряд становился факультативной компонентой S_2 .

3.4. Есть еще одна гораздо более частная отличительная черта, относящаяся к ячейке O_2 культового состава гимнов. При обращении к объекту культа в ведийских гимнах он мыслился как пребывающий в природе вообще, и в любом данном месте — в частности; иначе говоря, он был определен пространственно только в космическом плане. В тамильских же гимнах один и тот же бог (Шива) почитается в данный момент исключительно как пребывающий в данном месте, главным образом в той или иной святыне,— здесь это Валивалам (8, O_2), Арур (10, O_2), Чидамбарам (12, O_2). И факт, что он в данный момент воображается определенным макрокосмически, для изучения культа гораздо важнее того, что он может мыслиться как существующий одновременно в ряде мест. Это чисто культовое явление было бы удобно назвать генотеокализмом по аналогии с генотеизмом Макса Мюллера.

4.0. Остается вкратце рассмотреть некоторые моменты культового состава тамильских гимнов в их развитии в описательной и рефлексивной религиозной литературе. С санскритскими пуранами тамильские гимны были связаны только религиозной традицией. Это положение следует понимать в том смысле, что в период создания санскритских пуран (вероятно, вторая половина первого тысячелетия до н. э.) произошло своего рода «размежевание» культов Шивы и Вишну, богов в значительной степени однотипных, при котором Браhma практически остался как бы «третьим лишним», фигурируя то в паре с Вишну против Шивы, то вместе с Шивой против Вишну; иначе говоря, уже в пуранический период Браhma в известной мере был атавистичен. Как известно, это размежевание культов не только выявилось в разделении пуран на шивайтские и вишнуитские, но и нашло свое подробное мифологическое описание и обоснование внутри ряда пуран. Санскритские пураны не только нарративный религиозный источник, но и источник богатейших сведений о мировоззрении древних индийцев, которое никак не могло быть в сколько-нибудь полной форме выражено в гимновой литературе, отражающей гораздо более узкую сферу поведения и осознания этого поведения.

Разумеется, пураны отражали и культовую практику, но гораздо более древнюю, нежели время их составления, а в некоторой части более древнюю, нежели ту, выражением которой явились веды. Но главное в санскритских пуранах — это история объектов культа, но не тех, которые почитались индийцами ведийского периода, а тех, которые почитались значительно позднее на севере и северо-востоке Индии и получили свою «вторую жизнь» на юге с серединой первого тысячелетия нашей эры, «вторую жизнь», в которой, очевидно, наибольшим изменением подвергся сам культ в его практической части, а значительно меньшим — представления об объекте вне живой культовой связи.

4.1. В тамильских гимнах эти представления даны обычно в эпитетизированной форме. Здесь у нас есть два таких эпитета: «бог, вселенную всю поглотивший» (6, O_2) и «светоч, которого не смогли познать Браhma и Вишну» (8, O_2). Первый эпитет можно условно считать преобразованной в гимне информацией, содержащейся, скажем в «Бхагавата-пуране» (13): «Она (мать Кришны) увидела там (во рту своего

сына) весь мир [вещей] движущихся и недвижущихся, небо и страны света, шар земли с его горами и континентами, океанами, воздухом, огнем, луною и звездами». Здесь Кришна — аватара Вишну — показывает *вишварупу* (вселенский образ)¹⁸. Второй эпитет намекает на «Шива-пурану» (14); там рассказывается, как Шива стал столбом пламени и как Вишну и Браhma, превратившись один в вепря, а другой в лебедя, не смогли достичь пределов этого столба ни сверху, ни снизу. (Оба эти эпизода даны в сокращенном изложении.) Как мы видим, эпитет О₂ тамильского гимна может явиться «свернутым», потерявшим свою временную распределенность пураническим эпизодом. Эта группа эпитетов пришла «в литературу из литературы» и не связана с тамильской культовой практикой, в отличие от группы эпитетов генотеологических, либо связанных с интимной сферой *бхакта*, как 10, О₂.

4.2. В отличие от только что приведенных эпитетов, являющихся своего рода стандартом, общим местом культа, в гимновой литературе *бхакти* находят свое отражение (также в эпитетной или иной свернутой форме) и конкретные ситуации взаимодействия данного *бхакта* (составителя данного гимна) с воображаемым объектом культа. Так, в 10, S₁ отражено и выражено не состояние страдания и томления *бхакта* вообще, как типичное (этнографически) явление культа, предшествующее установлению связи с объектом, а индивидуальный факт тяжелой болезни поэта-*бхакта* Сундарара. Этот факт назван индивидуальным, поскольку речь идет о культе в литературе, хотя очевидно, что его истоки лежат в коллективной внелитературной культовой практике.

Или возьмем другую часть стиха 10-го, относящуюся к S₂, где автор говорит: «Я... отрекся от любви и рабского служения тебе». Известно, что любовь есть основная эмоция, характеризующая внутреннее состояние *бхакта* в его общении с объектом культа, и что «раб», «служитель» (*aṭi*, *tonṭan*) являются основными социальными терминами для обозначения (и особенно самоназвания) *бхактов*. В тамильских пуранах же эти общие для всего культа состояния и термины выступают в частной ситуации, отражающей определенный момент биографии *бхакта* (в данном случае Сундарара). Сопоставим теперь первую строку из 10-го стиха (10, S₂) с эпизодом из пураны Секкилара (*cēkkilār*). В пуране (четверостишия 33—74) рассказывается, как во время свадьбы к Сундарару в образе старого брахмана явился Шива и предъявил расписку, из которой явствовало, что Сундарар — его раб; возмущенный жених с гневом отвергает это притязание.

15. Приблизясь вплотную к богу, у подобных цветку стоп которого стоя,
Веды прежде хвалу возносили,
Этот Великий (Сундарар) со звенящими ножными браслетами
расписку выхватил, и со словами:
«Обращать в рабство брахману пристало ли?» — разорвал закладную.
[Тогда] вскрикнул не имеющий конца¹⁹.

Так общие для гимновой литературы *шайва-бхакти* и неопределенные во времени для каждого отдельно взятого гимна моменты находят свою индивидуализацию и свое развертывание, свою временную распределенность в эпизодах тамильских пуран, каждая из которых является историей общения *бхакта* с Шивой.

¹⁸ См. *Srimad Bhagavata*, ed. by A. M. Srinivasachariar, transl. by V. Raghavan, Madras, 1947, p. 271.

¹⁹ *cēkkilār, periya purānam, tiruppāṇṭantāl sri kāci matattu veḷiyīṭu*, 1950, p. 29.

4.3. Тамильские пураны, отражавшие тамильскую культовую практику, возникли (в письменном виде) непосредственно после тамильской гимновой литературы. Самую известную из них «Перийя-пурану» (*periyārūpātām*) связывают с гимнами и религиозная и литературная традиции. Последнее подтверждается таким (хотя и формальным) моментом, как позднейшее включение этой пураны в «священные сборники» (*tīgumīgai*) *шайва-бхакти*.

5.0. Ряд стандартных эпитетов Вишну и Шивы носят абстрактный, категориальный характер, особенно 11, O₂ и 12, O₂. Исторически *бхакти* предшествовала богатейшая санскритская религиозно-философская литература, но поскольку мы остаемся в сфере тамильской шиваитской литературы, то есть возможность условно рассматривать то или иное положение тамильской шаstry XIII или XIV в. как преобразование материала эпитета Шивы, данного нам в O₂ гимна.

5.1. Так, в 12, O₂ мы читаем: «Он (Шива) является и не является началом, концом и серединой всего». Здесь для нас значащими являются два момента.

Первый момент: Шива связан с началом, концом и серединой (или не связан с ними) отношением неопределенным во времени (в такой же мере, как эти «начало», «конец» и «середина» не определены во времени по отношению друг к другу), отношением, которое лишь грубо и примерно можно было бы назвать отношением тождества, предлагающим одновременность существования. Мы говорим «грубо и примерно», поскольку (правда, как и в случае сопоставления с пуранами) выходим за пределы культа и искусственно навязываем ему (или отрицаем у него, что одно и то же) временное распределение и причинно-следственную связь.

Второй (вытекающий из первого) момент заключается в том, что это условное тождество Шивы с началом, концом и серединой одновременно и отрицается. Если бы речь шла не о культовом гимне, мы бы назвали это алогизмом, но известно, что логическая связь есть способ рассмотрения явлений и фактов, определенных во времени (вернее, частный случай временного рассмотрения).

5.2. В религиозно-философской шастровой литературе тот же самый материал связан временными отношениями, данными в их причинно-следственном варианте. Вот отрывок из Сива-Ньяна-бодам (*civañāparōtām*), основного трактата системы *шайва-сиддханта* (*caiva-cittāntam*):

16. Поскольку [все] предметы [мира], называемые «он, она, оно», [пребывают в] подверженности трем действиям (возникновению, сохранению и разрушению), — существует некто [их] производящий;
 [Мир] свертывается, [а затем вновь] возникает [по причине] нечистоты;
 Конец есть начало — говорят мудрецы.
 Этим и объясняется, что мир имеет [своим] началом Первого,
 Являющегося причиной [и его] разрушения²⁰.

Совершенно очевидно, что в этой сутре культовая информация гимна (12, O₂) не только внутренне преобразуется, распределяясь во времени (как это происходило с O₂ гимнов в санскритских пуранах и с S₂—O₁ гимнов в тамильских пуранах), но и становится объектом качественно иного мышления, снимающего логические противоречия любого материала, попадающего в его сферу. Здесь следует сделать

²⁰ meykañatēvar, *civañāparotam* (*tiruvāvaṭu tuṛai yāṭīna veṭiyīṭu № 77*), 1954, p. 13.

одну важную оговорку. Такого рода преобразование не есть изменение культа в целом, а есть расщепление культа как поведения на культ и не-культ, что в литературе связано с появлением нарративных и рефлексивных произведений; сам автор сутры Мейкандар (*teykaṇṭār*), был *бхактом*, о чем говорят и написанные им вводные стихи к трактату. Но, продолжая оставаться *бхактом*, он сделал часть своего культа в части своей деятельности объектом отвлеченного логического знания; в другой же части своей деятельности он был субъектом культа во всей его целостности и полноте.

Здесь лишь самые общие черты культа в тамильской литературе *бхакти* были описаны при помощи предложенной автором структурной модели. Дальнейшая работа пойдет в основном по двум направлениям. Во-первых, прослеживание отдельных черт и элементов материала по различным источникам. Во-вторых, сопоставление отдельных черт и элементов культа в литературе с чертами и элементами культа вне литературы.

ПРИЛОЖЕНИЕ

КРАТКИЙ ОЧЕРК СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТАМИЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ШАЙВА-БХАКТИ

0.1. Литература *шайва-бхакти* объединена в комплекс двенадцати «Священных сборников» (*tīru mīgai*), который является, пожалуй, наиболее компактным комплексом раннесредневековой тамильской литературы. Начало систематизации гимнов шиваитских святых было положено, вероятно, в XI в., и в настоящем кратком описании мы будем придерживаться последовательности сборников, нисколько не учитывющей относительной хронологии входивших в них гимнов.

0.2. Первые семь сборников объединены в подкомплекс, носящий название «Теварам» (*tēvāram* — «Гирлянда богу»). Входящие в «Теварам» гимны, созданные Аппаром, Самбандаром и Сундарарапом, более всего по своей функции близки к ведам; они исполнялись в шиваитских храмах Юга в сопровождении музыкальных инструментов. Важнейшей общей чертой этих гимнов является то, что Шива там постоянно связывается с тем или иным священным местом, куда создатели гимнов совершали паломничество. Иногда это место является основным отличительным признаком четверостишия или, повторяясь в ряде четверостиший, служит основой для их объединения в серии.

1.0. Самбандар (полное имя: *tīru pāpa cārpantār* — «Приобщенный к божественной мудрости») родился в Шийали (*cīkālī*) в брахманской семье. О его «приобщении» есть такая легенда. Когда ему было три года, отец отнес его к шиваитскому храму и, оставив ребенка на берегу водоема, сам стал совершать омовение. Оставшись один, мальчик заплакал; тогда явилась ему супруга Шивы, Парвати, и напоила его из золотого кубка молоком мудрости из своей груди. Вернувшись к сыну, отец изумился, увидев кубок в его руках, Самбандар же спел свой первый гимн:

1. Он тот, чьи уши в кольцах (1),
На буйволе восседающий (2),
Сияющей полной луной увенчанный (3),
Золою с места сожжения трупов покрытой (4).
Вор, мое сердце похитивший (5),

В прежние дни Брахмой лотосотронным почитаемый и воспетый,
милость [ему] явивший (6),
В великом Брахмапураме пребывающий (7)
Владыка (8)¹.

Осознав себя избранным, Самбандар с детства совершил паломничества к шиваитским святыням; он посетил их все или большую их часть. Подростком он приходит в главное священное место шиваитов Юга — Чидамбарам (иначе *tillai*), где получает формальное посвящение.

Легенда связывает его с Аппаром, в стихах которого есть несколько упоминаний о Самбандаре. Среди его учеников упоминается *cīruttōṇṭag* (иначе *ragāīcōti*), о котором рассказывается в «Перийя-пуране», что он, будучи военачальником у царя Махендравармана I из династии Паллавов, разгромил Ватали, древнюю столицу Чалукьев.

Но больше всего места легенда отводит борьбе Самбандара с джайнами, фанатическим противником которых он якобы был. Основным полем этой борьбы была Мадура, где он провел множество диспутов с джайнами и неизменно выходил из них победителем; ему же приписывается обращение в шиваизм царя Кона (из мадурских Пандиев).

Согласно той же легенде, Самбандар умер в пору своей ранней женитьбы вместе со своей невестой, дабы скорее достичь вечного блаженства единением с Шивой.

1.1. Вообще борьба с джайнами составляла известную часть материала *S₂* у Самбандара, вернее составляла ту часть материала, которая относилась к личному, биографическому в его богочтении. Интимная, лирическая сторона религиозной связи выявлена у этого поэта относительно слабо; вообще он сравнительно мало эмоционален и этим несколько отличается от большинства других поэтов-бхактов. Больше всего места в его стихах занимает материал, относящийся либо непосредственно к *O₂*, либо к отдельным моментам *O₂*, связанным с *S₂*.

Приведем еще несколько типичных для Самбандара четверостиший.

2. О вы, славьте Нейттанам (9) — место, где на северном берегу бурного потока Кавери
Собираются во множестве прекрасные девушки —
Обиталище Великого Господина нашего (8), в длинных прядях волос (10) которого месяц (3), река (11) и змея (12),
[Того, кем] искуплены будут [ваши] низкие поступки и грехи и [облегчены] страдания (13).
3. Брахманы, живущие в Тиллай — граде Читрамбарама (14),
Как [издревле] наказано, огонь сохраняют, [этим] нечистоту отвращая;
Там Первого (15), увенчанного среброликим месяцем (3),
Стопа (16), и к [тем, кто к ней]
Прильнет, не пристанет грех.
4. Пепел (4) — это мантра, пепел этот на небожителях;
Пепел — это красота, пепел этот восхваляемый;
Пепел — это тантра, пепел этот — в религии — сущность;
Пепел того из Алавайя (17), частью которого является
Ума с рдеющими, алыми устами (18)².

¹ F. Kingsbury and G. E. Phillips, *Hymns of the Tamil Saivite saints*, Calcutta — London, 1921, p. 13. Здесь элементы О пронумерованы в скобках.

² Почти парофразой этого четверостишья является стихотворение тамильского поэта XIX в. Рамалинги «Пепел»:

Силой мантр обладает пепел,
Небожителей выше — пепел,
Прекрасный этот пепел,
Прославленный этот пепел,
Силой тантра обладает пепел,

5. Когда буддисты и лишенные сознанья джайны злословят подобно [бродягам], на дороге стоящим,
 Как нищий аскет (19), в этот мир приходит [он], мое сердце похитивший вор (5);
 Когда бешеный слон³ бросился [на него, он], сорвав [с него] шкуру, стал носить ее (20), о чудо!
 Сумасшедшему подобен он (21), Господин, обитающий в Брамапуре (7)⁴.

Табл. 3 показывает элементы классификации религиозного материала в этих пяти стихах:

2.1.2. Как яствует из приведенной таблицы, в этих пяти стихах наиболее полно представлен материал, относящийся к объекту религиозной связи, причем преимущественно в эпитетизированной форме. Элемент S_1 — внутреннее состояние субъекта — дан здесь внутри эпитета объекта⁵. Ряд этих эпитетов в развернутой форме можно описать, расположив в зависимости от общей пространственной характеристики эпитетизированных элементов.

К первой группе относятся так называемые микрокосмические элементы, материал которых относится к телу объекта почитания; это — (1), (3), (4), (10), (11), (12), (16), (18) и (20). Из этих элементов наиболее важны те, которые, формально принадлежа системе объекта, по существу относятся к самой связи. Так, непосредственное отношение к культу имеет (4) «пепел» (*pīgu*), связанный с культовым действием сожжения трупов, с пураническим рассказом о «лобном» глазе Шивы, который он скрывал под пеплом, и с относительно поздним обычаем шивайтов накладывать пепел на лоб⁶. В четвертом четверостишии пепел выступает как субститут самого объекта богопочитания.

Но едва ли не основным субститутом Шивы в практическом культе является (16) «нога» (*pātam*) или «стопа» (*aṭi*), фигурирующая как основной конкретный объект в почитании ряда богов индуистского пантеона⁷.

Остальные элементы относятся к макрокосмической группе. Два эпитета — (5) «вор, похитивший сердце» и (21) «сумасшедший» —

Таблица 3

№ стиха	Элемент	S_1	S_2	O_1	O_2
		—	—	—	—
1		+	—	+	+
2		—	+	+	+
3		—	+	+	+
4		—	—	—	+
5		+	—	+	+

В религии — этот пепел,
 Того, пламенеющего, частью кого является Ума —
 Шивы из Мадуры священный пепел... и т. д.

См. «*irāmaliṅka aṭikalār varalāṛu*», (iipkō veļiyītu, № 51) p. 41. О Рамалинге см. V. R. R. Dikshitar, *Studies in Tamil literature and history*, London, 1930, pp. 120—123.

³ Слон во время течки.

⁴ Нашей нумерации стихов — 1, 2, 3, 4, 5 в кн.: F. Kingsbury and G. E. Phillips, *Hymns of the Tamil Saivite saints* — соответствуют номера 1, 3, 6, 12, 18 (pp. 13—27).

⁵ Строго говоря, S_1 первого и пятого стихов дан внутри O_2 (т. е. $S_1 \leftarrow O_2$).

⁶ Так, мы здесь не будем останавливаться на тех эпитетизированных микрокосмических элементах, которые ведут нас к космической части системы объекта, например (3) «луна», (11) «река»; на элементах, связанных с почитаниемrudimentарных хтонических божеств — (12) «змея», или относящихся к области отношений с другими богами индуистского пантеона (6).

⁷ Интересно заметить, что этот субститут может иметь и свой собственный, например «ножное кольцо», которое также почитается; случаи многостепенности субституции нередки в тамильской гимновой литературе. Возможна связь «ног» с лингой.

уводят нас в область интимных переживаний субъекта религиозной связи (анализ последнего из этих эпитетов см. в 8.4.2)⁸.

По-видимому, оба они ко времени Самбандара стали техническими терминами, обозначающими стандартное для данного культа действие и состояние, а не индивидуальные эмоции автора гимнов.

Особый интерес представляет группа элементов, относящихся к «местам» Шивы: (7) Брахмапурам, (9) Нейтанам, (14) Читрамбарам и (17) Алавай. Если взять все стихи только одного Самбандара, то их будет значительно больше. Возможно, что здесь мы имеем дело с религиозным явлением, которое было названо нами генотеолокализмом.

Вообще стихи Самбандара содержат уже почти весь тот набор элементов религиозной информации, который определил религиозное содержание комплекса тамильской литературы *шайва-бхакти*.

1.3. Намби-Андар-Намби говорит, что Самбандару принадлежит 16 600 падигамов (*pātikam* — декада четверостиший). Сейчас имеется 3840 четверостиший, составляющих три первых сборника. Синхронизм с Сирутондаром и Махендраварманом I позволяет отнести Самбандара к середине VII в.⁹

2.0. Авторство гимнов трех следующих «священных сборников» приписывается шивaitскому *санту* (святому) по прозванию Аппар (арраг — «отец», либо *tīgipāṇikkagasi* — «царь священного языка»)¹⁰, считающемуся старшим современником Самбандара. Сейчас сохранилось 3110 его четверостиший (из 49 000, приписываемых ему Сундарам). Жил он, вероятно, в первой половине VII в.

2.1. Согласно легенде¹¹, Аппар родился в Тирувамуре в богатой семье, принадлежащей к касте веллала, и еще в юности был обращен в джайнизм. Благодаря своим способностям он возглавил крупный джайнский мат близ Паданипурама и прославился как ярый проповедник своей веры. Разочарование в джайнской религии, чудесное исцеление от тяжкой болезни, совершенное, как гласит легенда, при помощи Шивы, и мольбы его сестры-шивайтки возвратили поэта в лоно веры отцов. Став крупнейшим шивайским проповедником, он обращает в шиваизм Махендравармана I. Затем он с рвением пускается в паломничества к шивайским святыням, во время одного из которых встречает Самбандара. Самбандар в религиозном экстазе обнял его и назвал отцом, каковое имя стало основным именем этого поэта.

Легенда наполняет его жизнь жестокими схватками с постоянно преследовавшими его джайнами, из которых он неизменно выходил целым и невредимым. Он был женат и умер в глубокой старости.

2.2. Стихи Аппара исключительно эмоциональны. Его обращения к Шиве, хотя и содержат все стандартные эпитеты, связанные с историей Шивы, его атрибутами и местами, где он пребывает, в целом заключают в себе гораздо больше личного, связанного с индивидуальным актом богочтения самого поэта и с его биографией. Особенно ярко в стихах Аппара рассказывается о джайнском периоде его жизни, о котором он вспоминает с отвращением и стыдом. Индивидуальная сторона бого-

⁸ «Бог-нищий» (19) — стандартный эпитет (и представление) для многих мистических и эмоционалистических культов и за пределами индуизма (особенно в суфизме).

⁹ Два других имени — эпитеты Самбандара: *āluṭaiya rīḍai* — «дитя владыки [нашего]», и *tamiḻākaga* — «Кладезь тамильской образованности». Его детское имя было «Отринувший тьму».

¹⁰ В санскритизированном виде — *vākkīca*.

¹¹ *periyarpāṭam*, 21.

почитания у Аппара включает в себя сильнейшую эмоцию раскаяния и самоуничижения.

1. Вишну, Лакшми супруг, и Браhma Четырехликий,
Оба они, поднявшись — [один и другой], — опустившись (1), стоп
твоих узреть не смогли (2).
Один [ты], о Владыка наш (3), стопы твои узреть (2) дай (4).
[Об этом] молю (5), о [ты], не имеющий формы (6), в Адихей Вират-
танам обитающий (7).
2. По справедливости жить я не могу (8), сколь долго нечистым пре-
бываю я (9);
Читаю, но не понимаю я (10); тебя внутри [себя] удержать не
могу я (11);
О Сияние (12), о Пламя (13), [слишком далеко от тебя] ушел я
скитаясь (14), о Первоначало (15),
Чтоб узреть цветы чистоты стоп твоих (2), о в Адихей Вираттанам
обитающий (7)!
3. Смертельный страдания (16) не устранишь ты (17), что [столы]
жестоко мучают [меня]: Я [ничего] не знаю (10);
Ногам [восседающего] на быке (18) ночью и днем неотступно покло-
няюсь я (19) постоянно;
[Но] когда у меня выворачивает [от боли все] внутренности (16),
Я, раб твой, более не могу терпеть (16), о Отец мой (20), [у реки]
Кедила в Адихей Вираттанам обитающий (7)!

Религиозный материал этих трех гимновых четверостиший таблично изображен таким образом:

(1) — есть краткое изложение известнейшего санскритского пуранического эпизода, показывающего первенство Шивы: Шива стал гигантским огненным столбом, протянувшимся от земли к небесам; Браhma и Вишну, желающие узнать, сколь далеко этот столб простирается в обе стороны, превратились один — в лебедя, а другой — в вепря. Лебедь устремился вверх, вепрь — в глубь земли, но ни тот ни другой не смогли достичь концов столба. Тогда они признали ограниченность своих сил и бесконечность Шивы.

Этот эпизод, намек на который есть стандартный и часто эпитетизируемый в литературе *шайва-бхакти* элемент O_2 , показывает не только положение основного объекта богочтения по отношению к второстепенным, но и пространственное положение этого объекта во вселенной. [Речь идет о незамкнутом пространстве, которому в гимне противопоставлено конкретное место объекта — место его почитания, замкнутое пространство (здесь — Адихей); последнее относится скорее к сфере S_2 , во всяком случае всегда тяготеет к этой сфере ¹².]

(16) — есть краткое изложение эпизода, подробный рассказ о котором содержится в тамильской пуране ¹³. Там рассказывается о тяжкой болезни, постигшей Аппара после его обращения в джайнизм, и о его чудесном исцелении. Здесь это чисто индивидуальный, биографический момент ($S_1 S_2$), хотя он абсолютно стандартен, с точки

№ стиха \ Элемент				
	S_1	S_2	O_1	O_2
1		(2) (5)	(3) (4)	(1) (2) (6) (7)
2	(8) (9) (10) (11)	(14) (2)		(12) (13) (15) (7)
3	(16) (10) (16)	(19)	(17) (20)	(18) (7)

¹² Т. е. формула (7) будет иметь вид $O_2 \rightarrow S_2$.

¹³ *periyapurāṇam*, 21, 49—70.

зрения сравнительного изучения религий, где он может рассматриваться как так называемый «ритуальный недуг», предшествующий общению с объектом богочитания (либо посвящению), и как таковой могущий быть отнесенными к S_2 .

(8), (9), (10), (11) дают полную картину внутреннего состояния адепта.

2.3. Приведенные стихи Аппара содержат еще одну черту, типическую для богочитания в тамильской литературе *шайва-бхакти*. Это пассивный, рефлексивный характер богочитания. Здесь (2) видение стоп бога или (5) мольба о явлении (адепту) стоп бога, либо видение «цветов чистоты» стоп бога, которым противостоят чисто оптические эпитеты, такие, как (6) «не имеющий формы», (12) «Сияние», (13) «Пламя». Эти эпитеты конкретно также тяготеют к S_2 , хотя внешняя, словесная их оболочка может быть формально связана с санскритским пураническим материалом или с древней культовой практикой [здесь: от (12), (13) к Шиве — огненному столбу или к сиянию пламени жертвенного огня]. У Аппара есть ряд стихов, в которых антиритуализм выступает как основное содержание и которые как бы предваряют абстрактное богочитание с полным переносом действия в сферу эмоции и созерцания, которое мы видим у Тирумулара и еще более — у Тайюманавара. В других его стихах почти отрицается ценность священного писания для религии, так же как и ценность аскезы для религиозной практики.

4. Зачем петь Веды, зачем слушать шаstry?
Зачем постоянно учить книги о правильном поведении?
Зачем шесть веданг повторять [вновь и вновь]?
Не будет ли [освобождения] лишь тем, кто думает о Нём?
5. Зачем [отшельником] в джунглях скитаться, из края в край бродить?
Зачем неустанно [подвиги] аскезы совершать?
Зачем от мяса воздерживаться или в небо глядеть не мигая?
Не будет ли [освобождения] лишь тем, кто к Мудрому взывает?

3.0. Поэтом, который создал гимны, вошедшие в седьмой «Священный сборник» — последний сборник «Теварама», был Сундарар (*cuntarar*). По традиции ему также приписывалось создание 38 000 четверостиший, но до нас их дошло всего тысяча. Вайяпури Пиллай относит Сундарара к началу VIII в., синхронизируя его с Нарасинхаварманом II (680—700) из династии Паллавов¹⁴. Другие ученые датируют его примерно веком позднее на основании синхронности с Нандиварманом III (835—860).

3.1. Легенда о Сундараре открывает цикл пуран о *шайва-бхактах*, составляющих «Перийя-пурану»¹⁵. Согласно этой легенде, поэт, который сначала носил имя Намби из Арура (*nambi āgītag*), родился в Тирунавалуре (*tirunāvalūr*) близ Танджура в семье брахманов *адишайва*. Со вступлением его в первый брак легенда связывает явление ему Шивы в образе старого брахмана и начало его религиозно-поэтического творчества; тогда же он получает свое третье имя *vāṇ̄ tonṭar* — «Грубый раб». Затем, после расстройства этой женитьбы, он стал совершать паломничества к шивантским святыням, в каждой из которых создавал хвалебные гимны Шиве. Несколько позднее, в возрасте около семнадцати лет, он женился на юной танцовщице, а затем на девушке из

¹⁴ S. Vaiyapuri Pillai, *History of Tamil language and literature*, Madras, 1956, pp. 109—113.

¹⁵ cēkkilār, periyapurāṇam, tiruppaṇṭāl sri kācimāṭaētu veḷiyīṭu, 1950, pp. 5—8, 23—54.

касты веллала и на восемнадцатом году своей жизни покинул земное воплощение ради Кайласы — обиталища Шивы.

Вся его жизнь, по этой легенде,— это не жизнь аскета, фанатика, возлюбившего бога превыше всего, а скорее жизнь «божьего баловня» и вместе баловня судьбы (в раннем детстве он был усыновлен царем). Порыв к богу был едва ли не слит у него воедино с половым влечением к женщине, религиозный экстаз мешался с опьянением от славы, сознания своего поэтического таланта и духовного избраничества. Даже в самые трудные минуты своей краткой жизни (как, например, когда ему нечем было кормить двух своих жен) он был убежден, что стоит ему обратиться к Шиве, и желаемое будет получено.

3.2. Религиозная лирика Сундарара изысканна, чужда преувеличения и натурализма; материал его гимна связан преимущественно с внутренним состоянием автора; по своему характеру его гимн иногда близок к любовной лирике, эпитеты также тяготеют к интимной стороне богопочитания.

1. С телом, на котором лишь набедренная повязка, со лбом,
покрытым священным пеплом,
Стоп твоих достигнув, [к ним] припал я; о голова моя!
Молю, возьми меня!
Ты, частью кого является мечеглазая Ума, рубин Маланади!
О друг! О ком другом, кроме тебя, могу еще я думать!

3.3. Некоторые гимны Сундарара носят более рефлексивный характер. В одном из таких гимнов говорится о тщете и нереальности всего земного и о Шиве, как том единственном, что имеет реальную ценность:

2. Жизнь — это майя, прах — ее сущность;
[Из] моря рожденья разложение, голод и болезнь идут,
а от них насилие;
Не медля добро творите и [прославляйте того],
В священном Кедараме обитающего, [пределов коего] искали
Вишну — снизу и сверху — Браhma¹⁶

3.4. Однако основная религиозная функция и основное значение Сундарара для последующей литературы *шайва-бхакти* заключались в том, что он первый стал упоминать живших до него или в его время шивантских бхактов и восхвалять их, восхваляя Шиву.

Падигам, состоящий из одиннадцати четверостиший, содержащих такие упоминания и восхваления, называется *tiruttontattokai* — «Собрание [стихов] о рабах [бога]». Здесь, в этом названии, *бхакт* именуется *tonṭan* — «раб», «служитель». В каждом из четверостиший Сундарар упоминает несколько *бхактов* или групп *бхактов*, которых он называет «рабами» (*aṭi*), а себя «раб рабам» (*aṭiyarkku aṭi*); в последней строке каждого четверостишия Сундарар называет себя рабом (*āṭi* — «раб», «человек») Шивы из Арура. Вот первое четверостишие этого сборника.

Брахманам, в Тиллай живущим, рабам, — раб, я Тирунилакандарду,
гончару — раб я;
«Нет» [никогда] не молящему Иятпагей — раб я, Илейяну Куди-
марану, рабу, — раб я;
Доблестному тигру, [принцу] Мейпоруло — раб я, Виранминдару
из великого Кундрура — раб я;
Амарниди, [увенченному гирляндой из] нежных цветов лилии и
жасмина, — раб я, Аруран¹⁷, Отца¹⁸ в Аруре пребывающего раб¹⁹.

¹⁶ По кн.: F. Kingsbury and G. F. Phillips, *Hymns of the Tamil Saivite saints*, pp. 75, 83; № 67, 78 (соответственно).

¹⁷ То есть житель Арура.

¹⁸ Эпитет Шивы.

¹⁹ cēkkilār, regūarūtāpam, pp. 54—57.

Фраза «раб я», стоящая в конце полустроки или строки после имени *бхакта*, и последняя полустрока являются трафаретом для всех четверостиший падигама, за исключением последнего, которое завершается строками, относящимися непосредственно к автору и его родителям:

[Я], Аруран этот, сын любимый Садайяна ²⁰;
стоп моего Арана ²¹ достигшего Иссейньяни ²²,
[Поэтов] царь [из] Тирунаваллура, который,
[Сам] будучи в рабство обращен, возликовал, —
Отцу, в Аруре пребывающему, друг любимый.

Всего этот падигама содержит 60 упоминаний об отдельных лицах и девять упоминаний о группах лиц (из которых семь приходится на предпоследнее четверостишие).

Все упомянутые в падигаме *бхакты* получили в последующей литературе название *найянар*.

Для Сундарара Шива является прежде всего местным богом, место которого в Аруре и на Юге. Упоминания о *найянарах* часто связаны с местом их рождения, иногда указывается каста или (в стандартной для *бхактов* форме) характер почитания ими Шивы. К некоторым из упоминаемых *бхактов* применяется имя Намби (нампи — «знатный», «уважаемый»), независимо от их касты. (Материал падигама показывает очень большое разнообразие общественного положения и кастовой принадлежности *найянаров*.)

Особый интерес представляют группы *бхактов*, упоминаемые в падигаме, объединение в которые было совершено по двум признакам: по месту [«Брахманы, живущие в Тиллай» (1) ²³; «Все, кто в Аруре священном родился» (61)] и по характеру богочтения [«Поэты, лишенные ложной приверженности богу» (40); «Все те, кто как *бхакты* почитают бога» (58); «Воспевающие Высшего» (59); «Те, кто сосредоточивают свое сознание на Шиве» (60); «Соприкасающиеся с его Священным телом» (62); «Муни, покрывающие (свое тело) священным пеплом» (63); «Все прочие рабы, приникшие к стопам его» (64)].

Создав этот падигама, Сундарар стал основателем мемориальной линии в традиции *шайва-бхакти*, впоследствии развившейся в обособленную биографическую традицию тамильских пуран, в которых эпитет *бхакта* или упоминание о нем превращается в рассказ, историю жизни этого *бхакта* ²⁴.

Судя по тому, что в стихах Сундарафа нет ни единого упоминания о джайнах, можно предположить, что к концу VIII в. их влияние сильно уменьшилось.

4.0. Восьмой «Священный сборник» содержит поэму «Тиравашагам» (*tiruvācakam* — «Священное речение»), являющуюся собранием из четырех частей и 654-гимновых стихотворений. Автор поэмы — Маниккавашагар (*māṇikkavācakar* — «Рубиноречивый»), иначе называемый Вадавуран, по имени селения в окрестностях Мадуры, где он родился (*vāṭavūr*). Поэт происходил из брахманской семьи, принадлежащей к готре *amāṭiyar* («Советники»).

²⁰ Отец поэта.

²¹ ага̄п — от санскр. *hara* («Шива-разрушитель»).

²² Мать поэта.

²³ Нумерация *найянаров* сплошная, но номера групп *бхактов* берутся в круглые скобки.

²⁴ Среди *найянаров* в падигаме упоминаются Аппар (№ 21) и Самбандар (№ 28).

Большинство тамильских исследователей относят Маниккавашагара к концу IX в. То обстоятельство, что он не был упомянут в агиографическом списке Сундарара, может явиться косвенным и негативным подтверждением такой датировки.

4.1. Отдельные места в «Тиরувашагаме» содержат намеки на легенду о жизни поэта или, может быть, эти места были впоследствии истолкованы и стали эпизодами единого связного рассказа. Этот рассказ содержится в поздней тамильской пуране, называемой «Тирувильядал-пурана» (*tiruvilaiyāṭag purāṇam* — «Пурана, [повествующая] о божественных играх Шивы»), автор которой, Параньджоти (*ragaīcōti*), жил в XVI в. Согласно этому рассказу²⁵, гораздо менее достоверному как биографический источник, нежели рассказы в «Перийя-пуране», Маниккавашагар за свою мудрость еще в юности был взят ко двору Арийямардана Пандийяна, мадурского царя, и назначен его главным министром. Государственная деятельность была в его жизни полностью отделена от его внутренней духовной, религиозной деятельности. Но настало время, когда обе эти стороны его жизни не могли более быть обособленными друг от друга. Министр был послан своим повелителем с важным поручением: следовало на большую сумму денег купить арабских коней для царской кавалерии (ввиду предстоящей войны с царем страны Чола). С мешками денег прибыл он в Перунтурей. Там явился ему Шива в образе гуру, сидящего под деревом. Вадавуран при виде этого гуру стал петь ему гимны, изумительные по красоте, мелодичности и силе вложенного в них религиозного чувства. Там он и остался, возле этого гуру, а все царские деньги отдал на восстановление разрушенного шивайтского храма. Вернувшись по приказу царя, он, веря в то, что Шива его не оставит, сказал, что кони будут через столько-то времени. Назначенный срок прошел; царь, не получив ни коней, ни денег, предал своего ministra мучительной пытке. И тогда Шива послал в Мадуру большой табун превращенных в коней шакалов. Обрадованный царь простил своего ministra. Но под утро кони опять стали шакалами. Вновь царь стал преследовать Вадавурана и вновь тот обратился к Шиве. И тогда Шива вывел реку Вайгай из берегов и в Мадуре началось наводнение. Затем, после ряда других чудесных событий, Пандий раскаялся и стал просить у своего ministra прощения. Вадавуран же ушел с высокого поста и, сделавшись аскетом, устремился к шивайским святыням. Умер он в возрасте тридцати одного года.

4.2. Структура поэмы «Тирувашагам» очень сложна. Сначала следуют четыре крупные части (*akaval*), в которых строки стихов идут подряд без членения на четверостишия. Эти части содержат весь комплекс эпитетов Шивы и весь набор общепринятых форм обращения к нему и восхваления его. Эпитеты первой из этих частей — «Шива-пураны» являются как бы сокращенным, кодированным изложением эпизодов санскритских пуран. В первых трех частях трафаретность выражена слабо, т. е. либо не все строки подчинены трафарету, либо распределение строк по трафаретным группам не является равномерным.

В четвертой части (*rōṛgit tiruvakaval*), состоящей из 225 строк, каждая строка оканчивается на слово *rōṛgi* («восхваляя»). Здесь это слово не только орнаментальный элемент, не только рифмующееся слово; основная орнаментальная нагрузка (рифма, аллитерация), как

²⁵ *ragaīcōti muṇivar tiruvilaiyāṭag purāṇam*. (*tiruppāṇṭal sri kāci maṭattu veliyiṭu*), 1951, pp. 566—647. Другой вариант этого рассказа содержится в «Пуране о Вадавуре» (XIV в.?) — см. *kaṭavuṇṭmakāmuṇivar, tiruvāṭavūṭag purāṇam, ceṇṇai*.

правило, падает на начало строки. Здесь это повторяющееся слово является повторяющимся актом S_2 , аналогичным перебирианию четок, повороту буддийской молитвенной мельницы и другим регулярно повторяющимся действиям в других культурах. С формальной стороны такие акты служат отделению одной части процесса S_2 от другой, но их основной функцией в системе культа является поддержание или установление контакта с О и (отчасти) фасцинирующее (завораживающее, гипнотизирующее) воздействие на слушателя, реже — читателя, как субъекта богочитания.

За этими четырьмя вводными частями, содержащими около 650 строк, следует 56 групп, или падигамов. Основной единицей внутреннего членения падигама является четверостишие (из 654 стихов — 577 четверостиший, 29 шестистиший, 28 восьмистиший, 20 трехстиший). Большая часть падигамов содержит по 10 стихов. Большинство падигамов содержит трафаретное слово или даже целую строку, на которые оканчивается стих данного падигама. Такие слова или строки, регулярно употребляемые, есть в 30 падигамах (в 371 стихе) и, кроме того, в 225 строках *rōggi*. Примерный подсчет показывает, что если брать и нерегулярные случаи использования трафаретных слов, словосочетаний или строк, то в целом они составят около одной трети содержания стихов «Тирувашагама».

Некоторые из этих групповых трафаретов связаны с древними женскими играми или танцами, ритм исполнения которых послужил основой для ряда разновидностей древних тамильских стихов (разновидностей, получивших названия этих игр и танцев). Таковы трафареты падигамов 12, 13, 14, 15, 17 и ряда других. Вот пример из 17-го падигама:²⁶

Мой отец [он], мой Владыка, Иша он для всех людей,
А на бедрах лишь повязка, — иль Безумный он, скажи ты?
Вед четыре, смысл в них скрытый, мудрость шастр, — всё это, знай!
Только ткань его повязки, что на бедрах, Чалалó!
Место для сожжения трупов — храм его, тигра шкура — вот его одежда,
Матери нет у него и нет отца, Одинок он — видишь [это] ты?
Матери нет у него и нет отца, одинок он — однако попробуй разгневать его.
В пепел и пыль обратит он [весь] мир, Чалалó!

Здесь *sālal* — название древней игры девушек. В 19-м падигаме²⁷ используется рефрен «лети унди» (*unti* — название женской тамильской игры в мяч) при описании разрушения Шивой трех градов асуро:

Согнут лук, началось сражение,
Запылали три града, лети унди!
С удара одного запылали, лети унди!

Возможно, что эти игры и танцы на Юге в глубокой древности сами по себе несли сакральную функцию.

4.3. Эта поэма занимает особое место среди всех других произведений средневековых тамильских *bhaktov*, прежде всего вследствие того, что в ней религиозная эмоция достигает необычайной силы и полноты. Любовь адепта, его стремление к общению с Шивой, становится основным моментом культовой связи, которому со стороны объекта богочитания противостоит «милость» (*agūl*); внешнее действие здесь почти полностью вытеснено внутренним переживанием; возьмем как пример такие два стиха 11-го падигама²⁸:

²⁶ māṇikkavācakāg, *tiruvācakam*, *uraiyācciriyar navanīta kirusṇa pāratiyār*, ilāñkai, 1954, pp. 621, 622.

²⁷ Ibid., p. 675.

²⁸ Ibid., p. 398, 406.

1. Меня, презренного (1), твою милостью [как пыль] перемешав,
владеешь [мною ты],
О Восседающий на быке (2), покинешь ли [меня] ты, тигра свирепого
Шкуру носящий (3), великого Уттаракошамангай²⁹ царь (4)!
О [ты], чьи волосы разделены на пряди (5), устал я,
О Владыка мой (6), возьми меня!
2. В невежестве [пребывая], отверг я милость твою, о мой драгоценный камень (7)!
Разрушив, мною владей, Уттаракошамангай царь!
[Всю] сумму дел [моих]³⁰
[Теперь] мной ты пренебрегаешь; покинешь ли [меня] ты?
О Великий (8), ты снисходителен ко лжи пса ничтожного (9)!

Теперь разнесем содержание этих двух четверостиший по основным элементам нашей классификации, причем для большего удобства и ясности развернем эпитеты по их материалу в соответствующие действия внутреннего или внешнего порядка (эпитеты пронумерованы цифрами в скобках).

Таблица 5

Эле- мент № стиха	S ₁	S ₂	O ₁	O ₂
1	(Чувствует себя) «презренным» (1) Боится, что его покинет Шива Устал Просит взять* его		Свою ми- лостью де- лает адепта мягким, как пыль	Восседающий на быке (2) Носящий шкуру свире- пого тигра (3) Царь велико- го Уттаракоша- мангай(4) Тот, чьи во- лосы разде- ны на пряди (5) Владыка (6)
2	Пребывает в невежестве Отвергает милость Боится, что его покинет Шива (Чувствует себя) «ничто- жным псом» (9)		Пренебре- гает адеп- том Разруша- ет «сумму дел» адепта, овладевает адептом Снисходи- телен (ко лжи адепта)	Драгоценный камень (7) Царь Уттара- кошамангай (4) Великий

* Это пример отражения культовой функции в культовом составе стиха.

²⁹ Уттаракошамангай — шивайтская святыня близ Рамнада.

³⁰ Здесь речь идет о действиях прежних рождений, карме.

Уже вид таблицы показывает преобладание элемента S_1 . Анализ разнесенного материала дает нам группу таких действий, которые обязательно предполагают ответные «действия подверженности». Так, например, первый сверху элемент третьего столбца таблицы необходимо предполагает полное «размягчение сердца» адепта, т. е. в этом элементе, относящемся к O_1 , скрыто заложен S_1 ; то же самое можно сказать о втором сверху и других элементах третьего столбца (кроме четвертого сверху), предполагающих подверженность адепта тому действию объекта, которое составляет материал элемента (т. е. здесь $O_1 \rightarrow S_1$)

Эпитеты (1), (9), относящиеся к S , являются эпитетизированным внутренним состоянием. Из эпитетов от (2) до (8) один седьмой («дро-оцененный камень») является типичным любовным эпитетом и также относится (косвенно) к S_1 .

Вообще сексуальные моменты достаточно явно видны в гимнах Маниккавашагара. Вместе с тем можно представить себе их, как ту традиционную в древней тамильской лирике форму для описания любви вообще, которая стала в *шайва-бхакти* формой для проявления (и описания) внутреннего отношения адепта к Шиве.

4.4. Но есть особая черта, отличающая «Тиরувашагам» от гимнов семи других «Священных сборников». Это — развитие системы объекта, иногда существенно меняющее весь характер гимна, разработка, универсализирующая объект богочитания, который охватывает все вещи и явления вселенной, включая субъект в его микрокосмическом аспекте. Гимн частично превращается в теологический, религиозно-философский этюд, почитание включает в себя рефлексию. В этом отношении наиболее характерна «Священная джатака», включающая 10 первых падигамов:

Ты — небо, ты — земля, ветер ты и свет;
Плоть ты, жизнь, существующее ты и несуществующее;
Ты — царь, который, видя, как люди, [подобно куклам], прыгают
[со своим] «я» и «мое», дергаешь их за веревочки.
Какими словами прославить твоё божественное состояние³¹.

Наличие таких мест в поэме послужило основанием для того, чтобы назвать ее «тамильской упанишадой».

4.5. Маниккавашагару принадлежит не включенная в «Священный сборник» поэма «Тирукковейяр» (*tirukkōvaiyār*), состоящая из 400 стихов и написанная по канонам любовной лирики (*akam*) со включением всех стандартных тем последней. Однако в этой поэме имеются гимновые места, абсолютно созвучные с хвалебными эпитетными местами в «Ти-рувшагам», например:

140. Он тот, кто заставил [меня] думать [о нем], он — в сердце моем
пребывающий,
Иша, воздвигнуть прекрасную сцену³² [вселенной] заставивший.
300. Он, великую хвалу [себе] в мои уста вложивший³³.

Четыре поэта, гимновые стихи которых составили восемь первых «Священных сборников», были названы «великими учителями религии шиваизма» (*periyā caiva samaya ācāriyār*); Маниккавашагар,— безусловно, самый великий из них по энциклопедичности шивантских идей и представлений, по силе и яркости эмоций, по изумительному разно-

³¹ māṇikkavācakag, tiruvācakam, p. 272.

³² ampalam — сцена, арена, сцена храма в Чидамбараме.

³³ Ibid., p. 33 (примечание).

образию форм и средств передачи этих идей, представлений и эмоций. Ни один шиваитский *бхакт* не оказал своей религиозно-поэтической деятельностью такого огромного влияния на всю духовную культуру Тамилнада³⁴, как Маниккавашагар. «Тирувашагам» — это центр комплекса литературы *шайва-бхакти*, кульминация этой литературной традиции и начало философствования на шиваитском культовом материале³⁵.

4.6. Девятый «Священный сборник» состоит из двух частей. Первую часть составляет сборник гимнов восьми поэтов, называемый *tiruvicaippā*. Эти поэты были *найянарами*. Их имена: *tīrumālikai tēvar*, *karūr tēvar*, *pūnturutti nampikkāta nampi*, *kaṇṭarattittar*, *veṇattikai*, *tiruvaliya mutaṇāg*, *rigucōttā nampi*, *cetti raiyar*.

Вторую часть сборника составляет поэма *tīrappallāṇṭu*, автором которой является *centaṇār*³⁶.

5.0. Автором трех тысяч стихов десятого «Священного сборника», составляющих книгу *tīrumantīram* («Священные манты»), был Тирумулар (*tīrumūlar*), упомянутый тридцатым в списке Сундарара («Владыки нашего Тирумулара, раба — раб я»). Есть данные, позволяющие предположительно датировать эту книгу началом VIII в. или даже несколько более ранним временем³⁷.

5.1. Основным источником легендарной биографии Тирумулара являются 28 четверостиший в «Перийя-пуране»³⁸. Согласно преданию, поэт, бывший учеником мифического Нанди, провел 3000 лет в йогическом созерцании Шивы (*civayōkam*) в Агадутурей, каждый год создавая по стиху. В одном из стихов он говорит о себе:

Создал хорошо меня бог,
Дабы его хорошо я воспел на тамильском³⁹.

Согласно другому широкоизвестному устному преданию, стихи Тирумулара были обнаружены Самбандаром в алтаре храма в Агадутурей, где они были спрятаны их автором во время господства Калабров.

5.2. «Тирумандирам» делится на девять тантр, содержащих 232 главы. В ряде случаев один стих повторяется в другом месте; таких

³⁴ Крупный ученый Ксавье Тани Найягам сообщает о том, что тамильские эмигранты в средние века принесли эту поэму в Сиам, где во время коронации брахман читает стихи из 12-го падигама. См.: X. Thani Nayagam, *The Tamil cultural influence in South-East Asia*, — «Tamil Culture», Madras, 1955, № 4; S. J. Gunasegaram, *Early Tamil cultural influences in South-East Asia*, Colombo, 1958, p. 17.

³⁵ Слово «культовый» здесь употребляется только в узком смысле. Вообще место «Тирувашагама» в литературе *шайва-бхакти* аналогично тому, которое занимает «Курал» по отношению к комплексу 18-ти дидактических произведений. «Тирувашагам» относится либо к началу шиваитской литературной традиции, либо к ее концу (поскольку он не упомянут в агиографическом списке Сундарара). Для нас главное это то, что поэма Маниккавашагара является среди всех произведений комплекса наиболее широкой по содержанию и наиболее совершенной по форме. После появления такого шедевра (как и после появления «Курала») поэтам данной традиции оставалось либо быть эпигонами, либо искать новый материал и новых путей его передачи.

³⁶ Поэты девятого сборника называются «Девятка поэтов» (*opratīmāt*).

³⁷ Вайяптури Пиллай считает недоказанным тождество Тирумулара сундараровского списка с автором «Тирумандирам»; он же обращает внимание на обилие вставок, цитат из других авторов и разнообразие стиля и материала этой книги. См. S. Vaiyapuri Pillai, *History of Tamil language and literature*, Madras, 1956, p. 108. Садашива Пандараттар относит Тирумулара к более раннему времени; он полагает, что восхваждение Ганеши (в начале книги) было вставлено позднее (по его словам, первым *бхактом*, написавшим такой вводный стих, был современник Самбандара, Сируттондэр). См. T. V. Catāciva Raṇṭārattār, *tamil ilakkiya varalāru*, Annamalai, 1955, pp. 80—81.

³⁸ cēkkilār, periyapūrāṇam, pp. 557—560.

³⁹ T. V. Catāciva Raṇṭārattār, *tamil ilakkiya varalāru*, p. 79.

«избыточных» стихов имеется 52. Книга содержит ряд идей, нашедших впоследствие свое развитие в комплексе 14 шастр *шайва-сиддханты*.

В основу деления книги на девять тантр, очевидно, лег факт знакомства поэта с девятью *шайва-агамами*. Вообще содержание поэмы можно было бы условно разделить на четыре группы:

а) стихи, содержащие обращение к Шиве или восхваляющие его; в них Тирумулар мало отличался от современных ему поэтов-бхактов;

б) стихи, содержащие общие шиваитские религиозно-философские идеи;

в) стихи, связанные с йогической теорией и практикой, содержание которых иногда остается неясным даже для тех из современных тамильских ученых, которые сами принадлежат к последователям *шайва-сиддханты*;

г) стихи, содержащие общие идеи, не специфические для какой-либо религиозной или религиозно-философской системы и носящие в большей степени абстрактно гуманистический характер; содержащиеся в таких стихах идеи близки кругу идей дидактического комплекса и отчасти древних антологий и поэм. Здесь уже ясно выявлена такая черта, как абстрактный характер бога и перенос центра, акцента в богоопочтании на внутреннее отношение, скорее интеллектуальное, нежели эмоциональное. Вот несколько строк из последней группы стихов:

Наслаждения, которого я достиг, пусть мир достигнет весь!
Знайте, что [все люди] — семья одна [и что у последователей
всех религий] бог один лишь!
Обитель тела плотского — великий сердца храм.
[Высшее] наслаждение в углубленном созерцании «я»⁴⁰.

6.0. Одиннадцатый «Священный сборник» содержит гимновые стихи 12 поэтов-бхактов. Имена троих из них, Наккиара, Кабилара и Паранара, те же, что и имена древнейших поэтов тамильской Санги. Их отождествление представляется невероятным; по-видимому, здесь мы имеем дело скорее с перекрециванием традиций литературы Санги и литературы *шайва-бхакти*. Это положение косвенно подтверждается следующим фактом. В позднейшей «Тирувилейядал-пуране» (содержащей, в частности, и легенду о Маниккавашагаре) имеется ряд рассказов и эпизодов, где Шива выступает не только участником жизни Санги, но и лицом, положившим начало практике отбора лучших поэтических произведений и вершителем судеб их авторов, даже если они не являлись шиваитами (как Тируваллувар — автор «Курала»). Один из таких легендарных эпизодов — эпизод с Таруми и Наккиаром, являющийся по существу разработкой темы одного маленького стихотворения, приписываемого древнейшему поэту Ирайянару (*iṛaiyaṇār*)⁴¹.

⁴⁰ Ibid., p. 82.

⁴¹ «О милая пчелка, с прозрачными крылышками, живущая собиранием сладкого меда! Скажи мне беспристрастно, есть ли в мире что-нибудь более ароматное, чем волосы той прекраснозубой, с которой я связан долгой привычкой и чувством» [см. *«canka ilakkiya iṅkavi tirat̄tu»*, tīruvelvelli, 1955, pp. 148 (caiva cittānta pūg patirppu)]. Это стихотворение, согласно легенде, было прочитано Шивой бедному брахману Таруми, дабы последний представил его на суд поэтов Санги и получил в награду узелок с золотом. Таруми прочел его, но глава Санги, Наккиар (nakkīrāt), сказал, что оно грешит против истины, поскольку естественный запах женских волос отвратителен, а аромат им придают лишь втираемые в кожу головы благовония. Явившийся тогда Шива возразил, что волосы супруги его, Парвати, благоухают и без благовоний. Наккиар стал спорить, говоря, что это не имеет отношения к стихам, где воспевается красота земных женщин. Впоследствии Шива наказал его за гордость и упрямство (см. *ragāṇcōti muṇivār, tiruvīla iyātar purāṇam*, pp. 571—585).

6.1. Наибольшей известностью среди поэтов одиннадцатого сборника пользуется поэтесса Карайкал (*kāgaikkāl ammaiūāg* — «Отшельница из Карайкала»), которая была упомянута двадцать четвертой в списке Сундарара («Этой женщине-привидению раб я»). Согласно легендарному рассказу из «Перийя-пураны»⁴², эта поэтесса родилась в стране Чола, в селении Карайкал, в семье богатого купца, вышла замуж за одного весьма состоятельного человека и была добродетельной женой и примерной хозяйкой. Однажды ее муж принес два плода манго; один из них она отдала бедному шивантскому *bhaktu*, бывшему тогда у них в доме. Когда муж спросил у нее, где другой плод, она обратилась к Шиве с мольбой о помощи и тот ниспоспал ей плод, столь чудесного благоухания, что муж понял, что это не им принесенный плод; в уме его зародились подозрения, и жене пришлось открыть ему правду об этом плоде; когда же муж захотел посмотреть на плод, то он внезапно исчез. Муж очень испугался и под предлогом торговых дел уехал в страну Пандиев, оставив жену дома, и вскоре женился второй раз. Когда же родственники потребовали у него объяснений, он сказал им, что его первая жена — богиня и что ее следует почитать, а не жить с ней. Она же отреклась от мирской жизни и, по милости Шивы приняв форму женского привидения (*rēy*), отправилась на Кайласу, где Шива призвал ее к себе, назвав *ammai* («госпожа», «отшельница»). Достигнув освобождения, она вернулась в Тирувалангаду (*tiruvalaṅkātu*) — место, где она почитала Шиву. Вся ее остальная жизнь прошла в почитании Шивы и в пении ему гимнов.

6.2. Вайяпури Пиллай относит время жизни этой поэтессы к концу VII в.⁴³, Садашива Пандараттар — к V или VI в., на том основании, что она в своих стихах употребляет ряд санскритских эпитетов Шивы, имевших хождение именно в этот период⁴⁴.

Сейчас имеются четыре гимновых поэмы Карайкал. Это два падигама, воспевающие Шиву в Алангаду (содержащие соответственно 11 и 20 четверостиший): *tīru īraṭṭai taṇīmālai* («Священная поэма из двадцати стихов») и *aṛputat tīrvantāti* («Стихи разновидности андади о чудесном» — 101 стих). В стихах Карайкал, если говорить об их религиозном содержании, личный эмоциональный элемент уравновешивается материалом, относящимся к системе объекта. С более поздними поэтами ее связывает подчеркивание индивидуального авторского «я», что нисколько не противоречит ее образу одержимой⁴⁵. Последний стих второго падигама таков:

⁴² cēkkilār, *periyapurāṇam*, pp. 271—281.

⁴³ S. Vaiyapuri Pillai, *History of Tamil language and literature*, p. 107.

⁴⁴ T. V. Catāciva Paṇṭārattār, *tamil ilakkiya varalāṛu*, p. 76.

⁴⁵ Легенда о Карайкал — типичный пример «избранничества» со всеми его характерными чертами. Здесь шивантский *bhakt* в доме избранного и история с плодами манго — это внешний повод, так сказать последняя «проверка на избранность» (иногда она происходит еще до рождения избранного, как было в случае с Рамалингой). Время избрания — либо наступление брачного возраста, либо начало брачной жизни. Само избрание сопровождается прекращением брачной жизни (как в данном случае) или во всяком случае отсрочкой ее начала (как у Сундарара), если не полным отказом от нее (как у Рамалинги). Возраст вступления в брак в Индии совпадает с переходным возрастом, в котором иногда проявляются психопатологические черты, часто связанные с половой гиперфункцией или половой гипофункцией. Внешний облик Карайкал «худой как привидение», стиль ее поведения, характер ее исключительной поэтической одаренности, кажется, в большей степени свидетельствуют о шизофреническом характере ее психопатологии.

Милостью стоп того, в чьих волосах полная луна, Вихреносителя,
Священный танец танцующего, змеей препоясанного,
[Эти] десять гимнов, танцыя, спела Карайккал —
Бродящие по лесам привидение, чьи зубы [вылезают из] пламени ее рта;
[этим пеньем] искушение грехов [достигнуто будет]⁴⁶.

Оба первых падигама содержат трафаретные концовки для каждого из своих четверостиший, исключая последние, «авторские». В первом падигаме — это «Танцующий Отец наш, чье место — Алангаду», во втором — «Мы танцуем». Эти концовки ясно указывают, что во всяком случае в VII в. ритуальный танец (и Шивы и его почитателя) стал стандартным моментом, общим местом для группы элементов С (S₂—O) шивайтского гимна⁴⁷.

В других стихах поэтесса вдохновенно выражает сущность своего общения с Шивой.

Тапасу предаюсь я, мое сердце — хорошее сердце;
Но [этим] я не думаю от рождений уйти, — я рабой
Лишь стала тому, владеющему лобным глазом,
Шкуру слона носящему, Владыке, белым пеплом покрытому⁴⁸.

Форма и содержание стихов Карайккал настолько развиты, что трудно себе представить ее предтечей всего этого литературно-религиозного течения. С другой же стороны, можно предположить, что именно в стихах Карайккал богатейший культовый опыт многих поколений обрел свою литературную модификацию.

6.3. Кроме стихов трех поэтов, носящих имена поэтов Санги, и стихов Карайккал, в одиннадцатый «Священный сборник» входят стихи еще шести поэтов, живших, по-видимому, до X в. Эти поэты: tīruvālava-taiyār, aiyaṭikal kāṭuvōṇ, cēgamāṇprēgumāl, kallātā tēvar, iḷam perumāṇaṭikal и atīra vatiṣkal⁴⁹.

7.0. К гораздо более позднему времени (X или XI в.) относится поэт Паттинаттар (или Паттинатту Пиллай — paṭṭinattup piḷhai), которому принадлежит наибольшее количество строк стихов из всех поэтов одиннадцатого «Священного сборника».

По преданию, он был прежде богатым купцом и судовладельцем. Однажды, когда он услышал, что суда его погибли, и он в отчаянии стоял на берегу, они вдруг появились перед ним, нагруженные золотом. В это время к его жене пришел за подаянием шивайтский *санъяси*; она попросила его подождать до возвращения мужа. Когда ему наскучило ждать, *санъяси* ушел прочь, оставив ей для мужа кусок ткани с воткнутой в него иголкой без ушка; на ткани было написано:

Дурное богатство, сокровище скрытое
И без ушка иголка — в конце не пригодятся [никому].

Прочтя эти строки, Паттинаттар оставил жену, раздал все свои богатства и стал нищим аскетом. Основным местом его почитания Шивы стал Тирувотрийур. Он подвергал себя всякого рода истязаниям. Молодые пастухи, с которыми он бродяжничал, однажды закопали его по

⁴⁶ «paṭīgorāṇ tīrūtiḍai», ceppai, caiva cīttānta makā samājam, 1933, p. 5. В этом стихе нарисован типичный индийский фантастический образ привидения.

⁴⁷ По нашему предположению, танец к этому времени почти полностью вышел из внелiterатурной культовой практики.

⁴⁸ paṭīgorāṇ tīrūtiḍai, p. 9.

⁴⁹ Имена второго и третьего из перечисленных здесь поэтов упомянуты в списке Сундарара соответственно 47-м и 37-м; другое имя Черамана — kalarīgagivār.

горло в землю, а сами ушли, затем хлынул ливень и Паттинаттар погиб, захлебнувшись⁵⁰.

7.1 Паттинаттару принадлежат в одиннадцатом сборнике пять поэм, их названия kōyilnāñ taṇimālai («Посвященные храму стихи четырех разновидностей»), tīrukkañumala tum taṇikōvai («Посвященные святыне Калумалам стихи трех разновидностей»), tiruvitāimārūtūr tum taṇikkovai («Посвященные святыне Тирувидаймарутур стихи трех разновидностей»), tiru ēkāmṛatāiyār tīruvāntāti («Священные стихи Андади, посвященные Господину святыни Экамбам») и tīruvorriyūr ogirā ogirātu («Десять стихотворений, посвященных святыне Отри»).

7.2. Стихи Паттинаттара иногда весьма пессимистичны. Пурнalingам Пиллай приводит такие строки, сочиненные поэтом перед сожжением трупа его матери:⁵¹

Прежде зажженный огонь — в трех градах⁵²,
После зажженный огонь — на острове южном⁵³;
Матерью зажженный огонь — в животе [моем] горит⁵⁴;
Мною зажженный огонь, пытай же, пытай!⁵⁵

Стихи Паттинаттара из одиннадцатого сборника содержат места, стандартные для всей традиции после Сундарара, и, в частности, содержащие почитание других *бхактов*, как способ почитания Шивы. Приведу начало последней гимновой поэмы:

Пути, которым следуют истинные служители [твои], — не ведаю я;
Служением прекрасным тех, кто тебе служит, — я не наслаждаюсь;
Скитаясь всюду, пропитанья ради, [о своем] служенье ложь я говорю;
Служенье мое — восхваленье тебя прими же,
О в Каньджи находящаяся святыни Экамбама Господин!
О святыни Экамбама Господин! О тот, кто мной владеет...⁵⁶

Здесь есть два важных обстоятельства, первое — это намек на жизнь нищего аскета, второе — противопоставление (пусть в уничижительной форме) себя шиваитским *бхактам*. Оба эти обстоятельства можно связать с предположением ряда тамильских ученых о том, что существовало два Паттинаттара⁵⁷. Один был автором по крайней мере четырех гимновых поэм одиннадцатого «Священного сборника»; второму принадлежат стихотворения с крайне пессимистической окраской, написанные на простом разговорном языке и, может быть, пятая гимновая поэма. К второму же относится и приведенная здесь легенда, рассказанная Муругадасаром (*tigukatācar*) в его «Истории поэтов» (*pulavar caritai*)⁵⁸. Второй Паттинаттар должен был жить значительно позднее — в XIV или XV в. и был не «чистым» *шайва-бхактом*, а йогом,

⁵⁰ M. S. Purnalingam Pillai, *A primer of Tamil literature*, Madras, 1904, pp. 103—104.

⁵¹ Ibid., p. 104.

⁵² Т. е. тот огонь, которым Шива спалил три града ракшасов.

⁵³ tēnnilāñkai, т. е. Цейлон; это намек на эпизод из «Рамаяны», где рассказывается о том, как Гануман сжег столицу Раваны на Цейлоне.

⁵⁴ «Огонь в животе горит» — соответствует русскому: «от горя сердце разрывается». Смысл стиха таков: огонь причиненного матери горя может сравняться лишь с огнем, которым Шива спалил три града, а Гануман — твердыню Раваны.

⁵⁵ Этот стих не вошел в одиннадцатый «Священный сборник».

⁵⁶ patinorāñ tīrūmīgai, p. 230.

⁵⁷ patinattuppiñlai, — «tamil kalaikalaiçiyam», vol. V, Madras, 1960.

⁵⁸ Нам неизвестны более подробные данные об этой книге или ее авторе. Ч. Говер считал, что Паттинаттар и близкий к нему по духу и стилю Паттирагирийяр жили в X в. Обоим им было свойственно крайне отрицательное отношение к ритуализму. См. Ch. E. Gover, *The folk-songs of Southern India*, Madras, 1871, pp. 158—161.

творчество которого примыкает к традиции «Восемнадцати поэтов-сидхов». Трудно себе представить в творчестве одного Паттанаттара расщепление традиции *шайва-бхакти* и выделение новой (для тамилов), йогической, или сидхской традиции.

7.3. Намби Андар Намби (*pampi āṇṭār pampi*) является поэтом, чьи стихи завершают одиннадцатый «Священный сборник». Тамильские ученые относят его к X в. Ему приписывается создание десяти последних падигамов. По преданию, он родился в Тирунарейуре (*nāgaiyūg*) в семье *адишайва*-брахманов (как и Сундарап). Однажды его отцу понадобилось куда-то отлучиться и он попросил сына совершить за него *пуджу* в храме Ганеша (называемого там «Избалованный дитята» — *pollāppillai*). Мальчик отправился в храм, совершил жертвоприношение, как это делал обычно его отец, а после стал просить Ганешу о превращении жертвенной пищи в амриту — пищу бессмертия (*amritu*), а когда такового не последовало, горько заплакал, думая, что сделал какое-то упущение в принесении жертвы. Вдруг Ганеша сказал: «Будет тебе плакать, Намби, вот тебе амрита». Ганеше и посвящен первый падигам [*vināyakar tiruvirāṭtaimaṇimālai*] — «Стихи двух родов, [посвященные] Винайягару» (*vināyakar* — Ганеша)], состоящий из 20 четверостиший. Первое четверостишие может дать представление о том стандартном обращении к Ганеше, которое несколько позднее стало едва ли не обязательным для всех шивайтских авторов:

Обо мне думавший, [в] рабство [меня] обративший, горе мое устранивший,
Он [меня] о нем думать заставил; [он] — трехглазый царь Нарейура великого,
Где усладу дающие сады лавром густым заросли;
Он — усладу дающий, слоноликий⁵⁹.

7.4. Второй падигам, состоящий из 70 четверостиший, носит название *kōyil tiruppāṇiyag viruttam* — «Стихи типа вируттам, [посвященные] храма служителям священным». Здесь, по-видимому, Намби следует стилю литературного богочитания Самбандара, Аппара и Сундарара, с которыми теснейшим образом связано все его творчество. Сначала идет описание отсутствия религиозной связи, затем ее установление. Вот первое четверостишие:

Сердцем к священным стопам не склонялся [я], ярких цветов ног
[твоих] слезами не орошал,
Ложь не разрушил, тебя не почитал, — о, не сподоблюсь ли я
милости
Прекрасного рубина алого, кто в благом Тиллай пребывает,
Того, чей подвиг великий в том, что некогда он выпил яд⁶⁰, дабы
небожителей спасти⁶¹.

Четырнадцатое четверостишие описывает эту связь уже установленной:

Вкусил я его милости амриты драгоценной,
Увидел я [его] ноги в танце, пламя [его] и дар...⁶²

7.5. Но основной миссией Намби было не создание гимновых стихов, посвященных Шиве, а восхваление шивайтских *найянаров*, упомя-

⁵⁹ *patiṇorāṇtīrūḍigāi*, p. 251.

⁶⁰ Это «свёрнутый» пуранический эпизод, в котором рассказывается, как боги пахали океан горой Меру: вдруг из глубин океана хлынул гигантский поток яда — все боги должны были погибнуть, но Шива выпил яд и задержал его в своем горле.

⁶¹ *patiṇorāṇ tīrūḍigāi*, p. 254.

⁶² Ibid., p. 255.

нутых Сундарапом, и гораздо более подробное упоминание о них, нежели то, которое мы видим у Сундарапа. Точнее, если Сундарап мемориально оформил традицию *шайва-бхакти*, то Намби, взяв его список, внес в него некоторые черты характеристики и биографии, сделал его более подробным в прежних рамках. Этот труд он совершил, написав свою основную поэму *tīruttōṭṭar tīruvantāti* («Священные стихи разновидности андади о священных служителях»), само название которой абсолютно соответствует названию сундараповского списка. Основные отличия этой поэмы Намби от поэмы Сундарапа таковы:

а. Там, где Сундарап посвящает *найянару* полстроки, строку или самое большее — две, Намби дает по крайней мере одно четверостишие, а в некоторых случаях два. Это происходит за счет включения ряда подробностей, относящихся к *найянару*, скажем, места его рождения, особенностей в его богочествении и т. д. Так, например, если у Сундарапа говорится, что Нилакандан был гончаром, то Намби добавляет, что он еще в юности сподобился общения с Шивой и был родом из Чидамбарама.

б. У Сундарапа в каждом четверостишии упоминается от пяти до семи *найянаров*. Намби же после каждой группы четверостиший о *найянарах* (число которых равно числу упомянутых Сундарапом в данном четверостишии) ставит хвалебное четверостишие о Сундарапе, общее число которых, таким образом, равно одиннадцати.

в. В списке Сундарапа его родители, и, разумеется, он сам не фигурируют как *найянары*. У Намби за счет этих трех число «персональных» *найянаров* возрастает с 69 до 72.

г. Не расширяя более списка Сундарапа, Намби конкретизирует термин «поэты, лишенные ложной приверженности», которым обозначена группа *найянаров*, идущая в списке сороковой, уточняя их число и называя троих из них (Кабилара, Паранара и Наккирара).

«Поэтам, лишенным ложной приверженности, — раб я», — сказано у Сундарапа об этих *найянарах*. Намби же о них пишет так:

На земле лишенные ложной приверженности из Санги тамильской
Кабилар, Паранар, Наккирар и другие — [всего] сорок девять поэтов —
Поэтами были, что во многих стихах сладкозвучных и смысла исполненных
Воспели алые стопы Арана из Алавайя, милость нам дающего⁶³.

Здесь, таким образом, в шивайтскую традицию включается полулегендарная Санга — древняя поэтическая академия тамилов, существовавшая, возможно, в Мадуре во II—IV вв., поэты которой предположительно были авторами «Десяти поэм» и стихов «Восьми антологий». Включив в традицию их и себя, Намби как бы закрыл дверь в нее всем другим, до и после жившим поэтам-бхактам. Но его отличие от Сундарапа было не только в том, что он, продолжив его труд, более подробно описал *найянаров*, но и в том, что особенно тесно он был связан в этом описании с самим Сундарапом прежде всего, затем с Самбандаром⁶⁴, которому он посвятил шесть падигамов, следующих в сборнике за «Священными стихами о священных служителях», и с Аппаром, которому посвящен последний, десятый падигам.

7.6. Теснейшая связь Намби с этими тремя поэтами имеет непосредственное отношение ко второй стороне его основной миссии. Он явился первым систематизатором стихов трех этих поэтов — состави-

⁶³ *patiṇḍogāṇa tīrūṭigai*, p. 272.

⁶⁴ Самбандару Намби посвятил около двух третей всех своих стихов.

телем «Теварама», возможно включившим в традицию «Тирувашагам» и «Тирумандирам». Но сам он, как поэт-бхакт, уже вряд ли принадлежал той традиции, поэтом которой он посвятил почти все свои стихи и по существу только этим (в отличие от Сундарара) себя с ними связывал. В его-то стихах и стало явным расщепление единой традиции *шайва-бхакти*, вернее отщепление от культовой лирики пуранической традиции, материальная основа которого была заложена Сундараром в его списке. В этом отношении важно, что позднейшие комментаторы (вероятно, XVI или XVII в.) включили его стихи в одиннадцатый «Священный сборник» (к составлению которого он, безусловно, не имел никакого отношения) вместе с рядом древних поэтов, живших заведомо до Сундарара, которым, очевидно, «не посчастливило» быть систематизированными самим Намби.

8.0. Зародившаяся внутри традиции *шайва-бхакти* шивайтская пураническая традиция полностью обособилась от первой уже в XI в. Наиболее ранним из известных нам собраний шивайтских пуран была «Перийя-пурана» Секкилара, написанная не ранее начала XI в. и не позднее второй половины XII в. То, что у Сундарара было упоминанием и культовым восхвалением, а у Намби более подробным упоминанием и религиозной характеристикой, то в пуране стало распределенным во времени агиографическим эпизодом, описанием жизни *найянара*, включившим в себя разработку устной народной легенды, которая являлась как бы плотью, одевшей костяк сундараровского списка.

8.1. В XI—XII вв. живое развитие устной традиции литературы *шайва-бхакти* пришло к концу. В области практической религии, культа осталось за шиваизмом и вишнуизмом (в значительно меньшей степени). В монастырях — матах и адинах — стихи поэтов-бхактов переписывались, систематизировались, комментировались и хранились. Лирическая культовая поэзия, связанная со священным местом, куда совершил свое паломничество бхакт, сменилась поэтическим описанием храма или монастыря и его историей, что было необходимо для экономического процветания данного храма, для привлечения к нему большего числа молящихся, жертвователей. Это — измельчание, характерное для религиозной литературы в условиях утвердившегося культа. Борьба перешла из области культа в область философии, теологии, догматики — словом, во внекультовую область религиозной рефлексии, зачатки которой мы видим в *шайва-бхакти* (у Маникавашагара и Тирумулара) и которая отщепилась, выделилась в самостоятельное течение (и литературный комплекс) *шайва-сиддханты*⁶⁵.

8.2. Согласно преданию, Секкилар родился в стране Тондай, в городке, называемом Кундратур. Он принадлежал к шивайтскому роду Секкиларов, входящему в касту веллала. В то время страной Чола правил царь Кулатунга, который, узнав о мудрости Секкилара (первоначальное имя которого было агу^н moli tēvar), приблизил его к себе и сделал своим первым советником. Секкилар, будучи царским министром, оставался очень благочестивым шивайтом, сам постоянно поклонялся Шиве, восстановил ряд храмов и на свои средства выстроил храм в Кундратуре, которому пожаловал доставшиеся ему по наследству земли.

⁶⁵ Здесь оставлено в стороне такое интереснейшее религиозное течение, как течение *сиддхов* (йогов), литература которых также, возможно, имела свои зачатки внутри *шайва-бхакти* — у Тирумулара и Паттинаттара (позднего?). Основные их произведения появились значительно позднее и были написаны на разговорном языке, иногда в форме песен.

В те времена большой популярностью пользовались джайнские поэмы и в особенности «Дживакисиндамани» (автор — Тируттаккатевар); царь тоже восхищался этой поэмой, занимательной и несколько вольной по своему содержанию. Секкилар, огорчившись этим и желая наставить царя на истинный путь, сказал ему как-то: «Чтение таких вещей напрасно и бесполезно как для этого рождения, так и для иного». — «Укажи мне тогда рассказ, содержащий истину», — сказал царь. Секкилар ответил ему: «Намби из Арура воспел рабов бога. Милостью Ганеши Намби Андар Намби более подробно рассказал об этих рабах в своих стихах. Вот эти рассказы уж наверное принесут пользу и для этого, и для иного рождения». Царь попросил рассказать ему о рабах Шивы, и Секкилар охотно сделал это. Царю эти рассказы так понравились, что он потребовал, чтобы его первый советник более пространно изложил их в стихах. Секкилар согласился, отправился в Чидамбарам, поклонился там Шиве-Натарадже, и тот сказал ему первые слова его будущей поэмы («Мира целого»)⁶⁶. После этого Секкилар и написал свою «Перийя-пурану», или «Пурану о великих, иначе называемую Пураной о священных служителях».

Царь еще более возвысил Секкилара, молва о нем разнеслась по всей стране, ему были пожалованы большие земельные владения и оказаны великие почести. Пурана его была объявлена двенадцатым «Священным сборником», а сам он назван «Великим распространителем славы служителей». После этого Секкилар ушел от мирской жизни и погрузился в созерцание Шивы⁶⁷.

К сколь бы позднему времени ни относилась эта легенда, она отражает один весьма важный факт — живую преемственность пуранической традиции. Если связь Намби Андар Намби с Сундарапом была литературно-религиозной, то Секкилар, даже если принять более позднюю дату его жизни, мог слышать о Намби от людей, знавших его лично, а не только читавших или слушавших его стихи⁶⁸.

8.3. Сборник пуран Секкилара в описании жизни *найянаров* целиком повторяет последовательность сундараповского списка, но с учетом тех изменений, которые внес Намби Андар Намби в своей поэме. Книга открывается пураной о Сундарапе, которой предшествуют «Рассказ о том, что было на Священной горе [Кайласе]», «Рассказ о священной стране [Чола]», «Рассказ о священном городе [Аруре]» и «Рассказ о священном собрании [шивавитских брахманов]»; все эти четыре рассказа (*sīgarri*), непосредственно связанные с историей Сундарапа, как основателя пуранической традиции, вместе с пураной о Сундарапе составляют первую часть (*sagukkam*) книги. Остальные 71 пурана группируются по 11 частям (в конце есть еще дополнительная часть), и 13 частей распределяются по двум большим разделам (*kaṇṭam*).

⁶⁶ Четверостишие, начинающееся этими словами, открывает вводную часть (*rāyigam*) «Перийя-пураны»:

[Того, кто никем из] мира целого воспринят и познан быть не может,
Того, в чьих прядях волос светит месяц и река струится,
Того, кто свет безмерный, того, кто на арене [бытия] танцует, —
Цветам подобным ногам, кольцами звенящим, с восторгом поклонимся мы
(*periyapurāṇam*, p. 1)

⁶⁷ Ibid., pp. VII—IX. Безусловно, что эта легенда, как и 12-й «Священный сборник», сравнительно недавнего происхождения.

⁶⁸ Разрыв же во времени между Маниккавашагаром и автором пураны о нем, Параньджоти, при любой из предполагаемых датировок каждого из них оказывается не меньшим, чем пятьсот лет.

Влияние Намби сказалось и в размере отдельных пуран. Самая большая пурана описывает жизнь Самбандара: она содержит 1256 четверостиший из общего числа 4286. Так, пураной Секкилара была формально завершена традиция и формально окончательно завершен комплекс литературы *шайва-бхакти*.

8.4.0. Центральным эпизодом каждой пураны Секкилара является рассказ об общении приверженца с Шивой. Всякий такой рассказ является описанием образца культовой практики культа *шайва-бхакти*. Вот, вкратце, содержание первого из этих рассказов, посвященного жизни Сундарара⁶⁹.

Юный брахман, по имени Намби, готовится вступить в брак с молодой девушкой, к которой он испытывает сильное влечение. Свадебный обряд начался. Гости и родичи в сборе. Душевный подъем и волнение жениха достигают высшей точки. И в этот момент в свадебный шатер входит старый брахман, не знакомый никому из присутствующих. Он прерывает обряд, говоря, что жених должен удовлетворить его иск. Пораженный жених спрашивает, что же это за иск. Старик отвечает, что дед жениха задолжал ему большую сумму денег и в уплату долга отдал ему в рабство себя и своих потомков. Намби сначала растерялся от неожиданности, но потом с гневом и презрением стал оскорблять старика, назвал его сумасшедшим и потребовал показать долговую расписку. Старик показал расписку присутствующим. Намби, вконец потеряв самообладание, вырывается из рук незнакомца расписку и рвет ее. Он в диком гневе, но одновременно в душе его появляется влечение к старому брахману и, чем более дерзко и агрессивно он себя ведет, тем более влечет его сердце к брахману «нарушителю свадьбы». [С ним происходит то, что индийские психологи называли «размягчением психики» (в тамильском *taṇapēkīlū*)]. Старик же сурово отчитывает жениха за неумение себя вести, ласково глядя на него. Далее следуют долгие препирательства старого брахмана с женихом и старейшинами, оспаривающими иск. Наконец старейшины выносят постановление, по которому иск будет удовлетворен, если старик докажет его истинность в селении, где он живет, и покажет дом, который он занимает. Они все вместе долго по жаре идут к селению, где живет старик. Гнев, а затем отчаяние Намби сменяются чувством усталости и безнадежности. Затем старый брахман подводит всех к храму Шивы и... внезапно исчезает. Намби первый вбегает вслед за ним — в храме никого,— а сверху раздается голос Шивы. Застывшему в восторге Намби Шива рассказывает о своем явлении в образе старого брахмана, называет жениха «грубяном», «грубым рабом» и велит ему, став поэтом, прославлять Шиву как «сумасшедшего». В дальнейших эпизодах рассказа Шива не только покровительствует браку Намби, но и способствует связи юного брахмана с другими женщинами, порою даже выполняя функции посредника и примирителя в любовных размолвках своего любимца.

8.4.1. Теперь попытаемся превратить в модель это описание, данное в тамильской пуране на уровне образца. Условимся считать, что каждое действие как Намби, так и Шивы вызвано предшествующим действием «партнера». При этом в нашей модели не учитывается, возможно, и существующее причинно-следственное отношение между S_1 и S_2 ⁷⁰ или даже между S_1 и O_1 ⁷¹.

⁶⁹ сēkkilār, periya rūgāṇam, pp. 23—54.

⁷⁰ Ряды S_1 и S_2 исключительно трудно расположить во времени один относительный другого, даже если иметь в виду только относительно-временное расположение.

⁷¹ Здесь нет необходимости вводить O_2 .

Таблица 6

	S_1	S_2	O_1
1	Находится в состоянии страсти и вдохновения	Совершает свадебный обряд	Является, требует внимания, прерывает свадьбу
2	Недоумевает	Слушает	Излагает иск об обращении в рабство
3	Приходит в возбуждение	Смеется	Разъясняет иск, укоряет за смех
4	Чувствует пробуждение любви к старику	Оскорбляет старика, называя его сумасшедшим	Осуждает жениха за грубость
5	Ощущает все большую любовь к старику, чувствует, как „тает“ его сердце	Глядит гневным взглядом, требует долговую расписку	Вынимает расписку, отказывается ее показать Намби
6	Переполняется любовью, приходит в крайнее возбуждение	Бросается к старику, выхватывает у него расписку, рвет ее	Вскрививает
7	Несколько успокаивается	Требует рассмотрения дела на месте	Быстро выходит, идет к месту
8	Чувствует влечение к старику	Идет за стариком, не отставая	Дойдя до места, вторично излагает дело
9	Находится в состоянии усталости и отчаяния	Защищается, требует показать жилище старика	Идет показывать свое жилище
10	Находится в полном изнеможении	Идет за стариком	Подойдя к храму, внезапно исчезает
11	Вновь ощущает влечение к старику	Вбегает в храм	Является жениху как Шива
12	Приходит в крайнее волнение	Поклоняется Шиве	Велит жениху воспевать его как «Сумасшедшего»
13	Находится в состоянии крайнего самоуничижения	Называет себя „псом“, воспевает Шиву	—

Культовое поведение изображено в этой таблице как своего рода динамическая система, последовательные состояния которой пронумерованы в первом столбце. Попробуем дать анализ преобразования состояния этой системы.

8.4.2. В пределах данного эпизода кульминационный момент будет приходить на состояние 6, хотя для рассказа в целом этот момент — в состоянии 13: Ряд S_1 представлен особенно полно. Трудно себе пред-

ставить, чтобы такие внешние действия, как бракосочетание или грубость могли иметь своим конечным результатом явление Шивы к своему адепту и наделение последнего поэтическим талантом. Очевидно, что здесь ряд O_1 причинно связан в большей степени с S_1 . Автор пураны в тексте этого образца ясно дает понять, что Шива являет свою любовь и милость (а в конце концов и соединение с собой) не за дела, а за внутреннее, эмоциональное отношение, любовь. Сопоставление внутреннего ряда S_1 с взаимодействием S_2O_1 в состоянии 4 дает картину, довольно странную на первый взгляд: Намби называет старого брахмана (Шиву) сумасшедшим (тамильское *pittai* от санскритского *pittam* — «желчь»), однако поведение старика представляется нам совершенно нормальным, в то время как поведение самого Намби и особенно характер соотношения его внешних действий с его эмоциональным состоянием дает гораздо больше оснований для применения такого эпитета к нему самому, чем к Шиве. Очевидно, что для появления Шивы требовалось состояние 1, S_1 (страсть, вдохновение) адепта. Затем, через ряд противоречивых эмоций, при все усиливающемся напряжении психики адепт приходит к полной потере контроля над своим внешним поведением, что вызывает физическое соприкосновение с Шивой: в состоянии 6 адепт буквально обезумел. Затем наступает спад, разрядка, подавленность и следующий за ними новый подъем, новая вспышка экстаза, приводящая к явлению Шивы в состоянии 13. Очевидно, что взятый в целом ряд S_1 дает нам информацию о культовом сумасшествии субъекта культа, обильнейшим источником которой являются специфически культовые или гимновые тамильские тексты VII—XVII вв. н. э. Следует отметить, что явление культового сумасшествия стандартно для всех культов, включающих в себя непосредственное общение с воображаемым объектом культа, и особенно для шаманских культов⁷².

Что же касается эпитета «сумасшедший» применительно к Шиве⁷³, то он может найти свое истолкование лишь вне данного текста: он существует едва ли не во всех гимнах *шайва-бхакти* с VII по XIX в. и связан с образом «неистового», «несущегося, как вихрь, в дикой пляске» бога. Возможно, что этот эпитет является позднейшим переносом на объект культа такого древнейшего и также свойственного шаманизму действия субъекта культа, как ритуальный танец. При этом здесь следует учесть еще и то обстоятельство, что ритуальный танец не только требует определенного внутреннего состояния субъекта, но (что гораздо важнее) предельно усугубляет первоначальное состояние, доводя субъ-

⁷² Культовое сумасшествие может проявляться в двух формах. Во-первых, как сумасшествие в пределах культового акта, во-вторых, как сумасшествие в течение всей или большей части жизни субъекта культа. Очевидно, что в первом случае мы имеем дело с аномалией поведения, а во втором случае — с патологией субъекта. Один из крупнейших специалистов по шаманизму Г. Ниорадзе считает повышенную нервозность основной чертой психологии всякого шамана (см. G. Niordadze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925, S. 51), но при этом он полагает, что остальные члены коллектива способны «к доведению себя до экстаза и полного беспамятства» (*Ibid.*, Ss. 47—48). Л. Я. Штернберг также считает тяжелое нервное заболевание условием начала деятельности шамана (см. Л. Я. Штернберг, *Первобытная религия в свете этнографии*, Л., 1936, стр. 142). В *шайва-бхакти* патология субъекта хотя и часто встречается, но является факультативной; аномалия же поведения субъекта культа обязательна, по крайней мере для эпизода установления связи с Шивой.

⁷³ Интересно отметить, что в тамильских гимнах «сумасшедший» является «скользящим» эпитетом, или шифтером (shifter), что, на наш взгляд, должно указывать на потерю функциональности культовым сумасшествием. Очевидно, что в анализе специальной культовой лексики, как и в анализе любой лексики, шифтер указывает на исчезновение первоначальной системы противопоставлений..

екта до транса или временного безумия⁷⁴. Представляется, что культовое безумие именно в силу весьма распространенного в культе (и не только в культе) психологического явления переноса состояния субъекта на объект могло породить и кульп безумного⁷⁵.

8.5.3. Взятый сам по себе ряд S_1 типологически близок к стандартному ряду сексуальных переживаний. Здесь, весьма важным является то обстоятельство, что начало общения с объектом культа совпадает во времени с началом общения с женщиной и как бы временно прерывает последнее. Здесь мы встречаемся с явлением замены объекта сексуальной связи объектом культовой связи, причем типологически сохраняется поведение, присущее первой. Это распространенное в различных культурах явление нашло ряд объяснений в психологической и этнографической литературе, особенно, когда со стороны субъекта оно сопровождается половым travestizmом⁷⁶. Нам же представляется, что удобнее всего объяснить явление замены с точки зрения коммуникативного подхода.

Очевидно, в данном случае (т. е. при анализе эпизода, представленного в таблице) сексуальное поведение переносится в сферу культовой связи. Если же говорить о рассказе в целом, то в нем сексуальная связь, нормально реализуемая в поведении, вся в целом переносится внутрь культовой связи. Иначе говоря, в разобранном нами образце эта

⁷⁴ О культовом шаманском танце в древнем Тамилнаде (по литературным источникам III—IV вв. н. э.) см.: X. S. Thani Nayagam, *The educators of early Tamil society*, — «Tamil Culture», 1956, vol. V, № 2, p. 108. В массе источников Шива описывается как «неистово пляшущий по погребальной поляне» — например, у поэтессы Карайккал (см. «*patinorān tirumitigai*» *сеппай* (Madras), 1933, *kāgaikkāl*, p. 4).

⁷⁵ Интересно отметить, что в санскритских шивавитских пуранах Шива противопоставляется богам ведийского пантеона и богу Вишну как тот, кто ведет себя необычно, разнузданно, «как безумный».

⁷⁶ Л. Я. Штернберг считает, что половой travestizm (культовая или ритуальная перемена пола) выступает в двух формах: либо как принятие субъектом пола объекта — в целях уподобления последнему (симпатическая форма), либо как принятие субъектом пола, противоположного полу объекта — в целях ритуального акта (см. Л. Я. Штернберг, *Первобытная религия...*, стр. 156—160). Вторая форма господствовала в якутском шаманизме начала нашего века (см. Г. В. Ксенофонтов, *Легенды и рассказы о шаманах*, М., 1930). Г. Ниорадзе полагает, что в древнейший период шаманскими способностями в наибольшей степени обладали женщины и что ритуальная перемена пола мужчины-шамана связана с этим явлением; в качестве примера он приводит частичную феминизацию шаманов у бурятов, телеутов и ряда других народностей Алтая и Сибири по данным конца прошлого века (см. G. Nioradze, *Der Schamanismus...*, Ss. 54, 87, 88). Возможно, что именно с шаманской специализацией женщин связана передача шаманства по женской линии у кетов (см. В. И. Анучин, *Очерк шаманства у енисейских остыков*, — «Сборник МАЭ», т. II, вып. 2, СПб., 1914, стр. 23); такой порядок передачи, безусловно, связан и с тем фактом, что психические болезни наиболее регулярно наследуются по женской линии. Женский приоритет в шаманизме кетов нашел свое отражение и в их мифологии (см. В. И. Анучин, *Очерк шаманства...*, стр. 9 и B. D. Shimkin, *A sketch of the Ket or Yenisei «Ostyak»*, — «Ethnos», Stockholm, 1939, vol. IV, № 3—4, p. 171). Ряд исследователей указывает на бисексуализм и гомосексуализм среди камчадальских, корякских и эскимосских шаманов, как на прямое следствие их культового полового travestizma [см. Тан (В. Г. Богораз), *Чукотские рассказы*, т. I, М., 1909, стр. 328 и далее; H. Findeisen, *Schamanentum*, Stuttgart, 1957, pp. 140—147; В. Богораз, *К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии*, — «Этнографическое обозрение», вып. LXXXIV—LXXXV, М., 1916, стр. 32]. С необычайно притягательной формой travestizma мы сталкиваемся в древних и раннесредневековых тамильских шивавитских и вишнуитских гимнах, где авторы изображают себя возлюбленной Шивы (или Вишну), обращаясь к бóгу как к возлюбленному со стихами, полными любовных укоров (см. об этом G. Vanmikanathan, *The passionless passion*, — «Tamil Culture», 1956, vol. V, № 3, pp. 231—250; А. М. Пятигорский, *Некоторые вопросы истории тамильской культуры в журнале «Tamil Culture»*, — «Проблемы востоковедения», 1959, № 1, стр. 166).

связь в целом сакрализуется⁷⁷, в отличие от шаманского акта, где она изменяется посредством замены объекта и перемены пола субъекта.

8.5. Интересно, что развитие агиографической традиции далее шло в основном не по линии разработки секкиларовских пуран, а по описанию и восхвалению Секкилара и его пуран. Ближайшим автором этой традиции явился третий из четырех «великих ачарьев» шайва-сиддханты⁷⁸ — Умапати Шивачарья (*umāpati cīvam*), создавший 8 из 14 шастр шайва-сиддханты. Принадлежа одновременно двум традициям, Умапати написал пурану о Намби Андар Намби, пурану о Секкиларе и пурану о «Перийя-пуране» Секкилара. Но пураны Умапати уже и формально не входили в комплекс 12 сборников. По-видимому, сам факт, что *найянары* и их описывающие *бхакты* становились предметом исторического описания, свидетельствует о том, что живая традиция шайва-бхакти давно прекратила свое существование. Умапати, как философ шайва-сиддханты, был учеником Арунанди и жил во второй половине XIV в.

⁷⁷ Этим словом (*sacralisation, resacralisation*) один из крупнейших исследователей культов Востока Мирcea Элиаде обозначает «введение в сферу культа внекультовой действительности» (см. M. Eliade, *Le Yoga*, Paris, 1954, pp. 23—24).

⁷⁸ Возможно, что их число было определено под влиянием числа ачарьев шайва-бхакти.