

М. Ф. Альбедиль

Протоиндийская цивилизация

Очерки культуры



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

М. Ф. Альбедиль

Протоиндийская цивилизация

Очерки культуры



Москва
Издательская фирма
„Восточная литература” РАН
1994

ББК 63.2
А56

Ответственный редактор
Ю.В.КНОРОЗОВ

Рецензенты
Р.В.КИНЖАЛОВ и Т.И.ОРАНСКАЯ

Редактор издательства
Н.Г.МИХАЙЛОВА

Альбедиль М.Ф.

А56 Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. – М.: Издательская фирма „Восточная литература”, 1994. – 295 с.: ил.

ISBN 5-02-017246-4

Монография посвящена современному этапу исследования культуры протоиндийской цивилизации, существовавшей в долине Инда в III тысячелетии до н.э. В ней рассматривается история открытия и изучения цивилизации, дан обзор основных источников, содержащих сведения об ее культуре. Монография освещает также вопросы дешифровки протоиндийской системы письма и структуры хараппского языка. В ней содержится обзор всех типов сохранившихся надписей, а также иконографических и символических текстов.

А 0502000000-030 21-93
013(02)-94

ББК 63.2

ISBN 5-02-017246-4

© М.Ф.Альбедиль, 1994

ВВЕДЕНИЕ

Очаги первых, известных нам сейчас цивилизаций возникали в VII—V тысячелетиях до н.э. в регионе, довольно строго локализованном — в зоне субтропического климата, на территории Азии и Африки (от верхних притоков Инда до порогов Нила). Они вырастали на основе местных раннеземледельческих культур, становление которых происходило в центрах распространения диких предков культурных растений и домашних животных. Внутренняя динамика их развития закономерно привела к зарождению в этом регионе древнеегипетской, месопотамской и протоиндийской архаических цивилизаций, близких не только географически, но и по времени своего возникновения.

Самостоятельный очаг цивилизации существовал также в долине Хуанхэ. В Европе древнейший центр — крито-микенский возник несколько позже, на рубеже III—II тысячелетий до н.э. Независимо от этих цивилизаций Старого Света формировались основные центры древних цивилизаций Нового Света — в Перу и Мезоамерике.

Эти первые древнейшие цивилизации формировались как устойчивые многокомпонентные социокультурные комплексы и знаменовали собой важный качественно новый рубеж в социально-экономическом, культурном и интеллектуальном прогрессе человечества.

Термином «цивилизация» — в соответствии с принятым в отечественной исторической науке употреблением — в настоящей монографии обозначается этап, на котором общественное разделение труда и обмен достигают расцвета, существует развитое товарное производство и формируется классовое общество (Маркарян, 1962; Мчедлов, 1978). Письменность при этом выделяется в качестве важнейшего индикатора сложения городской цивилизации и государства. Таким образом, понятие «цивилизация» связано прежде всего с обозначением качественного рубежа в истории человечества и в этом смысле существенно отличается от обыденного употребления его, подразумевающего общий уровень культурного развития общества.

Не равнозначно оно и понятию «культурно-хозяйственный тип», синоним которого нередко выступает в этнографических работах,

порождая словосочетания типа «цивилизация копья» или «цивилизация лука» (Ольдерогге, 1974, с.152).

Основные параметры древних цивилизаций были определены в начале 50-х годов известным археологом Г.Чайлдом. Он предложил следующие десять признаков цивилизации: города, монументальные общественные строения, налогообложение, интенсивная экономика, в том числе торговля, выделение специализированных ремесел, письменность и зарождение науки, развитое искусство, классовое расслоение и образование государства (Чайлд, 1950). Позже было предложено сократить список Г.Чайлда и выделить в качестве основных признаков три: города, монументальную архитектуру и письменность (Невидимый город, 1960; Массон, 1989, с.8).

Всем этим требованиям, выдвигаемым современной исторической наукой, отвечает протоиндийская цивилизация. Ее именуют также хараппской (названной так по месту раскопок в Хараппе на р.Рапи, округ Монтгомери, совр.Пакистан) или индской, цивилизацией долины Инда (названной так в честь реки, где были обнаружены первые поселения). Оба эти наименования, хотя и более употребительные, чем первое, кажутся менее удачными, ибо предполагают, что либо цивилизация зародилась в том географическом районе, имя которого она носит, либо это место наиболее выразительно представляет ее типичные черты. На самом деле ни то, ни другое не соответствует действительности, а отвечает лишь принятой в археологии традиции называть найденную культуру по месту раскопок.

В настоящей работе все три наименования употребляются как синонимы, равнозначно. Самоназвание этой древнейшей цивилизации пока неизвестно.

Она превосходила своих великих современниц — цивилизации Древнего Египта и Месопотамии, вместе взятые, и по ареалу распространения, и в ряде других отношений. Важным и существенным отличием, выделяющим протоиндийскую цивилизацию среди других (за исключением древнего Китая), является непрерывность культурных традиций, сохраняющихся на индо-пакистанском субконтиненте на протяжении всей истории с глубокой архаики до наших дней.

Открытая позже других цивилизаций древности, протоиндийская привлекает своей трудно постижимой загадочностью, очаровывая вот уже не одно десятилетие поколений и профессиональных исследователей, и дилетантов-любителей. Однако она весьма ревниво оберегает свои тайны от всех, посягающих на ее изучение, редко и неохотно открывая лишь некоторые из них.

Лет 20—30 тому назад постановка вопроса, предложенная в

заглавии этой книги, обещала бы в лучшем случае изложение историко-научной проблематики, развернутой в сугубо ретроспективном плане. Протоиндийская цивилизация была известна тогда главным образом по археологическим раскопкам и не стала еще объектом пристального внимания ученых других специальностей, особенно в нашей стране. Большая часть русской читающей публики была знакома с ней по краткому переводу английской книги Эрнеста Маккея «Древнейшая культура долины Инда» (Маккей, 1951).

С тех пор в этой области сделано немало позитивного учеными разных направлений: археологами, историками, этнографами, лингвистами. Во всяком случае, сейчас можно с некоторой долей уверенности «моделировать» пути становления протоиндийской цивилизации.

Наличие самостоятельной разработанной системы письма свидетельствует, что уровень развития протоиндийского общества ко времени упадка его культуры был аналогичен, скорее всего, ранним стадиям в развитии обществ долины Нила, Междуречья Тигра и Евфрата, долин китайских рек и других подобным же образом освоенных территорий. Сопоставляя аналогии путей развития цивилизаций, синхронных протоиндийской, а также рассматривая ландшафтно-экологический план хараппской культуры и адаптивного взаимодействия архаических коллективов с природной средой, можно в общем схематизированном виде наметить логические основы и культурную парадигму протоиндийской цивилизации.

Основой ее экономики было интенсивное земледелие и стойлово-пастбищное скотоводство, т.е. продуктивный в тех экологических условиях тип хозяйства. Специфика ведения такого хозяйства вызвала к жизни новые формы в организации управления общественной жизнью, в политических установках и нормах взаимоотношений с соседними локальными группами: сформировался определенный тип социальных связей, воспроизводимый на разных уровнях иерархизированной пирамиды. Из обобщенного комплекса традиций выделилась и обособилась идеологическая сфера, призванная обеспечить жизнеспособность всей экономической и политической системы.

Социально-общественная сторона развития цивилизации закономерно привела к появлению и углублению имущественного неравенства и сословно-классового деления общества. Этот сложный социально-экономический синтез архаической цивилизации не мог обойтись без огромного централизованного аппарата административного управления. В свою очередь бюрократический аппарат не мог нормально функционировать без особого способа фиксирования, хране-

ния и оперирования информацией во всех сферах деятельности, прежде всего в хозяйственной, т.е. без письменности.

Таким образом, протоиндийская система письма могла появиться лишь как закономерное следствие социально-экономического развития хараппского общества, соответствуя определенным выше условиям цивилизации.

Эти контурно очерченные пути экономического и культурного развития протоиндийской цивилизации согласуются с наличным археологическим арсеналом хараппской культуры.

К сожалению, те скудные остатки, которые археологам удалось обнаружить в долинах р.Инд и Пятиречья — ареале распространения протоиндийской цивилизации, — не могут рассказать нам о породившей их цивилизации столь же подробно и обстоятельно, как руины и развалины Древнего Египта и Месопотамии. При всей их важности и ценности потенциальные возможности этих источников сведений неумолимо скудны. Из них нельзя извлечь — даже фрагментарно — сведений об экономической и политической истории страны, нельзя узнать истории правящих династий, истории подъема и упадка городов. Они не повествуют о богах и героях божественного происхождения, их подвигах и похождениях. Они не содержат молитв, заговоров, плачей, предсказаний, теологических рассуждений. Среди них нет кодифицированных законов, административных предписаний, медицинских и астрологических текстов. Среди них нет также учебников, словарей, писем, судебных актов — словом, всего того, что составляет корпус материала при исследовании древних цивилизаций.

Информация, которую донесли до нас протоиндийские источники, распределена весьма неравномерно и в пространстве, и во времени. Она весьма неполно высвечивает некоторые линии культурного развития, оставляя большое количество белых пятен. Картина протоиндийской цивилизации, которая восстанавливается на такой основе, может быть отдаленно уподоблена старой фреске, на которой одни детали видны сравнительно четко, контуры других лишь угадываются, а третьи безжалостно стерты неумолимым временем.

Настоящая работа представляет собой попытку дать русскому читателю сжатый обзор протоиндийской культуры в пределах, определяемых современным уровнем наших знаний. Тематически и методически работа продолжает ряд предшествующих публикаций, отражающих состояние исследований по протоиндийской культуре в нашей стране за последнюю четверть века. Обобщения результатов проделанной работы до сих пор нет, поэтому можно надеяться, что работа удовлетворяет потребность в таком синтезе.

Автор стремился, насколько возможно, воплотить комплексный историко-филологический подход к проблемам этнокультурной истории Северо-Западного Индостана. Филология при этом традиционно понимается как наука об интерпретации письменного текста и потому уже изначально содержит в себе междисциплинарный подход, необходимый при решении подобных аналитических задач.

Как явствует из самого названия книги, она имеет по преимуществу культурологическое направление. Во главу угла поставлено значение протоиндийской цивилизации как культурной системы.

В культурологических работах последнего времени стало общим местом сетовать на многоаспектность и сложность понятия культуры, само определение которой в разных областях гуманитарного знания различно. Следуя сложившейся традиции, уточним ту трактовку термина, которая наиболее близка задачам нашей работы. Она сделана в русле семиотических исследований последнего времени и понимает культуру как «ненаследственную память коллектива», призванную структурно организовывать окружающий мир (Лотман, Успенский, 1971, с.146).

Крайняя скудость, фрагментарность и тематическая ограниченность протоиндийского материала обрекают всякого работающего с протоиндийскими текстами и остатками материальной культуры на гипотетичность выводов и на неоднозначность и неокончателность интерпретаций анализируемых этнокультурных явлений.

По этой причине в книге не решается и даже не затрагивается в полном объеме весь круг проблем, связанных с развитием, становлением, расцветом и упадком хараппской цивилизации и культуры. Не может быть сейчас решен — или хотя бы полностью рассмотрен — вопрос о значении, величине и ценности протоиндийского наследия для последующей культурной традиции (точнее, совокупности традиций) Индостана. Пожалуй, мы никогда не сможем уверенно сказать, насколько глубоко проникли трансформировавшиеся и адаптировавшиеся хараппские формы религии, мифологии и социальной жизни в культуру Индии послехараппского периода. Поэтому читатель, взявший на себя труд ознакомиться с этой книгой, должен приготовиться к тому, что очерченные здесь портретные черты протоиндийской цивилизации — один из возможных предварительных эскизов. Наука добывает новые факты, мнения меняются, и этот портрет в будущем может быть уточнен и изменен.

Мы ставим своей конечной целью стремящееся к адекватности осмысление тех фрагментов реальности, которые отражены в доступных наблюдению и изучению источниках. Цели и задачи работы

лежат именно в этой области, но они значительно скромнее и уже по объему. Реализация задачи в полном объеме — процесс длительный и многоступенчатый, и настоящая монография — лишь определенный шаг в этом направлении. Автор не претендует на доскональное перечисление всех подробностей, деталей и частных, связанных с рассматриваемыми в книге аспектами хараппской культуры. Это только затруднило бы читателю охват целого и «утопило» бы главную идею книги. А она состоит в том, чтобы очертить круг проблем, поставленных протоиндийским наследием перед современными исследователями его и в возможных случаях наметить пути их решения.

Этой цели подчинена и структура монографии.

Первая глава содержит краткий обзор истории открытия протоиндийской цивилизации археологами и показывает основные направления в изучении ее культурного наследия за предшествующие полвека в нашей стране и за рубежом.

Вторая глава рассматривает все доступные и наличные источники и предлагает опыт их типологизации.

В третьей главе предпринята попытка на основе археологических и естественнонаучных данных воссоздать в общих чертах некоторые хозяйственно-культурные типы, сложившиеся в долине Инда в период становления и развития там цивилизации. Тем самым в широких масштабах задается контекст, в рамках которого рассматривается проблематика последующих глав — IV—VII, где показаны разные виды протоиндийских источников и намечаются пути и способы работы с ними.

В последней, восьмой главе показан возможный подход к разнотипным протоиндийским источникам, который позволяет извлечь из них календарно-хронологическую информацию и восстановить на этой основе календарную систему протоиндийцев.

Тематику книги необходимо предварить несколькими замечаниями.

Любое гуманитарное исследование предполагает наличие у исследователя — осознанно или нет — концепции человека (в данном случае с акцентом на его исторических параметрах). Этой проблематике хочется коснуться, ибо она образует некий необходимый воссоединяющий принцип, без которого историческое познание невозможно.

Эта философско-антропологическая проблема в нашем случае приобретает конкретную постановку, которую можно сформулировать так: каковы возможные пути восприятия послания, идущего к нам из другой цивилизации? Проблема многогранна и может быть

переформулирована в ряд других вопросов, важнейшим из которых представляется вопрос о сообщаемости культур, разделенных огромным пространственно-временным разрывом.

Проповедником идеи несообщаемости замкнутых в себе культур был О.Шпенглер. Взгляды его признаны бесспорно несостоятельными в мировоззренческом плане, но нельзя не признать, что едва ли кто-нибудь ярче и острее, чем он, показал проблему грани, разделяющей людей, эпохи и культуры. Однако непреодолимая непроницаемость этих граней, обрекающая на фатальную невозможность прочтения текстов чужой культуры, не кажется неоспоримой.

Материал протоиндийской культуры позволяет поставить эту проблему во всем ее объеме.

И последнее замечание, которое необходимо предпослать основному содержанию книги.

В нашей стране, как впрочем и за рубежом, установилась традиция воспринимать востоковедение как конгломерат обрывочных сведений об отдельных странах и регионах, которые объединены лишь одной установкой, имеющей скорее отрицательную, чем положительную направленность: все они воплощают незападный и не похожий на него культурный материал. Поэтому накопление и изучение востоковедных культурологических данных прямо или косвенно укрепляло наш самоуверенный европоцентризм.

В последнее время познавательная перспектива востоковедного знания медленно, но неуклонно меняет свою отрицательную тональность на положительную. Этому способствует общий рост востоковедного знания и, в частности, открытие древних, казалось бы преданных вечному забвению, пластов археологического, лингвистического и этнографического материала, который позволяет установить глубокий общий фон единого всемирно-исторического процесса, протянуть генетические связи между культурами разных регионов и обнаружить соответствия там, где раньше не предполагалось их существование. Одним из несомненных достоинств этой нарождающейся положительной тональности является то, что востоковедное знание постепенно теряет свою сугубо экзотическую окраску и обнаруживает общечеловеческую убедительность. Столь же постепенно и неуклонно растет осознание глубинной нерасторжимости исторических судеб Запада и Востока.

Но это не избавляет от главной сложности восприятия и усвоения востоковедных знаний, которая в равной мере уготована и исследователю, пишущему научные работы, и читателю, в эти работы вникающему. Речь идет о вхождении в интеллектуальный и психо-

логический мир носителей иных, удаленных от нас во времени и пространстве культур, традиции которых складывались тысячелетиями под влиянием многих условий, кардинально отличающихся от привычных нам стандартов. Эта задача составляет одну из самых больших трудностей, и автор глубоко признателен всем читателям, особенно неспециалистам в этой области знаний, дерзнувшем отправиться вместе с автором «в глубь иных столетий».

Пользуясь случаем, хочу поблагодарить моих коллег Р.В.Кинжалова, Т.И.Оранскую, К.И.Позднякова, Ю.К.Поплинского и И.К.Федорову, ответственного редактора Ю.В.Кнорозова, прочитавших книгу в рукописи и сделавших немало ценных замечаний, а также художницу Е.Н.Лашину, сделавшую прорисовки протоиндийских объектов.

* * *

Рукопись была подготовлена к печати в 1988 г. По разным причинам она не могла быть своевременно издана. Сейчас книга выходит в свет без значительных изменений, отражая уровень исследований того периода и показывая определенный этап в работе с протоиндийскими текстами.

ИСТОРИЯ ОТКРЫТИЯ И ИЗУЧЕНИЯ ПРОТОИНДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

«Цивилизация Инда — Золушка древнего мира. По стечению обстоятельств она оказалась в тени своих старших сестер в долине Нила и в Междуречье Тигра и Евфрата. Область цивилизации Инда больше удалена от Европы (а открыватели всех древних цивилизаций — европейцы), и открыта она намного позже, и логически вписать ее в историю человечества оказалось гораздо труднее. В отличие от цивилизаций Древнего Египта и Двуречья, сведения о которых дошли до историков Эллады и Рима и запечатлены в Библии, Индская цивилизация пребывала в неизвестности до 1921 года», — так датский археолог Дж.Бибби выразил отношение археологов к протоиндийской цивилизации (Бибби, 1984, с.159).

Сведения о первых встречах европейцев с остатками хараппской культуры таковы, что их с трудом можно вместиť в наши привычные представления о достойных носителях высокоразвитой европейской культуры. Эти встречи начались в середине прошлого века. Братья Джон и Уильям Брантоны руководили строительством железной дороги Карачи—Лахор. Стюарт Пиггот в своем труде «Доисторическая Индия» свидетельствует, что один из братьев, Джон, оставил мемуары, где в числе занимательных историй поведал и такую. Разыскивая балласт для железнодорожной насыпи, он услышал о разрушенном средневековом городе Брахминабаде, который находился рядом с железной дорогой. Брантон остроумно решил использовать этот город как каменоломню, и город разобрали «по камешку». Пиггот считает, что Джон рассказал своему брату, как легко решается в Индии проблема добывания балласта. После этого доисторическая столица штата Пенджаб — Хараппа была безжалостно разрушена. Современные поезда пробегают 160 км по рельсам, уложенным на насыпи из битого кирпича, изготовленного в III или II тысячелетии до н.э. (Пиггот, 1950). Что попало в эту насыпь вместе с доисторическим хараппским кирпичом, остается лишь гадать, отдавая должное «сметливости» английских цивилизаторов.

В 1875 г. Александр Каннингэм, директор Археологической служ-

бы Индии, нашел близ Хараппы стеатитовую печать с надписью на неизвестном языке, сделанную неизвестным письмом, и с изображением быка на ней, а также несколько кремневых пластин (Каннингэм, 1875, с.105—108).

Научная традиция того времени отказывала Индии и в самобытном происхождении ее культуры, и в глубоком историческом прошлом. Ее историю тогда было принято начинать с вторжения арийских племен, а самую раннюю древность относить к ведийским временам. А.Каннингэм, добросовестно следуя канонам этой традиции, приписал своим хараппским находкам иноземное происхождение.

Честь и заслуга открытия протоиндийской цивилизации принадлежит индийским археологам Р.Б.Сахни и Р.Д.Банерджи, которые в 1921—1922 гг. начали планомерные раскопки холмов Мохенджо-Даро и Хараппы. Археологические изыскания в Хараппе продолжили в 1923—1925 гг. и в 1926—1934 гг. М.К.Ватс (Ватс, 1940) и в 1937 г. — индийский археолог К.Н.Шастри.

В Мохенджо-Даро кроме Р.Д.Банерджи, работавшего с 1922 по 1927 г., к археологическим раскопкам присоединились М.К.Ватс и К.Н.Дикшит. Сводку добытых ими материалов опубликовал руководитель экспедиции Дж.Маршалл (Маршалл, 1931). Его непосредственным преемником был Э.Маккей, руководивший работами в Мохенджо-Даро и Чанху-Даро, которые проводились силами экспедиций двух учреждений: Американской школы индийских и иранских исследований и Бостонского музея изящных искусств (Маккей, 1938).

В 30-х годах работы были прерваны из-за сокращения финансовых субсидий и начала второй мировой войны. Продолжить их удалось в 40-е годы. В Хараппе в 1946 г. и в Мохенджо-Даро в 1950 г. работал М.Уилер, существенно уточнивший первые стратиграфические наблюдения своих предшественников. Ему, в частности, принадлежат ценные сведения о существовании прехараппской культуры, а также вывод о делении хараппских поселений на цитадель (акрополь) и нижний город (Уилер, 1968). Это были крупнейшие археологические раскопки, явившие миру неизвестные доселе фрагменты древнейшей истории Востока.

Незначительные работы в центрах хараппской культуры проводились и позже. Их осуществляли в 1964—1965 гг. и в 1966 г. Департамент археологии и музеев Пакистана совместно с американскими археологами (Дэйлз, 1965). Параллельно с углублением археологических изысканий в тех центрах хараппской культуры, которые считаются главными, расширялась площадь археологических работ, обнаруживались новые поселения и открывались новые памятники.

В 1955—1957 гг. Ф.А.Хан вел раскопки в Кот-Диджи (Хан, 1965), в 1959—1961 гг. французские археологи работали в Амри (Казаль, 1964), крупномасштабные раскопки велись в Калибангане, Лотхале, Рангпуре (Мугхал, 1973), Аллахдино (Фэйрсервис, 1976) и других районах.

Из археологических изысканий последних лет несомненный интерес представляют работы пакистанских археологов в Холистане — чрезвычайно засушливом районе пустыни, орошаемом некогда рекой, которая именуется в Пакистане Хакра, в Индии — Гхаггар и идентифицируется иногда с ведической Сарасвати, ныне почти полностью высохшей. Пересохшее русло этой реки давно приковывало к себе взоры археологов (Бонгард-Левин, 1980, с.318), которые начали его исследование в начале 40-х годов (Мугхал, 1982, с.85). В 70-е годы они активизировали свои усилия, результатом чего явилось открытие свыше четырехсот поселений, группировавшихся возле пересохшего русла Гхаггар—Хакры (там же, с.85—90). Селения эти разной величины и значимости; из них около 60% небольших, площадью до 5 га; 25% — от 5 до 10 га. Есть и крупные, такие, как Ганверивала, покрывающие площадь около 90 га, что составляет около половины площади, занимаемой Хараппой. Возникшие в IV тысячелетии до н.э. (культура керамики Хакры), они демонстрируют все стадии развития цивилизации от раннехараппской к зрелой и поздней, завершаясь послехараппской культурой серой расписной и черно-красной керамики. Предполагается, что этот район может стать ключевым для понимания последовательности стадий развития, становления и упадка протоиндийской цивилизации (там же, с.85—94).

К настоящему времени археологами обнаружено около тысячи поселений, относимых к хараппской культуре. Они различаются и по степени изученности, и по неравномерности площадей раскопок, что, вероятно, затрудняет разработку их типологии (Джоши и др., 1984). Среди многочисленных городов и поселений лучше всего исследованы два главных центра — Мохенджо-Даро и Хараппа, в меньшей степени — города Чанху-Даро, Калибанган, Лотхал, Банавали, Суркотада. Все крупные поселения характеризуются регулярной планировкой и чрезвычайно разумной организацией их внутреннего пространства. Самым значительным и впечатляющим центром по-прежнему остается Мохенджо-Даро. Его общая площадь составляет 848 кв.км, а число жителей определяется в 35 000—41 000, по разным оценкам. Большая часть исследованных хараппских поселений образует группу городков, площадь которых исчисляется в 5—12 га, но есть и мелкие поселки площадью до 1 га.

Эти поселения располагались на территории, протянувшейся с севера на юг более чем на 1100 км и с запада на восток более чем на 1600 км, группируясь преимущественно в долинах рек Инда, Рави, Биаса, Луни, Сабармати, Нарбады, доходя на южных границах до р.Годавари (Тхапар, 1984, с.7) и занимая территорию современных индийских штатов Пенджаб, Гуджарат, Раджастхан, Уттар-Прадеш, Харьяна, а также современного Западного Пакистана (Индская равнина и Макранское побережье).

Вероятно, следует ожидать археологических открытий новых пунктов хараппской культуры, поэтому сейчас нельзя изложить в полном и законченном виде вопрос о пространственной протяженности протоиндийской цивилизации. Однако и по очерченному сейчас ареалу распространения эта цивилизация может считаться одной из крупнейших на Древнем Востоке, превосходя Древний Египет и Месопотамию, вместе взятые.

Некоторые археологические памятники хараппского образца обнаружены археологами в Афганистане и Средней Азии. Поселение хараппского типа было открыто и далеко за пределами собственно ареала протоиндийской цивилизации. Имеется в виду Шортугай в среднем течении Амударьи, где в нижних слоях обнаружена хараппская керамика, не оставляющая никаких сомнений в своей культурной принадлежности. Предполагается, что здесь находилась одна из факторий — свидетельница древних торговых связей между цивилизациями Инда и Средней Азии, служившая важным центром по доставке бадахшанского лазурита в долину Инда (Франкфорт, 1984).

Печати протоиндийского типа найдены и в Южной Туркмении, в Алтын-Депе (Массон, 1981, с.109—115). По предположению В.Д.Массона, создатели цивилизации Алтын-Депе, как и их хараппские современники, могли принадлежать к древнейшей протодравидской этнической общности (Массон, 1981, с.118). В качестве одного из решающих аргументов в пользу этой гипотезы В.Д.Массон приводит найденную на Алтын-Депе эпиграфическую печать без изображения, культовая магия которого могла бы быть оценена только неграмотными варварами из хараппского окружения, хорошо с ней знакомыми (там же). Дальнейшее углубленное исследование палеоэтнической ситуации на Среднем Востоке в эпоху распространения здесь раннеземледельческих культур докажет или опровергнет эту гипотезу.

Установление хронологических рамок существования хараппской цивилизации, равно как и установление ее географических границ, сопряжено с немалыми трудностями и не может считаться к настоя-

шему времени окончательно завершенным. С относительной уверенностью датируются лишь отдельные комплексы городов и некоторые периоды их жизнедеятельности, оставляя прочий археологический материал в зыбкой временной неопределенности, затрудняющей точные хронологические разработки.

Дж.Маршалл, стоявший у истоков хараппской археологии, относил протоиндийскую культуру к 3250—2750 гг. до н.э., исходя из общих соображений об аналогичности развития цивилизаций в Шумере и в Индии.

В последующие десятилетия основой для установления хронологии — до изобретения радиоуглеродного метода датирования — служили месопотамские печати, завезенные туда из Индии или изготовленные по типу индийских. Хронология городов Двуречья известна сравнительно хорошо, и обнаружение индийских вещей (печатей, бусин и т.п.) в определенном культурном слое помогало их датировать с известной долей уверенности в правильности подобных синхронизмов.

На этом основании удалось заключить, что большая часть индийских археологических находок относится к периоду правления Саргона (2316—2261 гг. до н.э.), а также связывается с периодами Исины (2071—1794 гг. до н.э.) и Ларсы (2025—1763 гг. до н.э.) Аккадские тексты упоминают обычно о торговле с восточными областями, главным образом Мелуххой, которая ассоциируется с дельтой Инда и соседними областями. Периодом наиболее прочных контактов Индии с Месопотамией были, очевидно, XXIV—XXI вв. до н.э. На основании этих данных можно было предположить, что время расцвета хараппских городов приходилось на конец III—начало II тысячелетия до н.э. (Гэдд, 1933).

С изобретением метода радиоуглеродных датировок* стало возможным определять возраст анализируемых слоев не на основании синхронизмов, о которых сказано выше, а непосредственно на материалах органических остатков, извлеченных из этих слоев. Метод радиоуглеродных датировок, использованный на хараппском материале, дал весьма пеструю картину: для разных районов протоиндийской цивилизации периоды прехараппской, ранней и развитой хараппской

* Радиоуглеродные даты, или «определения», по выражению скептиков, являются, бесспорно, удачной опорой при установлении хронологических дат, но замечено, что иногда они демонстрируют разочаровывающее несоответствие между датами, определяемыми по образцам из только что раскопанного памятника и по отобранным позже, или между датами образцов, выбранных из раскопок, и датами музейных экспонатов. Испытывать полное доверие к результатам радиоуглеродного анализа мешает и загрязнение образцов, которое часто имеется и искажает датировку.

культуры датировались по-разному; к тому же порой разные ученые не были единодушны в определении датировки одного и того же слоя в одном и том же селении (Рао, 1973). Поэтому хронологическая схема, полученная на основе радиоуглеродного анализа, все же остается ориентировочной.

Согласно этой схеме, период развитой или зрелой Хараппы обычно относят к 2200—2100 гг. до н.э., а начальные периоды условно к 2500—2400 гг. до н.э. В последние годы даты, полученные с помощью радиоуглеродных измерений, были проверены с помощью метода дендрохронологии, который удревил возраст хараппской культуры и приблизил ее к установленным еще Дж.Маршаллом хронологическим рамкам (Ральф и др., 1979, с.339—342).

Наибольшие сложности в установлении хронологии связаны с определением временного рубежа, знаменующего начало кризиса цивилизации, ибо в разных районах он происходил неодновременно. Начавшись примерно в одно и то же время в Мохенджо-Даро и Хараппе (здесь несколько позже), он как бы затухал в поселениях Катхияварского полуострова и в ряде областей Пенджаба (т.е. в окраинных районах распространения цивилизации), где жизнь продолжалась и после упадка в главных центрах. Так, время кризиса в Хараппе и Мохенджо-Даро относят к XVI в. до н.э. (Стоун, 1949) или, по другим данным, к XX—XIX вв. до н.э. (Лал, 1963, с.219).

Учитывая все имеющиеся данные, время существования хараппской культуры можно датировать периодом около 2400—1800 гг. до н.э., помня, однако, что эти даты условны, ориентировочны и, возможно, ошибочны. Так, индийский археолог К.Рамачандран предлагает следующую датировку, основанную на радиоуглеродных измерениях: период ранней Хараппы — 2900—2100 гг. до н.э., период зрелой Хараппы — 2200—1800 гг. до н.э., период поздней Хараппы — 1800—1300 гг. до н.э. (Рамачандран, 1984, с.538, 539).

Раскопки последних десятилетий знаменательны и тем, что они выявляют довольно четкую стратиграфическую последовательность слоев от дохараппских к развитым и поздним хараппским и далее к сменившим их постхараппским слоям. Эти данные неопровержимо свидетельствуют, что хараппской цивилизации городского типа непосредственно предшествовала развитая культура типа кот-диджинской, которая датируется на основании радиоуглеродных определений 2600 г. до н.э. в районе Кот-Диджи (Хан, 1965). По предметам материальной культуры, главным образом керамике, микроскульптуре, а также по особенностям архитектурного планирования и другим признакам поселение близко хараппскому типу. На этом основании

археологи заключают, что хараппская цивилизация городского типа является собой следствие закономерного развития неолитической культуры, существовавшей в данном регионе в предшествовавший период, т.е. восходит своими истоками к местным традициям. В других районах протоиндийской цивилизации дохараппский период датируется более поздним временем, например, в Калибангане 2450—2300 гг. до н.э. (Тхапар, 1975, с.19—23).

Чрезвычайно интересны и важны работы французского археолога Ж.-Ф.Жарижа в Мехргархе, ибо они предоставили в распоряжение исследователей документированные свидетельства о местных корнях протоиндийской цивилизации, послуживших для нее фундаментом. Согласно этим свидетельствам, возраст индоистанского очага раннеземледельческих культур можно удревить, отодвинув его к VII—VI тысячелетиям до н.э. (Жариж, 1984, с.79—84).

Открытие Ж.-Ф.Жарижа воодушевило исследователей отстаивать идею независимого очага производящего хозяйства в индо-пакистанском регионе.

Археологические материалы, относящиеся к эпохе неолита, были обнаружены также в нижних наслоениях нескольких поселений в верхнем и среднем течении Инда (Дэйлз, 1973, с.120). Эти разыскания не только подтвердили существование местных истоков хараппской цивилизации, но и показали, что ее территория осваивалась неравномерно. Судя по данным радиоуглеродного анализа, первоначально развитые культуры сложились в долине Инда (примерно в середине III тысячелетия до н.э.), затем на полуострове Катхиявар и в бассейне р.Гхатгар (около 2000 г. до н.э.) (Щетенко, 1979, с.224—227). Для дальнейшей детализации хронологических и географических границ существования ранней хараппской культуры и ее предшественниц — раннеземледельческих культур необходимы более точные корреляции, но пока они не установлены. Слишком мало мы знаем и о происхождении, и о сущности ранних археологических культур, чтобы дать обоснованную культурологическую оценку. Уверенно мы можем лишь констатировать сам факт их существования и их преемственную связь с протоиндийскими культурными центрами. Была ли эта преемственность последовательно непрерывной или она нарушалась, например вследствие появления новых этнических элементов или по иным причинам, — вопрос, на который, вероятно, будущее даст ответ.

Планомерному изучению раннеземледельческих культур препятствует и повышение уровня подпочвенных вод, тормозящее исследование в Мохенджо-Даро, и целый ряд других обстоятельств, обрека-

ющих на фрагментарную изученность раннеземледельческих поселений в индо-пакистанском субрегионе и на невозможность получить стройную стратиграфию от прехараппских слоев до слоев развитой Хараппы для всего ареала распространения этой цивилизации.

Но как бы ни было затруднено изучение ранних этапов хараппской культуры и предшествующих им раннеземледельческих культур, новые археологические открытия вполне выразительны и достаточны для того, чтобы бесспорно свидетельствовать о вызревании цивилизации на основе развития местных раннеземледельческих культур, а также о ее древности, самобытности и автохтонности. В свете этих открытий стала очевидной ошибочность теорий, связывающих происхождение протоиндийской цивилизации с индоевропейским проникновением на территорию Индостана (Шастри, 1965, с.142).

Сугубо историографический интерес приобрели и другие теории, согласно которым о хараппской цивилизации складывалось впечатление как о некоем загадочном феномене, внезапно явившемся из глубины веков на исторической сцене и столь же внезапно исчезнувшем. Считалось также, что хараппская культура по уровню своего развития уступает другим древневосточным цивилизациям и что она долгое время существовала в изолированном от всяких контактов с ними статусе (Смит, 1905, с.229).

Некоторые ученые расценивали хараппскую цивилизацию как провинциальный вариант шумерской (Дэвид, 1956; Крамер, 1964) или полагали, что сама идея цивилизации проникла в Индию с Запада, из Месопотамии (Уилер, 1959, с.104; Уилер, 1968, с.25).

Проблемы становления хараппской культуры еще нуждаются в дальнейшей разработке, однако ее независимый и самобытный характер теперь едва ли у кого-нибудь вызывает сомнения.

Археологи выделяют несколько зон внутри ареала распространения хараппской культуры: восточную, северную, центральную, южную, западную и юго-восточную с характерными для каждой зоны особенностями (Пошель, 1982, с.15—27). Неравномерность и неодновременность развития территории цивилизации в долине Инда, различия в схемах поселений и в строительной технике, в технологии керамических и металлических изделий, равно как и другие археологические данные, дают убедительные основания для пересмотра и опровержения тезиса о единообразии, застойности и единовременном существовании хараппской культуры — тезиса, успевшего стать традиционным, несмотря на кратковременность своего существования (Бонгард-Левин, 1962).

Между тем специфика некоторых черт материальной культуры

выявляется не только в отдельных пространственных зонах, но и в конкретных исторических периодах. Их различные характеристики проявляются довольно четко, несмотря на фрагментарность раскопок и на неравномерность в изучении различных хронологических фаз и региональных зон древней цивилизации.

Возможно, выявленная к настоящему времени разноплановость хараппской культуры, выразившаяся в наличии в разных районах «местного колорита», свидетельствует не только о постепенном ее распространении и поэтапном развитии, но и об участии в ней разных, хотя и близких этнических и культурных компонентов. Современный уровень знаний дает основания утверждать, что ведущая роль в этой совокупности архаических этносов, взаимодействовавших в доисторический период на северо-западе Индостана, принадлежала дравидскому элементу. Главным основанием для подобного утверждения служит установленная группой советских ученых, руководимой Ю.В.Кнорозовым, генетическая дравидоязычная принадлежность протоиндийских надписей. Следует уточнить, во избежание возможных недоразумений, что термин «дравидский» приложим сейчас к протоиндийской цивилизации, строго говоря, лишь в лингвистическом смысле. Это значит, что среди возможных этнических компонентов в создании хараппской культуры участвовали народы, по языку и культуре близкие дравидам, и их язык был официальным государственным языком в хараппских городах. Из этого утверждения отнюдь не следует, что носители хараппской цивилизации были прямыми предками современных дравидов, населяющих ныне Юг Индии. Однозначно судить об их расовой и этнической принадлежности на основании одних лишь лингвистических данных было бы и преждевременным, и неосмотрительным.

Для читателя-неспециалиста надлежит сделать небольшое отступление, касающееся проблемы этногенеза дравидов в том виде, в каком она существует сейчас в современной науке. Без этих знаний не может быть адекватно воспринята и понята проблема истоков протоиндийской цивилизации.

Современные дравиды, как было отмечено выше, населяют Юг Индии и имеют относительно компактную этническую территорию, общую экономическую базу и стабильные внутренние экономические связи, четко обозначенные культурные и языковые границы и весьма развитое этническое самосознание. Общая численность их в настоящее время составляет около 150 млн человек (Брук, 1981, с.140).

Основным этническим маркером называется язык. Далеко не во всех случаях язык является обязательным признаком, противопостав-

ляющим один этнос другому, но за всю историю существования дравидов этнолингвистический фактор играл первостепенную роль и служил едва ли не главным этнодифференцирующим признаком. Область расселения дравидов и сейчас определяется в соответствии с классификацией языков на Индийском субконтиненте, где они выделены в самостоятельную языковую семью, включенную в ностратическую надсемью. Современная этническая карта дравидского ареала выглядит следующим образом. Крупные дравидоязычные народы живут компактными массивами в Южной Индии на равнинах, орошаемых реками и пригодных для хозяйственного освоения. Они сконцентрированы в национальных штатах с правами автономии: Тамилнад (тамилы, 47 млн), Андхра-Прадеш (телугу, 51 млн), Керала (малаялам, 26 млн), Карнатака (каннара, 35 млн).

Малые народности и племена распределены дисперсно. Часть из них расселена на территории Южной Индии: тулу, курги, колами, гонды, куи, ката, куви, тода и др. За пределами южноиндийских штатов малые дравидоязычные народности и племена общей численностью около 5 млн человек живут в горных районах Центральной и Северной Индии (найки, парджи, гадаба, пенго и др.). Наконец, полностью за пределами Индии — в Пакистане, Афганистане и Иране живут дравиды, говорящие на языке брагуи (Андронов, 1978, с.8).

В антропологическом отношении население Южной Индии сравнительно однородно. В целом его относят к южноиндийской (дравидоидной) группе, занимающей промежуточное положение между негро-австралоидной и европеоидной. Для дравидов характерен небольшой или средний рост, черные волосы, темный цвет кожи, довольно широкий нос и толстые губы.

При большой общности с другими народами Индии дравиды обладают целым рядом этноспецифических черт во всех областях культуры, социальной организации и других сферах жизнедеятельности. Особым предметом их гордости является осознаваемая ими принадлежность к древнейшим ортодоксальным индуистским традициям и причастность к древнейшему населению Индии, потомками которого они себя считают, как будет показано дальше, не без оснований. Из этого отнюдь не следует, что современные дравидоязычные этносы в территориальном, культурно-лингвистическом и социально-экономическом отношениях отделены непроницаемыми границами от сопредельных народов Индостана. И хотя названная выше обособленность дравидов способствует развитию у них чувства их собственного, «дравидского» самосознания, выражающегося в активном противопоставлении себя и своей культуры индоарийским

соседям, нет веских объективных оснований для выделения дравидов в некий жесткий этнокультурный блок, воспринимаемый как нечто чужеродное их окружением. Целесообразнее и обоснованнее говорить об этноисторической и культурной непрерывности традиций на всем субконтиненте, обусловленной целым рядом этноисторических и экономических причин.

Изучению этнической культуры дравидов уделялось незаслуженно мало внимания. Еще в начале нашего века труды по истории и культуре Индии писались так, словно Юга не существовало. Культура дравидов считалась вторичной, производной от арийской, северной, и как бы существовала в ее тени. Во всех областях жизни дравидской Индии отводилась роль отсталой и далекой периферии. Даже некоторые местные историки, очевидно из ложно понятого чувства национальной неполноценности, писали историю Южной Индии как историю ее арианизации и полагали, что эта история началась с приходом туда ариев.

Эти искаженные представления начали пересматриваться лишь в последние десятилетия нашего века главным образом благодаря расширению источниковедческой базы, когда стали вводиться в оборот новые тексты на южноиндийских языках, проводиться изыскания по истории и культуре этого региона, стала исследоваться его археология и этнография. Дравидская Южная Индия вызывает все больший интерес индологов, особенно западных, имеющих возможности неограниченных полевых исследований, ибо она обнаруживает черты некоего заповедника общеиндийской культуры.

Юг Индии стал конечным пунктом исторических миграций дравидов, или, точнее, дравидоязычных народов. Наиболее раннее из доступных для исторического наблюдения появление дравидов на территории Индостана ассоциируется с протоиндийской цивилизацией. Бассейны Инда и Пятиречья в доисторическое время могли быть очагами сплочения крупных дравидоязычных народов, постепенно включавших в свой состав различные этнические элементы. Этими двумя «пунктирами» — одним, более четким, когда на рубеже нашей эры дравиды основывались на юге Индии, и другим, неясно различимым, когда они жили на северо-западе Индостана в III—II тысячелетиях до н.э., — и обозначена вся известная нам история существования дравидов до рубежа нашей эры.

Вопросы генезиса дравидов, в том числе проблема их предполагаемой прародины и ухода с нее (Гуров, 1976), время и пути заселения ими Индостана, время образования дравидской языковой семьи и формирования дравидской этнолингвистической общности, так же как

и пути миграции дравидов в постхараппское время, — все эти проблемы остаются до сих пор предметом непрекращающихся дискуссий. Этногенетические проблемы, включающие целостное рассмотрение по меньшей мере трех главных аспектов — культурного, лингвистического и антропологического, — все еще пребывают в стадии их постановки, оставаясь открытыми для решения. Несмотря на общее развитие исследовательской и источниковедческой базы, в распоряжении ученых нет достаточного количества надежных источников, необходимых для решения узловых проблем этногенеза и культурогенеза дравидов. По степени своей изученности Южная Азия во многих отношениях уступает сопредельным регионам. Многие области знаний продолжают оставаться фрагментарными (археология, палеоантропология, палеоботаника, этнолингвистика, историческая этнография) и не проясняют до конца ситуаций, связанных с этнической историей дравидов (Бонгард-Левин, Гуров, 1988).

В последнее время дравидология, отчасти из-за интереса к проблемам языковой принадлежности хараппской цивилизации, добилась значительных успехов в области лингвистики (Андронов, 1978; Кришнамурти, 1961, 1969, 1975; Барроу, 1968; Субраманьям, 1969, 1971, 1971а; Звелебил, 1970, 1972, 1977; Шанмуган, 1971).

Особенно перспективными и обещающими интересными результаты представляются изыскания в области лингвистической «археологии» (Гуров, 1981; Бонгард-Левин, Гуров, 1985) и этнической культуры в Древней Индии (Бонгард-Левин, 1981а, 1981б), а также исследования санскритских эпических памятников на базе так называемого «этнографического субстрата», плодотворно осуществляемые Я.В.Васильковым и Н.В.Гуровым.

До сих пор не сложилось единодушного мнения о том, являются ли дравиды автохтонами Юга Индии. Предлагаемые гипотезы и теории часто противоречат друг другу и не объясняют всех имеющихся фактов. В общих чертах все гипотезы группируются вокруг двух основных точек зрения.

Согласно одним гипотезам, дравиды — автохтонное население Юга страны, живущее здесь с незапамятных времен (Пурналингам Пиллай, 1945). Другие считают дравидов потомками древних шумеров и связывают их с цивилизацией Древней Месопотамии (Давид, 1954).

Новейшие гипотезы предполагают, что дравиды, или, точнее, протодравиды, пришли на Индийский субконтинент с запада или с северо-запада, двигаясь по долинам Тигра и Евфрата, а затем по побережью Персидского залива. Шумеры, которые появились позже,

должны были вступить в контакт с древними дравидскими в очень раннее время (Кнорозов, 1981; Бонгард-Левин, Гуров, 1985, с.68—80).

Одним из оснований для подобного предположения служит значительное число сходжений в лексике и морфологии между дравидскими и эламскими языками. Если из соображений осторожности не торопиться делать выводы о генетическом родстве, то предполагать по меньшей мере наличие тесных контактов между носителями этих языков вполне правомерно.

Американский лингвист Д.Макэлпин выдвинул гипотезу о генетическом родстве между дравидскими и эламскими языками и об их общем предке — праэламо-дравидском языке (Макэлпин, 1981). Идея такого родства была предположительно высказана еще в прошлом веке основоположником дравидской лингвистики Робертом Колдуэллом (Колдуэлл, 1856). Макэлпин из 250 эламских лексических корней с надежно устанавливаемым звучанием и пригодной для сопоставления семантикой выявил 40% дравидских соответствий (для корней, зафиксированных в среднеэламских текстах эта доля еще больше). В области морфологии им постулируется общность не только отдельных формантов, но и целых систем (например, падежных показателей, аппелятивов, парадигмы местоимений). Макэлпин считает возможным рассматривать эламский и дравидский языки как близкие ветви одной языковой семьи. Наиболее вероятной прародиной эламо-дравидов Макэлпин считает Западную Азию, предположительно район современного Ирана. Состояние праэламо-дравидской общности Макэлпин датирует приблизительно V тысячелетием до н.э. (Макэлпин, 1981).

Лингвистические исследования последних лет отмечают сближение между сино-тибетскими и дравидскими языками, датируя время возможных контактов VI тысячелетием до н.э. и место — районом восточнее Инда (Пейрос, 1984). Остается невыясненным, возникли ли лексические сходства в результате непосредственных контактов носителей этих языков или праязыки оказались под влиянием невыясненного третьего.

Таким образом, лингвистические данные свидетельствуют о контактах в IV—II тысячелетиях до н.э. в Северной, Северо-Западной и, возможно, Центральной Индии по меньшей мере трех этнолингвистических групп: протодравидской, протоавстронезийской и прото-сино-тибетской (Бонгард-Левин, Гуров, 1988, с.89). Эти данные позволяют констатировать, что уже с достаточно глубокого времени дравидская этнокультурная традиция складывалась и развивалась в

сложном взаимодействии с другими этнокультурными традициями. Эти лингвистические свидетельства согласуются с археологическими материалами.

В III—II тысячелетиях до н.э. на северо-западе Индостана существовала весьма могущественная Хараппская цивилизация, сыгравшая роль мощного этноконсолидирующего фактора в сложении дравидоязычной лингвистической и культурной общности. Развитие ранних форм государственности также оказало немалое влияние на процессы сложения и развития этнокультурного дравидского комплекса. Расширение границ протоиндийских государственных образований неизбежно сопровождалось усилением культурного, экономического и политического влияния на местных жителей, сохранявших свою этническую и племенную принадлежность, скорее всего, очень недолго. По всей вероятности, имела место культурная и этническая ассимиляция коренного населения, которое, в свою очередь, вносило в общую хараппскую культуру свои традиционные черты.

Таковы в самом общем и схематичном виде рабочие гипотезы, которые согласуют имеющиеся факты, касающиеся этногенеза дравидов. Решение всех вопросов, связанных с этой проблемой, требует комплексного подхода, сочетающего данные различных гуманитарных и естественных наук на основе строгой методики, и остается открытым для будущего.

Эти вопросы, входящие в свою очередь в круг других, относящихся к проблеме истоков протоиндийской цивилизации, сейчас далеки от окончательного решения, но постепенно они обретают все более четкие очертания по мере дальнейшего накопления и освоения лингвистических, археологических, этнографических, палеоантропологических и иных знаний.

Вопрос о причинах заката цивилизации, наступившего после нескольких столетий расцвета, представляет собой не более ясную проблему, чем ее истоки.

Черты кризиса прежде всего просматриваются во внешнем облике городов. Согласно археологическим свидетельствам, с XVIII—XVII вв. до н.э. города пришли в запустение, дома стали превращаться в развалины, на центральных улицах появились гончарные печи, дороги оказались усеянными наспех сделанными прилавками, многие дома были заброшены, развалины общественных строений «обросли» маленькими домишками. Весь строй нормальной городской жизни, прежде строго регламентированный, заметно нарушился. Сократилось ремесленное производство, керамика стала более грубой, уменьши-

лось число печатей и металлических изделий, пришла в упадок торговля (Дикшит, 1979).

В первую очередь, как уже было отмечено, кризис поразил основные центры на Инде — Мохенджо-Даро и несколько позже Хараппу. После XVIII в. до н.э. слабеют и нарушаются связи центра и периферии. Кризис как бы наступал с севера: в северных районах он поразил селения раньше и быстрее, в южных, удаленных от главных центров, хараппские традиции сохранялись дольше (Рао, 1982, с.353—359).

Что же случилось с могущественной цивилизацией? Что сокрушило ее устои? Долгое время в индологии безраздельно господствовала теория, связывавшая упадок в хараппской культуре с массовым вторжением арийских племен. На страницах исторических трудов рисовались картины безудержного нашествия варварских кочевников-ариев, громящих и сметающих пышные города высокоразвитой цивилизации (Уилер, 1950, с.32; Пиггот, 1961, с.215). Однако археологические материалы показали, что некоторые города пришли в упадок ранее того периода, который полагали временем опустошительного арийского вторжения. Более того, в отдельных районах (Саураштра, Катхиявар) запустение хараппских поселений началось без участия каких-либо внешних факторов (Бонгард-Левин, 1963). Прежде в качестве одного из веских аргументов в пользу арийского погрома упоминались обнаруженные в Мохенджо-Даро скелеты, лежащие в неестественном положении, как бы неожиданно настигнутые карающей рукой дикого варвара. Однако позже выяснилось, что скелеты принадлежат к разным археологическим слоям, т.е. к разным историческим периодам, а не только к последнему, ассоциируемому с нашествием ариев, и, следовательно, причиной их гибели с равным успехом мог быть солнечный удар, сердечный приступ, удар ножом или какая-нибудь неведомая болезнь.

Вопрос о причинах гибели протоиндийской цивилизации еще далек от разрешения, и окончательный ответ на него, тем более однозначный, едва ли скоро будет получен. Кажется более разумным подходить к его разрешению исходя из комплекса взаимосвязанных причин экономического, социального, политического и экологического свойства. Среди них важное место принадлежит экологическим сдвигам, например, изменению климата в сторону засушливости (Сингх, 1971), частым наводнениям, несущим опустошительные разрушения селениям, голод и смерть людям и скоту, тектонические толчки, центр которых, по свидетельствам гидрологов, находился недалеко от Мохенджо-Даро (Рэйкс, 1964). Все эти природные ка-

таклизмы могли вынудить жителей протоиндийских городов покинуть дома и селиться в других, более надежных местах (Рэйкс, 1968). В этой связи можно вспомнить Страбона, ссылающегося в своей «Географии» на грека Аристобула, прибывшего из Индии, где он видел страну, покинутую жителями, потому что Инд оставил свое прежнее русло и «стремительно течет, низвергаясь, подобно катаракту» (т.е. водопаду. — М.А.) (Страбон, 1964, с.645—646).

Жестокие выпады природы могли совпасть с застоем и нарастающей вялостью в хозяйстве и экономике и послужить причиной для них. В самом деле, если исключительные по мощности разливы рек и слишком сильные муссонные дожди повторялись несколько лет подряд, то они могли основательно разрушить ирригационные сооружения, а перемена русел рек или занос илом их ложа и их измельчание сделали бессмысленным восстановление прежней системы орошения. Это в свою очередь могло привести к нарушению всей общественно-хозяйственной жизни.

Если гибель Мохенджо-Даро могла быть вызвана частыми наводнениями и затоплением города, то упадок ряда других селений произошел скорее всего от засух, вызвавших пересыхание р.Гхаггар, вследствие чего жители вынуждены были покинуть свои жилища и отправиться на поиски более пригодных для обитания мест.

Среди возможных причин гибели помимо названных выше исследователи предположительно называют изменение уровня морского дна, русла рек, эпидемии, изменения в направлениях муссонов, вырубку лесов и как следствие ее — засухи, засоление почв, наступление пустыни (Сахни, 1956). Возможно, общие причины упадка цивилизации в разных городах дополнялись местными, конкретными. Нельзя забывать, что в это же время — в начале II тысячелетия до н.э. приходят в упадок и города цивилизаций, расположенных на территории современного Ирана, Афганистана и Средней Азии, по причинам, весьма вероятно, сходного характера.

Не стоит полностью исключать из рассмотрения и внешние факторы, например, вторжение иноземных племен, не наделяя их, однако, эффектами яркого театрального зрелища.

О действии этого фактора убедительнее всего свидетельствуют раскопки в Чанху-Даро — селении к юго-востоку от Мохенджо-Даро. Здесь обнаружена послехараппская «варварская» культура Джхукар, известная по находкам одноименного селения в Синде (Пакистан). Три первых ее периода связаны с хараппской культурой, при этом заметно отличаясь от нее. По предположению Э.Маккея, носители

культуры Джжукар оккупировали Чанху-Даро после того, как он был оставлен его жителями, возможно, после наводнения (Маккей, 1943).

О том, как преодолевался кризис, позволяют судить, например, раскопки французских археологов в селении Пирак в долине Инда (Жарих и др., 1979). Это селение было основано после кризиса хараппской цивилизации и вне зоны ее распространения. Здесь найдены постройки из необожженного кирпича, грубая керамика, сохраняющая тем не менее хараппские традиции росписи, изделия из меди, бронзы; позже появляется большое количество глиняных фигурок и железных изделий. Жители селения культивировали три сорта пшеницы, рис, просо, два сорта ячменя. В целом культура Пирака свидетельствует о постепенном синтезе местных, хараппских традиций с внешними среднеазиатскими.

По всей вероятности, преодоление кризиса хараппской культуры именно в этом направлении и шло: традиции этой культуры, приспосабливаясь к местным условиям, ассимилировали другие культуры, постепенно утрачивая при этом черты городской цивилизации, — происходила «деурбанизация» протоиндийской цивилизации, по выражению индийского археолога А.Гхоша (Гхош, 1982, с.52).

Завершая обзор предполагаемых причин упадка хараппской культуры, трудно удержаться от замечания, что они удивительно напоминают нынешние затруднения человечества, именуемые глобальным экологическим кризисом.

Итак, мы рассмотрели археологические свидетельства, позволяющие сделать заключение о временных и пространственных координатах протоиндийской цивилизации, ее самобытном характере, местных истоках и причинах кризиса, завершившего ее существование.

Важность последних археологических открытий состоит прежде всего в том, что они привели к смене парадигмы, в рамках которой в предшествующие годы рассматривались все проблемы, связанные с возникновением, развитием и упадком протоиндийской цивилизации. Ей приписывалось, во-первых, внезапное и позднее происхождение, во-вторых, длительный период застойно-неизменного существования, в-третьих, неожиданная и внезапная гибель, вызванная арийским нашествием. Эта парадигма была выработана на сравнительно небольшом археологическом и географическом материале, который осваивался с помощью старых методических постулатов. Сейчас, на новом, значительно более обширном археологическом материале и при усовершенствованной методологии старая парадигма полностью пересмотрена. Доказано, во-первых, постепенное вызревание хараппской культуры на основе местных раннеземледельческих культур и

ее раннее становление, во-вторых, ее неоднородный характер, локальная и историческая вариативность и, наконец, в-третьих, постепенное течение кризиса цивилизации, вызванное различными причинами как местного, внутреннего, так и иноземного, внешнего характера (Дайсон, 1982, с.417—420).

Внимательный читатель, вероятно, заметил, что термин «культура» до сих пор употреблялся преимущественно в его археологическом значении («раннеземледельческая культура»; «культура Хараппы» и т.п.).

Далее термин будет употребляться (за исключением тех случаев, когда нам придется возвращаться к археологическому материалу) в ином значении, а именно: как способ и результат всей человеческой деятельности, в отличие от того, что уже существует в природе, или, иными словами, в том семиотическом ключе, который был специально оговорен во Введении.

Попытка подвести итоги археологических исследований хараппской культуры была бы сейчас преждевременной, ибо раскопки еще далеки от завершения, и неоправданно смелой, ибо автор не является специалистом в области археологии. Однако хотелось бы отметить те историко-культурные проблемы, постановка которых благодаря археологическим исследованиям стала актуальной.

Первая проблема касается хронологических границ существования древнеиндийской цивилизации. Открытие хараппской культуры отодвинуло на несколько тысячелетий в глубь веков начало истории Индии и выявило ее роль как одного из древнейших очагов мировой цивилизации. Тем самым был сделан значительный вклад в понимание исторической роли этого региона на протяжении III—II тысячелетий до н.э. Кроме того, данные, полученные при археологических исследованиях, могут сыграть ценную роль в хронологической координации Месопотамии и Хараппы. Они создают условия для получения материала, который позволит уточнить синхронизмы для Месопотамии и протоиндийской цивилизации, а также для выявления общих закономерностей в развитии древневосточных цивилизаций.

Вторая проблема не менее важна. Она связана с языковым развитием на субконтиненте, и прежде всего с историей дравидских языков и ареалом их формирования. Пожалуй, самым проблематичным остается вопрос о предполагаемой связи между дравидскими, или, точнее, протодравидским и эламским языками и соответственно об исторических и социальных мотивах этой связи, если она будет надежно подтверждена.

И, наконец, последняя проблема касается преемственности куль-

тур индостанского ареала. Элементы этой преемственности были отмечены в Мохенджо-Даро и Хараппе уже первыми археологами, которые были изумлены «протоиндийским» обликом многих предметов материальной культуры современной Индии. Эти узы преемственности в ходе дальнейших исследований становятся все более очевидными. Видимо, глубинные, основополагающие связи между культурой Хараппы и последующими культурами Индостана исторического времени не были разрушены, несмотря на задержки и перерывы в развитии и на отсутствие стабильной исторической ситуации.

Культурное наследие хараппской цивилизации со времени ее открытия было объектом пристального внимания ученых различных специальностей: историков, этнографов, археологов, лингвистов. Библиография работ, посвященных протоиндийской цивилизации, уже в 1971 г. составляла 1500 наименований (Пандэ, Рамачандран, 1971), и с тех пор их число неуклонно растет.

Анализ библиографии сам по себе представляет отдельную тему, рассмотрение которой потребовало бы солидного издания. В настоящей работе кажется более уместным ограничиться обзором основных исследовательских направлений и выделить наиболее существенные работы, с тем чтобы читатель мог понять, в какой степени осваивается хараппское культурное наследие.

Основной массив исследовательской литературы принадлежит археологическим изысканиям. Все археологи, упомянутые выше, так или иначе участвовавшие в раскопках, оставили изданные отчеты, описания и исследования своих работ. Заинтересованный читатель найдет перечень основных работ по археологии в нашей библиографии. Фундаментальными, непревзойденными по широте охваченного материала, по скрупулезности и точности описания и по тщательности анализа остаются работы первых археологов — Дж.Маршалла, Э.Маккея и М.Ватса. Они воссоздали портрет протоиндийской цивилизации, главные, стилевые черты которого за последующие десятилетия не пересматривались, лишь уточнялись отдельные детали и добавлялись новые штрихи.

В последние десятилетия появились сводные работы, обобщающие археологические материалы, накопленные за предшествующий период исследований (Уилер, 1959; Фэйрсервис, 1971; Санкалия, 1974; Олчин Е., Олчин Р., 1982). Индийский исследователь Б.Суббарао опубликовал интересную монографию об особенностях исторического развития Индии, связав ее с географической ситуацией (Суббарао, 1958). В 80-е годы изданы два объемных тематических сборника,

дающих полную картину археологических изысканий и связанных с ними проблем, — «Хараппская цивилизация» (1982) и «Границы индской цивилизации» (1984). Значительным событием явится издание полного корпуса протоиндийских текстов, которое предпринимается международной группой ученых под эгидой ЮНЕСКО. Том I этого издания вышел в 1987 г. (Джоши и Парпола, 1987).

В отечественной литературе первым откликом на открытие индийскими археологами неизвестной дотоле цивилизации была статья Б.Л.Богаевского «Восток и Запад в их древнейших связях (по поводу новейших открытий в Индии)» (Богаевский, 1926). В 50-е годы вышел сокращенный перевод книги Э.Маккея «Древнейшая культура долины Инда», предваренный обстоятельным предисловием акад. В.В.Струве (Маккей, 1951). Позже появились обзоры истории хараппской цивилизации, основанные на археологических данных (Бонгард-Левин, Ильин, с.82—115), археологические описания (Щетенко, 1979) и анализ раннеземледельческих культур Индии (Массон, 1989, с.177—206).

Не будет преувеличением сказать, что с самого начала центральной, осознаваемой как самая сложная, но и самая многообещающая, была проблема чтения и интерпретации протоиндийских надписей. Она вызвала первостепенный интерес, ибо надписи традиционно считаются аутентичной и самой надежной категорией источников при изучении культуры древней цивилизации.

Исследование надписей началось со времени их обнаружения археологами. Опубликовано значительное количество работ, излагающих попытки дешифровки и интерпретации протоиндийских надписей (Гуров, 1972а, с.5—51). Методический и научно-исследовательский уровень этих работ весьма неоднороден. Не перечисляя всех публикаций (это заняло бы слишком много места и увело бы общий ход исследования далеко в сторону), ограничимся здесь характеристикой основных направлений в предшествовавшем изучении надписей с иллюстрацией наиболее представительных примеров, придерживаясь хронологического порядка в изложении.

«Прочсть» отдельные надписи пытался еще А.Каннингэм, который в качестве рабочей гипотезы выдвинул предположение о письме надписей как о разновидности брахми, а о языке — как об одном из пракритов.

Свод надписей впервые был опубликован С.Лэнгдоном в 1931 г. в одном из томов археологического отчета о раскопках в Мохенджо-Даро (Маршалл, 1931, т.2, с.423—454, СIII—СXVIII). Здесь же была опубликована статья Г.Д.Гэдда, пытавшегося «читать» некоторые

надписи, основываясь на близости их языка санскриту, и определившего письмо как иероглифическое (там же, с.406—414).

В эти же годы была предпринята первая дешифровка протоиндийского письма, положившая начало серии работ, основывавшихся на возведении протоиндийской системы письма к шумерскому источнику. Автором ее был Л.А.Уоделл, пытавшийся читать протоиндийские тексты по-шумерски, основываясь на сходстве некоторых протоиндийских и шумерских знаков письма (Уоделл, 1925).

Не остались равнодушными к проблемам протоиндийской письменности и индийские ученые. Особого упоминания заслуживают работы так называемой «тантрийской школы», наиболее выразительными представителями которой были Пран Натх (Пран Натх, 1946) и Свами Шанкарананда (Шанкарананда, 1970). Предлагаемые ими чтения отдельных знаков были основаны на попытке отождествления протоиндийских знаков с символами и магическими словами, обозначающими культовые понятия и предметы в эзотерических сектах шиваитского толка (так называемый «тантрический код»). Язык протоиндийских текстов они считали при этом генетически близким санскриту, а письмо квалифицировали как силлабическое.

Сходным образом решил проблему лингвистической принадлежности текстов индийский ученый С.К.Рай, определивший их язык как архаическую форму санскрита и установивший фонетические чтения большинства протоиндийских знаков как консонантных, исходя при этом из чтения сходных древнеегипетских иероглифов (Рай, 1963, 1965).

В качестве некоего научного курьеза можно упомянуть попытку чешского ученого Б.Грозного, прославившего свое имя дешифровкой хеттской клинописи и не обошедшего вниманием протоиндийское письмо. Вряд ли можно говорить всерьез о его методике работы, которая состояла в механическом перенесении фонетических значений хеттских иероглифов на протоиндийские знаки. В случаях же отсутствия подходящих хеттских эквивалентов недостающие соответствия брались из угаритской клинописи, финикийского алфавита, критского линейного письма А и т.д. (Грозный, 1941/1942).

Из последующих дешифровок протоиндийского письма заслуживают упоминания работы испанского ученого Э.Эраса. Они являли собой первый опыт сопоставления языка и культуры протоиндийской цивилизации с культурой дравидов (Эрас, 1940). Необоснованность интерпретации знаков, произвольное определение ряда вопросов, связанных с системой письма, отсутствие строгой лингвистической методики вызвали в качестве результата работы Эраса порой фанта-

стические чтения и переводы протоиндийских надписей (иногда в стихотворной форме). Но, несмотря на общую несостоятельность, работы Эраса знаменовали собой известный прогресс в деле освоения хараппского письменного наследия. Кроме попыток дешифровать протоиндийскую систему письма и прочесть протоиндийские надписи, предпринимались усилия интерпретировать их, т.е. установить их общий смысл, не стремясь при этом к фонетическому чтению. Одна из наиболее серьезных и обстоятельных попыток такого рода представлена работой итальянского ученого П.Мериджи, который сознательно ограничил себя формальной обработкой и определением смысла отдельных знаков и надписей, не выходя при этом на уровень языковой интерпретации текстов (Мериджи, 1933).

Для того чтобы обозначить все направления, в которых разрабатывалась работа с протоиндийскими надписями, стоит упомянуть скорее фантастическую, нежели научную, публикацию венгерского ученого В.Хевеши. Он указывал на генетическую близость систем письма Мохенджо-Даро и острова Пасхи (Хевеши, 1933).

Все приведенные выше попытки прочесть, дешифровать или интерпретировать протоиндийские тексты были ненадежны и несостоятельны. В большей или меньшей степени они страдали отсутствием строгого системного подхода, четкой, последовательной и обоснованной научной методики, хотя отдельные успехи в деле изучения протоиндийских надписей были достигнуты (преимущественно в вопросах интерпретации отдельных знаков).

Одно из первых подлинно научных исследований протоиндийских текстов было осуществлено Дж.Р.Хантером (Хантер, 1934). Не пытаясь во что бы то ни стало прочесть тексты, Хантер определил тип письма как иероглифический, уточнил репертуар знаков системы письма, сформулировал ряд важных выводов о формальной грамматике текстов, сделал ряд интересных и ценных частных наблюдений и методических замечаний.

Таким в общих чертах было положение, характеризующее изучение протоиндийских текстов в первой половине нашего века.

В нашей стране работа по исследованию протоиндийских текстов систематически велась с 1964 г. Она началась под общим руководством Комиссии по дешифровке исторических систем письма Секции семиотики Научного совета по комплексной проблеме «Кибернетика» при Президиуме АН СССР. За истекший период опубликовано шесть сборников под общим названием «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов» (1965, 1968, 1970, 1972, 1973, 1981), в составлении которых принимали участие сотрудники Института этнографии

АН СССР, Всесоюзного института научно-технической информации, Института востоковедения АН СССР и Ленинградского государственного университета. Вышло значительное число статей и в различных отечественных и зарубежных изданиях, в том числе в сборниках «Забытые системы письма» (1982) и «Древние системы письма» (1986). Руководство работой осуществлял доктор исторических наук Ю.В.Кнорзов.

Публикации отражали основные направления в исследовании текстов: формальный анализ языка надписей, сопровождающих их символов и изображений, изучение системы письма и языка текстов, определенного уже в первой публикации 1965 г. близким дравидскому типу, лингвистическая интерпретация текстов, историко-культурный анализ сопровождающих тексты изображений и символов. Кроме этих центральных тем в сборниках рассматривались вопросы именного склонения дравидских языков, протоиндийского календаря и хронологии, протоиндийской мифологии и т.д.

Следует особо отметить, что в последние годы — уже после опубликования в Советском Союзе первых результатов исследования — группа финских ученых из Скандинавского института азиатских исследований заявила о дешифровке надписей, полагая их язык протодравидским (Парпола и др., 1969а, 1969б). Попытка финских ученых, исходящих преимущественно из априорных соображений историко-культурного характера, не была признана научно обоснованной и убедительной (Барроу, 1969; Зайде, Звелебил, 1970).

Вскоре после появления в печати критических статей в их адрес группа финских ученых распалась, не удивляя больше научный мир дальнейшим прогрессом в области дешифровки протоиндийского письма.

Общим в публикациях финских и отечественных ученых было лишь определение дравидской принадлежности языка протоиндийских надписей, но методика исследования и конкретные результаты были при этом различны.

На дравидскую принадлежность протоиндийских надписей опирается и индийский ученый И.Махадеван в своих попытках интерпретировать отдельные знаки письма (Махадеван, 1970), а также американский ученый В.Фэйрсервис (Фэйрсервис, 1983).

Публикация группы отечественных ученых в 1981 г. (Кнорзов и др., 1981) является в известном смысле итоговой и отражает тот рубеж в исследовании текстов, который знаменует возможность перейти к их чтению, т.е. открывает широкие перспективы для

дальнейших исследований. К сожалению, книга вышла малым тиражом и доступна лишь очень узкому кругу специалистов.

Таково — в суммарном виде — обозрение основных направлений работ, сделавших главным объектом своего исследования протоиндийские надписи.

Протоиндийским изображениям и символам с самого начала работы с хараппским наследием уделялось незаслуженно мало внимания. Попытки осмыслить, интерпретировать и ввести в научный оборот изобразительные протоиндийские материалы содержались в уже не раз упоминавшихся публикациях первых археологов Э.Маккея, Дж.Маршалла и М.К.Ватса. В монографиях каждого из этих ученых изображениям и символам, которые сопровождают надписи или встречаются изолированно, посвящены отдельные разделы. В них дано не только формальное описание изображений, но и интерпретация их на основе сопоставлений с синхронными культурами Древнего Востока и с поздними аналогами общеиндийской культуры.

В нашей стране также была предпринята попытка привлечь одно хараппское изображение верховной богини в дереве в качестве сопоставительной параллели к некоторым месопотамским представлениям (Флиттнер, 1934).*

Последующая история изучения хараппского изобразительного материала представлена рядом узкоспециальных статей, посвященных рассмотрению отдельных сюжетов, сцен, фигур, иногда — тематических групп изображений. Ни одной попытки рассмотреть весь протоиндийский материал в целом, как единую систему, насколько нам известно, не предпринималось. Осталось практически без внимания и столь многообещающее направление исследования, как фронтальное, параллельно-перекрестное сопоставление протоиндийских надписей и соответствующих изображений.

Едва ли нуждается в специальном обосновании важность исследования протоиндийского культурно-исторического наследия. Она обусловлена его связью с общим кругом источниковедческих проблем, относящихся к Древнему Востоку доисторического периода.

Представляя собой ценный источниковедческий материал для реконструкции существенных с точки зрения этнографии историко-культурных феноменов, сведения о протоиндийской цивилизации могут быть полезны не только историкам и этнографам, занимающимся Индией, но и специалистам по истории индоевропейской культуры вообще.

* Этим указанием я обязана Р.В.Кинжалову.

Обращение к протоиндийскому культурному фонду — одному из истоков общеиндийского культурного комплекса — может способствовать целостному осмыслению этнокультурных традиций в современной Индии.

Сейчас хараппская культура, вернее, то, что от нее осталось, стоит перед реальной перспективой окончательного распада и гибели. Главные враги ее в настоящее время — вода и селитра. Когда раскапывали руины Мохенджо-Даро, до тех пор надежно «законсервированного» в земле, водоносный горизонт был на 8 м ниже нынешнего уровня. После сооружения Суккурской плотины и расширения площади орошаемых земель водоносный горизонт поднялся и началось непоправимое разрушение доисторических руин. Соли просачивались из почвы внутрь кирпичей, кристаллизуясь и разрушая их, стены рассыпались. Когда в 1963 г. ЮНЕСКО направила в Пакистан группу экспертов, то перед их изумленными взорами предстало поистине фантастическое зрелище: из освобожденных археологами хараппских руин, стоявших в тени, торчали иглообразные кристаллы соли, а в местах, освещенных солнцем, соли образовывали белую подушку, похожую на чудесную цветную капусту (ЮНЕСКО, 1968).

Реальная угроза исходит и от Инда: эта неугомонная река меняет свое русло, коварно подбираясь к развалинам и угрожая им теперь уже окончательной гибелью.

Заканчивая эту главу, хочется вернуться к ее началу и вспомнить сравнение хараппской цивилизации с Золушкой, сделанное Дж.Бибби. Этой доисторической «Золушке» не повезло вдвойне: она не только долго оставалась в тени своих сестер, но и сейчас, выйдя ненадолго из этой тени, показавшись нам и успев заинтриговать нас своей загадочностью, она рискует не дожидаться счастливого конца и исчезнуть окончательно, так и оставшись до конца неузнанной.

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ИХ КЛАССИФИКАЦИЯ

Древневосточные цивилизации сравнительно недавно были включены в мировую историографию. Лишь в прошлом веке Древний Египет и Месопотамия, по выражению М.Блока, «вышли из мглы» и «сбросили свои саваны» (Блок, 1986, с.35), были дешифрованы сложные системы письма, узнаны умершие языки и угасшие религии. Европейская наука — история и филология, — с упоением и рвением принявшись за изучение экзотических цивилизаций, довольно скоро обнаружила, что наслаждение от познания их тайн часто разбивается о непреодолимые барьеры и что соблазн дать источникам заговорить самим так и остается неудовлетворенным.

Еще позже, в начале нашего века, на берегах Инда «поднялась из могилы неведомая цивилизация» (там же). Ее культурное наследие удручало фрагментарностью и неполнотой археологического материала, пугало еще большей таинственной неприступностью и могло лишь укрепить устоявшийся к тому времени тезис о непознаваемости и «чуждости» Древнего Востока.

Вместе с тем возрождение отдаленного прошлого, начиная с возникновения самых ранних из известных цивилизаций, принесло массу новой исторической информации, углубило и расширило историю человечества и перестроило всю перспективу всемирно-исторического развития.

Первостепенными задачами ученых — историков, археологов, филологов, занявшихся хараппским наследием, были возможно полный сбор и описание археологического материала, квалифицированная первичная публикация источников, попытки дешифровать систему письма. Задача полного обзора доступных и известных источников, их классификация и анализ решались ими в том объеме, какой диктовался наличным археологическим материалом.

Традиция исторического исследования древневосточных культур в западной историографии была задана главным образом древнеегипетским материалом с его обилием письменных памятников. Эта традиция несет на себе неизгладимую печать своего происхождения и к настоящему времени обрела устойчивую силу инерции. Слож-

лись определенные интеллектуальные схемы и стереотипы, которые употребляются в качестве готовых исследовательских орудий, причем универсальность их действия не подвергается сомнению. В частности, принимается как постулат, что в традиционном наборе источников, используемых для восстановления историко-культурного облика архаических цивилизаций, центральное место по авторитетности и значимости должно отводиться письменным источникам. Затем, по мере надобности, привлекаются вещественные памятники, этноисторические источники, фольклорные материалы и т.п. (Источниковедение, 1984, с.9).

Но во всех ли случаях при исследовании древнейшего культурного наследия правомерен этот традиционный подход, выделяющий вербальные источники в качестве центральных, основополагающих и наиболее информативных? Не является ли эта впечатляющая «мощность» образа письменного слова, текста данью традиции нашей современной культуры «книжного» типа, следствием того, что мы привыкли связывать акт понимания с процессом чтения? Не связано ли такое восприятие с формами научной рациональности, родившейся в новое время? На каком основании мы решили, что восприятие письменного текста в современной нам цивилизации такое же, каким оно было в архаических цивилизациях? И, наконец, стоит ли нам перенимать инерцию подхода, заданного европейской филологической наукой с ее преимущественной ориентацией на письменный текст?

Здесь мы сталкиваемся с проблемой понимания текста во всем ее устрашающем объеме. Эта проблема глубоко и тонко была поставлена М.М.Бахтиным, который увидел, что «повсюду действительный или возможный текст и его понимание» (Бахтин, 1979, с.293) и что «всякое понимание есть соотнесение данного текста с другими текстами» (там же, с.364).

В самом деле, способность понимать тексты и оперировать с ними адекватным их сущности образом не дана нам от природы, она вырабатывается в процессе социокультурной коммуникации и передается с помощью механизмов социальной «наследственности», т.е. механизмов, выработанных культурой. Сбой в работе этих механизмов, нарушение преемственности привели бы к утрате этих способностей.

Уже отмечалось, что если бы вдруг, в результате какой-нибудь катастрофы погибло бы все взрослое население планеты и остались бы в живых лишь малые дети, то хотя род человеческий и не прекратился бы, история человечества была бы прервана, ибо все

культурное наследие, продолжая физически существовать, оставалось бы немым, «закрытым», непрочитанным и непонятым (Антипов и др., 1989, с.17).

Следовательно, текст как средство социокультурной коммуникации предполагает близость, аналогичность понимания и вообще умения действовать с любыми предметами культуры соответственно их социокультурному контексту. Например, обучение слепоглухонемых детей начинается с присвоения им навыка обращения с простейшими бытовыми предметами. Именно это умение составляет предпосылку для овладения речевой действительностью, а значит, и способами вступать в коммуникацию (там же, с.18).

Текст, таким образом, является прежде всего коммуникативным образованием. Но это лишь одна сторона проблемы. Другая сторона — семиотичность всякого текста. Эту знаменательную двойственную природу текста отмечал Ю.М.Лотман: «Если семиотический механизм средствами языковой семантики кодирует в тексте сведения о вне-текстовой действительности, то коммуникативный механизм связывает структуры языковой семантики с реальными условиями коммуникативного акта» (Лотман, 1985, с.6).

Эти рассуждения показывают, что адекватное восприятие текста и его понимание предполагает рассмотрение всей совокупности социальных коммуникаций, порождением которых эти тексты были. Они же дают теоретические основания для параллельного — и равноправного — рассмотрения всех текстов, обусловленных двумя основными типами фиксации явлений: предметно-материальным и вербальным.

Если же обратиться к исторической ретроспективе, то нельзя не заметить, что во всей совокупности наших знаний о древнейших этапах в развитии человечества письменные памятники займут последнее место в ряду других знаковых систем, использовавшихся человеком в мнемонических целях, ибо системы письма появляются на достаточно высоких уровнях развития культуры (Поплинский, 1983, с.56).

Кажется, приведенных аргументов достаточно, чтобы поколебать стойкую веру в исключительную информативность и в столь же исключительную объяснительную силу письменных текстов.

Теперь попытаемся с этих позиций объективно оценить протоиндийские вербальные тексты.

Корпус известных и доступных сейчас протоиндийских надписей исчисляется примерно 3000 кратких (в среднем 5—6 знаков) надписей, выполненных иероглифическим письмом на разных археологических объектах, главным образом печатях и оттисках. При этом не

для всех текстов есть надежные воспроизведения. Неизвестно достоверно назначение и применение этих текстов.

С хронологической точки зрения тексты отражают период приблизительно с XXV—XXIV вв. до н.э. по XVII—XVI вв. до н.э.

Предельная лапидарность надписей, обилие эллиптических конструкций, сложная идиоматика, сжатость терминологии — таков далеко не полный перечень труднопреодолимых препятствий филологического свойства, мешающих адекватно освоить протоиндийский материал. Но главная сложность работы с протоиндийскими надписями как с источниками интересующих нас сведений состоит не только и не столько в скудости эпиграфического материала, сколько в его тематическом однообразии и монотонности. Тексты дают нам список имен мифических персонажей и реальных лиц, небольшой набор титулов и календарно-хронологических обозначений. Таким образом, информация вербальных протоиндийских источников распределена крайне неравномерно, свидетельствуя преимущественно о религиозно-мифологических координатах жизни протоиндийского общества.

Оценивая хараппские тексты как объект этнокультурных штудий, следует констатировать еще одно важное обстоятельство. Каждая протоиндийская надпись не является записью чистого сообщения как такового, а как бы «провоцирует» его в сознании адресата. С точки зрения восприятия смысла здесь возможны в принципе две различные ситуации.

1. Адресат и адресующий принадлежат к одной исторической и социально-культурной ситуации. В этом случае достаточным условием понимания и адекватного осмысления является погруженность обеих сторон в общий историко-культурный климат. Такая ситуация существовала в протоиндийском обществе: и создатели текстов, и те, кому они предназначались, существовали в одном, или, точнее, в однородном культурном пространстве.

2. Адресат и адресующий принадлежат к разным историко-культурным и социальным ситуациям, которые могут быть разделены во времени и пространстве солидными дистанциями. Это ситуация, имеющая место сейчас: протоиндийские надписи и их современные исследователи, для которых тексты отнюдь не предназначались. Очевидно, степень адекватного восприятия и осознания смысла в этом случае будет зависеть от правильной реконструкции историко-культурного контекста и, кроме того, от выяснения функционального и целевого назначений текстов. При этом в тексте могут быть открыты возможности, неизвестные, или, точнее, не осознаваемые его создателями.

Перечисление особенностей текстов этим не исчерпывается. Протоиндийские тексты отражают не элементы живой действительности, которую мы можем наблюдать или познавать иным достоверным способом. Они доносят до нас отголоски ушедшей в прошлое реальности, а наши знания о ней не только фрагментарны и скудны, но опираются сейчас главным образом на археологические данные — сами по себе достаточно выразительные и информативные, но иногда отягощенные интерпретациями, правильность которых еще нуждается в доказательствах. Складывается некий порочный круг: мы пытаемся понять тексты, опираясь на отраженную в них культурно-историческую реальность, а сведения об этой реальности мы надеемся получить из текстов. Таким образом, письменный протоиндийский материал не составляет ни информативно насыщенную, ни многочисленную, обстоятельно рассказывающую о породившей их цивилизации группу источников.

Оправданно ли при этих условиях применять к вербальному протоиндийскому материалу те готовые стереотипы, которые представляет нам наша инерция? Не рискуем ли мы конкретные, страноведческие категории подменить родовыми, теоретическими, которые в конечном счете окажутся, например, древнеегипетскими, но не протоиндийскими? Не упустим ли мы цивилизационные особенности хараппской культуры? Не будет ли более целесообразным следовать комплексной методике воссоздания истории протоиндийской цивилизации и, применяя правила системного подхода, работать со всей совокупностью доступных источников, не наделяя письменные тексты особыми преимуществами по сравнению с другими и помня о том, что естественный язык входит в общий ряд со всеми прочими способами коммуникации?

Вероятно, современное этноисторическое исследование лучше всего начать с всестороннего обзора наличного материала — нашего, по выражению М.Блока, «объекта исторического наблюдения». Определив этот объект, выяснив его основные черты, мы сможем наиболее полно выявить круг источников и их основные типы. Тогда, правильно обозначив эмпирическую базу и способы работы с ней, мы будем иметь больше возможностей направить свои усилия в нужное русло и выработать рабочие гипотезы, непротиворечиво объясняющие известные факты.

Итак, мы имеем в качестве объекта исследования «некую данность, которую уже ничто не властно изменить» (Блок, 1986, с.35), — умершую, а некогда конкретную и живую действительность. Особенность исторического наблюдения подобного рода остроумно охарак-

теризовал М.Блок: «Мы играем роль следователя, пытающегося восстановить картину преступления, при котором сам он не присутствовал» (там же, с.30). Специфической чертой подобного рода исторического наблюдения должно быть познание фактов прошлого по их следам (там же, с.33). Таким образом, термин «исторический источник» применительно к нашему объекту исследования приобретает смысл, который можно определить как след, «доступный нашим чувствам, знак, оставленный феноменом, который сам по себе недоступен» (там же).

При этих обстоятельствах работа с протоиндийскими источниками с позиций этноисторического анализа чревата серьезными препятствиями, среди которых первое место занимают распространенные предубеждения, от которых предостерегал историков в свое время А.М.Хокарт: «Характер свидетельств одинаков во всех сферах человеческой деятельности. В судопроизводстве он такой же, как в науке, только в суде на эти оценки обычно не влияют предубеждения или фанатизм, что постоянно происходит в науке, особенно в науке о человеке» (Хокарт, 1936, с.13).

Продолжая сравнение науки с судопроизводством, А.М.Хокарт выделяет два вида свидетельств — прямые и косвенные, отмечая при этом «распространенное, но естественное заблуждение, что прямые свидетельства гораздо важнее косвенных и что только их следует считать удовлетворительными» (там же). Опытный судья без веских оснований опроверг бы эту точку зрения, ибо «за последнее столетие вряд ли кого-нибудь повесили на основании прямых улик без учета косвенных, но на основании только косвенных улик повесили многих» (там же, с.14). Но в отличие от судьи историк, как правило, «разделяет заблуждение: он верит прямым свидетельствам — описаниям очевидцев, монетам, развалинам. Он не доверяет косвенным свидетельствам. Он тянется к прямым, как неумелый моряк к берегу» (там же).

Наиболее твердо вера в прямые свидетельства укоренилась у тех, кто изучает историю культуры. «У них есть настолько огромный запас прямых свидетельств, что нет смысла полагаться на такую неравнценную замену, как косвенные свидетельства. Рукописи, надписи, горшки, постройки имеются в изобилии, поэтому мы с полным правом надеемся получить необходимые сведения только из этих источников» (там же, с.15).

А.М.Хокарт выразительно обозначил и два крайних полюса, между которыми бьется в муках познания историческая мысль. Один полюс — «наивная вера в правоту нашего собственного зрения», т.е. в безупречность и доказательность прямых свидетельств. Другой,

противоположный полюс воплощает собой «разгул скептицизма, когда от истории, как от игры в догадки, остается лишь в отчаянии отвернуться», чувствуя себя при этом «как восточный судья», который, выслушав 50 лжесвидетельских показаний, теряет надежду установить, где правда, а где ложь в данном деле, «потому что сыщики не представили косвенных улик для проверки утверждений свидетелей» (там же, с.15—16). Это отнюдь не означает принципиальной непознаваемости тех канувших в прошлое идей и представлений, которые не воплощены в зримых, вещественных остатках. О.Конт в качестве примера непознаваемого приводил химический состав звезд, а через несколько лет Кирхгоф при помощи спектрального анализа получил те самые данные, которые, по мнению Конта, были недостижимы (там же, с.17).

В историко-культурном исследовании выход из тупика для познающего ума может быть найден с помощью сравнительного метода, который позволяет достичь искомую цель — объяснить имеющиеся факты, привлекая косвенные данные, и делает это с большей степенью достоверности, чем изучение прямых свидетельств.

Прямые свидетельства не только громоздки и не всегда обладают достаточной объяснительной силой, но они могут дать и неправильное объяснение, ибо сообщают лишь часть фактов, достоверность которых еще надлежит установить. «Историк, который доверяет только документальным свидетельствам, никогда не проникнет вглубь и не увидит ничего, кроме случаев, которые выглядят как истоки данного явления, а на самом деле представляют собой лишь эпизоды в процессе развития» (там же, с.26).

Историк-компаративист поступает иначе. Он обращается к существующим институтам, использует сравнительные данные и, не смущаясь отсутствием прямых свидетельств (т.е. письменных источников, например), приходит к правильному решению, например, о происхождении какого-либо социально-культурного института, которое лежит за пределами досягаемости письменных свидетельств. Доказать это невозможно, «если под доказательством понимать, что мы действительно видели происходящее или знаем кого-то, кто видел. Но доказать — это не значит видеть, это значит дать исчерпывающее и единственно возможное объяснение разрозненным фактам» (там же, с.27).

Вывод, к которому приходит А.М.Хокарт, анализируя критерии оценки свидетельств, весьма важен, но часто недооценивается: «В науке, так же как в судопроизводстве, косвенные свидетельства не

являются заменой низшего порядка для прямых свидетельств; на них основано знание» (там же).

Вывод, который надлежит сделать из рассуждений А.М.Хокарта для нашей работы, касается методики и диктуется использованием сравнительного метода с привлечением возможно широкого круга «косвенных данных». Для протоиндийского материала можно выделить два круга таких данных. Во-первых, ими являются свидетельства древнеегипетского материала и месопотамского — данные цивилизаций, существовавших синхронно с протоиндийской цивилизацией, а следовательно, развивавшихся в соответствии с теми же закономерностями, но в отличие от нее сохранившихся гораздо полнее и изученных несравненно глубже. Во-вторых, дополнительный «косвенный» материал можно привлечь также из данных позднейших культурных традиций Индийского субконтинента, находящихся с протоиндийской в отношениях преемственной связи. Здесь таится благодатная возможность для диахронического исследования, позволяющего проследить развитие отдельных идей и представлений. По тем поздним побегам, которые пустила хараппская цивилизация, отмерев подобно старому дереву, можно судить о том, что смогла вывести и вывела позднейшая культурная традиция из доставшегося ей наследия, и тем самым выявить те содержательные элементы, которые были заложены в этом наследии и позже получили развитие.

Это означает, что для исследования протоиндийского историко-культурного материала должна быть расширена по сравнению с традиционной и общепринятой номенклатура источников, из которых можно извлечь прямым или косвенным путем информацию о главных, устойчивых и определяющих компонентах жизни хараппского общества. Проблема определения круга источников связана с проблемой выработки четких оснований для максимально полного, или, точнее, полноценного их использования. Другими словами, определяя эмпирическую базу для культурологического исследования, нужно одновременно решать вопрос и об адекватных средствах интерпретации исследуемого материала.

Средства эти, в свою очередь, диктуются целью работы, каковой является реконструкция хараппского прошлого в виде некоей идеальной модели, т.е. определенной гипотетической системы понятий, образов, категорий, непротиворечиво согласовывающих и объясняющих имеющиеся факты, данные, материалы.

Еще в 1954 г., выявляя место антропологии среди других наук о человеке, К.Леви-Строс писал, что «антропология стремится стать семиологической наукой и в качестве принципа избирает принцип

„значения”» (Леви-Строс, 1962, с.362). Подход с позиций семиологии ко многим этнологическим сюжетам не раз доказал свою состоятельность. Кажется обоснованным, правомерным и оправданным применить его и в нашем случае.

В самом деле, одна из ключевых проблем изучения протоиндийской цивилизации состоит в воссоздании картины мира, присущей ей, т.е. той субъективной реальности, которая была содержанием сознания людей хараппской цивилизации и получила отражение в оставшихся от них памятниках, будь то письменный текст, рисунок, ремесленное изделие. Не зная, если позволительно так выразиться, протоиндийского способа структурирования мира, нельзя адекватно воспринять содержащиеся в этих источниках сведения и достоверно их интерпретировать.

Однако подход к историческому источнику чаще всего остается заданным позитивистской историографией XIX—начала XX в., когда из источника рабски следующий ему исследователь извлекал главным образом поверхностную информацию: из памятника права — данные права, из хроник — сведения о событиях и т.п. Главной задачей считалось накопление фактов, извлекаемых из источников, в которые они были «запрятаны» (Гуревич, 1988, с.57—58). «Тексты, все тексты, ничего помимо текстов» — эти слова Фюстеля де Куланжа, представителя позитивистского направления во французской исторической науке, могут служить девизом этого направления в целом (Гуревич, 1988, с.58).

Высмеивая такой подход в современной ему историографии, А.Тойнби остроумно отмечал, что она плодит шедевры трудолюбия, фактологической насыщенности и компактности и что всем этим шедеврам недостает лишь одного, и притом самого главного, — живого человеческого духа. Он же подметил, что преимущественный интерес историков к выявлению очередных источников отвлекает их от более важных задач и вместо проникновения в историю (ибо обладание источником еще не гарантирует понимания отраженной в нем действительности) обрекает историка на деловитость бизнесмена и на суету ради суеты, приводя к индустриализации исторического знания (Тойнби, 1934, с.4—5).

Современная историческая, в том числе этнологическая, мысль выдвигает на первый план принцип понимания, герменевтики, раскрытия смысла, имплицитированного в текстах. «В основе этого подхода лежит идея, что историческое знание представляет собой важнейшую составную часть самосознания общества, ту интеллектуальную фор-

му, в которой цивилизация дает себе отчет о своем прошлом и, следовательно, о самой себе» (Гуревич, 1988, с.58).

Исследовательская установка, ориентированная на поиск главных семантических составляющих текстов, имеет по меньшей мере то преимущество, что тексты при таком подходе перестают быть мертвым конгломератом непонятных и чуждых нагромождений терминов, образов, метафор, пленяющих или пугающих своей экзотикой. Кроме того, в них могут быть раскрыты новые смысловые глубины, неведомые создателям и потребителям текстов. «В каждой культуре прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры» (Бахтин, 1979, с.333).

Другое неоспоримое преимущество подобного подхода состоит в том, что он создает предпосылки для настоящего творческого понимания текстов, которое «не отказывается от самого себя, своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает. Великое дело для понимания — это вненаходимость понимающего — во времени, в пространстве, в культуре — по отношению к тому, что он хочет творчески понять... Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут другие культуры, которые увидят и поймут больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур» (там же, с.334—335). Семиотический метод при таком подходе кажется наиболее целесообразным.

Здесь уместно вспомнить Ф. де Соссюра, который рассматривал семиотику как науку для изучения «жизни знаков в рамках жизни общества» и считал при этом, что язык выступал одной из составных частей в более широкой совокупности семиотических систем (Соссюр, 1977, т.1, с.54).

В самом деле, реально культура функционировала в виде определенных типологических образований, характеризующихся семиотической природой и определенными механизмами функционирования. При таком подходе изучение культуры связывается не только с выявлением и анализом феноменов и категорий культуры, но и их смысловых, содержательных параметров. Как отмечал Г.Фреге, «именно благодаря смыслам знаков человечество сумело накопить общий багаж знаний и может передавать его от поколения к поколению» (Фреге, 1977, с.186).

Таким образом, семиотический метод также ставит проблему расширения традиционной номенклатуры источников, несущих сведения о жизни хараппского общества.

Общий обзор источников, который мы намерены предпринять ниже, надлежит предварить некоторыми замечаниями общего характера.

Первое замечание носит терминологический характер. Термин «текст», за исключением специально оговоренных случаев, употребляется в настоящей работе в широком смысле слова, как любая форма объективации мышления и знаний. Представляется целесообразным подойти к определению понятия «текст» с точки зрения теории сигнализации и рассматривать текст как сигнал, созданный в определенной коммуникационной ситуации.

Следующее замечание касается уточнения рабочих методических установок, рассмотренных в начале этой главы, и относится к задачам постижения «культурной реальности» хараппского общества.

Общества, подобные протоиндийскому, ориентировались в своем существовании прежде всего на традицию, на закрепленные и освященные культурные и социальные нормативные образцы, и характеризовались слитной нераздельностью и непосредственной взаимосвязанностью всех сторон этого существования. Целостный характер общества, сращенность всех форм жизни и культуры выдвигает основания для систематического анализа основных культурных компонентов хараппской цивилизации. При этом в силу указанных выше причин кажется оправданным и правомерным в центре подобного анализа поставить внутренние закономерности культурных традиций протоиндийского общества, основой которых была определенная система семантических представлений, а также связанная с ней система сигнификации: «Вне системы культурных значений не существует разницы между королем и придворным, святым и грешником, красотой и безобразием. Значения делают культуру целостным ансамблем явлений, как бы стирая, отодвигая на задний план пространственно-временные, эмпирические различия между вещами и живыми существами... В значениях сочетаются побудительные, познавательные и оценочные моменты. Благодаря первым человек относится к миру практически, благодаря вторым — теоретически, благодаря третьим он осознает место вещей и своих поступков в общей иерархии ценностей» (Соколов, 1972, с.122).

Итак, набор всех видов и типов наличных источников по хараппской культуре мы рассматриваем как совокупность разного рода моделирующих систем, имеющих одинаковый субстрат (протоиндий-

скую историко-культурную и социальную действительность) и общую прагматическую направленность (коммуникативное средство).

Культура как механизм, создающий совокупность текстов, выступает по отношению к ним как система более высокого и сложно организованного ранга, в которую они, в свою очередь, встроены в качестве систем более низкого ранга. Таким образом, мы подходим к заключению, что поиски семантических представлений, свойственных хараппской культуре, должны исходить также и из понимания особенностей ее структуры. Подобное положение, нередко остающееся в небрежении у историков культуры, четко осознано в лингвистике: «Мы отказываемся от мысли, что каждый факт языка можно расценивать сам по себе, что он является абсолютной и объективной величиной, допускающей изолированное рассмотрение. В действительности языковые сущности можно определить лишь в их отношении друг к другу, рассматривая их в пределах системы, которая организует их и доминирует над ними. Они представляют собой нечто лишь постольку, поскольку являются явлениями структуры» (Бенвенист, 1974, с.24).

Стоит отметить еще одну важную проблему — проблему языка описания семантических представлений хараппской культуры, в частном случае выступающую как проблема языка переводов протоиндийских текстов. Сложность состоит в том, чтобы адекватно перевести специфические семантические характеристики протоиндийской культуры, выраженные в текстах, на язык нашей современной культуры, имеющей кардинально отличные от протоиндийской основания. Иными словами, нужно попытаться перекодировать материалы, отнести смысловые параметры столь различных культур и осмыслить протоиндийский материал в рамках современного способа структурирования действительности. По-видимому, придется заранее смириться с мыслью, что не может существовать исчерпывающей парадигмы изложения семантики того или иного этнокультурного явления архаической цивилизации — неизбежно останутся труднопреодолимые или вовсе непреодолимые барьеры концептуального характера, которые вызовут появление лакун. Здесь главная трудность состоит в том, что исследователь априорно может навязать знакам описываемой системы чуждые им значения, спровоцированные его системой описания.

Изложенное выше, как представляется, достаточно убеждает в

необходимости расширения традиционного репертуара источников и включения в их номенклатуру тех продуктов человеческой деятельности, которые уцелели и доступны для нашего наблюдения.*

В настоящее время в распоряжении исследователей хараппской культуры находится значительное число источников, комплексное использование которых открывает обнадеживающие перспективы для их семантической интерпретации, ибо позволяет компенсировать — хотя бы отчасти — дефектность фрагментарных материалов.

По способу кодирования и передачи информации все наличные источники можно разделить на несколько типов (они выделены римскими цифрами) с соответствующими разделами, обозначенными строчными буквами. Отдавая дань традиции, мы решили открыть нашу классификацию разделом прямых источников, представленных предметами материальной культуры. Затем следуют типы источников, которые вслед за А.М.Хокартом мы назовем «косвенными».

I. Памятники материальной культуры:

а) археологические находки, обнаруженные в ареале протоиндийской цивилизации;

б) археологические находки, относящиеся к хараппской культуре, обнаруженные на территориях других архаических цивилизаций, синхронных с протоиндийской;

в) предметы традиционной культуры, сохраняющие преемственную связь с протоиндийскими прототипами.

II. Лингвистические тексты:

а) протоиндийские надписи;

б) дравидские языковые материалы, сохраняющие в большей или меньшей степени архаическую протоиндийскую традицию;

в) санскритоязычные материалы, сохраняющие в большей или меньшей степени архаическую протоиндийскую традицию;

г) индийская эпиграфика исторического периода, сохраняющая протоиндийские нормативы;

д) этнографические записи исследователей и путешественников, зафиксировавшие древнейшие традиции;

е) система протоиндийского письма.

III. Иконографические тексты:

а) протоиндийские изображения, сопровождающие надписи или без надписей;

б) образцы изобразительной деятельности позднейшего истори-

* Ю.К.Поплинский проделал на африканском материале образцовую работу такого типа (Поплинский, 1983).

ческого периода, сохраняющие архаическую протоиндийскую традицию.

IV. Символические тексты:

а) символы, сопровождающие протоиндийские тексты или встречающиеся изолированно;

б) символы в позднейшей традиции субконтинента, сохраняющие семантическую связь с исходными протоиндийскими вариантами.

V. Естественнонаучные материалы (палеонтологические, палеоастрономические, палеоклиматологические, палеоботанические, палеозоологические и т.п.).

Эту классификацию наличных протоиндийских материалов мы строили, руководствуясь одним из основных семиотических постулатов, согласно которому естественный язык составляет один ряд с другими, не менее важными способами коммуникации, объединенными общей функциональной ролью.

С точки зрения сформулированных в начале работы целей ценность всего приведенного выше корпуса протоиндийских материалов определяется тем, что он ориентирован на максимально полную — в данных обстоятельствах — передачу смысла с помощью разного рода текстов, специфичных для протоиндийской культуры. «Текст в этом случае — некий пассивный носитель вложенного в него смысла, выполняющий роль своеобразной упаковки, функция которой — донести без потерь и изменений (всякое изменение есть потеря) некоторый смысл» (Лотман, 1981, с.4).

Приемы структурного и системно-семиотического анализа могут здесь быть особенно продуктивными. В самом деле, стабильность и семиотичность культуры традиционного (архаического) общества обусловила функционирование в ней определенной системы структурно близких текстов, когда одно и то же сообщение (сигнал, текст) передается с помощью разных кодов. Это имеет большое значение для этнокультурного анализа, ибо делает возможным приближение к пониманию семантики одних непонятных текстов с помощью других, изоморфных им.

Стоит специально подчеркнуть, что работа с протоиндийскими экстралингвистическими источниками также требует дешифровки кода, посредством которого выражена интересующая нас информация и который надлежит выразить языком современной этнографической науки.

Работая в условиях нехватки фактов и имея дело с материалом удручающе фрагментарным, кажется необходимым привлечь не толь-

ко материалы, принадлежащие автохтонному населению, но и относящиеся к другим регионам и содержащие при этом сведения о протоиндийской культуре (синлокальные и дислокальные материалы).

С этой же целью наряду с синхронными материалами привлекаются диахронные сопоставления. На них стоит остановиться подробнее.

Концепция непрерывности культурно-исторического процесса включает в себя связи диахронной, временной преемственности, которая осуществляется в разных формах, в том числе в форме традиций. Именно традиции, по сути дела, транслируют и развивают человеческий опыт, предметно-практическое и культурное общение.

Исследователи неоднократно замечали, что история древней и средневековой Индии, знавшая множество войн, междоусобиц, смен царских династий, вместе с тем отличалась необычной постепенностью и преемственностью культурно-исторического и социального развития и стойкостью форм основных социальных и культурных институтов. Резких и масштабных рубежей, ниспровергавших вековые устои традиций, как, например, падение Римской империи, в древней и средневековой Индии, пожалуй, не найти. Как писал Дж.Неру, «нигде, кроме Индии и Китая, не было подлинной непрерывности цивилизации» (Неру, 1975, с.52). В 1963 г. он отмечал, что в Индии еще не наступил окончательный разрыв с древним периодом (Неру, 1968, с.153).

Эта непрерывность культурно-исторических традиций, их известная застойность является для исследователя древности благодатным фактом, ибо благодаря ей дошли до наших дней как бы в законсервированном виде многие архаические принципы, концепции и традиционные воззрения из разных областей жизни.

Установлено, что традиционные культуры, близкие генетически или типологически, отличаются определенной структурной устойчивостью, и это дает нам право использовать материал позднейших индийских традиций для аналогических сопоставлений с протоиндийскими. Разумеется, при выявлении такого рода аналогий и при интерпретации культурных явлений одного периода с помощью аналогий другого необходима осторожность. Так, например, сходство копыя у протоиндийского бога-копыеносца с копьем древнеиндийского Сканды—Муругана, само по себе достаточно выразительное, еще не свидетельствует о тождестве персонажей: их роль в обрядах и мифологии может качественно и функционально отличаться.

Обращение к разным типам источников ставит исследователя

перед разными сторонами человеческой деятельности, зафиксированными и переданными с помощью разных знаковых систем и потому требующими разных методик для своего изучения.

Таким образом, исследуя разнородные по своей природе тексты, используя семантические переключки, мы можем постепенно обрисовать облик архаической протоиндийской цивилизации как совокупности определенных семантических характеристик. Категориальная сетка, полученная таким образом, будет иметь множество пересечений, которые смогут обеспечить взаимный контроль предлагаемых интерпретаций и повысят их верифицируемость.

В заключение предложенного опыта типологизации протоиндийских источников хотелось бы специально отметить, что не стоит торопиться с выводами и относить скудость этих источников к числу удручающих обстоятельств, которые отягощают и без того незавидную участь экзегета хараппских текстов. Пример оптимистического отношения к сложным исследовательским ситуациям был дан в свое время А.Тойнби. Вспоминая свои занятия античностью, он отмечал их несомненные достоинства для упражняющегося в исторических изысканиях ума, сравнивая античность с современной западной цивилизацией. Первым из этих достоинств он считал возможность выделить греко-римскую историю во всей ее перспективе и рассмотреть ее как единое целое. Второе достоинство он усматривал в том, что все поле греко-римской цивилизации не перегружено, а значит, и не затемнено избытком информации и не отягощено множеством казенных бумаг. И, наконец, третьим и самым важным достоинством он полагал горизонты этой цивилизации, которые не были узко локальными, и тот лейтмотив единства, который пронизывал ее историю (Тойнби, 1963).

Следуя примеру А.Тойнби, те же достоинства можно усмотреть в протоиндийской цивилизации (разумеется, с соответствующими поправками), за исключением, может быть, второго, ибо здесь информативная скудость достигает таких пределов, когда ее уже трудно воспринимать как достоинство.

Следующий этап работы с источниками — умение их спрашивать, ибо «тексты или археологические находки, внешне даже самые ясные и податливые, говорят лишь тогда, когда умеешь их спрашивать» (Блок, 1986, с.38).

В следующих главах этой работы предлагается ряд очерков, являющих собой результат вопрошания протоиндийской древности с позиций современной этнографической науки. Они не претендуют на исчерпывающую полноту, общий охват и всесторонность анализа всех

протоиндийских материалов. Их задача иная — показать фонд наличных и доступных источников, оставленных нам в наследство протоиндийской цивилизацией, возможные пути работы с ними на современном этапе их изучения и способы их осмысления.

К РЕКОНСТРУКЦИИ ХОЗЯЙСТВЕННО-КУЛЬТУРНОГО КОМПЛЕКСА ПРОТОИНДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В предыдущей главе было отмечено, что экзегет протоиндийских текстов с самого начала оказывается замкнутым в порочном круге: одним из главных условий правильного понимания текстов и их достоверной интерпретации является знание той реальности, той жизненной почвы, с которой тексты были сращены и которой они обязаны своим существованием. В то же время одним из главных источников, выявляющих знания об этой реальности, предполагается сделать именно эти тексты.

Как разомкнуть этот круг, работая в условиях чрезвычайной фрагментарности материала и учитывая специфику текстов, состоящую прежде всего в их лапидарности и тематическом однообразии?

Принимая во внимание социально-коммуникативную природу и направленность текстов, следует уяснить, что с этой точки зрения они обнаруживают две тенденции: 1) к экспликации, т.е. к явному (вербальному в случае письменных текстов) выражению смысла, и 2) к имплицации, т.е. к неявному, подразумеваемому смыслу, детерминированному всей коммуникативной ситуацией. Очевидно, никакими методами и средствами мы не достигнем понимания смысла текстов, если не будем ориентироваться на эти невыраженные, неявные его слои, которые в большинстве случаев могут оказаться более информативными, чем эксплицированные.

В протоиндийских надписях многие элементы коммуникации не получают вербального выражения. Опущены языковой и коммуникативный контексты, предметная или типовая ситуация, культурная традиция и т.д. — то, что обычно договаривается или подразумевается, т.е. составляет живую ткань социального и культурного общения, и без чего адекватное восприятие смысла текста невозможно.

Следовательно, изучение надписей и других текстов хараппской цивилизации стоит проводить по двум взаимосвязанным линиям: 1) определение культурно-исторического пространства текстов и тем самым нахождение правильной перспективы, или, точнее, ретроспек-

тивы, в которую должно поместить эти тексты, и 2) семантическая характеристика этих текстов.

Первая линия исследования сводится к реконструкции главных элементов протоиндийской действительности, т.е. к выяснению объективных жизненных закономерностей развития протоиндийской цивилизации, обусловивших внутреннюю динамику культуры — это и будет размыканием порочного круга, ибо позволит воссоздать фон для восприятия всей культуры в ее целостности, понятой из совокупности всех связей социально-экономической жизни цивилизации. Воссоздание фона, в свою очередь, убережет от возможных смещений и aberrаций в восприятии и толковании текстов и, как можно надеяться, придаст им ценность как источникам этноисторической информации, а также поможет уточнить культурную парадигму протоиндийской цивилизации.

На какие данные и какую методику можно опираться, пытаясь очертить общие контуры той хараппской действительности, которая породила интересующие нас тексты?

Как известно, традиционная культурология постулирует, что культура надстраивается над естественно-природным началом. Заданная таким образом исследовательская установка побуждает обратиться в первую очередь к природно-экологическому плану и к археологическим материалам — памятникам материальной культуры, выделенным нами в группу «прямых свидетельств». Рассмотрев свидетельства этих двух групп, возможно, удастся выяснить, каким образом была ориентирована человеческая деятельность, во-первых, на упорядочивание связей архаического общества с внешней средой и, во-вторых, на организацию социальной системы внутри этого общества.

Итак, обратимся к «прямым свидетельствам» — памятникам материальной культуры. Археологические памятники уже давно используются как объективный источник сведений по этнической истории и культуре северо-запада Индо-Пакистанского субконтинента. Столь же успешно используются предметы материальной деятельности его обитателей из более поздних хронологических слоев, равно как и реалии традиционной индийской материальной культуры для ретроспективной реконструкции некоторых характеристик хараппской цивилизации.

Археологические данные могут рассматриваться как источники определенной информации на разных уровнях: «одни и те же тексты, рассмотренные на разных уровнях, могут дать разные картины... Один и тот же текст в своем реальном функционировании может описывать

(и осознавать) себя одновременно в категориях нескольких моделей культуры» (Лотман, 1969, с.477).

Задача рассмотрения археологических данных может быть ограничена интерпретацией назначения и смысла предметов материальной культуры. Но непосредственное значение вещи нас, в отличие от археологов, интересует меньше, чем те значения, которые этой вещи придавались ее создателями и потребителями. По-видимому, нужно четко осознать, что вещь в архаическом коллективе не воспринималась как всего лишь материальный предмет, жестко связанный с какой-либо односторонней прагматикой ритуального или утилитарного свойства. Практически любая вещь характеризовалась целым пучком функций, сочетающим в себе и практические, и символические требования (Байбурин, 1981). Выделение какой-либо функции, насильственный разрыв повседневной прагматики и символического ритуализма приведет лишь к искажению реальной картины и обесценит конечный результат.

Из всех возможных уровней изучения и описания материальных предметов для целей нашей работы важнее всего выделить уровень семантики вещей, включая прагматику и социальную семантику. Она в свою очередь определялась спецификой той культуры, в которой вещь бытовала.

Значение вещей складывалось из многих составляющих, потому выявление этого значения открывает пути к сведениям самого различного характера из разных сфер культуры. Постигая эти значения, мы сможем узнать о способе, каким жители протоиндийских городов удовлетворяли свои потребности в пище, безопасности, тепле, о способе, каким они общались между собой, о способе, каким они постигали окружающую их действительность, о способе, каким они хранили и передавали от поколения к поколению информацию, важную для жизнедеятельности всего коллектива, о способах контроля поведения в коллективе и т.п. Такой путь, как представляется, дает возможность не оставить «за бортом» те существенно важные составляющие элементы, которые характеризуют сложный социальный феномен, определяемый как культура. Несмотря на всю разнообразность перечисленных выше явлений культуры, они предстают при таком подходе как проявления единой (но не единообразной) культурной субстанции, а продукты человеческой деятельности рассматриваются в контексте их создания и использования, в функциональной подчиненности потребностям людей. При этом они утрачивают видимость самооценности и выявляют себя прежде всего как средства реализации культурных потребностей.

Произведя необходимые оговорки, отметим также, что «прямые свидетельства», которые есть в нашем распоряжении, т.е. археологические материалы, сами по себе недостаточны для выработки определенных заключений о социально-общественных условиях и культурном комплексе протоиндийской цивилизации, а другими мы пока не располагаем (от надписей мы сейчас сознательно отвлекаемся). Такие обстоятельства вызывают необходимость прибегнуть к «косвенным свидетельствам», роль которых в нашем случае могут выполнять экологические свидетельства, поставляемые естественнонаучными материалами, а также данные о других древних цивилизациях, синхронных протоиндийской, равно как этнографические описания так называемых примитивных сообществ, сохраняющих в своей социальной структуре и культуре некоторые архаические особенности.

Интерес к экологическим отношениям и формам борьбы за существование древнейших народов понятен. Как и в экономике современных государств, система производства на заре цивилизации включала в себя два основных звена: 1) добычу природного сырья и 2) его переработку, включающую технологические процессы.

Значение северо-запада Индийского субконтинента как одного из районов, сыгравших ведущую роль в формировании городской цивилизации на Азиатском континенте, станет более понятным, если учесть, что протоиндийская цивилизация развивалась как одно из звеньев в цепи земледельческих культур IV—III тысячелетий до н.э., располагавшихся в прилегающих к тропикам климатическим зонам. Она представляла собой одну из зон культурной интеграции в обширном географическом районе, границы которого проходили на севере по Амударье в современном Узбекистане и по полуострову Оман на юге. Эта широкая полоса тянется на 2000 км к северу от тропика Рака. Климат здесь континентальный, реки имеют внутренний сток с глинистым руслом. Основные земледельческие районы располагались вдоль этих рек, превращаясь в дельте в расположенные веерообразно оазисы. В поймах рек древнейшее население могло заниматься земледелием, а окружающие горные и пустынные районы — использовать как сырьевую базу, где в достаточном количестве имелся строительный камень, металлы, растения, дикие животные. Подобные экономически независимые поселения явились зародышами крупных формаций догосударственного типа, возникших в IV—III тысячелетиях до н.э., одной из которых была протоиндийская цивилизация.

Известное сходство в специфике географических очагов архаиче-

ских цивилизаций делает закономерным предположение, что главным фактором, обеспечивавшим их возникновение и развитие, были особенности природных условий среды, в первую очередь субтропический климат и наличие долин крупных рек, имеющих сезонные разливы. Благоприятные природные факторы были способны породить первичное интенсивное хозяйство и обеспечить его ускоренное развитие лишь в том случае, если население речных долин в период возникновения очагов цивилизации достигло неолитического уровня развития, т.е. было знакомо с ранними формами скотоводства и земледелия. Интенсивное хозяйство, не требующее обширных площадей для той или иной системы перелогов, т.е. ведущееся на одной и той же площади без нарушения ее плодородия, столь рано могло возникнуть на долинных аллювиальных наносах, не требующих больших затрат труда. Развитие такого хозяйства было сопряжено с преодолением климатического противоречия: с одной стороны, высокая урожайность злаков, трав или иных культур требовала много тепла, с другой стороны, высокая температура быстро снижала влажность почв. Периодические разливы рек лишь отчасти смягчали это противоречие. Полностью его устранило вмешательство людей, начавших создавать системы искусственного регулирования водоснабжения хозяйственных площадей.

Следовательно, три названных выше фактора: 1) субтропический климат, 2) наличие периодически разливающихся крупных рек и 3) неолитический уровень развития хозяйства — обеспечили условия, необходимые для возникновения архаических цивилизаций, в том числе протоиндийской. Последовательное краткое рассмотрение этих условий позволит наметить в общих чертах пути зарождения и проследить последующие этапы развития общей экономической базы протоиндийского культурного комплекса.

Древнейшую городскую цивилизацию окружала периферия, имевшая свою структуру. В совокупности они составляли единую динамичную систему, отдельные части которой находились в состоянии интенсивного обмена товарами, людьми, идеями и т.д. Поэтому рассмотрение природных условий, непосредственным образом связанных со становлением и развитием определенных типов хозяйства, целесообразнее не ограничивать известным сейчас ареалом распространения протоиндийской цивилизации, а показать их на фоне всего субконтинента, с основной частью которого харалпская культура была связана отношениями центра и периферии.

Природные условия, господствовавшие в этом регионе в интересующий нас период, едва ли поддаются достаточно точной реконст-

рукции. Это и не входит в нашу ближайшую задачу, которая состоит в выявлении общих экологических условий, определивших хозяйственно-культурный тип протоиндийской цивилизации. Решение задачи в первом приближении достигается описанием физико-географического состояния субконтинента с необходимыми оговорками, касающимися долины Инда и его притоков.

Границы субконтинента очерчены весьма твердо и определенно самой природой: горами на севере и морем на остальных сторонах света. Это всегда давало основания географам усматривать в названии субконтинента «Индия» не только географическое, но и культурно-историческое значение и воспринимать его как некое единство, несмотря на переменчивую политическую раздробленность.

В физико-географическом отношении Индийский субконтинент являет собой пестрое разнообразие ландшафтов, которые располагаются в большом диапазоне от высочайших в мире гор, покрытых вечными снегами, до выжженных солнцем пустынь. Обычно выделяют три географические области, составляющие субконтинент. Северную часть его занимает горная система Гималаев, южная полуостровная часть занята Деканским плоскогорьем, между ними лежит Индо-Гангская аллювиальная равнина.

Гималаи, которые охватывают Индию с севера, по своему рельефу представляют собой ступенчатые параллельные хребты, как бы пропиленные сквозными долинами рек. Непрístupность гор обеспечивает им роль прекрасного оборонительного рубежа, отграничивая субконтинент от Средней и Центральной Азии (Реклю, 1886, с.2). Велико их значение и для экономического хозяйства: Гималаи встречают летний муссон, дующий с океана, перераспределяют его ход по своему рельефу, конденсируют избыток влаги в ледниковых покровах, т.е. снабжают Индию необходимой и бесценной влагой в форме трех крупных рек и их притоков и регулируют ее запасы. Растительность, густо покрывающая южные склоны гор, служит той же цели. Кроме того, растущие здесь ценные породы деревьев — кедр-деодар, не уступающий знаменитому ливанскому кедру, сал, каучуковое дерево, сосна, дуб и другие составляют почти неистощимый лесной капитал. Природно-хозяйственное значение Гималаев для Индо-Гангской равнины переоценить невозможно: «Гималаи — жадный и осмотрительный хозяин влаги, приносимой муссонами, берегущий ее в своих необозримых ледниках до последней капли и дарящий эту ценную благодать (особенно на востоке) Индо-Гангской долине разумно, длительно и в меру нужды. Без Гималаев знаменитая долина была

бы страной чудовищных наводнений в одну пору и мертвой пустыней в другую» (Снесарев, 1926, с.16).

Индо-Гангская низменность имеет вид изогнутой к северу полосы в форме полумесяца шириной в 250—350 км, протянувшейся от Аравийского моря до Бенгальского залива на 3000 км. По своему рельефу она симметрична, равномерно уклоняется к западу и востоку от водораздельного рубежа бассейнов Инда и Ганга (Рябчиков, 1950, с.88—90). Низменность представляет собой многовековое напластование мощных аллювиальных наносов. Эти наносы предоставляют земледельцам благодатные возможности, хотя по другим физико-географическим показателям Индо-Гангская долина не везде одинаково пригодна для сельского хозяйства, меняясь от влажной болотистой гангской дельты до песчаных пустынь в бассейне Инда.

К востоку от дельты Инда, между реками Нара и Луни простирается огромная пустыня Тар. Здесь выпадает ничтожно малое количество осадков, иногда их совсем не бывает в течение года. Лишь в отдельных местах, где грунтовые воды подходят близко к поверхности, возникают редкие оазисы, пригодные для человеческой жизни.

К югу от пустыни Тар лежит болото Кач. В прилив, особенно при юго-западном муссоне, местность затопляется, а в период засухи превращается в солончаковую пустыню. Полуостров Катхиявар (к югу от болота Кач) также представляет собой полупустынную местность, пересеченную скалистыми холмами (Рябчиков, 1950, с.92).

Полуостровная часть Индии состоит из Декана и Центральной Индии, разграниченных р.Годавари — хорошим природным гидрографическим барьером между Севером и Югом Индии, сыгравшим немаловажную роль в истории межэтнических контактов, так же как и труднопроходимая в прошлом территория Центральной Индии.

Деканское плоскогорье представляет собой треугольник с вершиной, обращенной к югу, с покатостью от запада к востоку. Пересеченный характер этой местности всегда осложнял ее освоение и контакты с ней: коммуникации с южными районами часто оказывались затрудненными или даже невозможными.

Метеорологические условия Индии, как и ее географические ландшафты, являют собой столь же пеструю картину. Среднее годовое количество осадков в одних районах (Верхний Синд) едва достигает 7 мм, в других же превышает 10 м (горы Ассама). В один период года Индия упорно поливается непрекращающимися обильными ливнями, в другие здесь царит ясная безоблачная и сухая погода. Столь же переменчива и капризна климатическая картина в разные годы: иногда благоприятные погодные условия способствуют богатому уро-

жаю, а иногда дожди столь слабы и несвоевременны, а засухи столь длительны и жестоки, что огромные районы Индии оказываются обреченными на неурожай и голод (Снесарев, 1926, с.63—70).

Но в основе всех индийских климатических условий лежит единство, определяемое муссоном, который влияет на жизнедеятельность и экономику Индии и является, по выражению Э.Реклю, «главным деятелем и двигателем цивилизации» (Реклю, 1886, с.59). Летний (влажный, юго-западный) муссон дует с океана на сушу. Он господствует в Индии с июня по ноябрь. Зимний (сухой, северо-восточный) муссон дует с суши в океан, он продолжается с декабря по май (Спейт, 1957, с.78—80).

Период влажного муссона, несущего дожди, — самый влажный в году для земледельца, от его нормального течения зависит благосостояние большей части населения. Любое отклонение муссона от нормы: несвоевременное наступление и прекращение, избыточный или недостаточный объем дождей и их аномальное распределение, слишком длительные паузы, прерывающие течение муссона, — все это чревато роковыми последствиями для хозяйства Индии.

Северо-восточный муссон, при котором устанавливается режим континентальных ветров, знаменует период сухости, ясного или слабо пасмурного неба и редких случайных дождей.

Пестрота климатической картины не позволяет установить единый для всей Индии строгий и точный распорядок времен года (и связанного с ним режима сельскохозяйственных работ) с одинаковой для всех районов и математически точной продолжительностью сезонов. Поэтому традиционные деления года варьируют от местности к местности, но для Индии в целом типично разделение на три времени года (Снесарев, 1926, с.65—67).

Экономическая ценность физико-географических условий Индии определяется, помимо уже названного, богатством и разнообразием почв. Традиционно выделяется четыре их вида: аллювиальные, черноземы, красноземы и латериты (Сингх, 1980, с.93).

Наиболее обширны по занимаемой площади и ценны в хозяйственном отношении аллювиальные почвы, обнимающие долины рек Индо-Гангской равнины и Декана. Они рыхлы, нетрудоемки для обработки, содержат под собой подпочвенные воды, поверхность их обычно горизонтальна и ровна, т.е. организация орошения проста, легка и экономна. Наиболее употребительны для этой цели каналы. При нормальных дождях и температуре почвы Индо-Гангской равнины дают два урожая в год: весенний (раби) и осенний (хариф).

На Декане преобладают черноземы (местное название «регуры»)

и латерит. Регуры содержат много глинистых частиц, отличаются большей вязкостью при больших дождях и трудны для вспашки. Тем не менее при нормальной температуре и достаточном количестве влаги регуры дают неплохой урожай пшеницы, хлопчатника, джовара (сорго), баджры (тип проса), конопли, бобовых, масличных.

Латериты (железистая глина) залегают на большой высоте от уровня рек, они малоплодородны, слабо задерживают влагу и часто лишены растительности. На низменных территориях они освоены под пахотные угодья, но трудоемки и малоценны в хозяйственном отношении. Латерит более ценится как удобный и дешевый строительный материал.

Красные и желтые почвы распространены на Индостанском плато к югу и востоку от районов с преобладанием регуров. Они выщелочены, маломощны на горных склонах, в то время как на низменностях и в долинах они мощны и плодородны. Главный злак, для которого пригодны эти почвы, — рис. На красных почвах обильно растут и плодовые деревья, особенно манговые (Снесарев, 1926, с.98—99; Сингх, 1980, с.94).

Многообразие и богатство ландшафтов Индии дополняется богатством растительного и животного мира. В видовом отношении на субконтиненте представлена флора смешанного содержания (малайская, европейская, среднеазиатская, китайская) (Снесарев, 1926, с.102—110).

Тропическая, умеренная и альпийская зоны Гималаев являют собой картину щедрого ботанического богатства. Склоны их поросли огромным количеством видов деревьев и кустарников, многие из которых являются прекрасным строительным материалом. Здесь же обнаруживается множество цветковых растений.

По мере приближения к пустыне растительность заметно скудеет. В области Индо-Гангской равнины преобладает травяная растительность тех видов, которые типичны для всей Индии, кое-где попадаются деревья и кустарники: тамариск, разные виды акации, саксаул. По берегам водоемов встречаются тополя, пальмы, бамбуки. В жаркий период года большая часть растений выжжена солнцем и безжизненна.

В области с влажным климатом флора отличается необычным блеском, силой и пышностью и характеризуется разнообразным видовым составом. Во внутренних областях полуострова растительность более умеренна. Там, где количество дождей недостаточно для развития лесов, простираются густые заросли бамбука, который

используется индийцами практически для всех надобностей: для еды, одежды, жилища.

Дека́н является территорией лесов по преимуществу (тик, сал, атласное дерево, сандал). Открытые пространства заняты кустарником, невысокими деревьями, травянистой растительностью, выгорающими в жаркое время (Спейт, 1957. с.86—100).

Животный мир столь же исключительно разнообразен и изобилен, как и растительный. В лесах на гималайских склонах встречаются антилопы, газели, кабарги, косули, овцы, ослы, медведи, лисы и т.д. Путешественники обычно отмечают во всех районах Индии изобилие змей и обезьян, которые пользуются неограниченными правами священных животных. Из пресмыкающихся распространены крокодилы и гавиалы, численность которых в настоящее время быстро сокращается.

Индия принадлежит к числу немногих стран Юго-Восточной Азии, фауна которых может похвастаться наличием слонов, незаменимых в качестве переносчиков тяжелых грузов. Богата страна и копытными животными (як, буйвол, бык, баран, козел и т.п.).

Таков — в самых общих чертах — ландшафтно-экологический план Индии, на протяжении всей истории ее существования оказавший формирующее влияние на хозяйство и размещение населения.

Представление об экологических условиях будет неполным, если ограничиться лишь описанием благодатных сторон природы и ничего не сказать о ее разрушительных силах, которые часто приносили гибель человеку и его творениям. Одной из таких губительных сил — наводнениям — Индия остается подверженной вплоть до настоящего времени. Неправильности в годовых колебаниях климата, зависящие от разных причин, имеют важные и далеко идущие последствия для хозяйства. Отсутствие дождей или их недостаточное количество вызывают пересыхание рек, имеющих дождевое питание, и голод в этих случаях неизбежен. Столь же пагубным для хозяйства может оказаться любое отклонение от нормы в «поведении» летнего муссона. Опасны и жестоки в своей разрушительной силе циклоны, нападающие внезапно, быстро и оставляющие на своем пути «сцены гибели и раздирающие душу катастрофы» (Реклю, 1886, с.60).

Таким образом, все хозяйство и человеческие жизни зависят в Индии прежде всего от воды и ее распределения. «Когда какая-нибудь река высохнет или переменит русло, население прилегающих к ней местностей должно неизбежно выселиться или погибнуть гораздо вернее, чем в том случае, если бы страна подверглась нашествию целой армии кровожадных истребителей» (там же, с.160).

Природно-экологический подход к физико-географическим условиям Индии обязывает отметить, что большая часть ныне существующих ландшафтов является, как их принято называть, антропогенными, т.е. демонстрируют эффект всех видов деятельности человека, изменившей первоначальное состояние природной среды.

Пожалуй, наиболее радикальные изменения претерпел район долины Инда и его притоков — край некогда цветущий, богатый и изобильный. Сейчас равнина представляет собой монотонную горизонтальную низменность. Ее унылый, голый и однообразный рельеф нарушается лишь широкими речными долинами, руслами мертвых рек, как уже упоминавшийся Гхаггар, песчаными дюнами и холмами, оставшимися на местах бывших поселений. Здесь, на северо-западе лежит Пенджаб (Пятиречье), восточная часть которого получает небольшое количество влаги от затухающего муссона, а западная почти лишена дождей. Летом в этом районе выращивают маис, зимой — преимущественно пшеницу и во все периоды — просо, которое является главным продуктом питания у местного населения. В нижнем течении Инда простирается полупустынная равнина Синд, являющая собой ныне один из самых жарких и засушливых районов Индии (Спейт, 1957, с.478—480). Земледелие здесь возможно только при искусственном орошении. Район дельты, лишь частично подверженный затоплению, представляет собой безлесный пейзаж. Берег окаймлен мертвыми эстуариями и портами. Почва — смесь ила и песка — в общем неплодородна, и урожаи риса при неблагоприятных уровнях разлива весьма скудны. Влияние муссона здесь ничтожно, он захватывает эту область лишь краем. Холодная зима, засушливое лето, нездоровый климат во время разлива, в остальное время года — жара и сухость, унылый безлесный пейзаж — такова сейчас эта территория. С востока она окаймлена безжизненной пустыней Тар. С юга и юго-запада к Синду примыкает болото Кач, некогда бывшее морским заливом, а ныне почти пересыхающее в сухой период года и постепенно превращающееся в сухую бесплодную пустыню. Аллювиальные почвы — едва ли не единственное сохранившееся природное богатство в Индской долине.

Нет сомнений, что в период зарождения и расцвета хараппской культуры природно-экологические условия в этом районе были совершенно иными. О далеких отголосках былого природного великолепия можно судить по отдельным свидетельствам более позднего, приближенного к нам исторического времени, а также по палеоботаническим данным. Так, в описаниях похода Александра Македонского и охоты при Моголах встречаются упоминания о густых лесах

Индо-Гангской долины, в которых водились буйволы, львы, тигры, носороги и зубры, ныне либо вымершие, либо находящиеся на грани вымирания (Каннингэм, 1875, с.20). О значительных переменах говорят не только описания путешественников и свидетельства туземной традиции, но и геологические и палеонтологические материалы, которые согласуются друг с другом.

Предпринятое выше краткое рассмотрение тех ландшафтно-экологических элементов, которые оказали влияние на формирование определенных систем жизнеобеспечения, призвано показать, что экологические условия долины Инда образовывали значительный исходный потенциал для прогрессивного развития древних обществ и содержали многообещающие предпосылки для развития земледелия, обычно ассоциируемого с зарождением цивилизации. Рельеф большей ее части благоприятствовал хозяйственному освоению территории. Плоская равнина была удобна не только для заселения, но и для занятий сельским хозяйством. Естественное плодородие почв, восстанавливаемое благодаря разливам Инда с достаточной регулярностью и в определенное время года, большое количество тепла на единицу земной поверхности создавали благоприятные условия для возделывания быстро созревающих зерновых культур. Богатая естественная травянистая растительность служила кормовой базой для животноводства. Многочисленные протоки и лагуны изобиловали рыбой, в прибрежных зарослях водилась дичь, а в лесах — звери. Различные промыслы помогали существенно разнообразить питание. Таким образом, северо-западный Индостан представлял богатые экологические возможности для развития нескольких разновидностей культурно-хозяйственных типов: в долине Инда основой хозяйства было земледелие, которое в северных районах могло дополняться охотой и рыболовством, а на побережье — морским промыслом.

Не менее важным для древних жителей были и разнообразные минеральные богатства области, прежде всего медь и олово. Нужда в них по мере развития общества становилась все ощутимее: они способствовали развитию ремесел.

Область долины Инда и окрестности изобиловали также глиной, необходимой для изготовления керамики и построек, древесиной для строительных работ.

Закономерно складывался процесс товарообмена, соединившего разные этнические группы определенными отношениями.

Для межрегиональных связей большое значение имели горные проходы и перевалы, особенно Боланский и Хайберский на севере Белуджистана, а также Макранское побережье, удобное для судоход-

ства. Реки служили удобными транспортными артериями и связывали области, находящиеся на значительном расстоянии друг от друга.

Следовательно, богатство и разнообразие окружающей среды в сочетании с минимальным уровнем техники допускало существование в долине Инда вполне адекватной самообеспечивающейся экономики, которая могла развиваться на основе земледелия. Наличие плодородных почв и полезных ископаемых, субтропический климат с достаточным количеством осадков, удобное географическое положение на важных путях обмена — все это заставляет ожидать в этом районе весьма ранних развитых неолитических поселений, которые успешно эксплуатировали природное окружение. Археологические данные подтверждают это ожидание, как было показано в главе I, в обзоре археологических свидетельств.

Изложенное выше показывает, что хараппская культура вполне могла развиваться на основе уже сложившегося здесь экономического уклада в тот период, когда благоприятное природное окружение позволило земледельцам и скотоводам выработать устойчивую систему хозяйства, совместимую с жизнью в оседлых поселениях, что и привело к становлению производящей экономики и переходу общества на качественно новую ступень. Разумеется, отношения между природой и человеком не сводились только к хозяйственным, они были шире и многограннее. Эта проблема во всем ее объеме применительно к хараппской цивилизации еще не поставлена и открыта для дальнейшего исследования.

Рассмотрение экологической подсистемы хараппской культуры — даже в столь конспективном виде, какой диктуется рамками настоящей работы, — дает представление о том, как могли исподволь формироваться пути и способы целенаправленной человеческой деятельности, осуществлявшей взаимодействие архаического общества с природной средой его обитания. Теперь, вернувшись к археологическим материалам, можно попытаться рассмотреть их в новом ракурсе. Обращение к этим материалам в свою очередь создает предпосылки для выработки суждений о том, как складывалась социально-экономическая система протоиндийского общества (Культура жизнеобеспечения, 1983).

Итак, мы подошли вплотную к рассмотрению хараппской культуры как археологического комплекса. В настоящее время он довольно обширен. В качестве существенных признаков сохраняется та совокупность черт, которая была выделена первыми археологами, Дж.Маршаллом и Э.Маккеем, при раскопках Мохенджо-Даро и Хараппы. Этот комплекс или даже отдельные его составляющие, по

признанию археологов, служат неизменным критерием для выделения хараппских поселений. В суммарном изложении в набор главных определяющих признаков включается «керамика стандартных форм, сделанная на гончарном круге, часто со стилизованным растительным орнаментом, набор терракотовых поделок (женские, реже мужские статуэтки, фигурки животных, модели повозок, домов, браслеты, треугольные плоские пластинки, шарики для пращи), медные и бронзовые орудия (топоры, долота, тесла, ножи, крючки), посуда, украшения, прямоугольные стеатитовые печати с изображением животных (бык, слон, носорог и др.) и надписями, обожженный и сырцовый кирпич стандартных размеров (соотношение сторон 4:2:1), наконец, двучленная планировка поселений (цитадель и нижний город)» (Щетенко, 1979, с.110—111). См. табл. I—IV, XIII.

Поселения хараппской культуры, традиционно называемые городами, имеют различную площадь, о чем говорилось в главе I. По утвердившемуся среди археологов мнению, хараппским городам свойственна двучленная структура, состоящая из цитадели и нижнего города (Уилер, 1968, с.40—45). Города долины Инда поражают современного человека величиной, грандиозностью и размахом, четким и аккуратным планированием, продуманным санитарным благоустройством, вписанностью в окружающий пейзаж и гармоничной слаженностью с экологическими условиями. Так, поселение в Хараппе представляет собой в плане прямоугольник, ориентированный продольной осью на север, перпендикулярно древнему руслу реки, не совпадающему с современным, ибо река была блуждающей. Ежегодно грозившая наводнением река (во время муссонных ливней и паводка от таяния снегов) вынуждала особенно тщательно укреплять обращенную к ней сторону прямоугольника: с этой стороны имеются «бастионы» (по терминологии Уилера), выложенные из сырцового или обожженного кирпича, иногда из камня или гальки с глиной. Обводная стена вокруг поселения возводилась на высоту 2.5—4.5 м и имела ширину около 7 м (Уилер, 1968, с.28—30). Однако и столь мощное сооружение не всегда спасало города от разъяренной водной стихии. Судя по слоям аллювия внутри городища и по следующим строительным периодам, начинающимся с этих слоев, хараппские жители жестоко страдали от наводнений. В четырехметровой толще в раскопе хараппского холма обнаружено 6 фаз заселения (Уилер, 1968, с.45—48).

Со времен первых исследователей, раскапывавших холмы с древностями в долине Инда, утвердилось представление о нижнем городе хараппского типа как о квадрате или прямоугольнике, окруженном

стенами и пересеченном внутри сетью взаимно перпендикулярных улиц, ориентированных строго с севера на юг и с запада на восток. Такое расположение улиц и устроенные на них дренажные стоки были прекрасно приспособлены для сведения к минимуму разрушительных последствий муссонных ливней. Кроме того, ориентация улиц по направлениям ветров обеспечивала их естественную вентиляцию. Реконструированный по планам Мохенджо-Даро протоиндийский город имел в среднем 12 блоков, образуемых пересечением улиц, самые широкие имели до 10 м в ширину. Дома, составлявшие блоки-кварталы, возводились из обожженного кирпича и состояли, как правило, из нескольких помещений, группировавшихся вокруг двора. Кирпич клался не на известковом растворе, а на илистой промазке из глины, взятой в окрестностях города. Сточные каналы, имевшиеся на каждой улице, представляют собой едва ли не самую древнюю в мире отлаженную систему городской канализации.

На уличных магистралях под мостовой проходили каналы — один или два, выложенные кирпичом и перекрытые плитами. Они образовывали как бы подземные галереи, служившие для отвода сточных вод и для спуска осадков, которые в обилии обрушивались на город в период муссонных дождей. Вода по специальной системе водоотводов устремлялась к окраинам, где имелись сводчатые водостоки. В каналах на определенном расстоянии друг от друга были размещены отстойники, которые регулярно чистились. Вообще плановое начало в городской структуре было сильным и действенным. Об этом красноречиво свидетельствует четкая структура уличной сети, продуманная система канализации и, например, такие детали, как округление углов домов на перекрестках, чтобы не препятствовать движению крупных повозок.

Архитектурно доминировал и был подчеркнут обособлен в городе особый участок, называвшийся условно цитаделью. Термин не слишком удачен, ибо порождает неверные ассоциации со спецификой социальной структуры хараппского общества и, вероятно, потому нередко подвергался критике. Как бы то ни было, выделенность этого участка в общем городском комплексе ни у кого не вызывает сомнений. Строения, помещенные здесь, воздвигались на высокой платформе (до 6 м), фасад комплекса был укреплен мощными кладками, а располагавшиеся здесь общественные здания (бассейн, зернохранилище, зал собраний) скомпонованы в единый массив с четкой и внушительной планировкой (Олчин Б., Олчин Р., 1982, с. 175). У археологов пока не сложилось единого мнения о структуре, функциях и назначении размещенных в цитадели строений.

В последние годы индийскими археологами обстоятельно изучен Калибанган (Тхапар, 1975; Лал, 19796) и дан подробный анализ структуры этого памятника (Лал, 1984). Он представляет собой в плане два правильных параллелограмма, обнесенных стенами с контрфорсами. Так называемая цитадель состоит здесь из двух смыкающихся ромбов, размером каждый 120 x 120 м. В «южном ромбе» отсутствуют хозяйственные и жилые постройки, но имеются явные свидетельства культовых церемоний: здесь найдены «алтари огня» у расположенных в ряд платформ из сырцового кирпича и алтари со следами жертвоприношений крупного рогатого скота. Как предполагает исследователь этого памятника Б.Б.Лал, цитадель является собой крупный культовый комплекс, близкий функционально к шумерским храмам, но имеющий иное архитектурное оформление. В «северном ромбе» подобные ритуальные сооружения отсутствуют, здесь находятся обычные жилые дома.

«Нижний город» Калибангана занимал площадь около 9 га и имел ту же четкую планировку уличной сети, что и крупные центры Мохенджо-Даро и Хараппа, и тот же обрамляющий четкий прямоугольник обводных стен, что и другие памятники этой культуры (Лал, 1984).

Исследователи обращали специальное внимание на стремление жителей городов вычленить из окружающего пространства центральную часть поселения, ограждая ее обводными стенами. Вопросы хараппской фортификации окончательно не прояснены, но, по-видимому, она выполняла не столько военную функцию, сколько функцию убежища. Серьезное развитие фортификация получила лишь на окраинах метрополии, где хараппские поселения как военные аванпосты выдвигались в глубь осваиваемых территорий, заселенных инокультурными соседями (Дайсон, 1982). Вообще же военная мощь протоиндийской цивилизации была не столь значительной, как в соседней Месопотамии, которая была ареной ожесточенных военных и политических столкновений (Массон, 1989, с.190—193).

Быт обитателей хараппских городов был благоустроенным. По-видимому, в своих основных чертах хараппский образ жизни в крупных городах и мелких поселениях носил общий характер, различаясь главным образом уровнем благосостояния.

Жилые дома, выделяемые при раскопках по наличию в них очага, были предположительно двухэтажными, состояли из 5—9 комнат максимальной общей площадью до 355 кв.м (Маккей, 1938, с.95—100). В главных центрах хараппской культуры в период ее расцвета дома строились из обожженного кирпича, в других районах, где

древесного топлива было мало, — из сырцового. Дома отличались великолепной кирпичной кладкой, четкой организацией, тщательностью строительной отделки, строгостью и простотой форм, продуманностью архитектурного замысла. Есть и так называемые баракоподобные жилища, состоящие из одного помещения и контрастирующие с благоустроенными комплексами основных жилых кварталов (Олчин Б., Олчин Р., 1982, с.197). Сейчас трудно сказать что-либо определенное относительно деталей, оформляющих внешний вид хараппских зданий, их отделки, внутреннего убранства, мебели и других деталей. Маккей, высказавший скептическое отношение современного западного исследователя к архаической строгой лаконичности в протоиндийском зодчестве, отмечал, что внешний вид главных улиц Мохенджо-Даро был довольно уныл: окон не было, входы в дома укреплялись глинобитными платформами, а с внутренней стороны к ним примыкали незастроенные дворики (Маккей, 1951, с.45).

Однако есть и другие, противоположные мнения. Современные археологи, работающие в Мохенджо-Даро, воспринимают дома и улицы этого города отнюдь не критически, вспоминая известную фразу Ф.Бэкона: «Дома строят затем, чтобы жить в них, а не чтобы на них любоваться». Основное впечатление, которое они выносят, — протоиндийские строители заботились в первую очередь об удобствах повседневной жизни: в каждом доме есть прихожая, гостиная, дворик, лестница, скамейки, и почти во всех жилищах есть туалеты.

Судя по другим остаткам материальной культуры древнейшей цивилизации долины Инда, создателям ее нельзя отказать в том, что мы называем развитым эстетическим чувством. Вероятно, протоиндийские зодчие подчинялись в своих творениях канонам красоты, отличным от наших, что едва ли служит достаточным основанием для их низкой оценки.

Пищу готовили главным образом во дворе, в хорошую погоду он являлся центром домашней жизни. В некоторых домах имелись, кроме того, небольшие кухни, часто с весьма основательным и сложным оборудованием. В каждом доме была комната для омовений и уборная, вода и нечистоты стекали по кирпичному каналу ступенчато-коленчатого строения, так что прохожие были защищены от случайных брызг нечистот. В кухнях для водослива употреблялись сосуды с отверстием на дне.

Все археологи, работавшие в долине Инда, единодушны в своем восхищении совершенной канализационной системой, существовавшей в протоиндийских городах. Состоящая из целесообразно размещенных отстойников и каналов, она построена, по свидетельству

некоторых археологов, более тщательно, чем иные здания. Четкость планировки, всесторонняя продуманность устройства и совершенство исполнения выделяют эту систему как образец великолепного санитарного строительства доисторического времени (Уилер, 1968, с.29—30).

Столь же удобным и прекрасно налаженным было водоснабжение в городах, о чем свидетельствует большое количество выложенных кирпичом колодцев. По предположению Маршалла, в Мохенджо-Даро существовала и баня, нагреваемая горячим воздухом и расположенная недалеко от бассейна (Маршалл, 1931, т.1, с.225 и сл.).

Окруженный мощными обводными стенами, этот двучленный комплекс (цитадель — нижний город) образовывал, по всей вероятности, нечто подобное городам-государствам, аналогичным сходным образованиям в Египте и в Междуречье Тигра и Евфрата (История Древнего Востока, 1983, с.138—140). Такой город-государство с его сложной внутренней структурой и не менее сложными взаимоотношениями с соседями был завершающей стадией в развитии древнего городского организма, возникшего на базе развитого земледельческого поселения, которое в свою очередь сформировалось естественным путем из определенных общинных структур оседлых земледельческо-скотоводческих обществ. В городах протоиндийской цивилизации представлены все морфологические особенности архаического города как места концентрации населения (и его социальной интеграции), торгово-ремесленной деятельности и орудий производства, а также известного культурного потенциала, как идеологического и организационно-хозяйственного лидера.

Вместе с тем остается не выясненным до конца реальное содержание понятия «город» для эпохи протоиндийской цивилизации.

Руины города свидетельствуют о неравномерном распределении имущества среди городского населения. Вместительные двухэтажные дома с внутренними дворами и многочисленными жилыми помещениями резко контрастируют с маленькими двухкомнатными домиками и строениями типа бараков, ютившимися чаще всего у подножия холмов. Такой диапазон в различиях жилищ уже сам по себе дает представление о наличии социальной стратификации среди населения протоиндийских городов. Реконструкция структуры в организации социальной жизни хараппского общества, база для которой была заложена еще в неолитический период, представляет собой отдельную сложную проблему, и здесь мы не будем ее касаться.

За обводной стеной, иногда на отдельном холме, располагались могильники, как правило, в южной или северо-западной стороне.

Наиболее значительный по количеству и выразительный материал раскопан М.Уилером в могильнике Р-37 в Хараппе (Уилер, 1947). Покойников укладывали чаще всего лицом вверх, головой на север. В качестве сопроводительного материала в могилы помещали сосуды (иногда по несколько десятков штук), часто и украшения (браслеты, кольца, бусы и т.д.). Могильную яму иногда выкладывали сырцовыми кирпичами. Было принято также хоронить трупы в сосудах, чрезвычайно редкими были парные захоронения (Уилер, 1947).

Города неизбежно становились центрами торговли. Оживленная морская торговля велась, по-видимому, с городами побережий Индийского океана, а караванные пути связывали хараппские поселения со многими населенными пунктами субконтинента и с более отдаленными районами, например с Месопотамией (Чайлд, 1956, с.281).

О высоком уровне развития и налаженной организации торговли можно судить и по обильному распространению гирь разнообразной формы (шаровидных, бочкообразных, кубических, конических), изготовлявшихся чаще всего из отполированного сланца, а также из алебаstra, кварцита, известняка, яшмы (Маккей, 1938, с.98). Система веса, существовавшая на Инде, не соответствовала египетской и месопотамской. Меры веса образовывали серию в следующем соотношении: 8, 16, 32, 64, 160, 200, 320, 640, 1600, 3200, 6400, 8000, 128000 (Бэг, 1985, с.99).

Судя по найденным археологами глиняным и бронзовым моделям, жители протоиндийских городов эксплуатировали разнообразные виды транспорта: двухколесные телеги, арбы, крытые фургоны, четырехколесные повозки. Кроме того, в распоряжении земледельцев были лодки (Уилер, 1968).

Обрабатывающая промышленность в городах хараппской культуры соответствовала ремеслам, практиковавшимся в тот же период в Египте и Месопотамии. Были развиты гончарное производство, металлургия, работа по камню, ткачество и т.д.

Возможно, в хараппских городах наблюдалась картина, аналогичная той, что была в Месопотамии, где имеются шумерские тексты и подробные списки с перечислением ремесел по степени возрастания квалификации: резчики по лазуриту не смешиваются с резчиками печатей. В списках III тысячелетия до н.э. названо до 220 специальностей. В городах, по-видимому, существовал калейдоскоп ремесел, что и сейчас наблюдается в некоторых странах Южной Азии (Тоси, 1986, с.68—71).

Ремесла составляли важнейший компонент технологического способа производства протоиндийской цивилизации. Наиболее прогрес-

сивный сектор составляли металлургия и металлообработка. Применялись различные сплавы, в том числе меди с мышьяком, оловом и свинцом. Использовались разнообразные технические приемы, наряду с холодной и горячей ковкой было освоено литье в открытых и закрытых матрицах, а также изготовление бронзовых скульптур по утраченной модели (в специальной литературе она называется «техникой потерянного воска»). О высоком уровне развития металлообработки свидетельствуют статуэтки людей и животных, модели повозок, сосуды из серебра и бронзы (Агравал, 1984; Гупта, 1984).

Орудия труда, изготовленные преимущественно из меди и бронзы, во всех поселениях хараппской культуры отличаются стандартными размерами и формой. Набор их невелик: металлические, длинные и короткие клиновидные прямоугольные топоры, симметричные долота, листовидные и асимметричные треугольные ножи на деревянных рукоятках, пилы, отбойники, сверла, рыболовные крючки, бритвы, зернотерки, песты и т.д. Боевое оружие, изготовленное из металла, не отличалось большим разнообразием: копья с листовидными наконечниками, трезубцы, булавы, стрелы, кинжалы и мечи (Маккей, 1938, с.390—398; Ватс, 1940, с.32—60).

Металл использовался и дляковки или отливки посуды, которая повторяла форму и размеры керамической, была проста и незамысловата, лишена декоративных излишеств. Из металла делали украшения: бусы, булавки, браслеты, кольца, отливали статуэтки людей и животных, причем их отдельные образцы с точки зрения современных эстетических стандартов заслуженно относят к числу шедевров (например, статуэтка танцовщицы). О местном характере металлургического производства свидетельствуют остатки его во многих поселениях: металлические тигли, слитки, руда, шлаки, ямы, выложенные кирпичом и использовавшиеся, видимо, в качестве печей.

Изделий из кости сравнительно немного, еще меньше из золота и серебра. Эти материалы шли преимущественно на мелкие поделки и украшения: гребни, браслеты, кольца, бусы и т.п.

Ювелирное дело было выделено в особую специализированную область. Традиционное для многих земледельческих культур Индостана изготовление бус из различных пород камней приобрело в Хараппе и других городах большой размах.

Работа по камню, существовавшая в городах долины Инда, дошла до нас в виде образцов разнообразных бус и других украшений. Они делались из жадеита, стеатита, корнелиана, яшмы, оникса и других камней, добывавшихся в разных частях Индии и Афганистана, Судя по найденным образцам, хараппские гранильные мастера умели

искусно обыграть красоту камня и не боялись рискованного соперничества с природой в правильности и гармоничности расположения прожилок в камне, имитируя природный рисунок при составлении бусин из разных пород камня, тщательно пригоняя части друг к другу (Маккей, 1938, с.380).

Едва ли не главным критерием, выделяющим хараппскую культуру, который был одновременно и выдающимся продуктом этой культуры, явился обильный и разнообразный керамический материал. Огромное количество фрагментов керамики и целых сосудов, расписных и гладкостенных, различающихся по степени тщательности отделки, форме, орнаменту и т.д., свидетельствует о высоком уровне развития гончарного ремесла. Разнообразие форм не оставляет никаких сомнений в умении мастеров использовать заложенные в глине возможности. Орнаментация хараппской керамики имеет пышный и своеобразный натуралистический стиль, который свидетельствует о зрелости и уверенности мастеров, владеющих тонкостями своего искусства. Излюбленными мотивами в орнаментации были различные растительные стилизации, иногда сочетавшиеся с геометрическими узорами.

Здесь нет необходимости проводить сопоставление археологических данных, предоставляемых протоиндийской цивилизацией, с параллельными примерами синхронных древних культур. Однако стоит подчеркнуть, что, по мнению специалистов, «Индия в III тыс. до н.э. с ее в высшей степени своеобразной и самобытной цивилизацией может смело выдерживать сравнение с Египтом и Месопотамией, не уступая им в техническом отношении» (Чайлд, 1956, с.278).

Приведенные выше данные показывают, что протоиндийская цивилизация являла собой пример сложного и длительного взаимодействия и приспособления архаических коллективов к условиям окружающей природной среды. Важнейшей экономической основой этого процесса было высокоэффективное земледелие, развитие которого в первую очередь обеспечивало относительно высокий уровень благосостояния жителей хараппских городов.

Археологические данные показывают, что обитатели долины Инда выращивали два вида пшеницы и ячменя, рис, горох, кунжут, джовар, горчицу, хлопок. Остеологические остатки и изображения на печатях свидетельствуют о распространении индийского быка, буйвола, козы, овцы, верблюда и слона в качестве одомашненных животных. По-видимому, хараппская культура выработала свою систему интенсивного земледелия и стойлово-пастбищного скотоводства, т.е. тип хозяйства, продуктивный в условиях субтропического климата и плодородной

аллювиальной почвы. Вся система расселения указывает прежде всего на зависимость жителей от сельского хозяйства (Мехта, 1982).

Среди ученых нет единого мнения о характере землепользования в хараппской культуре. В своих выводах при решении этого вопроса часть ученых исходит из списка культивируемых растений, другая — из нынешней практики землепользования в современном Синде (Щетенко, 1979, с.133). Значительная сложность при рассмотрении этой проблемы состоит в том, что никаких остатков древней ирригационной сети не обнаружено, как утверждают археологи. Американский археолог В.Фэйрсервис допускал существование коротких искусственных каналов, подобных тем каналам паводкового заполнения, которые используются в Синде до сих пор (Фэйрсервис, 1976, с.28).

Не беря на себя смелость в решении этого вопроса, хотелось бы отметить, что высокий уровень развития протоиндийской цивилизации, как представляется, исключает предположение об отсутствии ирригационной системы на Инде. Идея использования запруд и собираемых с их помощью излишков воды столь естественна для страны с жарким климатом, что трудно усомниться в существовании подобных сооружений в хараппских поселениях.

Опираясь на доступные аналогии с древнеегипетскими и шумерскими параллелями и не выходя при этом за рамки самых общих предположений, можно обозреть вероятные гипотетические варианты развития ирригационных систем в долине Инда и тем самым попытаться приближенно реконструировать размеры, характер и уровень развития земледельческого хозяйственного комплекса в долине Инда.

Наиболее ранними, восходящими к неолитическому времени, были элементарные поливные системы, когда воду для поливки черпали простейшими приспособлениями. Плодородные почвы допускали несколько урожаев в год при минимальном количестве труда, но площадь посевов была ограничена, что делало хозяйство технически застойным и лишало его существенных перспектив развития (История Древнего Востока, 1983, с.30—31).

Более надежные и многообещающие долинные системы ирригации — дамбы и плотины возможны лишь в равнинной части реки. С их помощью можно задержать воду на нужной площади после ее спада и не допускать затопления возделываемой площади во время паводка. Это открывало возможности для использования и муссонного и паводкового увлажнения и позволяло вести хозяйство с двумя ежегодными посевами влаголюбивых и засухоустойчивых культур.

В кульминации своего развития долинная ирригационная система

могла представлять собой сплошные земляные насыпи — дамбы по обеим сторонам реки. Можно лишь догадываться, какую конкретную форму имела древняя долинная ирригация на Инде. Маловероятно, что она следовала типу нильской системы, где паводковая вода пропусклась через отверстия в дамбах, но не выпускалась после спада воды в русло, а оставалась на полях, пропитывая почву, удобренную нанесенным илом, в который и можно было сеять семена (Шолпо, 1941). Скорее всего, индская ирригационная система была ближе месопотамской, использовавшей сдвоенный разлив — от таяния снегов и от муссонного дождя — в условиях низменной долины (История Древнего Востока, 1983, с.110—111). Здесь вода оставалась за дамбами в русле и, поскольку река текла выше уровня долины, время от времени пускалась на поля. Если учесть два фактора: во-первых, установленное палеоклиматологами изменение климата в сторону засухливости в период существования хараппской культуры (Сингх, 1971) и, во-вторых, потребность в увеличении культивируемой площади, связанной с реальным ростом хозяйственной деятельности, то придется допустить, что система полива с оградительными дамбами рано или поздно должна была уйти в прошлое. Новая оросительная система могла сочетать водоемы, сохраняющие воду, и каналы, отводящие ее на поля. Таким образом могли появиться возможности расширить площадь посевов, не ограничивая их территорией заливаемой долины, и, кроме того, получать урожай круглый год. Известную уверенность в подобного рода суждениях можно получить, обратившись к современным системам орошения, без которого обеспечение урожая во многих частях Индии практически невозможно. Ирригационные сооружения современной Индии, традиционно воспроизводимые с отдаленных времен, подразделяются на три основных типа: подъемные (колодцы), запасные (запруды, пруды, резервуары) и речные (каналы). Предпочтение тому или иному типу отдается в зависимости от рельефа местности, хотя в чистом виде они используются редко, чаще употребляясь в сочетании, где один дополняет другой (Снесарев, 1926, с.50—62; Спейт, 1957, с.231—232).

Так или иначе, развитие ирригационной сети на территории протоиндийской цивилизации могло явиться определяющим фактором для ее дальнейшей истории. Основания для такого заключения дают аналогии, предоставляемые общим ходом развития других древних цивилизаций, например на Ближнем Востоке. Современные историки Древнего Востока подчеркивают, что быстрый расцвет, в частности Шумера, и переход его обществом грани, за которой начинается цивилизация, «обусловлены созданием правильной экс-

плуатации больших магистральных каналов» (История Древнего Востока, 1983, с.132). Это, по-видимому, вполне естественно для обществ, залогом благосостояния которых было плодородие земель.

Теперь, опираясь на изложенный выше материал и учитывая аналогии в закономерностях развития других древних цивилизаций, стоит попытаться — с большой осторожностью — перейти к логическому построению, которое позволило бы в самом общем приближении, гипотетично и контурно наметить основные черты экономического и культурного облика протоиндийской цивилизации. Отдавая себе отчет в ограниченности логических абстракций и сознавая опасность редукции всей сложности исторического процесса, кажется тем не менее оправданным прибегнуть к такому построению, которое сможет выполнить роль объяснительного принципа. К подобного рода логической абстракции принуждает скудость доступных сведений об объекте нашего исследования. Впоследствии, по мере накопленных знаний, логический метод можно будет дополнить генетическим исследованием и лишь тогда претендовать на определение конкретно-исторического типа протоиндийской цивилизации.

В качестве исходного звена для оговоренного логического построения целесообразно выделить наличие развитой системы иероглифического письма — одно из немногих достоверных и неоспоримых данных, сохранных и донесенных до нас временем.

Современный уровень изученности архаических цивилизаций достаточно определенно выявляет социальные условия и причины появления первичных систем письма (Гельб, 1982, с.211—212). Следовательно, существование в протоиндийском обществе развитой системы письма предполагает существование определенных экономических и социальных условий, без которых система письма не появилась бы.

Исходя из этой посылки, попытаемся в схематично-контурном виде реконструировать эти условия.

Какими бы ни были конкретные формы долинной ирригации на Инде, в процессе их постепенного развития, поднимавшего производительность хозяйства, требовалось организованное участие все более крупных коллективов, а значит, и существование все более сильной централизованной администрации, в случае ослабления которой всей экономике грозила бы катастрофа. Так закономерным образом могли складываться новые формы управления общественной жизнью и политические установки, равно как и нормы взаимоотношений с соседними локальными группами. В отличие от следования традиционным обычаям, считавшимся раз и навсегда данными, извечными и

нерушимыми, политические формы управления и экономические отношения могли требовать осознанных акций, иногда вступавших в противоречие с устоявшейся традицией. Совокупность подобных обстоятельств естественно могла привести к выделению из обобщенного комплекса традиций той сферы, которую можно назвать идеологической, призванной утвердить в сознании складывавшихся производственных коллективов обязательность предпринимаемых осознанных акций, увязывая их с комплексом традиций. Идеология была направлена на максимальное осуществление и наиболее действенное функционирование всей экономической и политической системы.

Специфика ведения развивающегося ирригационного хозяйства, когда требовалось создавать и поддерживать гигантские оросительные системы, предполагает в качестве обязательного фактора неукоснительное оперирование огромными массами людей в жестко регламентированные сроки, например для ремонта дамб в случае их прорыва. Это в свою очередь могла осуществить лишь система сильной политической власти, скорее всего, с деспотическими признаками. Она могла олицетворяться, например, некоей обожествленной личностью. Такая власть могла сохранять или, возможно, создавать в качестве удобной для управления единицы соседские земельные общины с общим правом землепользования.

Как только ослабевала власть, страдала и экономика. В периоды политического упадка деспотий искусственные сооружения скорее всего разрушались и разползались, принимая вид естественных разрывов. Такой ход рассуждений дает основания для вопроса, не являются ли земляные валы вдоль берегов и другие следствия капризов реки остатками древних дамб, насыпей и каналов, т.е. существовавшей некогда ирригационной системы, на отсутствие которой сетуют археологи.

Общество, зависевшее главным образом от техники ирригации, необходимо предполагает существование высокоцентрализованной политической структуры. Можно реконструировать, как постепенно складывалась обширная иерархия лиц, реально осуществлявших политическую власть. Содержать их позволял сельскохозяйственный прибавочный продукт — основа хараппской экономики, на которой зиждилась цивилизация. Идеологическая система, сообразуясь с традицией родственных отношений и обычаем почитания предков, могла породить культ обожествленных лиц — воплощения символической концентрации права на власть, а позже абстрагировать от них и ближайших к ним элементов политической иерархии аналогичную иерархию небесных, бессмертных и могущественных существ.

Лица, осуществлявшие власть, т.е. те, на кого падала традиционная обязанность обеспечения (скорее магически, нежели реально) своевременного наступления и соразмеренного протекания природных явлений, необходимых для успешного ведения хозяйства, стали верхним звеном в сложной системе политического управления и хозяйственной организации. Далее следовала иерархия жрецов, т.е. лиц, осуществлявших функции посредников между людьми и сверхъестественными существами. Необходимость такого рода посредников диктовалась социально-общественной стороной развития цивилизации, а именно неизбежным появлением и углублением имущественного неравенства, возникновением сословно-классового деления общества. Таким образом, жречество было также посредником между обожествляемой верхушкой политической иерархии и остальными слоями общества.

Вся эта система организации социальной и экономической жизни архаической цивилизации могла нормально и результативно функционировать не только при наличии политической власти и идеологической опоры, но и опираясь на огромный централизованный аппарат административного управления. Бюрократический аппарат следил за рытьем каналов, сбором налогов и другими местными делами, связанными прежде всего с потребностями развивавшихся систем ирригации, а также с политическими требованиями момента. Приверженность древнейших цивилизаций бюрократии едва ли может вызывать сомнения в развитости этой сферы жизни. Вряд ли протоиндийская цивилизация была в этом смысле исключением, хотя она могла и не достичь высот бюрократического искусства древних шумеров. Хорошо организованный бюрократический аппарат не мог бы нормально существовать без особого способа фиксирования, хранения и оперирования отношениями во всех сферах деятельности, т.е. письменности. И она с неизбежностью, продиктованной исторической необходимостью, появлялась.

Приблизительно таким образом в протоиндийском обществе могли складываться объективные предпосылки для возникновения письменности и, следовательно, такой ход социально-экономического развития можно реконструировать, если опираться на традиционную историографию. Однако более привлекательной и обладающей более достоверной объяснительной силой кажется концепция «сегментарного государства», разработанная на африканском материале А.Саутхоллом и примененная к южноиндийскому материалу Б.Стейном (Стейн Б., 1980). Следуя этой модели, можно предполагать сильную роль локальных центров власти, существовавших в автономных

объединениях, которые формировались на территориально-этнической основе. Подобная территориальная сегментарность могла возникнуть в связи с заселением удобных земель отдельными этнически едиными группами, которые образовывали особые этнические и экологические зоны. Территориальный суверенитет в таком государстве мог быть ограниченным на периферии и абсолютным в центре, переходя здесь в ритуальную гегемонию, а несколько уровней власти могли составлять пирамидальную структуру, причем управленческий штат в центре отчасти дублировался на местах (там же, с.265).

Гипотезо-дедуктивный метод, который был здесь применен, открывает для дальнейшего исследования большое число вопросов, связанных с политической и экономической структурой протоиндийского государства.

Таковыми в общих чертах рисуются условия для осуществления определенных культурных возможностей, соответствующих обозначенным выше экономическим факторам, хотя экономика сама по себе не определяет путей развития культуры, и отношения между этими двумя уровнями могли проявляться неравномерно.

Задача настоящей главы состояла в отыскании путей для «вхождения» в протоиндийскую культуру, во многом отличную от той, к которой принадлежит современный исследователь ее. Тем самым была предпринята попытка снизить инерцию восприятия, заданную установлениями современной культуры, и воссоздать на имеющемся материале историко-культурный контекст, т.е. ту реальную жизненную почву, с которой бесчисленными узами были связаны дошедшие до нас памятники протоиндийской культуры.

СИСТЕМА ПРОТОИНДИЙСКОГО ПИСЬМА

Протоиндийская система письма дешифрована совсем недавно. Еще не все проблемы, связанные с ее изучением, могут считаться окончательно решенными. Вследствие этого кажется целесообразным соотнести изложение сведений о протоиндийской письменности с основными этапами и процедурами ее исследования.

Протоиндийские тексты являли собой пример неизвестного письма, которым записаны тексты на неизвестном языке. То, что впоследствии этот язык оказался родственным сохранившейся семье языков, на первых этапах дешифровки еще не было известно, и потому никак не облегчало задачи. Такой вариант при наличии прочих осложняющих обстоятельств, о которых будет сказано позже, считается самым сложным, если не безнадежным для дешифровки. Положение усугублялось полным отсутствием каких бы то ни было сведений о языке, письменности текстов и об их творцах, т.е. того необходимого минимума знаний, который помог бы выбрать основное направление поисков. Нельзя было рассчитывать на обычную в подобных изысканиях помощь билингв^{*}: ничего подобного до сих пор не обнаружено, и остается лишь робко уповать на счастливый случай или удачливую лопату археолога. Наличный объем эпиграфического материала и его специфика также не вселяли уверенности в успешный исход дешифровки. Согласно уравнению Шеннона, для дешифровки необходимо иметь текст, объем которого в полтора-два раза будет превышать полный каталог знаков дешифруемого письма. Все протоиндийские тексты, которых к настоящему времени насчитывается около трех тысяч, весьма кратки, ни одного монументального текста до сих пор не обнаружено. Не только лапидарность, но и монотонное однообразие текстов, указывающих на повторение одной и той же, весьма ограниченной информации, также налагало известные ограничения. Полезным было бы знание обстоятельств, при которых создавалась та или иная надпись. Оно помогло бы определить неко-

* По мнению Р.В.Кинжалова, сообщенному мне устно, термин «билингва» менее удачен, чем термин «бискрипт».

торые компоненты текстов. Но и здесь нельзя было пойти дальше догадок, ибо никаких достоверных сведений об условиях создания и о назначении текстов нет и не было. Указанные причины делали сомнительными благоприятные перспективы в дешифровке письма. «Проблема, всплывшая со дна Инда, с одной стороны, чрезвычайно важна, с другой же — почти полностью бесперспективна», — писал итальянский ученый П.Мериджи (Тайны древних писем, 1976, с.488).

Ограничиваясь лишь перечислением основных этапов изучения письма, нужно отметить, что главным методическим принципом, магистральной линией, объединяющей все совершенные при этом процедуры, был анализ закодированного текста и составление сводок с целью выявить основные закономерности, конструирующие текст, на основе самих текстов. Сразу же хотелось бы уточнить, что термины «код», «закодирован» и т.п. употребляются в данном контексте для выражения определенной зависимости между информацией и ее носителем, т.е. между языком и системой письма. Хотя этот термин, возникший в криптографии, отчасти отражает и сущность проблемы, встающей при дешифровке неразгаданных письменностей, но может и внести известную аберрацию в ее понимание. Существенная разница между дешифровкой неизвестной письменности и разгадыванием секретного кода состоит в том, что первая становится загадкой по воле исторического случая, потому что она была забыта, в то время как второй обычно составляется искусственно с преднамеренной целью запутать нежелательного адресата (Кнорозов, 1982, с.5).

Дешифровка неизвестного письма, скрывающего неизвестный язык, требует выполнения многих трудоемких и кропотливых процедур, которые обеспечивают серьезное, адекватное и непротиворечивое решение важных для получения правильного конечного результата вопросов.

Первым шагом в дешифровке было определение направления письма. Было установлено, что протоиндийцы писали справа налево. Доказательством тому служили сжатие знаков, стоящих слева, явно наблюдаемое на некоторых текстах, случаи переноса знаков на вторую строку, а также наблюдения за последовательностью знаков (например, надпись, которая сопровождает изображение животного, развернутого головой вправо, идет от головы к хвосту). В многочисленных надписях либо все строки читаются справа налево, либо встречается бустрофедон (Забутые системы, 1982, с.240).

Следующей важной операцией, осуществленной с помощью электронно-вычислительной техники, была разбивка сплошного текста,

не имеющего словоразделов, на отдельные блоки (группы знаков), соответствующие отдельным единицам языка — словам и словосочетаниям. В некоторых случаях надписи имеют разделы в оригинале, т.е. «разбиты на блоки» самими протоиндийцами, следовательно, выделение их не является условным или произвольным. Основываясь на изучении состава блоков, подразделяющихся на основные и различные дополнительные (инициальные и финальные), оказалось возможным дать общую характеристику не только письма, но и языка текстов. Выделение всех классов знаков велось на основе позиционной статистики — метода, апробированного Ю.В.Кнорозовым при дешифровке письма майя: определялась позиция знака в блоке и учитывалась его абсолютная и относительная частота в данной позиции (Кнорозов, 1963, с.222—230; Кнорозов, 1981, с.50).

Вопрос о типе письма с самого начала не вызвал особых разногласий. Большинство исследователей, включая и Ю.В.Кнорозова, считали, что протоиндийское письмо — классическая иероглифика, т.е. морфемно-силлабическое письмо (далее эти термины употребляются как синонимы) (Забывшие системы, 1982, с.241). Термин «иероглифика», впервые употребленный применительно к египетскому письму и первоначально указывающий на убеждение в священном характере этого рода письма, в приложении к протоиндийскому письму означает лишь известное сходство в стадиях развития обеих систем письма. О типе письма красноречиво свидетельствовало количество знаков в протоиндийском алфавите (в семиотическом значении термина). Каталог И.Махадевана приводит 417 знаков, включая аллографы (Махадеван, 1977). Это число само по себе показательное и указывает на принадлежность протоиндийского письма к иероглифическим системам, употребляющим обычно около 300 знаков одновременно. При чисто морфемной записи общее количество знаков составило бы приблизительно 1600. Сокращение общего числа знаков в морфемно-силлабических системах происходит обычно за счет употребления омонимов и звукового написания (Кнорозов, 1973, с.335; Кнорозов, 1981, с.48).

Вывод об иероглифической системе как о самом вероятном референте для протоиндийского письма подтверждался и другими критериями, прежде всего длиной блока. Чем больше знаков в письме, тем короче цепочка знаков, передающих слово, и наоборот. При фонемной записи, например алфавитной, общее количество синхронно употребляемых знаков сокращается, а для записи слова возрастает. Еще один важный критерий для определения системы письма — кривая убывания новых знаков. В письме с малым числом знаков большинство их

появляется уже в первых десятках знаков текстов. В протоиндийских надписях количество впервые появляющихся знаков уменьшается в прогрессии, характерной для иероглифического письма. Таким образом, по совокупному рассмотрению всех критериев протоиндийское письмо относилось к типу иероглифических.

Возможные и допустимые сомнения об отнесении протоиндийского письма к типу «словесного», аббревиатурного снимались анализом состава блоков, и прежде всего наличием в них морфологических показателей (Забывшие системы, 1982, с.241—242).

Изучение протоиндийской системы письма к настоящему времени нельзя считать окончательно законченным. Все операции, выполненные на предыдущем этапе, были подчинены целям дешифровки. Протоиндийская система письма может быть и самостоятельным объектом изучения, например, как система коммуникации людей, осуществляемая посредством особой знаковой системы, а следовательно, и как историко-культурное явление, воплощающее некоторые аспекты их миропонимания. См. табл.V—VIII.

Для того чтобы понять, каким образом иероглифическая система письма передает языковое сообщение, стоит сделать некоторые пояснения, касающиеся ее внутренней сущности. Здесь нужно преодолеть привычные стереотипы языкового мышления и восприятия, заданные фонемным письмом. Мы постигаем смысл слова-знака, когда «пробегаем» глазами определенную линейную последовательность букв (зрительный образ). Здесь письмо не имеет характера независимого средства выражения мыслей, а становится инструментом речи, запечатлевая ее конкретные формы в устойчивом виде. Этот фонетический символ вызывает у нас соответствующее представление о референте данного знака в реальной или идеально преломленной действительности. Таким образом, привычное для нас фонемное письмо, в котором графически кодируются фонемы и которое связано с фонографической ступенью в развитии письма, сопряжено с линейным видением, с восприятием цепочки букв, развернутой в пространстве (при ее записи).

Совсем иначе обстоит дело в иероглифике. Импрессионистский, динамичный характер иероглифики и сложность, граничащая с невозможностью адекватной передачи ее средствами фонемного письма, можно выразительно проиллюстрировать примерами китайских идеограмм. Так, идеограмма, передающая понятие «старый, древний» являет собой картину ломтей мяса, высушенных на солнце, идеограмма «бессмертный» — человека, живущего уединенно в горах, идеограмма «яркий» — луну и солнце, идеограмма «бояться» — глаза

птицы и т.д. (Карлгрен, 1929, с.50—53). Как можно передать средствами фонемного алфавита запечатленные в иероглифах конкретные экспрессивные образы и их богатые ассоциативные связи, не нарушая целостности их восприятия? Иероглифические письменности, связанные с семасиографической ступенью в развитии письма (в терминологии И.Е.Гельба), в качественном отношении существенно отличаются от полностью фонетизированных систем, жестко связанных со звуковой речью (Гельб, 1982, с.24—27). Поэтому, вероятно, и процесс «чтения» осмыслялся в цивилизациях с иероглифическим письмом иначе, ибо иероглиф нужно было видеть, созерцать, чтобы постичь воплощенный в нем образ со всеми сопряженными с ним ассоциациями, отношениями, связями, в контексте данной культуры, во всем его динамичном единстве и равновесии. Речь идет, разумеется, о ранней ступени иероглифики, где очевиден рисуночный характер знаков и связь между письмом и речью более слабая: всякое послание имело только один смысл и могло быть интерпретировано лишь одним определенным образом, но «читать», т.е. выражать его звуковой речью, можно было по-разному и даже на разных языках (Кнорозов, 1973, с.331—334; Кнорозов, 1982, с.3).

Ярко выраженная конкретная образность иероглифической системы письма отнюдь не сокращает ее возможностей служить прекрасным средством графического кодирования единиц языка, однако в ней избраны для кодирования не наименьшие звуковые, а наименьшие смысловые единицы языка — морфемы. Касаясь вопроса о соотношении языка и письменности, стоит отметить в этой связи, что в некоторых языках обнаруживаются слова, отражающие нерасчлененные комплексы представлений, отражающие природные или иные явления. Так, Ф.Боас приводит из эскимосского языка примеры различных названий снега: *aput* «падающий снег», *qana* «снег на земле», *piqsirpoq* «вьюга, пурга», *qimutsuq* «снежные сугробы» (Боас, 1911, с.15).

Для графической передачи языковых единиц в иероглифических системах письма, в том числе протоиндийской, использовались знаки, заимствованные преимущественно из пиктографии или изобретенные по ее образцам, за которыми закреплялся определенный смысл. Часть знаков передавала то, что они изображали, например знак, передающий изображение колесницы, ее же и обозначает, изображение наконечника стрелы обозначает стрелу и передает ее название и т.д. Другая часть знаков протоиндийского письма передает понятия, изобразить которые трудно или невозможно. Для этого использовался принцип омонимии или омофонии: вместо не изображаемого рисун-

ком понятия рисуется предмет, наименование которого сходно по звучанию и легко изображается (Кнорозов, 1982, с.4). Так использование звуковой ассоциации слов сделало возможным осуществление принципа фонетизации в иероглифической системе письма и открыло возможности для выражения мыслей в формах, соответствующих строго определенным лингвистическим категориям.

Принцип фонетизации можно пояснить на примере с русским языком следующим образом. Желая передать понятие «стопа» (ритмическая единица в стихе), мы можем нарисовать ступню, название которой передается той же фонетической последовательностью «стопа». По тождеству звучаний этот же знак передает кроме названных двух и другие значения: 1) стопа (стопка) газет, блинов и т.д., 2) стопа в значении «сосуд для вина», например «заставный кубок». Подобным же образом в протоиндийском письме знак горы, имеющий фонетическое значение *kō* передает омонимичную (или, возможно, полисемантическую) морфему со значением «царь». Для указания на выбор возможного варианта (для различения омографов, или семантических разновидностей) употреблялись ключевые слова — детерминативы, которые указывали смысл, но не имели чтения, т.е. были немymi, вспомогательными семантическими средствами, нефонетическими элементами (Кнорозов, 1963, с.104). Кроме того, после введения принципа фонетизации в письмо стали употребляться знаки, указывающие на правильное прочтение сопутствующего знака, т.е. фонетические, но не семантические элементы.

Таким образом, кодирование единиц языка в протоиндийской системе письма производилось посредством трех видов знаков: 1) имеющих чтение и смысл (в грамматологии такие знаки принято называть идеограммами), 2) имеющих только чтение (называемые обычно фонетическими знаками или фонограммами) и 3) имеющих только смысл (детерминативы). Семантическая нагрузка отдельных знаков в письме, как и во всякой знаковой системе, могла определяться также принципом позиции и принципом контекста, в котором тот или иной знак употреблен (Гельб, 1982, с.29, 104—106). Такова в общих чертах содержательная сторона внутренней формы протоиндийского письма, без уяснения которой невозможно претендовать на понимание выраженного его средствами языкового сообщения. Совсем другие проблемы ставит перед исследователями внешняя форма письма.

Исследование письма с точки зрения внешней формы представляет собой совокупность связанных между собой задач: составление унифицированной транскрипции, каталога графем, выявление аллог-

рафов, выявление общих правил орнаментальной композиции, ожившихся в письме, изучение материалов и орудий письма, способов выполнения знаков, характеристика использования текстов и т.д. При этом рассмотрение письменности в семиотическом аспекте может соотноситься не только с различными видами словесных и изобразительных искусств, но и с некоторыми иными сферами проявлений культуры, хотя письменный и культурный ареалы не обязательно должны совпадать. Думается, что наибольший интерес в ракурсе проблем настоящей работы может представить изучение письма как знаковой системы и феномена культуры, свидетельствующих о способах организации знаний, присущих этой культуре. Основой для развертывания такого исследования может послужить выяснение принципов и основ графического построения письменных знаков в протоиндийской системе письма, т.е. выделение собственно семиотического аспекта ее изучения.

Возможности для решения сформулированных задач определяются, как и в других случаях, объемом и спецификой исследуемых надписей. Изучение протоиндийской системы письма на основе самих текстов существенно ограничено, причем не только тем обстоятельством, что объектом исследования являются тексты на печатях, содержащие преимущественно 5—6 знаков. Краткость текстов и их лексическая ограниченность снижает возможности для составления формальной грамматики текстов, их смысловой интерпретации и чтения, но не имеют решающего значения при изучении графической стороны письма. Для подобного рода изысканий более существенную роль играет следующий факт.

Протоиндийская система письма с точки зрения конструктивного использования ее данных отличается от древнеегипетской и месопотамской по крайней мере одной особенностью. Непроницаемая тайна скрывает сейчас от исследователей не только ее происхождение и ранние ступени развития, но и последующую, «послехаралппскую» жизнь. Вследствие этого оказывается невозможным проследить все стадии предшествующей эволюции, как, например, в случае с шумерской системой, наиболее древней и единственной, дающей иллюстративный материал для воссоздания ранних этапов ее становления. С другой стороны, отсутствие (или невыявленность) каких-либо последующих форм развития лишает исследователей той благодатной возможности, какую имеют, например, древнейшие китайские тексты — иньские надписи, вписавшиеся в непрерывную линию развития китайской иероглифики, сохранявшей свои структурные принципы в течение тысячелетий. Тем самым наличие промежуточных вариантов,

соединяющих древнейшие формы иньского письма с сопоставляемыми современными иероглифами, открывало пути для отождествления знаков и их интерпретации (Крюков, 1973, с.8).

Следовательно, в случае письменности долины Инда равным образом оказываются закрытыми пути к изучению графем, стадияльно восходящих от ее начальных форм (т.е. от пиктографии) и нисходящих от ее конечных форм к предшествующим (ретроспективный анализ).

При таких условиях особенно строгим и скрупулезным должно быть всестороннее изучение протоиндийской эпиграфики, не пренебрегающее никакими, даже малозначительными свидетельствами.

Формальное изучение графического облика протоиндийских знаков показывает, что в преимущественном виде знаки начертаны прямыми или несколько изогнутыми линиями, ориентированными вертикально, жестом скупым и предельно экономным. Рисуночный характер знаков несомненен, как несомненна и тенденция к их стилизации, упрощению и стандартизации. Внешний облик знаков зависит прежде всего от «писчего материала». Важно учитывать и другие детерминирующие факторы, например, назначение текстов. Однако сейчас нет сведений, проливающих свет на обстоятельства создания и назначения текстов, поэтому остается лишь ограничиться общим замечанием, что большинство ученых склонно усматривать сакральный характер текстов и относить их к обслуживанию преимущественно религиозной сферы.

Ранние протоиндийские надписи процарапаны на каменных (стативных) пластинках, позже появляются каменные, реже металлические печати, штампы и их оттиски на глиняных пластинках. В ту пору, когда «писали» мало, не по каждому поводу и далеко не все люди, когда основным «писчим» материалом были камень, глина, а орудием — резец, естественно ожидать в манере письма прямолинейность и скупость жеста. Вполне вероятно, что письмо протоиндийских надписей с его контурной схематизацией знаков и тенденцией к упрощению находилось на грани перехода от контурного иероглифа к ранним формам скорописи. Вполне вероятно также, что параллельно с иероглификой, использовавшейся в торжественных или особо важных случаях, существовали формы курсивного письма, употреблявшегося для каждодневных практических нужд, подобно египетским иератике и демотике — курсивным разновидностям иероглифической системы письма (Фридрих, 1979, с.50). Сохранившиеся письменные принадлежности, если они правильно идентифицированы, позволяют предположить, что такие формы скорописи существовали. Для нее,

вероятно, использовался другой «писчий» материал и другие пишущие инструменты; судя по форме одного из знаков письма, употреблялись также и дощечки для письма. Характер такого «писчего» материала заставляет предположить в несакральной скорописи преобладание плавно искривленных, одножестовых штрихов или обилие замкнутых и переплетенных линий. Однако для протоиндийских надписей таких параллельных видов письма пока не обнаружено, поэтому дальше предположений в подобных рассуждениях пойти невозможно. По всей вероятности, образцы несакральной скорописи не сохранились вследствие непрочности материала, из-за климатических условий, вмешательства людей или по иным причинам.

Все вышеизложенное приводит к выводу, что для решения всех задач, поставленных перед исследователями семантической графикой протоиндийского письма, оказывается недостаточно данных, полученных при формальном анализе письменности, хотя эти данные совершенно необходимы.

Формальное изучение графем протоиндийского алфавита велось с самого начала исследования текстов, продолжается оно и теперь. Тексты были транскрибированы стандартными знаками, опознавались и учитывались все варианты написаний, восстанавливались утраченные места, уточнялись и полустертые графемы, составлялся каталог графем и т.д. Для удобства публикаций использовался каталог графем, изданный индийским ученым И.Махадеваном (Махадеван, 1977), хотя он значительно уточнен и исправлен Ю.В.Кнорозовым в ходе изучения текстов. Таким образом, сейчас имеется надежная информация о структуре и некоторых особенностях протоиндийской системы письма, предоставляемая формальным анализом. Таковы «прямые свидетельства», извлекаемые из этого вида источникового материала.

Для повышения уровня надежности этой информации и для уточнения сведений предыдущих этапов теперь целесообразно привлечь «косвенные свидетельства» — дополнительный материал, имея в виду конкретную задачу: поиски графических аналогий знакам протоиндийского письма.

Для ее решения имеет смысл проследить всю линию развития протоиндийского письма, не пугаясь ее фрагментарности и «разорванности» во времени. Надежным ориентиром при этом могут служить общие тенденции и закономерности развития древнейших форм письма, которые современным уровнем грамматологии выявлены довольно четко. Такой подход освобождает от досконального учета целого ряда фактов, касающихся специфических особенностей пись-

ма, которые сейчас учесть по разным причинам невозможно, ибо главные этапы в развитии письма отличаются сходным направлением в развитии и общностью характеристик в ключевых моментах становления.

Эвристическая ценность такого подхода очевидна. В случае выявления искомых графических соответствий объявленная дешифровка протоиндийской письменности получит проверку и подтверждение в отношении трактовки значения графем. Кроме того, появятся основания для приближения к решению еще одной задачи, а именно для выяснения аксиом, или, точнее, моделей порождения знаков письма, а также их воспроизведения, сохранения и преобразования. Тем самым будут созданы дополнительные предпосылки для объективной характеристики некоторых особенностей протоиндийской культуры.

Происхождение древних систем письма обычно связывают с пиктографией, т.е. с существованием рисунков, передающих сообщение посредством изображений сцен и условных знаков, смысл которых может быть интерпретирован «читателем» лишь одним определенным образом в контексте той или иной культуры, но «прочитан», т.е. выражен конкретными речевыми формами, по-разному (Кнорозов, 1963, с.239—240). Это положение бесспорно и не опровергается ни одним теоретиком письма. Столь же бесспорно и едва ли нуждается в доказательствах и то, что наличие пиктографии как системы взаимной коммуникации не является единственным условием для развития примитивной семасиографии, весьма слабо связанной с речью и служащей главным образом мнемоническим целям, в собственно письмо, передающее звуковую речь. Последнее возникает и развивается как способ хранения и фиксирования информации лишь при сословно-классовом делении общества, как было показано в предыдущей главе. Если сосредоточить внимание на проблемах внешней формы письма, то здесь в качестве важной основы для последующей эволюции собственно письма следует выделить оформление системы рисунков, заимствованных из арсенала пиктографии или следующих ее моделям и предназначавшихся для передачи сообщений (Кнорозов, 1973). Для удобной и экономной реализации последней цели рисунки выполнялись стереотипно, несущественные детали опускались, за знаками закреплялся определенный смысл, а позже и определенное звучание. Каноническое установление определенных изобразительных приемов в начертании знаков, аранжированных в общепонятную в пределах данной культуры систему, и фонетизация ее (т.е. кодирование смысла знаками определенных элементов звуковой речи) привели к созданию письма в собственном смысле этого

слова. Значение в таких системах письма может передаваться не только с помощью условных знаков, но и некоторыми иными способами, в которых определенный семиотический статус могут иметь цвет, позиция знака, контекст ситуации и т.п. (Гельб, 1982, с.28—30). Письмо как система графических знаков, служащих целям межчеловеческой коммуникации, в любой стадии своего развития не может служить точным эквивалентом устной речи, т.е. ни в одной системе письма нет однозначного жесткого соответствия, когда один знак выражает только одну речевую единицу (фонему, слог, слово и т.д.). Например, в древневосточных системах письма, таких, как египетская, месопотамская, т.е. почти полностью фонетизированных, наряду с фонетическими употреблялись знаки со словесным, слоговым значением и даже целые описательно-изобразительные сцены, передающие то или иное значение (Гельб, 1982, с.41). Из этого надлежит, по-видимому, сделать вывод, важный для дальнейших рассуждений: в системе письма в определенный период могут быть обнаружены элементы, сохранившиеся от предшествующего, более древнего состояния, равно как и черты, опережающие развитие и предвосхищающие его, т.е. в каждом конкретном синхроническом срезе в любой системе письма содержатся элементы разных фаз ее развития.

Итак, протоиндийское письмо, развиваясь на мнемонической основе, прошло в своем развитии последовательный ряд этапов, являя собой в дошедших до нас надписях стадию иероглифического, или морфемно-силлабического, письма, в котором каждый знак кодировал слог или морфему (Кнорозов, 1981, с.48—50). Соответственно графическая форма письма претерпела также ряд изменений: рисунки конкретизировались, схематизировались, упрощались, разгружаясь от обилия декоративных деталей. Распространение и широкое применение письма вызвали потребность в его унификации и стандартизации знаков. Стилизация и контурная схематизация графем также были необходимыми фазами развития.

Как было показано выше, вся линия развития протоиндийской системы письма до этого этапа скрыта от нас плотной завесой времени. Это означает, что исключена возможность проанализировать историю письменности, динамику ее развития, тенденции к разнообразию и другие аналогичные аспекты проблемы. Особую важность представляет вопрос о том, была ли протоиндийская письменность оригинальной, имевшей самостоятельное происхождение, или развивалась под стимулирующим воздействием иной древней системы, или даже заимствовала ее, приспособлявая к нуждам своего языка (языков). Постановка такого вопроса провоцируется постулируемой некоторы-

ми исследователями связью между протоиндийской и шумерской системами письма (точнее, протоэламским письмом) (Уоделл, 1925).

Воздерживаясь от каких-либо заключений по этому поводу, можно отметить все же, что и точка зрения о самостоятельном происхождении письменности в долине Инда на основе местного, самобытного пиктографического источника имеет право если не на существование (пока она не доказана), то по крайней мере на благосклонное внимание исследователей. Учитывая, что протоиндийская письменность относится к числу ранних, хотя и весьма развитых иероглифических систем письма, которые обнаруживают близость к своим пиктографическим истокам, имеет смысл направить поиск в русло изучения туземной пиктографии.

Подавляющее большинство знаков протоиндийского письма представляют собой рисунки предметов, взятых из окружающей среды, но в соответствии с задачами письма они освобождены от излишних деталей, схематизированы и часто стилизованы. Точно так же пиктограммы, обнаруживаемые у аборигенных племен Индии, первоначально могли быть лишь отражением отдельных явлений и предметов окружающего мира. Значит, правильное понимание стилизованных и схематичных изображений может быть достигнуто путем сравнения с их реалистическими прототипами, получившими свое отражение также и в пиктографии и в ней как бы законсервированными. Вследствие этого представляется целесообразным обращение к туземной пиктографии для выявления материальной основы знаков древней системы письма. Если этот поиск будет плодотворным, то в нашем распоряжении окажутся, во-первых, аргументы в пользу (или в опровержение) автохтонного происхождения протоиндийской письменности и, во-вторых, свидетельства, выясняющие или уточняющие графическую семантику отдельных знаков. Последнее возможно сделать с достаточной степенью надежности еще и потому, что пиктография у туземных племен и народностей Индии обслуживает преимущественно сферу магии, где каждый знак как бы «прикован» ассоциативными цепями к определенному кругу онтологических и иных представлений, жизненно важных для коллектива и выявляющих его семантическую мотивировку. Кроме того, как бы условен, символичен и схематичен ни был тот или иной знак в пиктографии, его связи с живым прообразом, т.е. со стоящей за ним культурно-исторической реалией, либо не утрачены, либо поддаются восстановлению по той ритуально-мифологической «оболочке», в которой он существует. Кроме того, они дают основания для суждений о соотношении знаков письма с другими семиотическими системами культу-

ры, когда знак письма может быть заменителем (субститутотом) образов, представлений и понятий, существенных для данной культуры. Очевидно, для выявления таких соответствий можно воспользоваться и свидетельствами живой этнографической традиции, причем не обязательно замкнутой рамками дравидоязычного ареала.


Здесь необходимо обосновать правомерность поиска соответствий знакам протоиндийского письма в туземной пиктографии, в том числе современной, отделенной от времени существования цивилизации в долине Инда 5000-летним временным интервалом. Основания для оправдания и целесообразности таких поисков обнаруживаются в свойствах народной памяти, которая, как выразительно показал Б.А.Рыбаков на материале славянского язычества, обладает чрезвычайно глубокими корнями, пронизывающими толщу веков по меньшей мере на пять тысячелетий и «достигает того важного периода в истории человечества, когда были освоены формы производящего хозяйства, и в первую очередь земледелия» (Рыбаков, 1981, с.50). В некоторых случаях хронологический зондаж оказался возможным на еще большую глубину. Так, например, ромбический орнамент, встречающийся сейчас у всех народов мира, известен с палеолитической древности, т.е. более двух десятков тысячелетий (там же, с.86—87). Разумеется, живучим столь длительные периоды в народной памяти оказались лишь то, что обладало наибольшей аксиологической (ценностной) значимостью.

Столь значительная глубина памяти, отличающая не только славян, но и индийцев, нашла свое воплощение в стойкости традиций. Как отмечалось выше, традиционализм, обращенность в прошлое, верность высоким древним образцам и стремление их воспроизводить в неизменном виде, как было завещано предками, сохранение духа старого в новом — все это обусловило некоторые особенности целого ряда историко-культурных явлений в Индии и прежде всего обеспечило их жизнеустойчивость и сохранение преемственной связи с глубокой архаикой. Не нарушаемый серьезными потрясениями ритм развития индийской культуры, ряд особенностей социальной структуры индийского общества (прежде всего кастовая система), религиозные филиации немало способствовали тому, что некоторые элементы архаичной материальной и духовной культуры (последние — в трансформированном, переосмысленном виде) дошли до настоящего времени, чему имеются неединичные подтверждения. Вследствие этого возможность вести поиски соответствий архаическим протоиндийским знакам в племенной пиктографии, сохраняющей архаические модели до настоящего времени, представляется правомерной и

обоснованной всем характером и стилем развития традиций индийской культуры.

Однако такой путь исследования чреват и серьезными опасностями. Прежде всего имеется риск модернизировать пиктографическое значение протоиндийских знаков, механически экстраполируя на них рисуночное содержание знаков современной пиктографии, т.е. привнести диахронические импликации в синхроническое описание. Во избежание такой нежелательной избыточности следует учитывать временные и региональные различия в трансформациях знаков и связанных с ними представлениях, снимая ретроспективным анализом позднейшие наслоения.

Один из самых сложных моментов, который остается в большинстве случаев без ответа (вследствие отсутствия письменных источников или иных достоверных указаний), продиктован тем, что невозможно проследить период, когда тот или иной знак, графический символ утратил свое содержание в сознании носителей традиции и воспроизводится бессознательно, сохраняя лишь внешнюю форму без знания смысла или с его заменой, как некий магический символ или элемент орнамента. Такой знак воспроизводится в определенной типовой ситуации потому, что «так надо», а «так надо» потому, что «так делали наши предки». В объяснение последнего в лучшем случае приводится легенда, которая по сути дела ничего не объясняет, а лишь удостоверяет факт воспроизведения и употребления знака в определенной ситуации.

Сказанное можно проиллюстрировать по необходимости минимальным количеством примеров. Так, в протоиндийском «алфавите» (в семиотическом смысле термина) имеется знак , опознанный как пиктографическое изображение гребня (см. табл. IX, 3, 3а). Его фонетическое значение *vāg* омонимично дравидскому корню со значением «разлив», «разливаться». Найти описание и изображение гребня в современных этнографических констатациях — задача не из сложных, ибо этот важный предмет обихода нужен каждому человеку за редким исключением. В описаниях племенной этнографии, посвященных малым народам Средней Индии, имеются свидетельства об употреблении гребня, своим внешним видом поразительно напоминающего протоиндийский знак, причем сфера его употребления не только понятная всем, профаническая, но и ритуально-магическая (Элвин, 1951, с. 46—49).

Стоит ли обращать внимание на незначительные, хотя и весьма

интересные и привлекательные своим сходством с протоиндийским образцом, свидетельства племенной пиктографии Средней Индии?


Оставляя в стороне сложные дискуссионные вопросы о местном субстрате протоиндийской цивилизации и о путях расселения носителей ее после гибели и упадка хараппских городов, ограничимся лишь констатацией важного для наших изысканий факта: племена Средней Индии могли контактировать с носителями хараппской культуры, о чем свидетельствуют археологические данные. Следовательно, какими бы ни были причины, характер и продолжительность контакта, магическая племенная пиктография могла донести до наших дней его следы хотя бы в стертом и неявном виде.

В магической пиктографии, обращенной к духам и небесным существам, в честь которых она и создается, изображение гребня — один из важнейших мотивов. С ним связываются представления о любви и плодородии — чрезвычайно важные в магико-онтологических представлениях ранних периодов в истории всех народов. Жених должен принести в дар невесте гребень — это важная часть обряда бракосочетания у некоторых племен. Иногда гребень специально изготавливается и преподносится мужем жене в специальной ритуальной церемонии. Изображение гребня в татуировке символизирует счастливую семейную жизнь. В качестве декоративного мотива оно часто употребляется на дверях и столбах. Этот краткий перечень нетривиального (с нашей точки зрения) употребления гребня легко может быть увеличен. «Гребень играет столь важную роль в социальной жизни аборигенов и столь интимны связанные с ним ассоциации, что кажется удивительным, почему ему не уделяется больше внимания», — восклицает В.Элвин, исследователь этнографии племен Средней Индии (Элвин, 1951, с.49).

Таким образом, подчеркнутая связь гребня и его изображений с бытом молодых замужних женщин и свадебной обрядностью заставляет обратить на него особое внимание, тем более что некоторые отголоски такой связи нашли воплощение и в высоких образцах поэтической классики (например, гребень, не касающийся волос красавицы, пребывающий в разлуке с возлюбленным, — распространенный поэтический образ). Общеизвестно, что свадебный ритуал во всех традиционных культурах проникнут магическим содержанием, прежде всего магией плодородия. Общеизвестен также параллелизм женской плодовитости и урожайности земли, рождения ребенка и рождения зерна, который является стержневым во многих магических ритуалах земледельцев, призванных обеспечить хороший урожай и тем самым благоденствие и процветание коллектива. В архаических

земледельческих цивилизациях аграрное и женское начало, уподобленные друг другу по магическому принципу сходства жизненных явлений, были слиты в едином нерасчлененном комплексе представлений, что находило свое воплощение в соответствующих культовых процедурах.

Как показывает изложенное, данные графической семантики, обнаруживаемые в племенной пиктографии, не противоречат выводам дешифровки. И знак, изображающий гребень в протоиндийских текстах и передающий значение «разлив» (своевременный разлив Инда — залог хорошего урожая, а значит, и благополучия коллектива), и аналогичный знак в племенной пиктографии относятся к одному кругу магических представлений, связанных с земледельческим хозяйством и призванных обеспечить максимально возможное плодородие.

Другой пример касается знака , изображающего человека с коромыслом на плечах («носильщик») (см. табл. IX, 1, 1a). Графическая аналогия этому знаку выразительно представлена в племенной пиктографии, где фигура носильщика с горшками на коромысле встречается в сюжетах, магический смысл которых состоит в обращении к божеству, подателю дождя и богатого урожая. В современной культовой практике дравидов коромысло с горшками, в которых находится жертвоприношение, употребляется и как символ божества, и как инструмент ритуала преимущественно в тех случаях, когда апеллируют к «юному богу» дравидов — Муругану, олицетворяющему производительную мощь природы (Альбедиль, 1981, с. 93—102).


Подобные примеры, число которых может быть легко увеличено, ставят очередные вопросы, существенно важные для подобных разысканий. Можно ли установить связь между звуковой (фонетической) формой и семантикой, между семантикой и письменной (графической) формой? Как они связывались с социальным (коммуникативным) аспектом? Можно в порядке предварительного замечания отметить, что звучание слов, вероятно, первоначально не имело отношения к изображаемым предметам, но позже, в период существования и функционирования письменности, соотношение звука и значения могло быть осмысленным. В этом отношении стоит обратить внимание на древнеиндийские поэтические и лингвистические трактаты, где проблема соотношений звука и значения не только выдвинута на первый план, но и осмыслена вполне в духе теории двусторонней структуры знака и текста. Здесь открывается интересный и многообещающий путь для выяснения способов отражения предпочтительных

семантических моделей и их соответствия заданным практическим требованиям, равно как и способов соотнесения знаков письма с объектами и ситуациями реальной жизни.

Что касается второго вопроса — о наличии связи между значением и графическим обликом знаков, то имеющиеся аргументы (и в протоиндийской, и в других системах письма) склоняют к его положительному решению, во всяком случае для большинства знаков.

Например, сквозь достаточно изобразительный характер некоторых знаков как бы высвечиваются стоящие за ними историко-этнографические реалии, хотя такая связь современному исследователю может быть не всегда очевидна и поддается выявлению только при знании всего историко-культурного контекста. Так, в хеттской иероглифике в качестве идеограммы бога Телепинуса использовался знак дерева по той причине, что культ этого бога плодородия был связан с вечнозеленым деревом ежа (Иванов, 1963, с.41).

Разумеется, приведенные выше единичные графические сопоставления протоиндийских знаков письма с образцами племенной пиктографии, сами по себе выразительные, не являются достаточным основанием для жестких и однозначных выводов ни о происхождении протоиндийского письма, ни об эволюции в графической семантике определенных знаков. Подтверждая правильность выводов, полученных в ходе дешифровки, они также служат целям эмпирического накопления материала, полезного при истолковании протоиндийских текстов, который впоследствии можно будет теоретически осмысливать.

Подобная методика, проиллюстрированная малым количеством примеров, применима не ко всем знакам протоиндийского письма, в этом и нет необходимости. Имеется целая группа знаков, сравнительно мало стилизованных и отчетливо выявляющих обозначаемые ими объекты действительности (референты или денотаты). Некоторые знаки опознаны по синхронным изображениям на протоиндийских печатях, оттисках, микроскульптуре, керамике. В этих случаях знак передает, как правило, то, что он изображает и обозначает. Так, графема, имеющая антропоморфные контуры, представляющая собой женскую фигуру с поднятыми руками,  используется в качестве обозначения богини-матери — повсеместно распространенного высшего женского божества. Опираясь на аналогии, предоставляемые другими древними цивилизациями, а также на археологические материалы, можно предположить, что знак, обозначающий мифический женский персонаж, относится в одних случаях к земледельче-

ским богиням, матерям-покровительницам отдельных селений, в других — к Великой Матери, покровительнице земледелия и плодородия, в образ которой как бы втягивались локальные женские божества. Достаточно вспомнить малоазийскую Кибелу, египетскую Исиду, месопотамскую Иштар, крито-микенскую Ма, чтобы понять, сущность каких представлений связывалась с этим женским персонажем (или группой таковых) в протоиндийской мифологии и ритуалистике, запечатленных в рассматриваемом знаке. Культ богини-матери прослеживается на всем протяжении развития индийской культуры исторического времени, демонстрируя обширный (во времени и пространстве) диапазон разных форм конкретизации. На крайних полюсах его находится Шакти — абстрактное универсальное женское начало, пребывающее за плотной непроницаемой стеной метафизических рассуждений, и многочисленные автохтонные мундские и дравидские богини, которые алчно требуют каннибальских пиров в качестве жертвоприношений, святой воде предпочитают пальмовое вино, а метафизическим гимнам — эротические песни и пляски, воспринимавшиеся английскими миссионерами как в высшей степени непристойные и разнузданные.

Как явствует из сказанного, в случае со знаком богини-матери имеется достаточно материала для синхронных и диахронных сопоставлений и выяснения на их основе некоего раннего инварианта. Четкий графический символ письма в данном случае вполне прозрачен, его рисуночное значение и семантика могут быть достоверно выявлены на собственно протоиндийском материале, который согласуется и подкрепляется синхронными и диахронными сопоставлениями.

Все сказанное выше относилось к области выяснения возможностей пролить слабый свет на предысторию протоиндийской системы письма, найти графические аналогии протоиндийским знакам, повысить уровень надежности их интерпретации и выявить историко-этнографические прототипы некоторых знаков.

Теперь естественно поставить вопрос о наличии возможностей для получения сведений о послехараппской жизни письменности. Мнение о ее полном исчезновении, изглаживании из памяти последующих поколений утвердилось довольно прочно в индологической традиции. В свое время Лэнгдон предпринял попытку установить преемственную связь протоиндийской системы письма и алфавита брахми (Маршалл, 1931), но не встретил поддержки. С тех пор эта линия исследования так и остается табуированной. Однако представляется, что сейчас в

негативных оценках относительно перспектив подобного исследования можно усомниться.

Поводом для сомнения служат прежде всего свидетельства народной памяти, сохраняющей смутные воспоминания о древнейшей системе письма: «Что касается письма индийцев, то о нем говорят, что однажды оно стерлось (из памяти) и было забыто, и никто о нем не заботился, так что стали они безграмотными, и это повергло их в еще большее невежество и еще больше удалило от них знания» — так поведал об этом Бируни (Бируни, 1963, с.175).

Подкрепляют сомнения следующие рассуждения. Дошедшие до нас древнеиндийские тексты исторического периода написаны письмом деванагари и выступают на историческую сцену довольно поздно. Это письмо вплоть до наших дней является самым распространенным в Индии. Особое положение занимает группа южноиндийских письменностей, обслуживающая дравидские языки. Считается, что северный и южный типы письма произошли от письма брахми, древнейшие образцы которого относятся к IV в. до н.э. Происхождение этой письменности — вопрос сложный, спорный и остродискутируемый. По мнению большинства ученых, это письмо развилось на основе финикийского алфавита, равно как и другой древнейший вид древнеиндийского письма — кхароштки, известный по монетам индо-греческих и индо-скифских царей (III в. до н.э.—I в. н.э.) (Фридрих, 1979, с.152—155).

Введение в научный обиход дешифрованной протоиндийской системы письма создает объективные предпосылки для пересмотра проблемы происхождения древнеиндийского алфавита с тем, чтобы либо убедиться в правильности традиционных взглядов, либо их откорректировать в соответствии с новыми данными.

Типы древнеиндийского письма, о которых сказано выше, относятся к вторичным, производным письменностям, т.е. к сложившимся на основе системы графических знаков, заимствованных в готовом виде из более древней системы письма. Традиционное обращение в качестве исходной базы к финикийскому алфавиту, восходящему, как известно, к египетской иероглифике, было в значительной степени данью европоцентризму, на позициях которого прочно стояла английская индология, во многом определившая русло последующих исследований. Вероятно, было бы более обоснованным сначала проверить возможности, предоставляемые собственно индийским культурным и лингвистическим комплексам. В этой связи кажется целесообразным развернуть поиск среди индийских (или даже шире, учитывая ареал распространения протоиндийской цивилизации и ее

довольно обширную периферию) письменностей следов использования протоиндийской иероглифики в процессе их формирования. Эти поиски, при которых необходимо учитывать специфику письменных материалов, инструментов, приемов письма, будут являть собой, с одной стороны, нечто близкое к условной реконструкции существовавшей протоиндийской несакральной скорописи, а с другой стороны, явятся материальным критерием для уверенного заключения о происхождении вторичных древнеиндийских письменностей.

Таким образом, не ставя своей целью охватить всю необъятность явлений, связанных с возникновением, становлением, развитием и изменением письменности, целесообразно, работая в этом направлении, ограничить задачу и попытаться проследить общие контуры в развитии протоиндийской системы письма от иероглифических приемов к приемам скорописи, а от них — к формам знаков вторичных, заимствованных систем письма, учитывая сложную диалектику этого развития. Если такую задачу удастся решить, то тем самым будет доказана вероятность связей древней протоиндийской письменности с индийскими письменностями исторического периода в пределах относительно общей территории.

Такова одна из проблем, связанных с протоиндийской системой письма как с историко-культурным явлением, которое в качестве объекта самостоятельного изучения еще ждет своего разрешения.

Значительные трудности в изучении протоиндийской системы письма, о которых читатель уже мог составить некоторое представление, требуют особенно внимательного отношения к материалу и пристального изучения всех закономерностей, которым этот материал подчинялся в условиях породившей его историко-культурной действительности.

Одной из таких закономерностей является орфографическое нормирование протоиндийских надписей, или, иными словами, систематически обоснованное упорядочение способов передачи слов в письме.

Каждая система письма имеет многоуровневую организацию. Один из уровней — орфография или система правил построения графического слова — может быть выделен в качестве относительно самостоятельной подсистемы письма и языка и самостоятельного объекта исследования.

Выявление орфографических правил и нормативов, а также определение ограничений, налагаемых традицией на сочетаемость и значение отдельного знака, знаков и их групп, представляет важным для определения сущностных характеристик протоиндийской системы письма и языка. Организация и функционирование такой

важнейшей единицы письма, как графическое слово, указывает не только на орфографические, но и на смысловые, стилистические и исторические особенности их употребления, что придает линии орфографического исследования дополнительную историко-культурную ценность.

Каждый письменный текст графически определенным образом организован. Организация текста проявляется прежде всего в его способности распадаться на отдельные повторяющиеся сегменты, которые различаются между собой по способу графического начертания. Как правило, такое графическое членение текста совпадает с семантической сегментацией на слова или словосочетания (блоки). Графически выделенное слово является центральной единицей письма, которая сложным образом взаимодействует с другими уровнями письма и языка. Наличие в письменности графически выделенного слова — признак достаточно высокой степени организации системы письма (Волков, 1982, с.129—130).

Как упоминалось выше, все известные нам протоиндийские тексты записаны сплошь, без словоразделов. В начале исследования сплошной текст надписей был разбит на блоки, соответствующие словам и синтагмам на основе сопоставления надписей разного состава, регистрации повторяющихся групп знаков и других приемов с использованием вычислительной техники. Дальнейшее исследование этой линии осложняется крайне малым объемом текстов. Наличный протоиндийский материал ограничивает наши возможности и по выделению всех графических слов в качестве исходных и основных единиц, и по исследованию комбинаторных вариантов.

Один из немногих вопросов, который можно поставить протоиндийскому письменному материалу, — вопрос о наличии или отсутствии единого орфографического норматива.

Наблюдения над наличным протоиндийским материалом позволяют говорить об известном единообразии орфографических норм во всем ареале письменности.

Одной из особенностей протоиндийской орфографии, заслуживающей специального упоминания, является употребление чисел в качестве знаков письма. Так, например, знак, передающий цифру «два», в зависимости от позиции имеет в текстах значения: 1) числительное «два», 2) «оставаться», «место», «стоянка», 3) «запасы», «товар», 4) «быть», «бытие», «наличие», «правление», 5) «существо», «существующий».

На употребление цифр в качестве знаков письма указывает по

правилам орфографии их видоизмененная форма или диакритический знак.

На материале известных сейчас протоиндийских текстов можно построить лишь предварительное представление о традиции орфографических приемов. Новые эпиграфические открытия, если таковые будут сделаны, смогут, вероятно, внести в них серьезные коррективы. Реальная ситуация с протоиндийской орфографией могла быть более сложной и запутанной, чем она представляется нам по доступным фрагментам.

Таким образом, протоиндийская система письма, будучи искусственным знаковым образованием, ставит перед современным исследователем немало проблем в дополнение к приведенным здесь. Обозначая знаки звукового языка, письмо связано как явление культуры, его породившей и им обслуживаемой, с другими объектами, прежде всего графической символикой и орнаментом, имеющими общие стилистические характеристики. Письмо использовалось для накопления нового знания и его фиксации, а также для сохранения его во времени и воспроизведения. Поэтому протоиндийское письмо, как и всякое иное, может исследоваться в разных аспектах: филологическом, семиотическом, историческом, лингвистическом.

Сопоставительное изучение системы письма в контексте культуры предполагает представление как письма, так и сопоставляемых с ним объектов, прежде всего языка.

Язык и письмо тесно взаимосвязаны и взаимовлияют друг на друга. Язык часто бывает невозможно понять без знания системы письма, которой он пользуется в качестве средства своего выражения. В свою очередь система письма оказывает влияние на развитие языка. Проблема соотношения двух знаковых систем выступает здесь как двусторонняя связь знака письма и единицы звукового языка.

ЯЗЫК ПРОТОИНДИЙСКИХ НАДПИСЕЙ

О языке протоиндийских надписей, условно названном харалпским, стало возможным говорить обоснованно и аргументированно лишь после того, как была дешифрована протоиндийская система письма.

Как выяснилось, термин «дешифровка» разными учеными и группами, занимающимися дешифровкой, понимается по-разному. Поэтому во избежание возможных недоразумений стоит сразу же уточнить значение термина, подразумеваемое в настоящей работе, ибо разногласия в его понимании могут привести к смещению в восприятии излагаемых ниже вопросов. «Под дешифровкой в узком смысле слова следует понимать установление чтения знаков забытого письма» (Кнорозов, 1981, с.47). Таким образом, объявление дешифровки протоиндийской письменности означает, что установлено чтение знаков и понятен общий смысл большинства надписей. Ближайшей целью следующего непосредственно за дешифровкой этапа в изучении текстов является чтение, перевод и интерпретация каждого конкретного текста, что является, строго говоря, прерогативой филологии в сочетании с историей культуры и этнолингвистикой, но часто не вполне обоснованно оказывается относимым к области дешифровки.

Развернутое историко-культурное и этнолингвистическое изучение текстов может, по сути дела, начаться лишь после дешифровки письма. Такое изучение требует если не обстоятельного анализа, то хотя бы отчетливой констатации некоторых этнолингвистических задач.

Предыдущие исследователи чаще всего решали проблему лингвистической принадлежности протоиндийских надписей априорно, исходя из косвенных (археологических, антропологических, исторических) данных, без привлечения собственно текстов (Забытые системы, 1982, с.246—247). При этом выдвигались аргументы, как правило, противоречивые и с объективной точки зрения бездоказательные.

Группой Ю.В.Кнорозова этот вопрос решался следующим образом. Как сказано выше, все наличные тексты были подвергнуты позици-

онно-статистическому анализу с помощью вычислительной техники. Был произведен ряд формальных операций, позволивших установить основные параметры языка, т.е. выявить формальную структуру его грамматической системы. Затем полученные данные последовательно сопоставлялись со структурами тех языков, гипотетическое существование которых можно было предположить в долине Инда в период существования там цивилизации, т.е. хеттского, санскрита, языков Передней Азии: шумерского, эламского, а также языков мунда, бурушаски и дравидских. В результате последовательного соотнесения все из перечисленных выше языков, кроме дравидских, отпали. Основаниями для установления возможной аналогии языка протоиндийских надписей с языками дравидской семьи были следующие признаки: 1) отсутствие префиксов и инфиксов, в сопоставляемых языках имеются только постфиксы, 2) определенный порядок в комбинации постфиксов друг с другом, 3) отсутствие специальных аффиксов, оформляющих определение в атрибутивной синтагме, 4) препозиция определения к определяемому, 5) в сочетаниях типа числительное + существительное употребление последнего без суффикса множественного числа (Кнорозов, 1965, с.46—50).

Этих оснований было достаточно для утверждения близости протоиндийского языка дравидским. Однако оставалось допущение, что исследуемый язык (или группа языков) принадлежит к числу несохранившихся, «мертвых» языков, как, например, шумерский, и лишь по своему грамматическому строю отдаленно приближается к дравидской языковой семье. Это допущение было снято последующим фронтальным сопоставлением протоиндийского и дравидского материала, а также отдельными атомарными отождествлениями.

Необходимо сделать несколько уточнений относительно дравидской принадлежности языка протоиндийских текстов. Эту принадлежность мы полагаем доказанной, однако здесь необходимо сделать некоторые оговорки, чтобы предупредить возможные недоумения и вопросы. Отождествление языка протоиндийской цивилизации с дравидским не означает, что носители этой цивилизации были непосредственными предками современных дравидов, о чем уже говорилось в гл. I. Вопрос о соотношении лингвистической, этнической и расовой категорий применительно к протоиндийской культуре весьма сложен и еще ждет своего разрешения. Палеоантропологические, а также некоторые лингвистические и культурно-исторические данные свидетельствуют о том, что на основной территории распространения цивилизации дравидоязычное население было, скорее всего, этниче-

ски неоднородным и сыграло адстратную роль по отношению к аборигенному населению.

Вся система имеющихся доказательств лингвистической общности исторических дравидских языков и протоиндийского будет приведена ниже. Следует особо отметить, что протоиндийский язык по фонетике, грамматическому строю и лексике не может быть прямо сопоставлен с позднейшими исторически засвидетельствованными дравидскими языками, ибо они не являются его прямыми потомками. Какие основания имеются для такого утверждения?

Прежде всего сопоставляемые тексты разделены почти 2000-летним хронологическим разрывом: самые ранние дравидские тексты, дошедшие до нас, — тамильские надписи алфавитом брахми и произведения так называемой «поэзии санги» — условно датируются рубежом нашей эры. Таким образом, протоиндийские надписи — это тексты с нарушенной языковой традицией: их генетическая предыстория неизвестна, а позднейшая традиция, фиксируемая с таким огромным хронологическим интервалом, дает материал для аналогичных сопоставлений, причем на всех языковых уровнях, но нужны надежные критерии, чтобы каждый раз убеждаться в непротиворечивости этого материала. Но главным препятствием, делающим недопустимой механическую экстраполяцию фонетики и морфологии зарегистрированных дравидских языков на хараппский язык, является их качественное различие, обусловленное целым рядом причин, главная из которых — историческое развитие и изменения языка. Достаточно указать в качестве примера, что сопоставляемые языковые массивы обслуживались разными системами письма: морфемно-силлабической — хараппский язык и силлабическими — позднейшие дравидские языки. И хотя эти языковые массивы (и, возможно, системы письма) связаны отношением генетической преемственности, близость их грамматических систем никоим образом не сводится к механическому тождеству и чисто количественным различиям. Отсюда с необходимостью следует вывод о недопустимости механической экстраполяции фонетики, грамматики и лексики исторически засвидетельствованных языков на протоиндийский язык. Следовательно, исследование грамматики и лексики хараппского языка должно основываться прежде всего на изучении собственно текстов (разумеется, с привлечением необходимых экстралингвистических данных), а свидетельства позднейших языков-потомков, т.е. исторически засвидетельствованных дравидских языков, могут учитываться лишь как своеобразный «поправочный коэффициент».

Иными словами, было бы ошибочно измерять все явления прото-

индийского языка категориями позднейших дравидских языков. Утверждения типа «этого в протоиндийском языке не может быть, потому что этого нет в дравидских языках», и, наоборот, «это должно быть в протоиндийском языке, потому что это есть в дравидских языках» имеют доказательную силу далеко не во всех случаях, а иногда и вовсе обрекают на работу по принципу «прокрустова ложа». Принадлежность сопоставляемых языков к единой дравидской общности не исключает, а, напротив, предполагает возможные расхождения в рамках этого единства. Даже при одинаковой форме проявления грамматические категории в сравниваемых языках могли иметь разное содержание, функционирование, сферу действия и т.д. В процессе своего развития та или иная грамматическая конструкция могла иметь семантически прозрачное или формализованное значение, могла исчезать (по крайней мере из поля зрения исследователя), существовать в виде тенденции, появляться вновь как регулярная норма и т.д. Например, в языке каннада конструкция с дательным падежом в значении принадлежности встречается в самых ранних эпиграфических текстах, затем исчезает и вновь появляется в современном языке.

Статус протоиндийского языка (или группы языков) как предка дравидской семьи языков исторического времени указывает прежде всего на общность их грамматического строя, ибо грамматические модели кардинальных линий развития родственных языков вырабатывались, как правило, задолго до появления письменности и длительное время оставались устойчивыми, в то время как фонологический строй и лексическая семантика оказывались наиболее подверженными изменениям. Вследствие этого в системе доказательств дравидоязычной принадлежности протоиндийских текстов главный акцент сделан на общности их грамматических систем.

Как уже было отмечено выше, наиболее неустойчивыми и изменяющимися в процессе развития языка были фонетика и лексика. Методическая ценность этого постулата применительно к работе с протоиндийскими текстами состоит в том, что нецелесообразно и неоправданно пытаться приписывать знакам протоиндийского письма точное фонетическое чтение. Во всяком случае, сделать это доказательно, аргументированно и непротиворечиво на нынешней стадии исследования невозможно по целому ряду причин. Одной из них является то, что иероглифическая система письма в силу действовавшего в ней принципа, проявлявшегося в стремлении выразить возможно большее число языковых форм наименьшим количеством знаков, не была точным эквивалентом устного языка и не была

приспособлена для точной и последовательной передачи фонетического облика слов. Так, например, в месопотамском силлабическом письме содержится знак типа WA, который читается WA, WI, WE, WU, т.е. как согласный W плюс любой гласный. Другим аналогичным знаком является 'А или А', передающий согласный и любой нужный гласный. Египетская система письма точно передает согласные, но не гласные, хеттская, кипрская и японская — не приводят различий между звонкими, глухими, эмфатическими или аспирированными согласными (Гельб, 1982, с.76—79).

Кроме того, иероглифическая система письма в силу целого ряда причин, и прежде всего присущей ей консервативности, не во всех случаях могла отражать фонологические изменения, происходившие уже в протоиндийском языке. В качестве аналогичного примера можно привести египетский язык, который со времени появления первых памятников письменности развивался длительное время как синтетический. Затем в период XVII—XVI вв. до н.э. тип языка начал меняться на аналитический. При этом прежде всего менялся фонологический строй языка, в то время как древняя система письма оставалась прежней и не отражала происходивших фонетических изменений (Петровский, 1980, с.11).

К тому же едва ли стоит забывать, что протоиндийская цивилизация имела значительную протяженность как во времени, так и в пространстве, и вопрос о фонетическом чтении протоиндийских текстов следует, учитывая это, формулировать не в общем виде, а вполне конкретно, например, как читали в Мохенджо-Даро на заре цивилизации? Как читали в Хараппе в 2000 г. до н.э.? Как читали в Чанху-Даро в период упадка цивилизации? и т.п. Кроме того, надо полагать, что жители протоиндийских городов не только читали (кто умел), но и разговаривали друг с другом, и весьма вероятно, что их разговорный язык отличался от того, который представлен в надписях. Если к этому прибавить, что в языке (или языках) кроме территориальных могли существовать и социальные различия, то вопрос о точных фонетических чтениях приобретает весьма расплывчатые и устрашающие очертания. Осторожности в этом вопросе учит пример письма, изобретенного вначале для шумерского языка, а позже приспособленного для чтения и по-восточносемитски, или по-аккадски, а затем и для чтения на «эблаитском» (История Древнего Востока, 1983, с.116—120). Стоит упомянуть и то, что сравнительно-историческая фонетика дравидских языков делает лишь первые серьезные шаги. Имеется ряд глубоких фундаментальных работ в этой области, но пока нет достаточно широкой эмпирической базы (например,

историческая фонетика дравидских языков строится, как правило, лишь на материале четырех главных дравидских языков) и нет методологического фундамента для аргументированных и надежных фонологических реконструкций на период существования дравидской языковой общности.

Стоит также специально отметить отсутствие критериев, могущих удостоверить надежность и непротиворечивость возможных фонетических реконструкций.

Видимо, в любом случае вероятные фонетические реконструкции в качестве чтений протоиндийских знаков не будут отражать звучание слов некогда живого языка или группы языков. Эти реконструкции в лучшем случае могут претендовать на статус метаязыка, т.е. языка научного описания, а при наличных обстоятельствах принципиально несущественно, языковыми единицами какого из исторически засвидетельствованных дравидских языков мы воспользуемся для перекодировки грамматической и семантической информации протоиндийских текстов. Здесь целесообразнее руководствоваться соображениями удобства, ясности или простоты описания. Вот почему сейчас представляется удобным отождествить протоиндийские графемы преимущественно с тамильскими коррелятами дравидских морфем, ибо, по мнению ученых-дравидологов, они наиболее архаичны и в генетическом плане максимально близки к общедравидскому состоянию (Андронов, 1978, с.11).

Следует подчеркнуть, однако, что невозможность установить точные фонетические чтения для протоиндийских знаков никоим образом не препятствует дальнейшему изучению текстов, ибо фонетика языка не связана с практическими проблемами изучения текстов на мертвом языке, о чем выразительно свидетельствует пример шумерского языка. В самом деле, независимо от того, какую конкретную фонетическую последовательность мы отождествим, например, с неким знаком X, передающим понятие «сестра», — немецким Schwester, английским sister или французским sœur, — в любом случае на русский язык мы переведем этот знак словом «сестра». Подобным образом перевод протоиндийского текста основан не обязательно на его фонетическом чтении, как в случае с текстами, записанными фонемными алфавитными системами письма, а непосредственно на смысловом толковании знака, которое в свою очередь определяется методом позиционной статистики, о котором шла речь в главе, посвященной протоиндийской системе письма. Вот почему при транскрибировании протоиндийских надписей морфемами естественных дравидских языков мы уделяли главное внимание их

семантическому аспекту, учитывая прежде всего характер и особенности системы письма, кодирующей язык.

При дешифровке древних забытых систем письма такая практика удобна: она способствует ясности изложения. Например, сходным образом поступили при транскрипции слов языка древнекитайских иньских надписей: условная транскрипция отражает современное чтение соответствующих знаков древней системы письма (Крюков, 1973, с.55).

Таким образом, предлагаемые чтения протоиндийских знаков условны в фонетическом смысле. Морфемы естественных дравидских языков, прежде всего тамильского, взяты в их семантическом аспекте. Вопрос о стандарте морфемы протоиндийского языка сложен, нуждается в специальном рассмотрении, но останавливаться на нем здесь нет возможности. Стоит лишь отметить, что морфема в протоиндийском языке, как и в любом другом, претерпевала определенные диахронические изменения (колебания в составе морфемы от избыточности к недостаточности), поэтому состав протоиндийской морфемы может оказаться не идентичным таковому в современных дравидских языках.

В некоторых случаях смысл того или иного знака сознательно передается при транскрибировании не одной морфемой дравидского языка, а, например, двухморфемным словом с тем, чтобы показать не только условное чтение, но и условное название знака, сопряженное с его графической семантикой. Не входящая в чтение часть слова взята при этом в квадратные скобки: \mathcal{F} at [tu].

Выбранные варианты чтений в возможных случаях проверялись классическим способом проверки — перекрестным чтением. Текст достаточно большого объема, уверенно читаемый, мог бы дать внутренние критерии для проверки правильности дешифровки, но пока получение такого текста относится к области неосуществимой мечты.

Изучение языка надписей велось с самого начала на основании главным образом самих текстов. Вследствие скудости эпиграфического материала и его специфики привлекались дополнительные экстралингвистические данные — прежде всего изображения и символы, сопровождающие текст, а также форма объекта, на котором текст начертан. Эти данные — за неимением других — выполняли роль контекста, уточняющего смысл надписи.

Специфика материала, главным образом его тематическая ограниченность, делает невозможным описание языка как целостной системы, реально существовавшей в означенное время. Сейчас можно

указать лишь совокупность отдельных языковых характеристик. На этой базе в будущем можно будет попытаться реконструировать утраченную формальную языковую систему по ее отображению в отдельных фрагментах, представленных языковыми явлениями, доступными наблюдению.

Стоит специально отметить, что поисковая область сопоставительного материала с самого начала не была ограничена только дравидскими данными. Параллели многим протоиндийским лингвистическим феноменам, главным образом в области лексики, обнаруживались в санскритских источниках. Правомерность и целесообразность обращения к санскритскому языковому материалу обосновывалась субстратной ролью протоиндийской культуры для позднейших культур Индии, преемственность с которыми уже была неоднократно проиллюстрирована. Несомненно, многие слова и словосочетания хараппского языка были калькированы на санскрит или заимствованы, а при крайнем и последовательном традиционализме санскритской литературы имели большие возможности в ней законсервироваться. Причем если на начальном этапе работы группы тезис о правомерности использования санскритских данных скорее постулировался, чем доказывался, то теперь он подтвержден целым рядом конкретных наблюдений. Например, формально выделенный в протоиндийских текстах список 60 астрономических и календарных наименований находит структурное соответствие в наименованиях годов 60-летнего хронологического цикла Юпитера, известных сейчас лишь в санскритском варианте. Возможность оперировать не только дравидскими данными, но и информацией, сохраненной санскритом, обеспечивает бóльшую степень надежности восстанавливаемой культурно-исторической картины, верифицирует ее.

Решающую доказательную силу при сопоставительном анализе приобретали главным образом структурные параллели между соответствующими явлениями в хараппском и дравидских языках. По мере систематического изучения текстов они отчетливо выявлялись на разных языковых уровнях: морфологическом, синтаксическом, семантическом.

Размеры и цели настоящей работы не позволяют подробно осветить всю совокупность проблем лингвистической интерпретации протоиндийских текстов. Здесь уместно лишь перечислить в резюмирующем виде основные структурные соответствия, которые обнаружены в хараппском и дравидском языках к настоящему этапу их изучения. Во-первых, объяснение этой линии исследования может способствовать уяснению логического хода всего исследовательского процесса

и, возможно, снимет некоторые вопросы. Во-вторых, методика исследования в процессе работы над текстами менялась, некоторые из возможных вариантов подходов к явлениям протоиндийского языка оказывались правильными, отрабатывались и уточнялись, другие по необходимости отвергались как «неработающие». Для читателя, не знакомого с этим исследовательским «лабиринтом», может оказаться затрудненным понимание некоторых лингвистических вопросов. Обращение к некоторым уже пройденным этапам работы поможет снять эти сложности.

При сегментации сплошного текста протоиндийских надписей с помощью электронно-вычислительной техники были вычленены блоки — минимальные смысловые значащие единицы языка. Иногда они составляли всю надпись, иногда дополнялись инициальными или финальными цепочками. Блоки сформированы из знаков трех категорий: 1) постоянных (один или два знака, передающих корневую морфему), 2) переменных, чередующихся в пределах одного блока в инициальной или финальной позиции, 3) полупеременных, сохраняющихся в финале при чередовании переменных. Блок можно считать основной единицей хараппского языка, выделенной в качестве такого самими протоиндийцами, — обстоятельство чрезвычайно важное, ибо оно убергает от исследовательского субъективизма и произвола. В этом смысле, т.е. как ключевой элемент в языке, блок может быть определен как слово (морфологическое), или, точнее, словоформа.


Сразу следует оговориться, что протоиндийский блок-слово в качестве единицы языка коренным образом отличается от привычного нам понятия слова в грамматической системе любого индоевропейского языка. Поэтому описание слова протоиндийского языка, равно как и других элементов его грамматической структуры, на основе методики и концепций родного языка или европейского, т.е. на основе старой европейской грамматики, опиравшейся на латинскую традицию, будет заведомо искаженным. Нужно помнить, что современные лингвистические концепции базируются в конечном счете на работе с живыми языками и постоянно развиваются, черпая силу как раз в изучении доступного живого материала. Таковым не является хараппский языковой материал, мертвый в филологическом отношении и к тому же скрытый от исследователей сложной системой письма, продолжающей скрывать от нас фонологическую систему, и сохраняющий в неизвестности многие черты морфологии и синтаксиса. Но поскольку в изучении протоиндийского языка делаются лишь первые шаги, и еще не накоплено достаточно материала для обобщающих

выводов, мы считаем допустимым и оправданным пользоваться на этом этапе исследования терминологическим аппаратом и моделями исследования и описания, выработанными на материале европейских языков, оговаривая специально те случаи, когда их значение расходится с общепринятым.

Стремление к более адекватному описанию структуры протоиндийского языка, исходящему из его имманентных характеристик, возможно, потребует отказаться от ряда принятых терминов и способов описания.

В современном языкознании иногда высказывается точка зрения о вторичности грамматической формы слова и о ее производности от синтаксической функции. «Форма слова есть частный случай формы словосочетания, проявляющийся здесь лишь в более сложном и искаженном виде. Форма слова подлежит поэтому сведению к формам словосочетания» (Кацнельсон, 1947, с.5).

Такой подход представляется целесообразным при описании грамматической системы языка протоиндийских надписей, вернее, доступных фрагментов, и заставляет ориентироваться на общие закономерности развития и функционирования этой системы, в частности, указывает на известный параллелизм морфологической структуры слова (морфосинтаксис) и синтаксической структуры простого предложения. Поэтому для удобства описания грамматической системы протоиндийского языка на данном этапе изучения целесообразно анализировать его на двух уровнях: 1) слово, 2) синтагма.

Характеристику протоиндийского блока-слова следует начать с выяснения грамматической и лексической семантики составляющих блок знаков письма, соответствующих элементарным единицам языка. В морфемно-силлабической системе письма знак соответствует морфеме, т.е. предельно минимальной, далее не разложимой на морфологическом уровне без потери значения единице. Однако знак-морфема протоиндийского языка имеет некоторые характеристики, отличающие ее от понятия морфемы, например, в русском языке. В некоторых позициях, в конкретных грамматических структурах знаки протоиндийского письма действительно соответствуют грамматическим элементам, но в других позициях тот же отрезок текста соответствует лексеме. Например, знак  в качестве постоянного в блоке употребляется как знаменательное слово, передающее название периода времени, цикла, сезона. В то же время в качестве переменного второй позиционной группы этот же знак соответствует сегментной морфеме с грамматическим значением косвенного паде-

жа, т.е. является реляционным аффиксом в традиционном толковании. Иными словами, в протоиндийском языке представлена омонимия морфем или, что тоже возможно, морфемы обладали известной грамматико-семантической нерасчлененностью. Реализация того или иного значения морфемы зависит от способа конкретизации ее другими морфемами, от принципов их соединения друг с другом, а это, в свою очередь, обусловлено расположением морфем относительно друг друга. Возможно, позиция морфемы в слове и слова в синтагме предопределяет не только знаменательное, реляционное, но и категориальное значение (имя, соответствующее названию, глагол, соответствующий состоянию или действию), но этот вопрос еще подлежит внимательному изучению.

Структура протоиндийского слова-блока (морфосинтаксис) есть результат агглютинации элементарных минимальных единиц — знаков-морфем, за каждой из которых закреплено определенное позиционно обусловленное значение. Таким образом, протоиндийский язык, как и позднейшие исторически засвидетельствованные дравидские языки, относится к общему типу агглютинирующих языков. Разумеется, это отмечает лишь самые общие закономерности, свойственные языкам этого типа, конкретные формы их проявления могут варьировать в самых широких пределах в конкретных языках. Равным образом это не означает, что в протоиндийском и позднейших дравидских языках как представителях одной генетической системы грамматические процессы агглютинации будут полностью идентичными.

Протоиндийский блок-слово (или, точнее, словоформа) образуется посредством прямой агглютинации к ядру-корню последовательной цепочки знаков-морфем с грамматическим значением (постфиксов), позиция которых жестко закреплена относительно друг друга и инверсия невозможна. В схематическом виде модель словоформы можно выразить следующим образом:

$$R + Pd + Pn + Pa + Pc,$$

где R — корень, Pd — словообразовательная морфема, Pn — морфема с грамматическим значением числа, Pa — морфема с грамматическим значением общекосвенного падежа, Pc — морфема с грамматическим значением прямого косвенного падежа (дательного). Следует отметить, что каждая служебная морфема протоиндийского языка функционирует и как знаменательная, т.е. та или иная агглютинированная морфема в зависимости от позиции в словоформе получает свою грамматическую конкретизацию.

Структура протоиндийского блока-слова соответствует дравидской модели. Последняя отличается строго фиксированным взаимным расположением морфем с корнем-ядром на первом месте, иерархически упорядоченной цепочкой постфиксов, отсутствием инфиксов и префиксов.

Дравидские языки:

телугу: *bālu-u-a-ku* «мальчикам», где *bālu* — корень, *-r* — показатель множественного числа, *-a* — показатель общекосвенного падежа, *-ku* — показатель дательного падежа;

Хараппский язык:

Все постфиксы хараппского языка по различию в позиции и в структурной функции делятся на словообразовательные и словоизменятельные, соответственно деривационные и реляционные.

Обращаясь к категории склонения хараппского имени и преследуя цель строгости и чистоты описания протоиндийского языка, следовало бы отступить от традиций грамматического описания, сохраняющего частные индоевропейские свойства и восходящего к греческому и латинскому языкам, в которых существительные склонялись по словоизменительным категориям падежа и числа. Достаточным основанием для такого отступления может послужить уже то, что в фузионном латинском языке падеж и число слиты, т.е. словоизменительные суффиксы одновременно оформляют существительное по конкретному значению падежа и по конкретному значению числа, в то время как в агглютинативном протоиндийском языке нет такой слитости нескольких значений в одном формообразовательном аффиксе, принадлежащих разным грамматическим категориям, напр-


тив, каждый формообразовательный аффикс закреплен за одной граммемой.


Представляется более осторожным и адекватным на данном этапе изучения языка определить «склонение» протоиндийского имени в семантических терминах, т.е. посредством указания главной семантической функции «падежа». Следует при этом иметь в виду, что по мере изучения языка надписей это определение будет уточняться и, возможно, видоизменяться.


В соответствии с этим требованием можно выделить три основных значения имени, отличающихся грамматическим оформлением, синтаксическими функциями и организующихся в определенные семантические комплексы.

1. Субъектное значение имени — соответствует именительному падежу (и, возможно, вокативу) позднейших дравидских языков. Это значение не маркируется специальными грамматическими показателями. Звательные формы могли отличаться количеством и качеством гласного, акцентуацией или иными просодическими средствами, не получившими формального отражения в системе письма.

Примеры:

 kā «хранитель»,*




 sir «буйвол»,

 min «звезда»,

 sāru min «шесть звезд (Плеяды)».

2. Определительное значение имени (или значение принадлежности) — соответствует косвенному падежу позднейших дравидских языков, передает преимущественно значение принадлежности. Это значение может не иметь эксплицитного выражения, а может оформляться определенными грамматическими показателями.

Примеры:

   min-or-at[tu]-āṇ palli «того, кто от почитаемой звезды, храм»,

* Здесь и далее протоиндийские надписи даны по изданию И.Махадевана (Махадеван, 1977).

𑀮𑀺𑀭𑀺𑀢𑀺 per min-in palli «дом великой звезды»,

𑀮𑀺𑀭𑀺𑀢𑀺 ke₂-or nal vāl «почитаемого разрушителя, четвертого повелителя [власть]».

3. Значение направленности — соответствует дательному падежу позднейших дравидских языков, оформляющему косвенный объект. Это значение передается сочетанием двух грамматических показателей, позиция которых жестко закреплена относительно друг друга, и инверсия не наблюдается.

Примеры:

𑀮𑀺𑀭𑀺𑀢𑀺 ke amma-at[tu]-kā «красной госпоже [жертва]»,

𑀮𑀺𑀭𑀺𑀢𑀺 maḡu vēn-at[tu]-kā «второму владыке [жертва]»,

𑀮𑀺𑀭𑀺𑀢𑀺 ke min-or-in-kā «почитаемой красной звезде [жертва]»,

𑀮𑀺𑀭𑀺𑀢𑀺 sāḡu min-in-kā III vēl «шести звездам (Плеядам) третья жертва».

Все названные грамматические показатели присоединяются к основе имени (т.е. им могут предшествовать словообразовательные показатели и показатели множественного числа).

Важно отметить, что образование показателя дательного падежа в хараппском языке характеризуется той же особенностью, что и в дравидских, а именно: дательный падеж передается сочетанием двух постфиксов, позиция которых жестко закреплена относительно друг друга, и инверсия невозможна. Дательный падеж в дравидских языках характеризуется многообразием значений и соответственно широкой сферой применения. Помимо своего основного назначения (объект, к которому направлено действие) дательный падеж среди прочих значений имеет значение принадлежности.

Дравидские языки:

каннада: Nahuṣaṅge magan yaṇṇati «Йайати, сын Нахуши» (букв. «Нахуши сын Йайати») (Кушалаппа Гуада, 1972, с.365);

тамильский: paṇṇutarku yaṇṇakiniṇṇu kol paṣarpē? «как появилась бледность у обладательницы прекрасного лба?» (букв. «обладатель-

нице прекрасного лба бледность как появилась?» (Нарринай, 388, 1—2);

колами: *paṭlakun okkot pilla aṇdin* «у вождя была одна дочь» (букв. «вождю была одна дочь») (Эмено, 1955, с.35).

Хараппский язык:

nal min-kā «благой звезде [жертва]»,

𐌿𐌿𐌸𐌹𐌸𐌹 per amma at[tu]-kā «великой госпоже принадлежа-
щее».

kol-in-kā «властелину принадлежащее».

Все приведенные выше примеры демонстрируют лишь самые общие (инвариантные) семантические функции, ассоциировавшиеся с тремя «падежными» значениями, каждая из которых, в свою очередь, образовывала свою систему значений. Реализация частных вариантов основного значения обуславливалась контекстом (синтаксическими связями и сопровождавшими их лексико-семантическими характеристиками).*

Обращаясь к категории рода, следует отметить, что отдельных показателей рода не обнаружено. Следовательно, можно констатировать отсутствие грамматической категории рода в хараппском языке, что вообще свойственно многим языкам агглютинативного строя (например, тюркским языкам, мальгашскому и нубийскому языкам).

Так, знак Ψ в протоиндийском языке одинаково означает «царь» и «царица», никакими формальными морфологическими средствами различие в роде не выражено. Это создает известные трудности при переводе, ибо для разрешения потенциальной неопределенности в выборе правильного варианта не всегда есть четкие критерии.

Разумеется, в протоиндийской лексике есть группа слов, супплетивно выражающих биологический пол, например: 𑀧𑀺𑀓 āṇ «мужчина», 𑀧𑀺𑀓𑀲 āṇa «женщина». Эти знаки иногда постпозитивно при-

* Аналогичная картина наблюдается и в египетском языке, где нет морфологических признаков падежей, но есть «понятия, которые в других языках выражаются склоняемыми существительными (и прочими частями речи)». Особенно часты в египетском языке «слова в родительном падеже (прямом и косвенном), встречаются существительные и в дательном падеже» (Коростовцев, 1961, с. 28—30).

бавляются для уточнения биологического пола. В этих случаях их употребление аналогично служебной функции словообразовательных аффиксов, о которой будет сказано ниже, в обзоре морфологии словообразования.

Таким образом, сейчас имеются основания говорить об отсутствии морфологической категории рода. Хотелось бы отметить, что семантическим основанием для классификации имен (соответственно — предметов) не обязательно мог быть биологический пол. Им могли быть структура, форма поверхности и другие признаки.

Следующая категория, подлежащая рассмотрению, — категория числа. В протоиндийском языке, как и в позднейших дравидских, выделяется единственное число, как правило не имеющее особых показателей, и множественное число, которое выражалось тремя основными показателями: | -or, ΨΨ -a!, ≡ -kā, прибавляемыми обычно к основе имени. Показатели множественного числа могут объединяться по два, образуя плеонастические формы, иногда меняясь при этом местами.

Примеры:

⌘ ΨΨ ≡ sir-a!-at[tu] «почитаемого буйвола [печать]»,

⌘ ΨΨ ≡ ke-a!-at[tu] «почитаемого красного [вождя жертва]»,

⌘ ≡ or o!i-kā-at[tu] «нашего почитаемого светила [печать]»,

⌘ ≡ āṇ-or-kā «почитаемому воителю [принадлежащее]».

Условия для появления суффиксов множественного числа и сферы их употребления выяснены еще недостаточно четко.

Хотя понятие «счетности» внутренне присуще лексической структуре протоиндийского языка (как и других языков), грамматическая невыраженность различия единственного/множественного числа для целого ряда имен является препятствием для адекватного понимания и перевода текстов.

Одной из особенностей дравидских языков, наблюдаемой и в хараппском языке, является частое употребление множественного числа в значении pluralis honorificus, т.е. множественного почтитель-

ного по отношению к одному лицу. Такое употребление множественного числа зарегистрировано в самых ранних тамильских текстах и сохраняется до настоящего времени. Аналогичную дистрибуцию и употребление имеют протоиндийские словоизменительные морфемы, отнесенные Ю.В.Кнорозовым к первой позиционной группе (Кнорозов, 1981, с.49).

Дравидские языки:

гадаба: *muttak* «старик», *muttak-or* «старики»;

колами: *annal* «старший брат», *annal-or* «старшие братья»;

гонди: *mar* «сын», *mar-k* «сыновья»;

куви: *pipel* «нож», *pipel-ka* «ножи»;

тулу: *āpu* «мальчик», *āpu-lu* «мальчики»;

тамильский (брахманский диалект): *issaṣu* «муха», *issaṣu-al* «мухи»;

средневековый телугу: *illaṇḍ-ru-lu* «домохозяйки»; *kudik-er-lu* «лисицы» (с плеонастическими суффиксами множественного числа).

Хараппский язык:

𐀀𐀁𐀂 *āṇ-or* «почитаемый воитель», множественное число в значении *pluralis honorificus* в переводе передается словом «почитаемый»,

𐀀𐀁𐀂𐀃𐀄𐀅𐀆𐀇 *sāru min-aḷ-at[tu]-kā* «шесть звезд (Плеяд) [власть]».

На основании внутренней реконструкции дравидского языкового материала дравидологами установлены три основные праформы показателей множественного числа для общедравидского состояния: *-r-, *-k-, *-l-/ -l- (предшествующая или последующая гласные достоверно не реконструируются) (Андронов, 1978, с.174—180; Кришнамурти, 1961, с.257—258; Кришнамурти, 1975, с.328—350; Субраманьям, 1971, 1971a). Этот набор материально совпадает с показателями множественного числа в хараппском языке.

Последняя категория, которая может быть рассмотрена в морфологии словоизменения хараппского языка, — категория детерминации. Можно констатировать, что в протоиндийском языке существовало противопоставление имени по признаку определенности/неопределенности, которое морфологически распространялось на имена и выражалось с помощью артикля (точнее, псевдоартикля), передаваемого знаком | от «один», условно переводимым «наш».

Например:

ᳵ or k̄a «наш хранитель»,

ᳵᳵᳵ or III k̄a-at[tu] «нашего третьего хранителя»,

ᳵᳵᳵ or vēt-at[tu] min «нашего охотника созвездие»,

ᳵᳵᳵ or ke-at[tu] āṇ «нашей красной богини муж».

Вопрос об условиях детерминации имени и степени регулярности этой нормы еще нуждается в более глубоком изучении. Сейчас можно с некоторыми основаниями предположить, что определенным имя было тогда, когда соответствующий имени объект однозначно идентифицировался как таковой, т.е. имена, имплицитно определенные (например, имена собственные), скорее всего не нуждались в специальной детерминации и не имели артикля, в противоположность именам нарицательным.

МОРФОЛОГИЯ СЛОВООБРАЗОВАНИЯ

Синхронный словообразовательный анализ протоиндийского языка позволил выявить несколько преобладающих в нем способов словообразования (деривации). Взяв за основу характеристики признак продуктивности и располагая словообразовательные модели по степени возрастания признака, получим следующий ряд.

1. Редупликация корней (т.е. простое сложение корней), оба компонента равны самостоятельному слову. Некоторые протоиндийские слова построены посредством повтора знаков: R_1R_2 , где $R_1 = R_2$ или $R_1R_2R_3$, где $R_1 = R_2 = R_3$.

Например:

ᳵᳵ vēṇ vēṇ «царь царей» (возможно, здесь употреблено множественное число «цари»).

2. Словообразовательная модель аналогична предыдущей, но в качестве одного из компонентов выступает не корень, а словоформа (наподобие постфиксально-сложного способа словообразования в русском языке, например «земл-е-проход-ец»).

3. Распространенным был способ словообразования, традиционно

называемый постфиксальным: непосредственно к корневой морфеме присоединялся знак в функции словообразовательного постфикса.

Например:

𑀧𑀺 per-āṇ «господин» (букв. «великий человек»),

𑀢𑀺 min-at[tu]-āṇ «тот, кто от звезды», человек (сын)
звезды,

𑀓𑀺 cat-oli «разрушитель»,

𑀓𑀺 koḷ-kar «властелин».

Количество словообразующих суффиксов в хараппском языке сравнительно невелико. Вопрос об их значении и сферах употребления нуждается в дальнейшем исследовании. В качестве примера можно взять суффикс -kar. В дравидских языках он образует преимущественно термины родства или названия лиц по занятию:

тамильский язык: vēlai-k-kār-an «слуга», amman-kar «дочь дяди по матери»,

малаялам: mīn-kār-aṇ «рыбак»,

каннада: ōlek-kara «почтальон», toṭa-gara «садовник».

Некоторые исследователи считают, что суффикс -kār попал в дравидские языки из индоарийских. Однако следует отметить, что с тем же значением суффикс -kar/-gar встречается в словах шумерского субстрата и в иранских, например: tam-gar «торговец», ep-gar «землевладелец». В хараппском языке этот суффикс образует имена и титулы, например:

𑀓𑀺 koḷ-kar «властелин»,

𑀓𑀺 say paṭ-kar «хозяин-торговец».

4. В протоиндийском языке употребительным было именное словосложение. К сложным словам следует относить слова, имеющие более чем одну мотивирующую основу. Критерием для выделения сложных слов в протоиндийских текстах можно считать появление их в одном и том же составе с такой регулярностью и частотой, что они становятся для всех случаев одним выражением со специализированным значением, не равным механической комбинации его составляющих. В живом языке могли существовать дополнительные

признаки для выделения сложных слов, например объединение двух компонентов одним ударением. Графическими средствами протоиндийской письменности это никак не передается.

Что касается простейших синтаксических конструкций, выделенных в протоиндийских текстах, то все они могут быть интерпретированы на основе сопоставления с дравидскими моделями, в соответствии с которыми комбинируются лексические единицы в рамках простого предложения и словосочетания. Простейшие синтаксические структуры в протоиндийских текстах чаще всего сводятся к двучленным конструкциям — синтагмам.

Синтагмой считается минимальная единица языка, в которой реализуются грамматические отношения между словами. Выделение синтагмы и их осознание как единого смыслового целого отражает представления протоиндийцев об их принципах членения линейной последовательности языковых единиц. Синхронную аналогию этому являют египетские тексты, в которых детерминативы часто ставились после фразеологической группы, а в литературных текстах Нового царства употреблялся специальный графический прием — так называемые «красные точки», обозначающие границы синтагм (Петровский, 1978, с.25). Диахронические аналогии можно обнаружить и в санскрите, и в дравидских языках, где имеются фразеологические единства и фразеологические сочетания, а также фразеологические сращения высокой степени устойчивости.

Древнейшая дравидская грамматика — тамильский трактат «Толькаппиям» (приблизительно начало нашей эры) — приводит классификацию шести разновидностей сложных слов, аналоги которым имеются и в санскритской традиции. Ниже некоторые из них приводятся параллельно с протоиндийскими.

Коль скоро позиция слова в протоиндийских текстах предопределяет его грамматическое значение и конкретизирует лексическое, то конкретное проявление значения слова в тексте может быть установлено лишь относительно другого слова, т.е. в синтагме. Таким образом, описание синтагматической морфологии протоиндийского языка равнозначно описанию существенных черт его грамматических связей, что приобретает особую важность при скудости наличного материала.

Рассматриваемые ниже биномные конструкции — простейшие исходные виды синтагм, которые могут выступать и в распространенной форме.

1. Сочинительная синтагма выражает сочинительную связь между двумя и более членами: А и В, возможно также А или В. Формальных

признаков для различения простой сочинительной или альтернативной связи между элементами, составляющими синтагму, не обнаружено.

Например:

𐌆𐌵𐌹𐌸𐌺𐌹𐌸 𐌹𐌺𐌹𐌸𐌹𐌸𐌹𐌸 «правитель, великая звезда и буйвол- [бог]».


В традиционных индийских грамматиках сложные слова, равнозначные словосочетаниям с сочинительной связью, называются dvandva (санскр.) или ummai-t-tokai (тамил.).


2. Атрибутивная синтагма выражает подчинительную связь между членами: $A \rightarrow B$, где A — согласованное определение к B . Определение может быть выражено атрибутивной формой прилагательного, числительным, именем существительным в косвенном падеже. Определение в дравидских языках всегда предшествует определяемому, никакие инверсии определений невозможны. Между определением и определяемым могут находиться лишь другие определения, т.е. возможен ряд однородных определений, subordinированных определяемым словом.

Например:

ШШ * рег атта «великая госпожа»,

𐎠𐎵𐎶𐎠 mā amma at[tu]-ka «черной госпоже»,

 ke per amma «красная великая госпожа»,

 kālī amma «госпожа стада».

В традиционных индийских грамматиках сложные слова, равнозначные словосочетаниям с подчинительной связью, называются *karmadhāraya* (санскр.) или *panpu-t-tokai* (тамил.).

3. **Аппозиционная (или аппликативная) синтагма** выражает подчинительную связь между членами $A \rightarrow B$, где A является приложением к B , выраженным именем, причем при изменении формы подчиняющего слова форма имени-приложения не меняется.

Например:

or āṇ kā «наш воин-хранитель»,

❧ Ψ taṇṭu vēn «страж-владыка»,

𑀓𑀺𑀓𑀺𑀓𑀺 kūḷ kaṇḍa «повелитель-герой».

В традиционных индийских грамматиках аналогичные композиты называются tatpuruṣa (санскр.) или veṅṭṭmai-t-tokai (тамил.).

Следует отметить, что в ряде случаев одна и та же синтагма может переводиться формально по любой из описанных выше моделей, ибо четкие формальные явно выраженные критерии для их различения есть не всегда. Аналогичное явление наблюдается в санскрите, где, например, rāja-putra может выступать и как dvandva «царь и сын», и как karmadhāraya «сын-царь», и как tatpuruṣa «сын царя». Обычно за словом закреплялось одно из значений, в данном примере — последнее.

Важнейшим звеном при исследовании языка протоиндийских текстов было выявление семантики отдельных знаков. На предшествующих этапах работы главное внимание уделялось установлению соответствий между элементами грамматической системы хараппского языка и позднейших дравидских. При этом установление семантики отдельных знаков сводилось к тому, чтобы выявить единицы смысла, тождественные в хараппском и позднейших дравидских языках, но в первом случае обозначенные знаками протоиндийского письма, а во втором — словами, или, точнее, морфемами естественных дравидских языков, взятыми в их семантическом аспекте. При выборе соответствующих дравидским лексем, отождествляемых со знаками исследуемых текстов, учитывалось и собственное значение слова как единицы языка (ингерентное), и совокупность его конкретных проявлений в разных дравидских текстах. В случаях больших синонимических рядов предпочтение отдавалось архаическим дравидским лексемам. Архаичность удостоверялась регистрацией того или иного слова в ранних дравидских текстах.

Разумеется, многие из выбранных дравидских лексем за столь большой период времени могли выйти из употребления, подвергнуться неизбежным семантическим переинтерпретациям из-за утраты прежней системы соответствий. Приемлемость семантической интерпретации протоиндийских знаков на основе сопоставления с дравидской лексической системой подтверждается (в возможных случаях) перекрестным чтением.

Установление лексического значения протоиндийских знаков на начальном этапе изучения текстов, подчиненном целям дешифровки,

имело своим неизбежным следствием определение ограниченного семантического спектра для ряда протоиндийских знаков.

Дальнейшее изучение надписей предполагает уточнение и расширение семантики знаков протоиндийского алфавита (в семиотическом значении термина).

Под этим понимается восстановление значимых смысловых характеристик текстов и составляющих их знаков, определение семантических полей каждого знака и текста и возможная в дальнейшем реконструкция способов лексической категоризации, которую хараппский язык налагал на мир.

Необходимо отметить особые обстоятельства, касающиеся возможной методики работы. Круг явлений, обозначаемых как проблема значения слова (в смысле лексемы), необычайно широк и сложен. Как известно, удовлетворительной и адекватной теории семантики еще не предложено. По справедливому замечанию Ричарда Монтегю, «еще не создана адекватная и исчерпывающая семантическая теория, и спорно, существует ли исчерпывающая и семантически верная синтаксическая теория» (Монтегю, 1985, с.105). Но если бы даже такая теория и существовала, то нет полной уверенности, что в случае с протоиндийскими надписями она прояснила картину.

Для уточнения своей позиции позволим себе привести пространную цитату из работы Анны Вежицкой «Семантические примитивы», распространив высказанные в ней положения и на область экстралингвистики: «Семантика представляет собой деятельность, которая заключается в разъяснении смысла человеческих высказываний. Ее цель состоит в том, чтобы выявить структуру мысли, скрытую за внешней формой языка...

Традиционная семантика занималась довольно бессистемно то значениями индивидуальных выражений, то изменениями значений. Что касается современной семантики, то основным ее предметом внимания является семантическое представление: вместо того чтобы говорить о значениях (и изменениях значения), она стремится моделировать их и представлять в виде эксплицитных формул.

В настоящее время широко распространен взгляд, что основной целью семантики должно быть моделирование значений. Однако меньше согласия обнаруживается в отношении того, какой „язык“, какую форму записи следует использовать для этой цели. То, чего можно надеяться достичь, необходимо является производным от нашего выбора семантического метаязыка. По моему мнению, наиболее плодотворный подход состоит в том, чтобы попытаться сделать репрезентацию значений одновременно их толкованием. Этот тип

семантической репрезентации — „экспликация“ — возможен только тогда, если запись является, по существу, самоочевидной. Семантический метаязык только в том случае будет по-настоящему „объясняющим“, если он является настолько ясным и непосредственно понятным, чтобы в свою очередь не требовать „толкования“. В частности, по этой причине формулы символической логики и матрицы дифференциальных признаков не могут рассматриваться в качестве экспликаций» (Вежбицка, 1983, с.225).

Действительно, традиционная семантика рассматривает отношения между словами, соотносимыми с предметами и явлениями, в терминах референции. Обычно принимается разграничение формы слова, значения и референта, и традиционно дается схематическое представление связи между ними в виде так называемого «семиотического треугольника»:



Известно также, что традиционная семантика получила и получает немало упреков и замечаний в свой адрес, обусловленных тем, что термин «значение» в его обычном употреблении имеет много значений, тяготеющих либо к механицизму, либо к ментализму (Лайонз, 1978, с.426—432).

Неоднократно указывалось и на необходимость изучения этнографической семантики, хотя вопросы ее методологии до сих пор нельзя считать разработанными (Хаймс, 1975, с.47).

Но и при наличии готовых разработанных методик специфика протоиндийских текстов потребовала бы скорее всего серьезных коррективов к ним. Семантический анализ протоиндийских надписей осложнен целым рядом обстоятельств, указанных в предыдущих главах.

Другой важный момент, на который необходимо обратить внимание, состоит в том, что в языке всегда существовала полисемия. При дешифровке протоиндийской системы письма у знаков определялось некое единое «призначение». Однако это значение могло быть не единственным и не основным, уже в тот период времени мог существовать комплекс иных значений, на этапе дешифровки не учитываемых, которые теперь нужно восстанавливать.

Кроме того, пусть не часто, но возможна ситуация, когда нам

надлежит реконструировать и как-то выразить доступными языковыми средствами явление, впоследствии исчезнувшее. Это может относиться к сфере социальных отношений, к правовым нормам, земледельческим приемам и орудиям труда, к терминам родства и т.д. Отсюда с неизбежностью следует вывод, что реконструировать нужно в первую очередь не отдельные понятия, а системы понятий, категориальную сетку, понятийный каркас мышления и соответственно семантические поля и глоссы, которые их выражают.

Немалые сложности в изучении лексики протоиндийского языка связаны с тем, что слово в протоиндийском языке или языках, в силу своей принадлежности к агглютинирующему типу, в семантическом отношении, равно как и в морфологическом, принципиально отличается от слова во флективном языке, например в русском. Взятое вне контекста, оно характеризуется более широким и менее конкретным содержанием. Лексическое значение его, как и грамматическое, конкретизируется в зависимости от его употребления (т.е. от позиции в синтагме, от контекста и т.д.). Поэтому для человека, лингвистическое мышление которого сформировано целиком на русском языке, может показаться странной словарная статья, характеризующая тот или иной знак хараппского языка со стороны его семантического содержания, ибо с точки зрения языкового мышления, воспитанного на модели флективного языка, оказывается, что с одним знаком соотнесено несколько словарных гнезд.*

Как известно, семантическое развитие слова идет в двух преимущественных направлениях: 1) путем метафорического переноса от человека и ближайшей действительности (смена денотатов) на остальной мир и 2) путем развития и обогащения системы понятий. Кажется логичным предположить, что некоторые возможности, заложенные в хараппском языке (языках), реализовались как действительность в дравидских языках исторического периода. Иными словами, если позднейшие дравидские языки дают нам пределы семантического варьирования слов, то в протоиндийском языке, вероятно, следует ожидать их исходного или близкого к таковому положения. Например, омонимы современных дравидских языков в протоиндийском таковыми могли и не являться. Так, дравидские омонимы *mīn* «рыба» и *mīn* «звезда» в протоиндийском языке могли быть одним

* Как справедливо отметил Дж.К.Макком, «вовсе ниоткуда не следует, что словарные сведения надо группировать на основе тождественности звуковых оболочек, а не по каким-либо другим признакам, например, на основе тождественности семантических представлений» (Макком, 1981, с.237).

словом с ближайшим и дальнейшим значениями (в терминах А.А.Потебни) (Потебня, 1958, с.19). Омонимы (на фонемном уровне) в живом языке могли различаться ударением, качеством или количеством гласного, акцентуацией или иными просодическими средствами. Но современный исследователь не имеет иных объективных критериев для их разграничения, кроме контекстуальной обусловленности.

Видимо, с известной долей уверенности можно прогнозировать, что по мере исследования надписей семантика их знаков будет характеризоваться более широким содержанием при конкретной и детализированной специализации этого содержания в конкретных словоупотреблениях.

И еще об одном обстоятельстве необходимо помнить при изучении семантики хараппского языка. Этот язык формировался как язык народности из интегрированных племенных языков, элементы которых, особенно лексика, заимствовались языком формирующейся, скорее всего полиэтнической, общности. Поэтому в хараппском языке следует ожидать заимствований, а также аналогий с имевшимися на территории распространения протоиндийских городов языками иных, не дравидских этнических общностей.

Протоиндийская лексика не могла бесследно исчезнуть, не определив ряд явлений в суперстрате, т.е. в позднейших языках, прежде всего в санскрите и дравидских. Значительное количество заимствований могло сохраниться в топонимике и ономастике (в виде прямых заимствований и калек). Вследствие этого корреляция с позднейшими языками субконтинента кажется дополнительно обоснованной при исследовании семантики хараппского языка. Поскольку мы полагаем, что хараппская лексика не исчезла бесследно, но сохранилась в измененном виде, в словарном запасе языков-потомков, то уже сами эти изменения позволяют нам реконструировать былое предназначение лексем или, что важно для целей нашей работы, продемонстрируют нам, какими мыслительными ассоциациями пользовались создатели хараппской культуры при составлении своего словаря. «Семантические признаки... представляют не внешние физические свойства, а скорее психологические условия, в соответствии с которыми люди осваивают свое материальное и социальное окружение» (Бирвиш, 1981, с.195).

Семантический анализ удобнее начинать с небольших, четко выделенных групп — подсистем. Затем эти фрагменты — по мере накопления материала — можно расширять до более крупных комплексов и выводить проблематику на более тонкие уровни, приближа-

ясь к выявлению базовой структуры культурных установлений хараппской цивилизации.

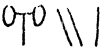
В качестве примера можно рассмотреть лексико-семантическую подгруппу в хараппских жертвенных текстах, входящую в состав календарно-астрономической номенклатуры, а именно наименования созвездий.


Дни в протоиндийских надписях обозначены названиями малых созвездий или звезд, через которые проходит луна („лунные дома“, санскр. pakṣatra, тамил. nāl) за 27 (три девятидневные недели) или 28 (четыре семидневные недели) ночей.

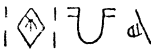
Список накшатр — «лунных домов» сохранился в санскритском и дравидском вариантах. Санскритский список накшатр имеет замкнутый, формально упорядоченный и строго канонизированный вид, где каждой накшатре соответствует одно, редко два наименования, причем этимология их часто темна, запутана или противоречива. В противоположность этому дравидский вариант списка накшатр не упорядочен, имеет много вариантов наименований (иногда до десяти) для каждой накшатры, этимологически, как правило, прозрачных, но в ряде случаев представляющих сложность для исследования в плане интерпретации их значения и мотивировки. Древность этого номенклатурного списка подтверждается широким использованием его в самых ранних классических тамильских текстах, эпиграфике, и фиксацией в первых туземных словарях.

Дравидская система наименований «лунных домов» имеет специфические признаки и обнаруживает полное смысловое тождество с хараппским «списком 27» (Кнорозов и др., 1981, с.49—51).

Ниже приведены примеры хараппских наименований «лунных домов» с дравидскими и санскритскими аналогами.

 tēr ir or «колесница — почитаемая небесная единица» (часть созвездия Тельца); ср. тамил. tēr «колесница», rāg «повозка, колесница», uḡu! «колесо, повозка»; санскр. rohinī.

 veḷ rā ir «белая змея — место [луны] (часть созвездия Змеи); ср. тамил. kaṭcevi «змея, у которой глаза — органы слуха и зрения», aḡa, aḡavu, aḡavam «змея», aḡavi nāl «созвездие Змеи»; санскр. āśleṣa; покровители — змеи.

 nāl mārī at[tu] u! «благой дождь — стоянка [луны]» (часть созвездия Стрельца); ср. тамил. uṭai kuḷam «бурлящий

водоем», *mu-k-kulam* «три водоема», *maṛi* «вода, дождь», *pīṅ* «вода», *ripaṇaḥ* «вода, поток»; санскр. *puṇvasadha*; покровители — воды.

Дравидская система наименований «лунных домов» сохраняет специфические особенности хараппского способа номинации предметов и явлений, например, способ наименования созвездий по числу звезд:

||| ♀ *mu min* «три звезды» (созвездие Орион),

||| ♀ *say min* «пять звезд»,

||| ♀ *sāru min* «шесть звезд» (Плеяды),

ср. тамил. *mu-m-min* «три звезды», созвездие Орион; *ai-m-min* «пять звезд»; *aṅu min* «шесть звезд», Плеяды.

Отпечаток одной и той же лингвистической и общекультурной модели носит и способ наименования планет по цвету, отмеченный в самых ранних слоях дравидской лексики и сохраняющийся в Южной Индии до настоящего времени, а также выявленный в протоиндийских надписях. Например:


♀ ♀ *ke min* «красная звезда» — Марс; ср. тамил. *se-v-vāu* «красный» — Марс, также одна из звезд Большой Медведицы (Алькор), название накшатры, *maṇ-seu* «красный [сын] земли», Марс; ср. также другие наименования планеты Марс, где обыгрывается символика красного цвета: *āṅal* «блеск», «огонь», *kuṛuti* «кровавый». Сходный параллелизм демонстрируют и санскритские наименования Марса: *rakta*, *lohita* «красный», *kūja*, *bhū-suta* «сын земли», *rudhira* «кровавый», *aṅgaraka* «огненный».

♀ ♀ *mā min* «черная звезда» — Сатурн; ср. тамил. *kāri*, *kāri-u-avaṇ* «черный», *kāka-vaṇaṇaṇ* «едущий на черной вороне», ср. также санскр. *nīla vagna* «черный».

Количество подобных примеров можно легко увеличить. Совпадение дравидской и хараппской культур, понимаемых как совпадение существенных стилевых характеристик, обеспечивает вход в семантическую структуру хараппского языка. Семантические репрезентации в обоих сопоставляемых языковых массивах строятся по одинаковому принципу, следовательно, значения слов будут отличаться не типом семантических компонентов, а лишь их конкретными комбинациями.


При установлении семантики знаков протоиндийского письма важную роль играли случаи употребления того или иного знака для передачи двух и более морфем-омонимов, имеющих разные позиционные характеристики. Например, знак, передающий цифру 1, редко употребляется как числительное, за исключением главным образом жертвенных надписей и устойчивых фразеологических сочетаний. Во всех других случаях он употребляется по омониму как знак письма: 1) в корневой позиции в основном блоке для передачи эпитета-определения «единый»; 2) в препозиции с именем — в функции псевдоартикля; 3) в постпозиции — в качестве показателя множественного числа; 4) в финальных блоках — в значении «единовластие»; 5) как маркирующий инициальные блоки — в значении «единица времени».

Цифры в протоиндийском письме использовались чаще всего по омонимии как знаки письма, например:

 veḷ pā ir «белая змея — место [луны]»,

 mu mā taḍi «изначальная молния туч»,

 nal vāḷ-kā «благой акуле [жертва]»,

 eṇ tak «почитаемый достойный»,

 toḷ koḷ min «сияющее созвездие».

Интерпретация цифр как знаков письма на основе дравидской омонимии была последним аргументом решающей силы в системе доказательств дравидоязычной генетической принадлежности протоиндийских текстов.

Одна из важнейших лингвистических проблем исследования протоиндийских текстов — их перевод. Сейчас прочтенный протоиндийский письменный текст, т.е. выраженный языковыми единицами дравидских языков, остается в значительной степени мертвой массой языковых элементов, а для современного русского читателя он иногда попросту невразумителен в силу вынужденной рабской буквальности перевода и чуждости многих реалий. Поэтому с формальным переводом должен сочетаться перевод-интерпретация, т.е. ориентированный прежде всего на передачу семантики текста.

Излишне говорить, что изучение языка протоиндийских надписей представляет неоспоримый интерес с точки зрения истории народа и его культуры.

Здесь уместно вспомнить формулу, установленную Э.Бенвенистом: «Язык воспроизводит мир, но подчиняя при этом своей собственной организации... Форма мысли придается ей структурой языка» (Бенвенист, 1974, с.27).

Пожалуй, одним из первых ученых, поставивших вопрос о соотношении языка и культуры, был В.Гумбольдт. Он рассматривал язык не как мертвый продукт, окостеневший и лишенный развития, а как творческий, созидающий процесс, отмечая, в частности: «Так как восприятие и деятельность человека зависят от его представлений, то его отношение к предметам целиком обусловлено языком. Тем же самым актом, посредством которого он из себя создает язык, человек отдает себя в его власть; каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, из пределов которого можно выйти в том случае, если вступаешь в другой круг» (Гумбольдт, 1984, с.99).

Это высказывание по-разному интерпретировали, рассматривая его, в числе прочего, как обоснование теории лингвистической относительности, или так называемой гипотезы Сэпира—Уорфа.

Э.Сэпир, подчеркивая взаимосвязь языка и других аспектов культуры, считал, что «в некотором смысле вся сеть культурных установлений цивилизации запечатлена в языке, который выражает эту цивилизацию» (Сэпир, 1943, с.58). Язык Э.Сэпир считал символическим ключом к культуре. Не принимая тезис Сэпира о решающей роли языка в культуре и считая язык продуктом общественного развития, не стоит все же забывать, что язык — один из наиболее правдивых и объективных свидетелей истории. Так, лексика языка полностью отражает культуру народа в любую историческую эпоху, характеризуя не только ее общий уровень и степень развитости, но и некоторые особенности развития.

Предпринятое выше изложение лингвистических проблем, встающих при исследовании протоиндийских текстов, не имело в виду сделать полный систематический обзор протоиндийского языка. Был затронут прежде всего круг тех вопросов, которые предоставляют знания, необходимые для чтения и перевода текстов на хараппском языке, или, точнее, объясняют пути и способы перекодирования информации протоиндийских текстов средствами дравидских языков — передачу неизвестного с помощью известного. Таким образом, мы постарались показать, как посредством перевода передается грамматическая структура и лексическая семантика текстов, стремясь тем самым осуществить одно из условий, необходимых для постижения историко-культурного содержания текстов.

Проблема понимания протоиндийских текстов, взятая в ее полном

объеме, гораздо шире рассмотренных в этой главе вопросов, и ее решение предполагает выход за пределы узколингвистических исследований и гипотез.

ТИПЫ ПРОТОИНДИЙСКИХ НАДПИСЕЙ

Одна из кардинальных проблем, стоящих перед исследователем протоиндийских текстов и определяющих наше адекватное, непредвзятое восприятие содержащейся в них историко-культурной информации, заключается в выяснении степени достоверности в интерпретации текстов, адекватности их понимания, в установлении главных и опосредующих связей между отдельными фрагментами свидетельств. При описаниях или реконструкциях (на основе имеющихся данных) основных параметров материальной и духовной жизни столь отдаленной во времени и пространстве цивилизации подчас бывает трудно избежать ошибок логического схематизма, спровоцированных современным восприятием. Они проявляются в бессознательном стремлении описать объект исследования в понятиях и терминах своей системы, той, которой априорно придерживается исследователь. Между тем к каждой культуре следует подходить с ее собственными установками и критериями.

Другая сложность, мешающая освоить протоиндийский материал, связана с возможными ошибками диахронизации. Многие феномены протоиндийской цивилизации, как было сказано, интерпретируются на основе сопоставления с аналогичным материалом в позднейших индийских традициях. Правомерность такого подхода доказана, но при этом остается известный риск ввести в плоскость описания протоиндийской цивилизации некоторые элементы более поздних временных срезов:

Не меньшее препятствие таят в себе и филологические трудности, описанные в предыдущей главе. К ним можно добавить изобилие эллиптических конструкций, сложную фразеологию, часто связанную с метафоризацией слов и словосочетаний, сжатость терминологии, но и тогда перечень труднопреодолимых филологических препятствий, вызывающих чувство, близкое к пессимистическому унынию, будет неполным.

Вероятно, специфика этого нелегко осваиваемого материала породила ситуацию, когда исследователи протоиндийских текстов, несмотря на сравнительно долгое их изучение, все еще не пришли к

четкому и единодушному мнению относительно назначения большинства надписей. Этот вопрос связан с другим: как воспринимает эти тексты современный человек, например рефлектирующий исследователь, часто склонный при изучении памятников культуры древних народов подменять их представления собственными и привносить черты привычных понятий в элементы чуждых культур.

Проблема, поставленная в начале этой главы, многогранна и может быть потому переформулирована в виде ряда взаимосвязанных вопросов. С какой целью создавались тексты? Чем являлись они для тех, кто их писал? Каким предполагалось взаимодействие с аудиторией, на которую они были рассчитаны? Какие сферы реальной жизни они обслуживали? Какая среда сохраняла и поддерживала письменную традицию? В каких отношениях эта традиция находилась с устной? Чему мог быть равен общий объем текстов? Доступна ли нам сегодня правильная интерпретация и установление внутренних связей в письменных источниках? Каковы критерии достоверности нашего истолкования текстов?

Для того чтобы удовлетворительно ответить на поставленные вопросы или, скорее, для того чтобы наметить пути к их разрешению, следует сначала разделить все эпиграфические памятники, найденные при раскопках, и исследовать каждую группу в отдельности.

В зависимости от поставленных задач весь наличный корпус протоиндийских текстов можно описывать, классифицируя тексты по разным основаниям. Ю.В.Кнорозов предложил тематический принцип классификации надписей сразу же при машинной обработке, а именно — после разбивки текстов на блоки. В основу классификации, учитывающей характер объекта, на котором надпись начертана, положены структурный и семантический признаки, свойственные для каждого типа. По мере исследования текстов классификация уточнялась и незначительно видоизменялась согласно новым данным. В целом она соответствует основным подразделениям, существующим в наличном и доступном археологическом протоиндийском материале, что в значительной степени уберегает от субъективистского произвола в интерпретации текстов. Последующее изложение опирается на предложенную Ю.В.Кнорозовым классификацию в ее последнем варианте, соответствующем современному этапу исследования протоиндийских текстов.

Изложение следует предварить несколькими замечаниями, которые относятся ко всем типам надписей или к их подавляющему большинству.

Протоиндийские тексты демонстрируют приверженность к опре-

деленным стандартным формулам (иногда сокращенным вследствие их общеизвестности), к установленному, «канонизированному» расположению всего доступного материала. Стандартизация может свидетельствовать, например, о нормативности протоиндийского языка. Повсеместная распространенность текстов и их исключительная устойчивость (они без существенных изменений воспроизводились из века в век на протяжении всего существования цивилизации) дает основания для предположения, что перед нами не периферийные или второстепенные отзвуки официальной жизни, но важные и жизнеспособные каналы коммуникации, действовавшие в хараппской культуре.

Стремление сохранить в неизменности письменную традицию демонстрирует существенную черту протоиндийской цивилизации. Что являлось побудительной причиной и основанием для этого? Попытки укрепить одну традицию в противовес другой, с ней соперничавшей? Или чисто практические, не обусловленные идеологией и политическим давлением, но действенные цели? Сейчас ответить на этот вопрос не представляется возможным из-за недостатка материала, содержащего какие-либо указания на этот счет.

Большой «тираж» многих текстов свидетельствует о том, что они были рассчитаны на массовое потребление и широко распространены. Тематическая монотонность, крайняя традиционность, застойность тематики составляют характерную особенность текстов и, с незначительными отклонениями, прослеживаются в течение всего периода существования цивилизации. Одно из возможных объяснений этой особенности может состоять в ссылке на традиционализм, органически присущий древним культурам.

Разделение всех надписей по определенным типам учитывает по возможности все значимые составляющие текста: грамматическое построение (парадигматическое оформление надписи), лексический состав (синтагматическое оформление), сопровождающие изображения и символы, форму, характер и назначение объекта, на котором надпись начертана. В возможных случаях принимаются во внимание также палеографические особенности надписи и археологическая стратификация объекта, содержащего надпись.

Обзор каждого типа надписей сопровождается — там, где это возможно, — синхронными или диахронными сопоставлениями из традиций других архаических цивилизаций или из культурных традиций позднейшей Индии. Цель этих аналогических примеров — наметить сеть соответствий для дальнейшей, более углубленной работы.

Печати составляют самую обширную в количественном отношении группу с несколькими разновидностями. Их большое количество, серийность, возможность проследить развитие этой разновидности памятников хронологически — все это делает печати ценным источником культурно-исторических сведений.

Изготавливались печати обычно из стеатита (наиболее ранние), терракоты и фаянса. К редким находкам относятся печати из серебра, мрамора, известняка, мастики, кальцита. В преобладающем большинстве собственно печати (отличные от штампов) бывают квадратной, прямоугольной или круглой формы. Они имеют на «спине» шишкообразный выступ с отверстием и желобком. Есть и плоские — с отверстиями и без них. Встречаются также цилиндрические печати месопотамского типа. Форма печатей имела определенный семиотический статус: она свидетельствовала об их назначении (например, храмовые печати были, как правило, продолговатыми). См. табл. X, XI.

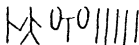
Надписи на печатях, за редким исключением, сопровождаются изображениями животных (чаще всего тура, зебу, быка, носорога, тигра) или символов. Иногда животные и символы комбинируются в определенных сочетаниях, например, штандарт — тур (см. табл. XVI). Изображения и символы, равно как и сама надпись, выполнены резчиком весьма тщательно и с большим художественным вкусом.

Хараппская культура не оставила нам неоспоримых свидетельств о том, что она располагала монументальной скульптурой, каменными рельефами, барельефами и т.п. Основные принципы изобразительности отрабатывались именно на печатях, что, несомненно, повышает их информативную ценность. По наблюдениям Г. Франкфорта, в Месопотамии глиптика также занимала ведущее место среди других видов изобразительного искусства (Франкфорт, 1939, с. 56).

Как указывает Г. Чайлд, в синхронных с протоиндийской египетской и месопотамской цивилизациях печати употреблялись для экономических и магических целей. «В Месопотамии и в Египте оттиск печати на комке глины, прикрепленном к веревке, перевязывающей пробку кувшина или тюк с товарами, утверждал право собственности владельца печати на содержимое тары» (Чайлд, 1956, с. 176—177). Этот же автор предполагает, что перенесение магического узора на такую глиняную пломбу было равносильно наложению табу на содержимое тары и тем самым требовало признания прав собствен-

ности (там же, с.177, 189—190). Возможно, эта аналогия отчасти объясняет и способ употребления протоиндийских печатей.

Надписи на печатях зеркальные, ибо они предназначались для оттискивания. Оттиски печатей (в отличие от оттисков штампов) не сохранились, так как они делались на глиняных пломбах без последующего обжига. Оттиски печатей, скорее всего, и не должны были сохраниться — их могли уничтожать при распечатывании тюков с товарами, глиняных пробок сосудов и т.д. Обнаружено лишь несколько оттисков. Они случайно уцелели, оказавшись обожженными при уничтожении старых циновок, в которые были завернуты товары (Гордон, 1958, с.64).

В редких случаях кроме обычной зеркальной надписи на печати вырезывалась и незеркальная надпись на боковой стороне или даже на шишке. Она передавала титул или имя собственное в именительном падеже, например  kūl tēr say «вождь, хозяин колесницы», надпись на боковой стороне печати.

Надписи на печатях в полном виде состоят из основного блока и дополнительных инициальных блоков слева и финальных блоков справа. Имеются и редуцированные варианты без дополнительных блоков.


Основной блок передает имя владельца печати в косвенном падеже. На некоторых печатях указано несколько имен. Часть из них передается недискретными лексическими единицами (устойчивыми синтагмами типа рус. «красна девица») или переменными свободными сочетаниями. В ряде случаев имена распространены эпитетами или титулами (иногда плеонастическими).

Как правило, верное и для позднейших дравидских языков, имена и титулы на печатях стоят во множественном числе уважительном (pluralis honorificus), которое при переводе условно передается прилагательным «почитаемый».

Инициальный блок содержит пояснения или уточнения календарно-хронологического характера.

Финальный блок составляют знаки, передающие понятия «печать», «власть», «дом» или указывающие срок действия печати.

В целом надписи на печатях следуют формуле «такого-то лица власть/печать/период правления».

Имена собственные на печатях заслуживают особого рассмотрения. Они дублируют имена богов, названия созвездий, или являются производными от них с помощью сложного суффикса  at

[tu]-āṇ. Последние, в свою очередь, тоже употребляются как имена мифических персонажей в жертвенных и праздничных надписях.

Примеры имен собственных:

||| ☿ tu min «три звезды» (созвездие Ориона),

||| ☿ sāṅu min «шесть звезд» (Плеяды),

☿ ☿ ke min «красная звезда»,

♂ kul «юноша»,

♂ sir «буйвол»,

☿ ☿ ☿ ☿ ke amma at [tu]-āṇ «тот, кто от небесной госпожи»,

♂ ☿ ☿ sir at [tu]-āṇ «тот, кто от буйвола»,

||| ☿ ☿ ☿ sāṅu min at [tu]-āṇ «тот, кто от шести звезд»,

☿ ☿ ☿ ke at [tu]-āṇ «тот, кто от красного бога».

Теофорность имен собственных сохраняется вплоть до настоящего времени в Индии, где неукоснительно соблюдается обычай нарекать детей именами мифических предков, богов, эпических героев. Например:

тамил.: pullai-y-ār «дитя» (plur. hon.) — имя слоноголового бога Ганеши и кастовое имя (часть сложного имени в Южной Индии);

арра-г «отец» (plur. hon.) — имя-эпитет практически любого божества и имя собственное средневекового шиваитского поэта;

сеṁ-ruḷ-сēу «красный сын прекрасной птицы» — имена мифологических персонажей (сеṁ-ruḷ «красная птица» — Гаруда и сēу «красный» — Сканда—Муруга) и имя собственное древнетамильского грамматиста.

Некоторые дравидские имена собственные образованы от существительных с помощью сложного суффикса -(a) [tt]-āṇ по аналогии с протоиндийскими. Например:

тамил.: kaṅkul vell-att-an-ar (plur. hon) «тот, кто от разлива во время второго лунного созвездия» (kaṅkuḷ «ночь», также название

второго лунного созвездия, vellam «разлив») — имя древнетамильского поэта, автора антологии «Курунтокай»;

kuḷ-att-ar (plur. hon.) «тот, кто от месяца kuḷam» (kuḷ-am «водоем», также древнее название санскритского месяца mṛgaśīras) — имя древнетамильского поэта.

Пояснить способы образования имен собственных в хараппском языке можно следующей близкой нам параллелью. Заинтересовавшись этимологией русского имени Дмитрий, мы бы прежде всего обнаружили, что оно происходит от греческого Деметриос, что значит «относящийся к Деметре», богине земледелия. Углубившись далее в этимологический анализ, мы получим буквальный перевод имени — «тот, кто от матери-земли».

Обращение к синхронным с протоиндийской цивилизациям выявляет ту же картину в ономастике. В шумерских и аккадских текстах простые и непростые смертные носят имена богов. На личных печатях старовавилонского и средневавилонского периодов владелец печати имеет имя бога. При этом он дополнительно характеризуется как слуга бога, причем не обязательно того, чье имя он носит (Штамм, 1939). Имя не было нейтральным обозначением, это был знак, имеющий отношение к существу человека, устанавливавший магическую связь между небесным эпонимом или предком и его смертным тезкой.

Дешифровка протоиндийского ономастического материала — отдельная самостоятельная задача, которая отчасти сродни дешифровке неизвестной системы письма. Наши знания о некоторых реликтовых языках (иллирийском, карийском, мессапском и др.) основаны преимущественно на данных ономастики. Часто имена собственные являются ключевыми при дешифровке неизвестного текста. Ономастические формулы, как показывают протоиндийские примеры и их дравидские аналогии, часто являются остатком языкового текста, или, точнее, реликтом эллиптированного текста, и могут предоставить важный материал для восстановления общей картины хараппского языка. На центральное положение ономастики в реконструкции древнейших ступеней языка и его развития указывал М.Майрхофер в своем исследовании по древнеиранской ономастике (Майрхофер, 1971, с.5—23).

Р.О.Якобсон отмечал, что имена собственные имеют в нашем языковом коде особое место: «Общее значение имен собственных не может быть определено без ссылки на код» (Якобсон, 1972). Имена собственные образуют не только особую категориальную сферу естественного языка, но и «особый его мифологический слой» (Лотман,



Успенский, 1973, с.287). «Собственные имена составляют ядро мифологического пласта естественного языка» (там же).



Следовательно, анализ имен собственных в протоиндийских надписях может быть ключом и к определению специфического типа семиозиса хараппской мифологии, ибо «знак в мифологическом сознании аналогичен собственному имени» (там же, с.284).


Для удобства описания все надписи на печатях можно разделить на две группы: 1) маркированные финальным блоком и 2) не маркированные финальным блоком.

1. Надписи, маркированные финальным блоком

Финальный блок на печатях передается несколькими знаками, исчисляемыми не одним десятком, общий смысл которых определен методом позиционной статистики. В пределах маркированных финальным блоком надписей выделяется несколько основных разновидностей.

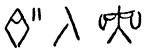
А. В финале надписей слово «печать» в собственном смысле слова встречается один раз:   paṇṭu roḡi «годовая печать», 2518.

Знак , передающий название печати, точно воспроизводит ее форму «в профиль» (ср. шумер.  kišib «печать»).


Б. Составляющий финальный блок знак  может интерпретироваться на печатях в своем первоначальном значении «охрана, защита» (понимаемая также метафизически как охрана божеством или духом), выделяя эту группу текстов в особую разновидность защитных (апотропеических) надписей (Кнорозов, 1970, с.8). Семантика знака может быть уточнена и по аналогии со значением производной морфемы kâ<kārri «царская печать», употреблявшейся в старотамильском тексте начала новой эры «Калиттокай». Вероятно, оба указанных или близких к ним значения слова входили в систему его значений уже в протоиндийских текстах. Термин мог означать, например, определенный юридический или религиозный статус владельцев печатей и указывать на то, что их права и привилегии находятся под защитой царя и определенного божества (и на этом основании их нельзя, например, обложить налогом или заставить таскать землю на строительстве дамб). Такие печати могли быть

своеобразными охранными грамотами. Вероятно также, что их употребляли для магических целей, как амулеты, обереги.

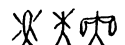
Примеры надписей на печатях:

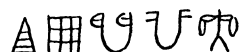
 muk ir ku! kâ «главное место [пребывания луны]
(название „лунного дома“ и одновременно первого дня года), вождя
охрана»,

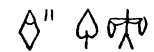
 рас kâ «юноши охрана»,

 mu kâ «главы охрана»,

 magu vēn kâ «второго владыки охрана»,

 ke amma kâ «красной госпожи охрана»,

 elu maṇ-a!-at[tu] «почитаемого высшего уст-
роителя охрана»,

 muk ir ku! kâ «главное место [пребывания луны],
нашего юноши охрана»,

 mu min-at[tu] kâ «трех звезд охрана».

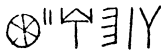
Аналогию этому явлению мы находим в синхронных цивилизациях, например, в Месопотамии. Некоторые священные города Вавилона (и их жители соответственно) пользовались определенными привилегиями, подтвержденными тем, что город находился под особой защитой бога (например, Ниппур — под защитой Энлиля).

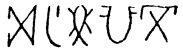
Сходным образом жители индийских селений до сих пор ощущают себя находящимися под особым покровительством божеств, образующих в пантеоне разряд grāma devatā «сельских божеств» и разряд kula devatā «семейных божеств». Своего традиционного покровителя или покровительницу имеют и некоторые города, например, madurai vīraṇ «герой Мадур» — покровитель Мадур. Осмелившийся причинить зло жителю данного селения навлекал на себя недовольство такого божества и рисковал быть им наказанным.

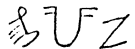
Защита подданных традиционно считалась также основной обязанностью царя (ср. тамил. *kā-valaṇ* производное от той же морфемы *-kā* «царь», «защитник»), судя по свидетельствам дхармашастр — текстов, описывающих древнее и средневековое индийское право.

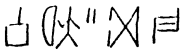
В. Финальные блоки другой группы печатей имеют общее значение «власть», выраженное определенным набором синонимов. По-видимому, они выражали не только разные оттенки одного и того же понятия (синонимы по сигнификату), но и передавали разные понятия об одном и том же явлении (синонимы по денотату).

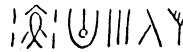
Примеры:


 *paṇṭu ir vēl-kā-or kava* «годовое место луны (название созвездия), почитаемого носителя трезубца власть»,

 *koḷ mi or ke-at[tu] tak* «захваченная луной небесная единица (название созвездия), красного [владыки] сила»,


 *sir-at[tu] taḍi* «буйвола блеск»,


 *maṛu vēṭ ir koḷ-kar* «герой-охотник — место [луны], властелин»,

 *nal min mottu mu kuḷ vāl* «благорого сияющего стремительного высшего вождя могущество»,

 *muk ir poḷ vēṇ āḷi* «главное место луны, владыки над владыками времени правление»,

 *ir sukka vāl* «великой звезды могущество»,

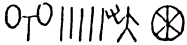
 *mu vāl* «третий могучий» (субстантивированное прилагательное),


 *sārū vēṇ* «шестой владыка».


Г. Финальный блок некоторых печатей составлен знаком, указывающим на определенный период действия печатей.


Срок полномочий должностных лиц — владельцев печатей — был, по-видимому, строго определенным. Многие печати сменялись ежегодно, судя по обилию печатей со штандартом, указывающим на конкретный год текущего 60-летнего цикла.

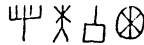
На ряде печатей срок их действия указан одним из шести животных, каждый из которых ассоциировался не только с определенным сезоном, но мог символизировать также и текущее 60-летие — «сезон богов», входящий в большой «год богов». Так, например, на печати из Лотхала комбинацией штандарт-бык указан один из годов 60-летия быка. Иногда знак, содержащий информацию хронологического свойства, помещается под строкой с именем владельца печати.


 tēr say per-āṇ paṇṭu «хозяина колесницы, великого воина [власти] год»,

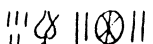
 muk aṇ paṇṭu «главы покровительства год»,


 maṛu vēn paṇṭu «второго владыки год»,

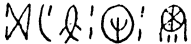
 maṛu paṇṭu «воина [власти] год»,

 per amma maṛu paṇṭu «великой госпожи и воина [власти] год»,


 cal kava paṇṭu «учредителя власти год»,

 say taṇṭu nal paṇṭu «пятого стража хороший год»,

 ... ke vāḷ amma at[tu] pat-ir paṇṭu «владычицы красной акулы 12-летие»,

 koḷ mi or vāḷ nal poḷ vēn pat-ir paṇṭu «владыка — небесная единица (созвездие), хорошего времени владыки 12-летие»,

 mu vēli pol «высшего охраны время»,

 mu vēli sir amma at[tu] pol «высшего охраны и госпожи буйволицы время правления»,

 pat-ir at[tu] pol «двенадцати время правления».

Д. Особую группу составляют печати с надписями, получившими название храмовых (Кнорозов, 1970, с.8—9). Эта небольшая в количественном отношении, но интересная группа заслуживает более пристального внимания.

Можно ожидать, что храмовые надписи окажутся ценным источником сведений о религии и мифологических воззрениях протоиндийцев. Однако веру в правомерность подобных ожиданий легко поколебать простой аналогией. Представим себе, что некое отдаленное от нас во времени и пространстве и чуждое нам поколение находит обломки плит, остатки икон, статуй и платежных квитанций (например, за свечи прихожан в христианском храме). Каким образом на основании этих свидетельств можно составить мнение о христианской религии и мифологических воззрениях людей, ее исповедующих, о культовых процедурах, совершавшихся в храме? Правомерно ли судить о функциях божества, его роли и месте в пантеоне, об эмоциональном отношении к нему верующих по тому месту, на котором в храме находится его изображение? Бесплодность любых попыток подобного рода кажется очевидной.

История Древнего Египта и Месопотамии показывает, что храм вместе с дворцом правителя составляли две «великие организации» города, или, точнее говоря, города-государства, которые играли ведущую роль в социальных и этнокультурных отношениях (Оппенгейм, 1980, с.94—95). Таким образом, храмы теснее всего связываются с проблемой города, в котором они являлись одним из двух главных компонентов. Поэтому, как представляется, храмовые надписи могут быть достоверно интерпретированы лишь в том случае, если они будут рассматриваться в указанном социально-историческом контексте — на фоне жизни города.

Трудности, которые встают здесь неодолимой преградой, сводятся к тому, что к настоящему времени проблема протоиндийского города не только не решена, но даже и не сформулирована. Между тем важность этой проблемы — одной из ключевых в изучении цивилизации с полисной структурой — очевидна и не нуждается в специ-

альном обосновании. В археологическом отношении протоиндийские города изучены сравнительно подробно и основательно, в чем читатель мог убедиться по главам I и III: достаточно четко выявлены принципы и отдельные элементы градостроительства, описана продукция ремесел. Это позволяет наметить хотя и неполную, страдающую односторонностью, но все же основанную на фактах картину внешнего облика протоиндийских городов. Что же касается статуса протоиндийских городов, их социальной структуры, политических полномочий, идеологических установлений, то здесь мы не можем иметь и не имеем засвидетельствованных фактов и вынуждены оставаться в сфере априорных экстраполяций и аналогий.

Как было показано в главе III, экономической основой хозяйства хараппской культуры была крупномасштабная ирригационная система. Можно предполагать, что сетью главных каналов были связаны основные экономические и политические центры цивилизации — города-государства, которые состояли из главного города — административного и культурного центра, нескольких более мелких и подчиненных ему городов и периферии. Образуя центр социальной, экономической, политической и идеологической жизни, город представлял собой один из важных способов социальной интеграции для хараппской культуры. В числе прочего он осуществлял важнейшую задачу — централизованное руководство ирригационной системой. Далеко не последняя роль в этой задаче отводилась храму. «Чем больше значения в каком-либо обществе древности имела речная ирригация, тем более важными оказываются жреческие функции вождя и тем более значительную роль играл в таком обществе храм» (История Древнего Востока, 1983, с.140).

Храм и храмовое хозяйство, образующие храмовую организацию, являлись в древних цивилизациях Востока также идеологическим центром города и окружающей периферии. Культы местных божеств, почитаемых в округе, скорее всего были подчинены или генеалогически связывались с местным главным божеством — покровителем города. О роли храма в древней земледельческой цивилизации можно составить суждение по следующим наблюдениям, касающимся древнейших шумерских храмов: «Храмы имели обширное земледельческое, скотоводческое и ремесленное хозяйство, которое позволяло создавать большие запасы хлеба, шерсти, тканей, каменных и металлических изделий, и все это, может быть, в тот период, как и позже, еще пополнялось добровольно-обязательными жертвенными дарами (а фактически родом налога). Но не нужно себе представлять древнейший шумерский храм как некое подобие средневекового монасты-

ря: скапливавшиеся в нем богатства в виде хлеба и весьма многочисленного скота не шли в пользу жрецов. Напротив, все главнейшие должностные лица, выполнявшие культовые обязанности, получали свои особые значительные земельные участки либо по должности, либо просто как знатные члены своей общины. Ценности же, которые скапливались на храмовых складах, предназначались для других целей: можно предположить, что они служили, во-первых, запасным фондом для всей общины на случай неурожая или войны, во-вторых, безусловно, обменным фондом для международной торговли, в-третьих, для жертвоприношений, в-четвертых, для содержания служебного и рабочего персонала храма. Содержание персонала было, однако, даже и позднее лишь наименьшей из статей расхода храмового хозяйства» (там же).

Обращение к археологическим свидетельствам заставляет констатировать, что хараппская культура не оставила после себя величественных храмов, подобных монументальным древнеегипетским сооружениям или вавилонским зиккуратам. Некоторые исследователи, однако, квалифицируют как храм огромное здание, раскопанное в Мохенджо-Даро (Уилер, 1968, с.40—41; Фэйрсервис, 1971, с.259—260). По мнению археологов Б. и Р.Олчин, храмами может считаться целый ряд зданий в Мохенджо-Даро (Олчин Б., Олчин Р., 1982, с.300).

Первые исследователи хараппской культуры полагали, что под древней буддийской ступой, венчающей центр храма, погребен храм главного божества Мохенджо-Даро. Аргументы, приводившиеся Э.Маккеем в пользу этого соображения, кажутся убедительными. Во-первых, в Индии, как и вообще на Древнем Востоке, существовала традиция возведения храмов, святилищ, алтарей и т.п. на месте, провозглашенном некогда святым. Во-вторых, при наличии развитых торговых сношений между протоиндийскими и шумерскими городами принципы их устройства могли быть близкими друг другу, а храмы в шумерских городах имели важное значение, как было показано выше. И, наконец, в-третьих, раскопки вокруг холма со ступой выявили ряд зданий, которые могли принадлежать крупной жреческой корпорации (Маккей, 1951, с.55—56). Как бы то ни было, сейчас в нашем распоряжении нет неопровержимых археологических данных, которые позволили бы с уверенностью утверждать, что протоиндийская цивилизация увековечила память о себе величественными развалинами храмов. Разумеется, остается в силе предположение, что храмы строили из дерева: леса в Индской долине в период существования там хараппской цивилизации были обильны и могли использоваться как главный строительный материал, к нашему сожалению,

не рассчитанный на то, чтобы его демонстрировать далеким потомкам-археологам.


С уверенностью, подкрепленной неоспоримыми археологическими доказательствами, можно утверждать наличие в Хараппе культовых объектов другого рода: алтарей, святилищ в виде деревьев, окруженных платформой или оградой, столбов и стволов деревьев с эмблемами божества — об их наличии можно судить и по синхронным изображениям на протоиндийских печатях и оттисках. Были и специальные постройки для отправления культовых процедур. На аверсе двустороннего оттиска изображена такая постройка (вид сбоку с тремя помещениями). Оттиск, зарегистрированный М.Ватсом (Ватс, 1940, с.303), подробно описан Ю.В.Кнорозовым: «Показаны три столба, концы двух справа выступают над „потолком“, показанным прямой линией, изображающей, очевидно, балку. Такая же линия идет внизу постройки. Помещение справа закрытое, стена показана 9 косыми штрихами, в нижней половине также вертикальные штрихи. В среднем помещении три горизонтальные перемычки между столбами (каждая показана двумя линиями). В крайнем слева помещении внизу „сиденье“, показанное 5 горизонтальными штрихами. На „сидении“ неясный объект. Остальные штрихи неясны. От верхней балки идет вниз слегка изогнутый штрих, возможно, показывающий свисающий с потолка „козырек“ (Кнорозов, 1972, с.217).

С показаниями глиптики согласуются археологические материалы. В цитаделях хараппских городов, сделанных из обожженного кирпича, хорошо укрепленных, находились алтари, покоящиеся на особых платформах. Крупные алтари, поднятые на специальные платформы, найдены в Калибангане. Рядом с ними располагаются колодцы или площадки для омовений (Тхапар, 1975).

Недоумение, или, точнее, противоречивые чувства археологов, выразил Г.Чайлд: «Трудно даже определить основной центр накопления капитала. Мы имеем признаки разделения на класс богатых и класс бедных, но кто стоял во главе иерархии — царь или бог, — неясно. Храмы и дворцы совершенно не выделяются среди общих развалин, что заставляет сомневаться в их существовании» (Чайлд, 1941, с.168).

Но даже если бы храмы и строились в Индской долине и время пощадило бы их, сохранив для нас их остатки, едва ли это дало нам, по выражению А.М.Хокарта, «веские доказательства в твердом материале, вырытом лопатой» (Хокарт, 1936, с.16), для решения вопросов, связанных со статусом и ролью храмов в протоиндийском городе. «Горшки и кастрюли не лгут только потому, что не умеют говорить.

Их основная заслуга... состоит в том, что их можно отнести к определенному периоду времени. Но какой в этом смысл, если нет событий, относящихся к этому периоду?» (там же) — к этой остроумной оценке роли археологических свидетельств для понимания духовных феноменов нечего добавить.

Таким образом, единственным признаком для выделения храмовых печатей и надписей на них в отдельную группу послужило наличие знака  «дом» в качестве финального блока надписей. Знак

был опознан Ю.В.Кнорозовым по синхронному изображению на двустороннем оттиске. Было установлено, что храмовые надписи состоят из основного блока, передающего имя божества в косвенном падеже, причем наборы имен в храмовых и жертвенных надписях совпадали (Кнорозов, 1970, с.8—9). Общая формула храмовых надписей — «бога такого-то дом».

Выбор семантического инварианта «дом» для обозначения храма, или, точнее, святилища, отвечает историко-культурным данным, согласно которым храм божества осмысливался как его жилище, дом на земле. Этот выбор согласуется с материалами дравидских языков, которые показывают направление семантического развития этого слова. Большинство обозначений храма в дравидских языках имеет своим первоначальным значением следующие: «хижина», «шалаш», «дом», «навес», например, тамил. *kuṭi* «хижина», «обитель», «дом», *kuṭikai* «хижина из листьев», *кота guṟu*, каннада *guḍi*, парджи, гадаба *guḍi*, с теми же значениями, тамил. *paḷli* «комната, место», малаялам *paḷli* «хижина», «небольшое поселение», *тода roḷu* «священная молочная ферма», тамил. *paḷaḷ* «дом», «обитель», «храм», «город».

Протоиндийский знак отождествлен с дравидским коррелятом как наиболее соответствующим позиционным характеристикам протоиндийского знака, с одной стороны, и историко-культурным засвидетельствованным представлениям дравидов о священных местах — с другой.





Как отмечает индийский ученый К.П.Сетху Пиллай, это слово первоначально означало «место вообще». Впоследствии буддисты и джайны Юга Индии стали употреблять его для обозначения своих святых мест, предпочитая его соответствующим санскритским и другим дравидским эквивалентам (Сетху Пиллай, 1974, с.24).



Общее количество храмовых надписей невелико: к настоящему времени их известно около тридцати. Надписи на печатях часто сопровождаются изображениями хронологического смысла, указывающими, скорее всего, на срок действия печати. По-видимому, неко-





торые печати были бессрочными, о чем свидетельствует отсутствие на них штандарта или какого-либо иного хронологического указателя. См. табл. XI, 5—10.





Некоторые надписи сопровождаются сценами мифического содержания, например, на одной из печатей изображены тигр и богиня, сидящая на ветке, на другой — мировое дерево, передающее в наглядной форме и к тому же весьма экономно представления протоиндийцев об окружающем их мире в пространстве и во времени. См. табл. XI, 6, 7.





Примеры:





    paṇtu ir mu-mut vēn paḷli «годовое место [пребывания луны], первого владыки дом»,





  nal vēn paḷli «четвертого владыки дом»,

    min-or-at[tu]-āṇ paḷli «того, кто от почитаемой звезды, дом»,



    ke maṇ at[tu] paḷli «красного царя дом»,





    muk ir maṇ vēn-at[tu] paḷli «годовое место [пребывания луны], второго владыки дом»,

    muk ir min-in paḷli «главное место [пребывания луны], звезды дом»,

    per min-in paḷli «великой звезды дом»,


    ke min-or-in paḷli «красной почитаемой звезды дом»,

  nal min paḷli «прекрасной звезды дом»,

    muk ir... at[tu]-āṇ paḷli «главное место [пребывания луны]... дом»,

𐌆𐌇𐌕𐌔 kol-or veĭ-at[tu] palli «захваченная [луной] небесная единица, тигра дом»,

kol-or vel-at[tu] palli «захваченная [луной] не-


 cil ul ir per min-in palli «созвездие лука —
 место стоянки луны, великой звезды дом»,

cil ul ir per min-in palli «созвездие лука —

УИГ vēn tu ralli «владыки старейшего дом»,

vēn tu ralli «владыки старейшего дом»,

ir man kaṇṭa paṭṭi «верховного царя-героя дом».

ir man kanta palli «верховного царя-героя дом».

Таким образом, письменный протоиндийский материал крайне скуден, а археологический — в привычном для нас виде и объеме — и вовсе отсутствует.

На примере храмовых надписей и всего «храмового вопроса» можно продемонстрировать с неоспоримой наглядностью, что «прямые свидетельства», в терминологии А.М.Хокарта, никак не проясняют картины. Следовательно, для выявления аутентичного смысла храмовых надписей остается лишь один путь — прибегнуть к «косвенным свидетельствам», причем в нашем случае — при исследовании утраченных явлений культуры — надлежит обратиться к хорошо развитым и доступным для исторического наблюдения формам и от них двигаться вспять, пытаясь выявить те традиционные представления и ценностную значимость в культуре, которые связывались с храмами.

В Индии, необычайно богатой храмами, специалисты выделяют два основных стиля и многочисленные школы в храмовом зодчестве. По своим сущностным характеристикам и базовым элементам храмы в Индии демонстрируют поразительное сходство (Нобль, 1981). Центром храмовой композиции является святилище (санскр. *garbhagṛha*), где находится изображение божества. В минимальном варианте храм состоит только из святилища. Более сложные композиции строятся на примыкающих друг к другу архитектурных объемах.

Стандартный тип современного индуистского храма существует с VI в. н.э. В плане эти храмы повторяют пещерные, существование которых в Индии к этому времени насчитывало сотни лет. Древнейшие памятники деревянного зодчества, существовавшие в догутпский период, до нас не дошли. Самыми ранними культовыми сооружениями — из доступных наблюдению — считаются ступы и чайтхи.

В I тысячелетии до н.э. храмов в Индии, по всей вероятности, не строили: в самых ранних из дошедших до нас памятниках словесности — ведийских текстах отсутствуют не только описания храмов, но и свидетельства, указывающие на их существование (Потдар, 1953; Рену, 1955—1959). Впрочем, ведийский культ и сейчас не нуждается в храме.

Насколько можно судить по тем же памятникам, важными в этот период для осуществления культа были алтари (*vedi*) и жертвенные площадки (*yagaśala*). Сооружение их регламентировалось рядом правил и представляло собой не лишенный торжественной значимости ритуал. Известный исследователь ведийских гимнов Л.Рену предпринял попытку по описаниям текстов воссоздать план жертвенной площадки. Сравнение этого плана с планом позднейших индуистских храмов обнаруживает общие принципы их построения, планировки, сходство главных конструктивных особенностей и позволяет предположить, что эволюция культовых сооружений в Индии шла по линии алтарь — храм (Рену, 1957, с.96—100), где роль алтаря могла играть священная площадка с культовым предметом (столбом, деревом, источником и т.п.).

Такой по необходимости краткий ретроспективный взгляд на архитектурную сторону «храмового вопроса» в традиционной культуре Индостана подготавливает наше восприятие к тому, что отсутствие величественных храмовых сооружений в районе существования протоиндийской цивилизации (если оно не будет опровергнуто археологами) не должно производить на нас обескураживающего впечатления.

Не рассматривая подробно роль храмов и жречества в разных сферах социальной, политической и идеологической жизни в истории Индии, отметим лишь, что высокий социальный, экономический, политический и идеологический статус храмовых организаций в Индии до английского завоевания неоспорим. Храмы были собственниками крупных земельных владений и хозяйств, вели крупные торговые операции и имели оживленные торговые связи со всеми странами бассейна Индийского океана, а также за его пределами. Являясь важными культурными центрами, храмы способствовали процветанию наук и искусств. Жрецы издревле занимали высокое положение как хранители и толкователи древних идеологических традиций. На этом не в последнюю очередь зиждилось их политическое влияние: жрецы занимали должности в государственном аппарате.

Интегрирующую роль в государстве играли тесные связи прави-

телей с храмами и жречеством. Даря храмам землю и другие ценности, правители получали как бы инвестицию, «благодать» (Стейн Б., 1980). В свою очередь правящие особы должны были оказывать храмам и храмовым организациям покровительство (Войс, 1983).

Ценностно-значимые представления, связываемые традиционно в Индии с храмами, отражают пространственные дефиниции ритуальной жизни, которые не только осознавались здесь с древности, но и были предметом самостоятельной рефлексии. Пространственный аспект древнеиндийской религии (санскр. *deśadharmā*) был связан с локальными предпочтениями и конкретными ландшафтными ориентациями, имеющими эмоциональную окраску: они могут быть знакомыми, своими и незнакомыми, чужими, дружелюбными и враждебными. Согласно древнеиндийским источникам, святые места имели особый сакральный статус, где становились неактуальными некоторые социальные правила и запреты. Такой зоной повышенной сакральности считались святилища, храмы, некоторые места в географическом рельефе.

Так, каждый дравидский храм или святилище воспринимается адептами как особая сакральная зона, центр вселенной, связанный с сотворением мира. Существование нескольких таких центров сразу на сравнительно небольшой территории никого не смущает и не воспринимается как недопустимое противоречие. Существенно лишь то, что эти места имеют важные характеристики, отвечающие принятым в культуре квалифицирующим ассоциациям (Шульман, 1980). Каждый дравидский храм объявляется самым лучшим (т.е. средоточием максимальной сакральности) в соответствующих текстах (санскр. *sthala pūṇa*), обслуживающих святилище. Его преимущества подтверждаются неоспоримыми легендарными, фольклорными и мифологическими аргументами, описанием свершенных здесь чудес и обещанием здесь и только здесь легко и быстро приобщиться к благодати и обрести желаемое.

Связь храма с главным, базовым космогоническим представлением индийцев о центре мира, где сосредоточен максимум сакральности, интенсивности магической силы, сопряжена с другим, столь же основополагающим представлением: эта магическая сила ассоциируется с жертвой, жертвоприношением, которое совершается в храме и служит главным средством связи мира людей и мира богов, тем самым поддерживая порядок во вселенной.

Представления, связанные с храмом как с репрезентацией центра вселенной, как бы «проигрываются» и в храмовой архитектуре, и в

комплексе обрядов, связанных с храмовыми культовыми процедурами.

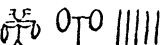
Изготовление печатей в храмах Индии имеет весьма давнюю традицию. Так, при раскопках буддийских храмов, монастырей, ступ III в. до н.э.—IV в. н.э. (Санчи, Нагари и др.) и в индуистских храмах обнаружены глиняные таблечки овальной и прямоугольной формы — votivное приношение храму, божеству или общине. На храмовых печатях, найденных в Бенгалии и относящихся к IV—V вв. н.э., упоминаются названия храмов, реже — имя бога или основателя храма (Флит, 1908, с.37—39). Преемственные узы, связывающие хараппскую цивилизацию и культурные традиции Индостана исторического времени, прослеживаются и здесь.


Представляется правомерным экстраполировать традиционные воззрения в культуре Индостана, связываемые со святилищами, на протоиндийский период. Правомерность подобной экстраполяции дополнительно подтверждают аналогические сопоставления из древнеегипетского и месопотамского материала. По всей вероятности, протоиндийские святилища и жреческие организации, их обслуживающие, являлись социально-экономическими общественными учреждениями, владели обширным скотоводческим и ремесленным хозяйством и значительным земельным участком. Тем самым обеспечивалось рациональное использование земли и содержание в порядке ирригационных сооружений. Храм мог служить и местом концентрации ценностей общинных групп, которые позволяли содержать профессиональных жрецов, освобожденных от обязанности добывать хлеб собственным трудом с тем, чтобы они наилучшим образом обеспечивали покровительство и защиту божественного патрона. Храмы могли участвовать и в торговых операциях, и храмовые печати были необходимы для утверждения права собственности владельцев печати, т.е. храмов.

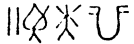
Таким образом, пример храмовых надписей на печатях убедительно демонстрирует, что их семантическая интерпретация возможна лишь на базе совокупного привлечения «косвенных свидетельств». Соединяя восстановленный на основании этих свидетельств контекст с текстом надписей, мы имеем возможность воссоздать нарушенное временем единство и прочесть надписи с неизмеримо большей полнотой, пытаясь уловить утраченные семантические связи.


2. Надписи, не маркированные финальным блоком


Вторая группа печатей выделена на основании отсутствия финального блока. Финальный блок подразумевается, но не пишется, вероятно, ввиду его общеизвестности, например:

 k̄a-at[tu] tēr say «покровителя, владельца колесницы [печатъ]»,

 āṇ-or-aṭ-at[tu]-k̄a «почитаемому воителю принадлежащая [печатъ]»,

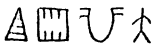
 ir taṇṭu amma at[tu] «второго стража госпожи [печатъ]»,

 mu taṇṭu amma at[tu] «третьего стража госпожи [печатъ]»,

 toṭ vāl sir amma at[tu] «девятого могущественного и госпожи буйволицы [печатъ]»,

 taṇṭu-kār «стража [печатъ]»,

 min kava «сияющих близнецов [печатъ]»,

 eḷu man-at[tu]-āṇ «того, кто от превосходной земли, [печатъ]», возможно также: «того, кто от превосходного устроителя, [печатъ]»,

 koṭ-at[tu] «властелина [печатъ]»,

 min ke min-in «сияющей красной звезды [печатъ]»,

per amma-at[tu]-ān or taḍi koḷ kaṇṭa
at[tu] «почитаемого мужа великой госпожи, повелителя молний,
властелина и героя [печать]».

Эллиптический текст надписей на печатях может восстанавливаться также и по имеющимся полным вариантам общей модели формульной надписи «такого-то лица печать».

Печати такого неполного образца надписи употреблялись и в позднейшей Индии, например:

Punyamatasa «[печать] Пуньяматы» (Корпус, 1925, 4),

Javalatrassa «печать Явалатры» (там же),

Su Theudamasa «[печать] царя Теодама» (там же).

Выразительную структурную аналогию протоиндийским надписям на печатях являют собой иероглифические легенды на печатях «кноссского царского круга», служивших для опечатывания заполненных припасами емкостей. Формульный текст на них складывался из трех элементов: 1) титул правителя в форме генитива («царя»), 2) имя правителя, в одну генеалогическую цепочку с которым объединялись и другие имена, 3) указание на факт наложения знака собственности: «печать» и т.п. Соединение этих микроформул в разных сочетаниях давало разные варианты: «печать царя», «печать такого-то», «печать царя такого-то». Эти текстовые формулы могли фигурировать и как самостоятельные сфрагистические типы, и в сочетании с художественными композициями изобразительного и орнаментального характера (Молчанов, 1984).

Обзор надписей на печатях показывает, что отдельные разновидности их поддаются интерпретации с разной степенью полноты и убедительности. Несомненно, что попытки прочтения и интерпретации каждого текста должны опираться на широкое привлечение всей совокупности доступных данных, относящихся к прямым или косвенным свидетельствам. Однако анализ всего материала, при всей скудости и лапидарности протоиндийской эпиграфики, потребовал бы значительного объема монографии. Поэтому здесь мы ограничились относительно кратким обзором основных разновидностей надписей на печатях, показав возможности их контекстуально обусловленной семантической интерпретации лишь на примере храмовых надписей.

Жертвенные надписи образуют следующую большую группу, также подразделяющуюся на несколько разновидностей. Процарапанные на тонких каменных (обычно стеатитовых) пластинках, жертвенные надписи встречаются в большом количестве в ранних слоях Хараппы (синхронные слои в Мохенджо-Даро не раскапывались).


Преобладающая форма тонких каменных пластинок — прямоугольная, квадратная, круглая, овальная (в форме наконечника копья). Некоторые фигурные пластинки воспроизводят форму листа дерева, палочки, дощечки для письма, щита, полумесяца или изображают животных (рыб, зайцев, раковин). См. табл. XII.

В более поздних слоях (начиная со второго слоя Хараппы) тонкие каменные пластинки сменяются обожженными глиняными оттисками. Глиняные пластинки имеют преимущественно прямоугольную, реже круглую и треугольную форму. Довольно редко попадаются оттиски на фигурных пластинках, воспроизводящих, например, форму рыбы и полумесяца. В главных центрах протоиндийской цивилизации найдены кроме тонких каменных пластинок, штампов и глиняных оттисков и другие археологические объекты с жертвенными надписями: статуэтки, сосуды, деревянные и костяные палочки, медные пластинки.

Форма объектов с жертвенными надписями, как и с печатями, тесно увязана с текстом. Иногда объект входит в состав надписи или образует для нее определенный контекст. Например, форма рыбы у тонких каменных пластинок и двойных оттисков передает название второго большого сезона, форма полумесяца указывает на жертвоприношение в новолуние. На тонких каменных пластинках обычные незеркальные надписи процарапаны слабо, весьма небрежно (как будто наспех или неумело) и почти не сопровождаются изображениями и символами, хотя сами пластинки изготовлены весьма тщательно. Надпись обычно начинается на аверсе и заканчивается на реверсе пластинки.





Надписи и изображения на штампах вырезаны в зеркальном отражении для получения оттисков. Надписи на штампах и соответствующих оттисках выполнены весьма тщательно, часто с каллиграфической изысканностью. Они сопровождаются искусно вырезанными художественными изображениями животных, персонажей и сложных сцен, воспроизводящих реальные события и передающих мифические эпизоды и целые мифы как бы в свернутом виде.

Поскольку многие надписи являлись стандартными формулами, отличающимися друг от друга лишь некоторыми составными частями, оказалось возможным комбинировать наборы штампов и обеспечить «серийное производство» оттисков (некоторые из них известны в десятках экземпляров). По этой причине на некоторых штампах имеется лишь часть надписи. Надписи на многих оттисках располагаются так же, как на тонких каменных пластинках: начало — на аверсе, конец — на реверсе.

Жертвенные надписи в полном виде состоят из инициального блока, имеющего календарный смысл, основного блока, передающего имя мифического персонажа (в общекосвенном или дательном падеже), и финального блока, в который входит знак  vē! «жертва» с предшествующей нумерацией от 1 до 4. Перед финальным блоком в некоторых текстах стоят названия природных сезонов, охватывающих неравные отрезки времени (префинальные блоки). После жертвенных надписей часто встречаются символы, которые могут дополнять или заменять блок, передающий календарные сведения: один, два и три маленьких кружка, а также рыба (в комбинации с двумя кружками). Они указывают соответственно на три больших равных сезона жреческого или государственного календаря (Кнорозов, 1975, с.4—14).

В минимальном виде вся жертвенная надпись состоит из имени божества или иного мифического персонажа. В редких случаях жертвенная надпись включает в себя только блок с календарными сведениями (без имени божества), указывая, возможно, на обязательные жертвоприношения, которые могли совершаться в строго фиксированные дни в соответствии с традицией, сохраняющейся в Индии вплоть до настоящего времени.

В целом жертвенные надписи следуют формуле «в такое-то время богу такому-то жертва» (в полном варианте).

Ключевым формальным критерием для выделения жертвенных надписей в отдельную тематическую группу было, как сказано выше, присутствие в финале знака , изображающего круглодонный сосуд (Кнорозов, 1972). В полном варианте знак изображает коленопреклоненного адоранта с сосудом в одной руке и трещоткой в другой , коленопреклоненного адоранта с сосудом в одной руке , а также танцующего адоранта с сосудом .

По всей вероятности, имеются в виду прежде всего жертвенные

возлияния, которые, судя по синхронным изображениям (адорант с сосудом перед деревом, перед божеством), были популярной формой почитания божеств в протоиндийское время и в позднейшей Индии.

Идентифицируемая с этим знаком дравидская морфема *vēl* имеет в разных дравидских языках значения «жертва, жертвоприношение, совершать жертвоприношение, свадьба, жениться» (ДЭД, 1961, 4561) и этимологически соотносится с корнями *ve! / vi!* «литься, изливаться», *ve!-!-am* «вода, поток» (тамил., малаялам) (Гуров, 1968, с.36—37). Многие жертвоприносительные ритуалы в Южной Индии состоят из чтения мантры, сопровождаемого разбрызгиванием воды, стоянием в воде или даже «держанием одной ноги в воде» (Диль, 1956, с.121). В детально разработанных индуистских и буддийских ритуалах богопочитания предписывается сразу же вслед за названием имени божества, его призыванием подносить ему воду для омовения рук, ног, для питья, совершать омовение идола.

Значение воды для древних земледельцев долины Инда трудно переоценить, поэтому кажется естественным предполагать важную роль водных процедур в ритуальной практике, направленной на усиление плодородия земли.

Глубоко укоренившаяся на Западе ветхозаветная концепция жертвоприношения может заслонить от нас коренное отличие этой стороны религиозной практики в Индии. Следует учесть, что понятие жертвы, жертвоприношения, как бы оно ни понималось в разные периоды времени и в разных религиозных учениях в позднейшей Индии, было наиболее частым действием и важной установкой, лежащей в основе человеческой деятельности и пронизывающей разные ее сферы. Поэтому концепция жертвы, жертвоприношения включает в себя множество актов человеческой деятельности — от кровавого заклания людей и животных для умиловливания богов до чувства мистической любви к божеству и чтения священных текстов, осмысливающих как внутреннее жертвоприношение. Сложная эволюция этого понятия шла по пути его многократного метафорического осмысления и переосмысления, превращая конкретное действие в таинство, во все более отвлеченную, абстрактную этическую норму.

В протоиндийской культуре жертвоприношение имело конкретную ритуальную форму и было связано с магическими и онтологическими представлениями жителей индских городов. Близкое к этому понятие жертвоприношения сохраняется в Индии в элементах народной обрядности, в наименьшей степени «отцензурированной» индуизмом и законсервировавшей старые образные связи этого понятия.

Употребление знаков жертвы с предшествующими цифрами (бло-

ка жертвы) соответствует сохранившемуся в позднейшей Индии осмыслению жертвоприношения как «бытового календаря, регулятора жизни и труда» (Снесарев, 1981, с.22). В этом же ключе могут быть истолкованы некоторые связанные с жертвоприношением исторические и мифологические реминисценции в древнеиндийских текстах. При этом знание привязки некоторых жертвоприносительных ритуалов к точно фиксированным датам, не имеющим иногда эксплицитного выражения, может оказаться полезным при их истолковании.

Жертвенные надписи на тонких каменных пластинках и на сменивших их обожженных глиняных пластинках с оттисками штампов в преобладающем большинстве следуют полной формуле, указанной выше, снабжены датами и свидетельствуют о жертвоприношениях в течение года.

Жертвенные надписи, по-видимому, представляют собой священные формулы — фрагменты текстов (или тексты полностью), сопровождавшиеся определенным ритуалом и составляющие вместе с ним действенный культовый акт. Судя по надписям и сопутствующим изображениям, в хараппской культуре форма жертвоприношений и словесное оформление молитв были строго регламентированы жрецами и служителями святилищ. Надписи дают нам представление именно об этой сознательно кодифицирующей деятельности жреческого, государственного ритуала, в то время как народная стихийная сфера ритуально-магических представлений остается нам недоступной.

Примеры:

III sārū min-in-kā III vē! «шести звездам (Плеядам)

третья жертва»,

ke maṇ-at[tu]-kā vē! vē! «красному царю

жертва в сезон жары»,

per min-in vē! «великой звезде жертва

(танец)».

Комментируя последнюю надпись, стоит специально отметить, что пляска, как и возлияние, является одной из распространенных форм почитания божества в культовой практике дравидов. В старотамильских текстах встречается несколько специальных терминов для

обозначения таких плясок-богопочитаний, например: tunṇakai (также «праздник»), kuravai и др. Ср. также kuttan «танцор» — одно из имен бога Шивы, kuttantavar «танцор» — сельское божество Южной Индии.

𑌕𑌃𑌣𑌣𑌣𑌣 sir-at[tu]-kā III vēḥ «буйволу третья жертва»,

𑌕𑌃𑌣𑌣𑌣 min amma-at[tu]-kā II vēḥ «сияющей матери вторая жертва»,

(𑌕𑌃𑌣𑌣𑌣 yāru amma sir amma at[tu] II vēḥ «матери реки, матери-буйволице вторая жертва»,

𑌕𑌃𑌣𑌣𑌣 mal vil-kā II vēḥ «сильному духу вторая жертва»,

𑌕𑌃𑌣𑌣𑌣 nal maru-kā-at[tu]-kā II vēḥ «благому стражу-защитнику третья жертва»,

𑌕𑌃𑌣𑌣𑌣 ir taṇṭu-kā-at[tu]-kā III vēḥ «второму стражу-защитнику третья жертва»,

(𑌕𑌃𑌣𑌣𑌣 mi uḥ II vēḥ «небесной стоянке [луны] вторая жертва».

Имеются неполные жертвенные надписи с опущенным финальным блоком. Он восстанавливается по имеющимся полным вариантам. При этом, как и в других случаях, может служить своеобразным контекстом объект, на котором надпись сделана, и сопровождающее изображение, если оно имеется, например:

𑌕𑌃𑌣𑌣𑌣 min yāru-at[tu]-kā «сияющей реке [жертва] в текущем году»,

𑌕𑌃𑌣𑌣𑌣 paṭ poḥ vēn kā-at[tu]-kā «творцу, владыке времени, покровителю [жертва]»,

𑌕𑌃𑌣𑌣𑌣 kālī amma-at[tu]-kā «матери стада [жертва]»,

⊗⊗∩ panṭu-panṭu-at[tu] «годовщины [жертва]»,

卍 * ∩ 卍 (гавиал) per amma-at[tu]-kā «великой матери [жертва] в сезон гавиала».

В некоторых жертвенных надписях опущено имя божества (или иного почитаемого объекта). Вероятно, эти надписи указывают на обязательные жертвоприношения, совершаемые в строго фиксированные культовые календарные дни, на которые иногда указывает форма пластинок, например:

||| ∪ ⊙ ⊙ III vē! «третья жертва во второй большой сезон».

Возможно, круглая форма тонкой каменной пластинки уточняет дату совершения ритуала: полнолуние.

Сходная традиция регулярного совершения конкретных ритуальных действий сохраняется в Индии и поныне. Существующие детально разработанные руководства по культовому почитанию предписывают выполнение определенных ритуальных процедур в строго фиксированные дни, например, в новолуние, полнолуние, пятый, восьмой, одиннадцатый и другие дни полумесяца. Некоторые из таких дней традиционно увязаны с почитанием отдельных божеств, планет и созвездий. Например, «лунные стоянки» — накшатры — почитаются на четвертый и восьмой день каждого полумесяца, месяцы — в первый день каждого из них (тамил. *ṁasa riḡarri* «рождение месяца»), причем почитание последних отличается особой пышностью.

Сакральные формулы, связанные с осуществлением культа, не представляют собой специфической формы религиозного творчества, свойственной лишь протоиндийской цивилизации. Аналогии им обнаруживаются и в Древнем Египте, и в Месопотамии. В Индии исторического периода магические формулы — мантры, составляющие существенную часть каждого ритуального действия, близки вплоть до тождественности по синтаксической структуре, а иногда и по лексическому оформлению протоиндийским жертвенным надписям.

Все мантры, известные западным индологам, сохранились на санскрите и потому считаются принадлежностью арийской религиозной практики. Мантра представляет собой строго фиксированную комбинацию слов или слогов в неизменном (и не подлежащем никаким изменениям) порядке. Любые искажения в произнесении или написании мантры недопустимы и считаются тяжелым прегре-

шением. Эти эзотерические филиации в сочетании с санскритом в качестве священного (а значит, в филологическом отношении мертвого) языка мантр способствовали сохранению их первоначального вида в неизменном (или почти неизменном) виде в течение весьма длительного периода времени. В культовой практике религиозных систем Индии употребляется множество разнообразных мантр. Многие из них представляют собой набор слогов и звуков, не поддающихся переводу и имеющих сугубо магическое значение. Есть и пространные мантры, представляющие собой молитву-просьбу адепта, обращенную к божеству, и приближающиеся по своему характеру и структуре к гимнам.

Один из наиболее распространенных типов мантр следует формуле «священный слог — имя почитаемого объекта, к которому обращен ритуал, в дательном падеже — священный слог» и обычно означает, если поддается переводу, «такому-то божеству — хвала».* Священные слоги, обрамляющие мантру (om, hum, rat), обычно истолковываются (внутри традиции, а следом за этим и некоторыми индологами) как мистические, и их смысл либо утаивается эзотерическими системами от непосвященных, либо интерпретируется в отвлеченном метафизическом ключе и не имеет соответствий в профанической сфере языка. Примеры мантр подобного типа:

om srum Skandāya namaḥ «Сканде — хвала»,

om krum kum kumarāya namaḥ «Юноше — хвала»,

om vam Varuṇāya namaḥ «Варуне — хвала»

(примеры мантр взяты из текста «Кумаратантра», XIII в. н.э.).

В некоторых мантрах перечисляется несколько имен божественных персонажей, относящихся к одной (имена-эпитеты) или к разным мифическим персонажам. Иногда в мантре призывается не божество, а оружие, животное, созвездие и т.д.:

om dham dhanuṣe namaḥ «луку — хвала»,

om sam saktaya namaḥ «копью — хвала».



Одна из основных и наиболее употребительных мантр, обращенная к божеству-покровителю, образует параллель с протоиндийскими надписями не только по синтаксической структуре, но и по лексическому составу, где обращение к объекту почитания представляет собой


* По мнению известного дравидолога Т.Барроу, слово rījā «почитание божества» — наиболее употребительный культовый санскритский термин — является дравидским заимствованием (Барроу, 1968, с.277).


производное от морфемы -kā «охранять, защищать», о чем шла речь выше: kāvacāya paṁaḥ или om haim kāvacāya paṁaḥ «богу-покровителю — хвала».


Говоря о популярности водных возлияний как формы жертвоприношения, Г. Диль указывает, что они обычно сопровождаются мантрой следующего формульного типа: «священный слог — я совершаю жертвенное возлияние богам» (Диль, 1956, с. 68—69; Уилок, 1980, с. 349—369).


Имена протоиндийских богов и иных мифических персонажей — объектов почитания — по своей семантике близки (хотя и не всегда соответствуют этимологически) некоторым именам и эпитетам из религиозного словаря дравидов, но при этом часто обладают скрытыми от нас побочными семантическими импликациями, например:

 ;  mur, mur-olī «юноша», ср. тамил. muru-k-aṇ, piḷḷ-ai, iḷai-y-ar, а также санскр. kumāra с тем же значением;

 maṇ «воин, герой», ср. тамил. maṇ-al-i Яма (бог смерти), maṇ-a-v-aṇ «воитель, герой», также кастовый титул;

 vēṭ «охотник», ср. тамил. vēṭ-aṇ «охотник» — одно из имен бога Шивы, vēṭ-t-ai-k-kaṇ-aṇ — кастовое имя;

 amma «мать, госпожа, богиня», ср. тамил. amma, ammai с теми же значениями, употребляющееся так же, как обращение к женщине, иногда титул (в телугу), ср. также санскр. ambā, ambālā, ambālīka, ambikā, ambalaya с тем же кругом значений;

 mā «черный», ср. тамил. māḷ, māḷ-oṇ, mā-ya-v-aṇ «черный» — имена Вишну, Индры, mā-ya-v-aṇ «черная» — имя Дурги, mā-piḷḷai-viraṇ, vira-mā-kaḷaṇ — имена сельских дравидских божеств, производные от того же корня; ср. также санскр. kṛṣṇa «черный» — имя божества.

Пантеоны богов различных религиозных систем в позднейшей Индии (ведийский, индуистский, буддийский) и с диахронической, и с синхронической точек зрения обладают весьма значительными полиморфическими сложностями и устрашающими размерами, обусловленными несколькими причинами. Основная дихотомия между

арийскими и исконно дравидскими божествами осложняется многослойным субстратом, взаимным влиянием и историей развития, насчитывающей не одно тысячелетие. В результате возникло необозримое количество имен, которые не без трудностей воспроизводят даже ученые брахманы, множество гибридных фигур, чьи божественные качества почти не идентифицируются. Столь же сложно установить однозначно взаимоотношения между богами. В каждой местности имеются свои важные и второстепенные боги, отсюда — множество дублирующих персонажей. При этом некоторые из них имеют чисто семиотическое существование и известны лишь из теологических и иных трактатов. «Индивидуальность» богов почти непостижима: одни и те же эпитеты сопутствуют в разных текстах разным богам, часто их имена не называются по магическим соображениям и даются описательно; единым и главным провозглашается тот бог, к которому в данный момент обращаются. Вследствие этого установление непротиворечивых аналогий между протоиндийскими и позднейшими индийскими мифологическими персонажами требует каждый раз строго критического подхода.

Однако при всем этом устрашающем многообразии, не поддающемуся однозначной интерпретации и ускользающему от приведения в стройную систему, принципы символической классификации богов протоиндийского пантеона, которые вырисовываются все более четко по мере изучения текстов, свойственны и дравидской системе мифологического моделирования, которая обнаруживается по дошедшим до нас текстам и этнографическим констатациям.

После общих наблюдений, относящихся ко всем жертвенным надписям, можно перейти к рассмотрению их разновидностей.

А. Разновидностью жертвенных надписей являются надписи на микроскульптуре.

В главных центрах протоиндийской цивилизации найдены многочисленные глиняные статуэтки. Чаше других встречаются скульптурные изображения обнаженной женщины в набедренной повязке или в короткой юбочке, придерживаемой на бедрах пояском с пряжкой, с большим количеством украшений на шее и в причудливом веерообразном головном уборе. По наблюдениям Э.Маккея, на некоторых статуэтках с каждой стороны головного убора имеются чашечкообразные углубления со следами копоти — видимо, в них сжигали благовония.

Все статуэтки сработаны довольно грубо. У большинства из них крупные круглые наклепные выпуклые глаза, прямой нос, широкий рот, небольшие полусферические наклепные груди. Волосы заплетены

в толстые широкие косы, свисающие до плеч. Почти все статуэтки изрядно повреждены. См. табл. XIII.

Исследователи протоиндийской культуры единодушно идентифицируют эти статуэтки как изображения богини-матери. На некоторых из них процарапаны надписи, например:


||||(nal mi «благая небожительница» (Ватс, 1940, XXVI, 43),

надпись сделана под веерообразным головным убором в прямоугольной рамке; фрагмент статуэтки: голова и часть груди.


Надписи на статуэтках немногочисленны, они плохо опознаются из-за небрежного выполнения и плохой сохранности статуэток.

Аналогичные женские статуэтки с протоиндийскими символами найдены в Южной Туркмении (слой Намазга V эпохи бронзы, IV—III тысячелетия до н.э.) (Массон, Сарияниди, 1973, с.171).

На некоторых глиняных фигурках, изображающих божества мужского пола, также имеются небрежно процарапанные надписи, на-

пример,  тагу «герой» (Маршалл, 1931, т.2, с.8—10). Ста-

туэтка изображает стоящего обнаженного мужчину с опущенными руками. У него налепленные скошенные глаза, толстые выпяченные губы, широкая короткая борода, длинная тонкая коса с узлом на конце, у висков — светильники. Знак процарапан на левом плече сбоку.

Очень редко встречаются надписи на фигурках животных, например:  oli at[tu] kul «светлого первого 60-дневного сезона

глава», статуэтка неопознанного животного (Кнорозов, 1975, с.4).

Тенденция к почитанию идолов не составляет специфики протоиндийской религии, она сохраняется в Индии до настоящего времени. Судя по письменным свидетельствам и по различным этнографическим констатациям, в Индии, особенно в сельских областях и среди городской бедноты, более популярны маленькие глиняные статуэтки божеств, часто поразительно напоминающие некоторыми чертами протоиндийские, чем поражающие количеством или размерами статуи ортодоксальных индуистских храмов. Об этом же свидетельствуют самые ранние дравидские тексты. К некоторым праздникам специально изготавливают глиняные фигурки идолов, которые по окончании праздничного церемониала разбивают, топят или уничтожают иным способом. Эти идолы играют в общественном культе и в частном богослужении центральную роль: божество считается присутствующим

щим в своем изображении во время ритуала, ему поклоняются в соответствии с освященными традицией правилами.

Символическое значение образов животных, запечатленных в статуэтках, не обязательно обусловлено их важным хозяйственным значением или непосредственной близостью к человеку (Леви-Строс, 1962, с.92). Скорее оно связано с той ролью, которую они играли в системе мировосприятия конкретного коллектива, а здесь мы не располагаем достаточным материалом для аргументированных выводов.

Совсем иначе обстоит дело с антропоморфными статуэтками, особенно женскими.

Култ богини-матери, широко распространенный в древности на Ближнем и Среднем Востоке, сохраняется до сих пор на Юге Индии у дравидов. При этом дравидская богиня-мать гораздо ближе к переднеазиатской *Magna mater*, чем санскритская *Mahā devi*. Ведические и ранние индуистские богини Севера Индии занимают в пантеоне скромное место в качестве супруг богов, как правило, они слабо персонифицированы и почти лишены индивидуальных черт. В отличие от этого дравидские богини-матери имеют ярко выраженный местный колорит и неистовый темперамент. По присущей им кровожадности они требуют обильных кровавых жертв, ритуалы их почитания, отнюдь не исполненные священного трепета и благолепия, заставляли содрогаться от благочестивого ужаса английских миссионеров.

Мужским божествам в южных деревенских (небрахманских) святилищах часто отводится роль сопровождающих местную богиню-мать. Под влиянием ортодоксального индуизма значение мужских божеств возрастало, поэтому в крупных деревнях обычно имеется несколько святилищ, посвященных местной богине-матери и какому-либо богу, например Перумалу — «Великому черному».

Б. Следующую разновидность жертвенных надписей образуют надписи на керамических сосудах.

Почти все надписи сделаны на сосудах одного типа, относящегося к числу наиболее распространенных в хараппских поселениях. Практически все эти сосуды сработаны на гончарном круге из глины, иногда с примесью песка или извести, покрыты слоем поливы кремового цвета. Форма сосудов амфорообразная. Верхняя часть их выполнена более тщательно, чем нижняя, обычно заостренная книзу. В средней части сосуды опоясаны каннелюрами (Маршалл, 1931, т.2, с.192).

Заостренное днище сосудов дает основания предполагать, что они

не были предназначены для установления на плоской поверхности. Предположение о специальных подставках для этих сосудов отпадает, так как среди многочисленных подставок, найденных археологами, подходящих для этих сосудов не обнаружено (Маккей, 1938, т.1, с.192).

Большая часть сосудов с надписями найдена в Хараппе. Надписи либо оттиснуты штампом до обжига, либо процарапаны острым орудием после обжига.

Оттиснутые надписи располагаются на сосуде, как правило, у венчика или внизу у ножки. Надписи у венчика, на плече сосуда часто перевернуты. По мнению некоторых исследователей, это объясняется неграмотностью мастеров (Фабри, 1937), но скорее всего надписи делались перевернутыми преднамеренно, чтобы их было удобнее читать, глядя сверху, с высоты человеческого роста.

Значительная часть надписей сохранилась на обломках керамики, но имеются и целые сосуды. Часть надписей, относящихся к этой же группе жертвенных, вырезана на дне сосудов (неостродонных).

Вопрос о назначении сосудов решался первыми археологами более или менее единодушно. И Дж.Маршалл, и Э.Маккей, и М.Ватс априорно считали их посткремационными урнами, хотя отсутствие в них человеческих костей (лишь в одном сосуде была обнаружена одна человеческая кость) препятствовало столь однозначно категоричному мнению. Для того чтобы снять эти противоречия, Ватс (Ватс, 1940, с.175) вслед за Маршаллом (Маршалл, 1931, т.1, с.296—299) полагал, что протоиндийцы практиковали обычай, аналогичный бытующему до настоящего времени в некоторых районах Пенджаба, когда на 4-й день после кремации остатки костей размельчают и порошок бросают в реку. При таком обращении с прахом он, естественно, не мог пролежать в сосуде 5 тыс. лет, даже если бы его там оставили.

Сохранившееся заполнение сосудов этого типа — кости мелких копытных животных, птиц, рыб, сосуды небольших размеров, игрушки, бусы, браслеты, колеса, лепешки, раковины, уголь, пепел.

Дж.Маршалл усматривал также сходство протоиндийских сосудов данного типа с современными египетскими кувшинами, которые привязываются к водяным колесам (Маршалл, 1931, т.1, с.299). Он полагал, что надписи, нанесенные до обжига, обозначали клеймо мастера-гончара, а процарапанные после обжига — имя владельца сосуда. И Маккей и Ватс разделяли это мнение относительно содержания надписей на сосудах. Наличие на сосудах цифровых знаков вызвало предположение у первых исследователей хараппской куль-

туры, что надписи подобного рода указывают на содержимое сосудов или меру емкости.

Современный уровень исследования протоиндийских текстов дает основания для пересмотра прежних взглядов на назначение и употребление сосудов с надписями у носителей протоиндийской цивилизации.

Большая часть надписей, оттиснутых на сосудах, состоит из одного основного блока (дополнительные блоки встречаются редко). Основной блок штампов встречается также в других разновидностях жертвенных надписей и храмовых надписях, где передает имя божества. В отличие от последних надписи на сосудах дают имя объекта почитания (божества или иного мифического персонажа, астрологического объекта и т.п.) в именительном падеже.

Примеры штампованных надписей на керамике:

𐎧𐎠𐎠 rāu kō «царь разлива»,

𐎠𐎠𐎠 eḷu kō «верховный царь»,

𐎠𐎠𐎠 ir min «великая звезда»,

𐎠𐎠𐎠 mu min «три звезды (созвездие Орион)»,

𐎠𐎠𐎠 sāgu min «шесть звезд (Плеяды)»,

𐎠 cat «разрушитель»,

𐎠𐎠𐎠 nal vāl «четвертый могущественный»,

𐎠𐎠𐎠 kat ir koḷ-kar «святище луны, властелин»,

𐎠𐎠𐎠 mottu mu ir poḷ «козел-владыка, великий день»,


𐎠𐎠𐎠 mu vēli «верховная защита»,

𐎠𐎠𐎠 ... koḷ «властелин»,


𐎠𐎠𐎠 ... mut ir «верховный бог».

К этой же группе относятся надписи, вырезанные до обжига на дне сосудов (неостродонных):


 k̄a «покровитель»,


 min «звезда»,

 mu| «грома [божество]»,

 kaṭ «божество».

Часть надписей, процарапанных на обожженных сосудах, примыкает по содержанию к этой же разновидности жертвенных надписей:


 |||| tēg sau «хозяин колесницы»,

 sil «холод» (название сезона, возможно также «стрелок» — имя божества),




 tu «верховный» (эпитет бога),


 ir «великий»,

 to| «девятка [богов]»,

 k̄a «леса [богиня]»,


 mu olī «древняя река»,

 |  |  nal min k̄a «благая сияющая леса [богиня]»,

 mā «черная [богиня]»,

 sir «[бог-] буйвол»,

 ke «...красная [богиня]»,

 ko| «властелин».

Интерпретация надписей на сосудах, позволяющая рассматривать

их как имена богов в именительном падеже, была предложена Ю.В.Кнорозовым в публикации 1975 г. (Кнорозов, 1975, с.13). В последующих публикациях группа надписей была выделена как самостоятельный тип жертвенных надписей (Забутые системы, 1982, с.13). Продолжая эту исследовательскую линию, мы вплотную приближаемся к кругу вопросов, связанных с назначением и употреблением этих сосудов, т.е. с их семантикой. Без выяснения этих вопросов семантика надписей не может быть правильно интерпретирована.

Выразительные историко-типологические параллели, помогающие уяснить назначение сосудов, обнаруживаются практически во всех архаических цивилизациях. Во всей древнеземледельческой ойкумене после установления и развития керамического производства широко распространились антропо- и зооморфные сосуды разнообразного использования, в том числе ритуального назначения: приношение их божеству было равнозначно жертвоприношению того, что они изображают. Сосуды воспринимались как соотносящиеся с божествами, людьми, животными ритуальные инструменты (Гоф, 1963, с.114). Форма сосудов уподоблялась человеческому телу, чаще всего женскому, что подчеркивалось иногда соответствующими элементами декора.

Сосуды ассоциировались преимущественно с богинями-матерями и участвовали в магических обрядах, имеющих своей целью обеспечение плодородия (вызывание дождя и т.п.). Сосуд уподоблялся женскому лону,местилищу новой жизни, на этом — по принципу симильной магии — основывалась семантическая связь сосуда с природными феноменами, рождающими новую жизнь, прежде всего с землей.

Здесь можно выделить еще несколько ассоциативных связей и уподоблений, которые составляли единое семантическое ядро. Народы Двуречья полагали, что люди вылеплены из глины и в нее же превращаются после смерти; в акте творения участвуют и боги и богини, но на ранних стадиях главная роль отводится богиням. Изготовление вещей, в частности лепка сосудов, в подобие процессу творения считалось занятием по преимуществу женским, причем свойства женщин — рожать и кормить — должны были проявляться и в изготавливаемых ими вещах; сама лепка семантически сближалась с рождением ребенка.

Представления этого же круга отражены в обычае погребать покойников в сосудах, широко практиковавшемся во всей древнеземледельческой ойкумене со времен неолита.

Таким образом, на основании свидетельств архаических цивили-

заций мы можем заключить о существовании символической связи сосуда и женского тела, получившей отражение в магической обрядности, направленной на достижение плодородия и тем самым благоденствия в архаическом коллективе, а также связанной с представлениями о рождении и смерти, понимаемыми микро- и макрокосмически.

Анализ историко-культурных и этнографических материалов Индии исторического периода выявляет семантическую связь сосудов с тем же кругом магики-онтологических представлений и обрядовых установлений. Здесь отчетливо выявляются представления о сосуде как оместилище главной жизненной субстанции, связанной с циклическим процессом смерти и рождения.

Известно, что основная форма погребального обряда в Индии от «Ригведы» до наших дней — кремация. Но с прахом умерших поступали по-разному. В «Шатапатха-брахмане» (XII, 8.1—4) предписывается помещать прах в урну, воздвигнуть над ней курган и обнести кромлехом. Но уже тогда это предписание не выполнялось неукоснительно, часто прах ссыпали под дерево или в реку, позже подобное обращение с прахом стало преобладающим (Клейн, 1984, с.35).

Столь пристальная забота о прахе была продиктована стремлением сохранить жизненную субстанцию и передать ее земле, воде, растениям и т.п. Хранилищем этой субстанции между смертью и зачатием и был сосуд. По выражению Л.С.Клейна, «линия смерть—рождение проходит через глиняный сосуд» (там же, с.36).

Следы представлений о сосуде как оместилище жизненной субстанции (в частности, в форме воды или семени), обеспечивающей рождение новой жизни, весьма многочисленны в мифологии и фольклоре Индии исторического периода. Так, в одном из сказаний «Вишнупураны» повествуется о том, как Юванашва выпил воду из сосуда на алтаре, и в его чреве был зачат сын.

В сосудах с водой появились на свет мифические персонажи Васиштха и Агастья. Имя Агастья — kumbhayaṇi «рожденный из сосуда» — получает объяснение в следующем мифе. Митра и Варуна увидели прекрасную Урваши на жертвоприношении и излили семя, которое попало в сосуд с водой. Из этого семени и был рожден Агастья.

И в санскритских и в дравидских мифах сосуд выступает как символ чрева, сохраняющего и дарующего жизнь, причем эти представления пронизывают разные сферы бытия — от повседневной бытовой обрядности до космогонических представлений. В качестве примера последних можно привести космогонический миф, записан-

ный Д.Шульманом в тамильском храме Кумбхаконам, где главное почитаемое божество — Шива обитает под именем Adikumbheśvara «Владыка сосуда».

Когда приблизилось время вселенского потопа, Брахма пришел к Шиве и спросил его: «Когда мир будет разрушен, как я смогу воссоздать его вновь?» Шива проинструктировал его, что нужно смешать землю с амритой, сделать золотой сосуд, положить в него веды и другие священные писания вместе с семенем творения. Брахма сделал сосуд, украсил его листьями и, когда во... стала подниматься, поместил все это в корзину и пустил по воде. Подгоняемый волнами и ветром сосуд плыл, листья опадали и превращались в храмы, а сосуд остановился в месте, указанном священным голосом. Когда потоп прекратился, Брахма сделал лингу из земли, смешанной с амритой, и Шива воплотился в эту лингу (Шульман, 1980, с.64).

Подобные семантические представления, связанные с сосудами, выявляют основания для использования сосудов в ритуальных процедурах в качестве репрезентаций божества, о чем свидетельствуют многочисленные этнографические констатации, зарегистрированные у разных народов Индии.

По наблюдениям У.Крука, типичное святилище дравидских племен Центральной Индии представляет собой хижину, посередине которой на глиняной платформе находится сосуд, — ему приносятся жертвы (Крук, 1912, с.64). Кувшином с водой представлена в целой серии обрядов бенгальская богиня Моноша (Бхаттачарджи, 1970, с.89, 162). Глиняный сосуд символизирует и почитаемую во многих областях Индии «богиню несчастья» (*alakṣmī*) — негативную ипостась великой богини-матери, причем эта символическая связь запечатлена в именах богини несчастья *kumbhī*, *kumbhamata* от санскр. *kumbha* «сосуд», «горшок».

В наиболее полном и, вероятно, генетически максимально приближенном к архаическому прототипу виде ритуал почитания обожествленных сосудов сохранился у дравидских народов Южной Индии.

В культовой практике южных дравидов олицетворение почитаемого божества в виде сосуда чаще всего связано с различными обрядами в честь так называемых «сельских божеств» (*grāmadevatā*), стоящих вне индуистского классического пантеона (Уайтхед, 1921). В то же время, как показывают исследования К.Г.Диля, М.Стивенсона и других, сосуд весьма нередко встречался в Тамилнаде в качестве изображения божества в ортодоксальных индуистских храмах, где он

отождествлялся с такими богами, как Шива, Виразбадра, Ганеша и даже Варуна (Диль, 1956, с.108—109, 151, 306).

Обожествленные сосуды выполняют в южнодравидской традиции двоякую функцию: они могут либо находиться в святилище и служить предметом постоянного поклонения верующих (в этом случае правомерно говорить о храмовой или культовой репрезентации божества), либо символизировать божество — при отсутствии антропоморфного изображения или наряду с ним — лишь во время какого-нибудь праздника или ритуала, для которого такой сосуд может быть изготовлен специально (праздничная или ритуальная репрезентация). И в том и в другом случае для культовых целей употребляют как металлической (медный, бронзовый, реже — серебряный), так и глиняный сосуд. В праздничном ритуале глиняные сосуды применяются чаще.

И в праздничном, и в храмовом ритуале почитаемое божество символизируется, как правило, одним сосудом. В некоторых случаях, однако, какому-либо одному богу или богине может соответствовать целая группа, состоящая из 5, 6, 7, 9 и более сосудов. Максимальное число сосудов в таких сложных сочетаниях равно 108.

Ритуалы, в которых главную роль играет обожествленный сосуд, несмотря на все различия локальных традиций, совпадают между собой в ряде существенно важных деталей, касающихся структуры ритуала.

Такой сосуд изготавливается, как правило, в святилище (Уайтхед, 1921, с.100). В этой связи примечательна также ритуальная роль касты горшечников, которые в Южной Индии возводят свою генеалогию к Брахме, изготовлявшему горшки (Хокарт, 1950, с.14). Многие жреческие функции часто являются в дравидских селениях прерогативой горшечников. Здесь же на месте изготовления происходит сакрализация сосуда: сосуд омывается свежей водой, натирается куркумой, охрой, иногда — сандалом, украшается листьями маргозы, цветами, листьями, побегами манго, листьями кокосовой пальмы и т.п. Горловина или тулово сосуда опоясывается особым, специально сделанным из травы и нитей шнуром-амулетом, который должен оградить сосуд от злых духов.

После сакрализации совершается поклонение сосуду. Жрец и все присутствующие простираются перед сосудом ниц. Ему приносится посвятельная жертва, которая состоит из риса, цветов, фруктов, воскурений, чтения мантр. Затем сосуд устанавливается в храме на подножии, и снова приносят ему жертву, которая на этот раз обычно бывает кровавой.

Следующий этап — шествие сосуда. Жрец водружает сосуд на голову и обходит с ним деревню. В это время сосуду приносится третья, умиловительная жертва, которая состоит из ритуальных возлияний воды, приношений риса, молока, простокваши, плодов и животных. Во время массовой жертвы сосуд является не только объектом ритуального почитания, но иместилищем того, что в жертву приносится. Жертвоприношение заканчивается ритуальной трапезой, в которой принимает участие жрец, его помощник, иногда вся деревня. Завершается ритуал «похоронами» сосуда: его выносят за пределы деревни, на чужую территорию, и там оставляют. Иногда сосуд топят в реке, разбивают.

В одной из деревень телугу ритуал начинается с подвешивания обожествленного сосуда на дерево около святилища богини (Уайтхед, 1921, с.58—59) (ср. подвешивание к «мировому дереву» в культурных традициях различных индоевропейских народов). Предметы, которые помещаются при этом в сосуд (браслеты, ожерелья, серьги, куски ткани), либо так или иначе персонифицируют почитаемое божество, либо указывают на различные виды жертвоприношений, входящие в состав «полного» ритуала (куски желтой куркумы, благовония, уголь, монеты). Тем самым как бы задается полная парадигма предстоящего ритуального действия.

Следует отметить также, что обожествленные сосуды наделяются в представлении южных дравидов антропоморфными чертами. В некоторых святилищах Андхры и Карнатаки узоры, наносимые на сосуд куркумой и охрой, воспроизводят черты человеческого лица. Х.Уайтхед приводит в своей монографии изображение храма богини Хули-аммы (богини-тигрицы), в центре которого находится глиняный кувшин с нарисованными на нем глазами, носом, ртом. Подобным же образом во время свадебного обряда комати кокосовый орех с нарисованным на нем женским лицом венчает символизирующий богиню счастья сосуд (Терстон, 1909, т.3, с.330). В Тамилнаде элементы сакрального декора сосудов ассоциируются с частями человеческого тела: опутывающие сосуд нити — с мускулатурой, листья манго, прикрывающие горловину, — с головой и т.д. (Диль, 1956, с.78). Таким образом, теофорный сосуд трактуется как заместитель (субститут) божества в ритуале.

Мы уже упоминали, что первые исследователи хараппской культуры обратили внимание на поразительное сходство многих предметов домашнего обихода и сельскохозяйственного инвентаря у нынешних обитателей этих мест и археологических объектов, обнаруженных при раскопках в городах долины Инда. Аналогии между древней и

современной цивилизацией значительно шире и охватывают, как показывают современные исследования, и духовную сферу. Наличие в ритуальной практике сельских жителей Пенджаба и Синда обрядов, связанных с участием обожествленных сосудов, представляет в этой связи особый интерес.

Обожествление сосудов встречается в культовой практике жителей Синда прежде всего в домашних обрядах различного типа, преимущественно в тех, которые связаны с жизненным циклом (свадьба, беременность, наречение имени) (Тхакур, 1959, с.145, 173—174).

Кроме того, обожествленные сосуды играют центральную роль в целом ряде коллективных обрядов сезонного цикла. Во время праздника Экхана, который отмечается дважды в году — в марте и сентябре, в период весеннего и осеннего равноденствия, — сосуд, наполненный водой и олицетворяющий божество реки Инд, устанавливают на ритуальном поле — небольшом участке земли, засеянном ячменем и символизирующем тело покровительницы полей богини Сингха-Бхавани («госпожи-тигрицы») (там же, с.117). Божество Инда почитается в образе теофорного сосуда и во время праздника Чалихо, отмечаемого в течение сорока дней во время разлива священной реки (там же, с.124). Внешний облик теофорного сосуда в Синде близко напоминает его южнодравидские аналоги. Так же, как и в Южной Индии, обожествленный сосуд декорируется в Синде куркумой, охрой, листьями и цветами растений (тамариск, кардамон, манго), содержимым сосудов чаще всего является вода, в ряде случаев — молоко и молочные продукты, фрукты, изделия из ячменной муки и т.д. Теофорный сосуд увенчивается обычно кокосовым орехом, а подножием ему служит либо специально сооруженный холмик из зерен ячменя, либо «ритуальное поле», о котором упоминалось выше. Специфической особенностью синдхской традиции является специальное маркирование сосуда — изображение на них священных эмблем и символов (например, во время праздника Чалихо на сосуд наносится изображение пяти свастики, выполненных красной краской (там же, с.124).

Обряды, совершаемые с теофорными сосудами, в синдхской и дравидской традициях во многом совпадают, особенно в порядке следования и составе культовых процедур.

Ведический ритуал (в том виде, в каком он засвидетельствован в ранних самхитах) не знает обожествленных сосудов. В гимнах «Ригведы» сосуд фигурирует либо в качестве инструмента жертвоприношения, либо как вместилище священного напитка сомы. Но уже в

поздневедической литературе (в некоторых редакциях Черной и Белой Яджурведы) встречаются гимны, в которых жертвенный сосуд отождествляется с «ярусами вселенной» — небом, земной твердью и т.д., т.е. функционально уподобляется божеству. Еще более явно это функциональное уподобление прослеживается в отношении одного из ритуалов, связанных с богом огня Агни, в котором центральную деталь алтаря составляет глиняный сосуд. В одном из гимнов «Майтраяни-самхиты» жрец, обращаясь к этому сосуду, отождествляет его с небом, землей, воздушным пространством и странами света — т.е. со всей вселенной в ее горизонтальном и вертикальном членении. Ни в том, ни в другом случае, однако, сосуд не является прямым объектом культового почитания — не воспринимается как божество, которому приносится жертва. Совершенно иначе обстоит дело с ритуалом праваргья (санскр. pravargya <pravṛj «бросать, разбрасывать»), не упоминающимся в самхитах, но подробно описанным в сутрах.

Главную роль в ритуале праваргья играет глиняный сосуд, именуемый «махавира» — «великий герой». Этот сосуд в процессе ритуала, по словам Ван-Бьютенена, «рассматривается как высшее божество... или владыка мира... и почитается потому, что он изображает бога, а не потому, что является вместилищем для жертвенного молока» (Ван-Бьютенен, 1968, с.9). Не только по центральной роли сосуда, но и по структуре (изготовление сосуда специальными людьми в определенном месте из определенного материала—сакрализация его—жертвоприношение сосуду—ритуальная трапеза—похороны сосуда) ритуал полностью совпадает с описанными выше южнодравидскими и синдхскими ритуалами теофорных сосудов. Близко совпадают между собой и отдельные элементы ритуала: наличие специального подножия для сосуда, специальная подготовка жреца, состоящая в строгом посте и т.п.

На основе сопоставления данных различных традиций (южноиндийской, синдхской, поздневедической) можно предположить, что сосуды, содержащие жертвенные надписи с именами божеств, являлись центральными, доминантными символами в протоиндийских ритуалах, семантическая структура которых раскрывается в приведенном аналогическом материале. Сосуд, по всей вероятности, мог символизировать божество, которое мыслилось присутствующим во время свершения ритуала, после чего сосуды, как правило, разбивали, чем, кстати, и может объясняться большое количество черепков от них.

Ритуалы с сосудами — заместителями божества были приурочены,

скорее всего, к определенным сезонным праздникам (например, посвященным приходу муссона) и были направлены на обеспечение плодородия магическими средствами.

Одним из свидетельств, убеждающих в правоте подобного предположения, является обнаружение ряда из 54 глиняных сосудов с заостренными основаниями на одном из участков Хараппы, в V слое (Ватс, 1940, с.174). Ватс пишет, что нигде в Хараппе ему не приходилось встречать подобного ряда сосудов.


В подробной таблице археолог приводит перечень содержимого всех сосудов. Они заполнены наполовину: внизу слой различных злаков, поверх них — кости птиц и мелких животных, разнообразная керамика (сосуды многих типов, колеса, фрагменты фигурок животных, женская голова и торс, «лепешки»), украшения, в каждом сосуде в большом количестве бусы (фаянсовые, стеатитовые, из раковин и камня), браслеты (из фаянса, раковин), уголь и пепел.

Весь археологический комплекс, в котором был обнаружен ряд из 54 сосудов, свидетельствует о том, что в данном случае речь идет о каком-то святилище. Так, в непосредственной близости от сосудов находились остатки каменного столба, платформа, возле которых размещались предметы сакрального характера: фаянсовые отпечатки с изображением свастики, фрагменты браслетов из раковин, печати с единорогом, медные наконечники копий, терракотовые статуэтки.


Таким образом, интерпретация надписей на сосудах возможна лишь при выяснении их семантики на основе широкого контекста, установленного, как и в предыдущих случаях, при помощи доступного круга «косвенных свидетельств».


В. К. надписям на керамике примыкают по содержанию надписи на костяных и деревянных палочках, также передающие имена мифических персонажей (обычно в косвенном или дательном падеже). Назначение палочек не вполне ясно. Возможно, их привязывали к сосудам или иным предметам.

Примеры:


 per min-at [tu]-kā «великой звезде»,

|ΨΥΖΞ| or-a! at [tu]-kā «почитаемому единому»,

 sir-at [tu]-kā «буйволу»,

 taṇtu sir-at[tu]-kā «стражу-буйволу».


Г. Исключительный интерес представляют протоиндийские надписи на предметах, найденных в поздних культурных слоях, не относящихся к культуре Хараппы, а также в периферийной зоне протоиндийской цивилизации. Тематически эти надписи примыкают к группе жертвенных.

На обломке керамики, относящейся к культуре Джхукара, непосредственно следующей за хараппской и, по мнению археологов, коренным образом от нее отличающейся, обнаружен знак , который «подписан» изображением змеи. Для исследователей протоиндийской письменности значение этой находки можно уподобить значению картинки в букваре, указывающей на чтение буквы.


Джхукарская находка свидетельствует о том, что и после того, как жители протоиндийских городов оставили их по неизвестной причине, протоиндийская письменность не была предана полному забвению вопреки мнению ряда исследователей, становящемуся традиционным.


Д. Группу объектов с надписями, которую тематически и содержательно можно присоединить к жертвенным, образуют мегалитические сосуды Южной Индии, обнаруженные и описанные Б.Б.Лалом (Лал, 1960). Большая часть их найдена в штате Мадрас (современный Тамилнад). См. табл. XIV.

Надписи представляют собой отдельные знаки, процарапанные довольно небрежно на обломках керамических сосудов.

 sil «лук» (Лал, 1960, табл. XXIII),

 ya| «лютня» (там же, табл. XXXIX),

 mu| «гром» (там же, табл. V),

 ku| «вождь» (там же, табл. II).

Южноиндийские мегалитические сосуды могли символизировать богов в соответствующих ритуалах, а знаки — передавать имена богов в соответствии с протоиндийской культовой традицией, совпадающей с современной дравидской. Возможно, однако, что семантика этих знаков оказалась утраченной и они выполняли роль, например, орнаментальных мотивов, необходимых по магическим соображениям для действенности обряда.

Е. Особую разновидность жертвенных надписей образуют празд-

Примеры:

||| U 0 12 at[tu] po₁ «12 [богов] день»,

|| @ " ♀ ⋄ ir mut ir pol vên tañtu pol «занимающая место в
е жемчужина (созвездие), владыки времени — стража день»,

 kūl kanta «главного героя [день]»,

||| ✕ ✕ U mu min amma-at[tu] «трех звезд (созвездия Ори-
госпожи [день]»,

(𐎶𐎵𐎲𐎠𐏀𐎧𐎺𐎠𐎥𐎢𐏁𐎡𐏁) yāru amma sir ke per amma-at[tu]
 ной богини, буйвола и красной великой матери [день]».

179

животных, их атрибутов, планет и созвездий, отдельных дней недели, полумесяцев, месяцев, сезонов, годов и более крупных календарных подразделений, разливов рек, прихода муссонов и проявлений других природных феноменов. Отмечаются основные этапы сельскохозяйственного и жизненного циклов. Кроме этого, существуют «незапрограммированные» празднества, например по случаю благополучного исхода борьбы с эпидемией или иными стихийными бедствиями.

Праздничные ритуалы столь многочисленны и разнообразны, что практически не поддаются никакой четкой систематизации. Существующие местные и следующие за ними индологические описания обычно охватывают какую-нибудь одну тематическую и региональную группу праздников и лишь отчасти отражают сложность и пестроту реальной картины.

В числе множества общих терминов для обозначения празднества как такового дравиды сохранили протоиндийскую традицию именования праздника «днем», ср. тамильск. *nalla nāl* (*naṇṇāl*) «хороший день», *periyā nāl* «большой день», *periyā-t-tiru-nāl* «великий священный день», *terpā-t-tiru-nāl* «священный день плота» (ср. *терп* — день, во время которого производится церемония катания божества на плоту). Протоиндийские праздничные надписи обнаруживают и структурное сходство с дравидскими наименованиями праздников.

Необозримое многообразие праздников и крайний традиционализм индийцев, заставляющий их сохранять праздники и обычаи, на которых лежит печать издревле установленного обряда, оставляет надежду найти аналогии для некоторых конкретных протоиндийских празднеств в современной индийской обрядности (разумеется, с учетом позднейших изменений).

Со значительной долей уверенности можно утверждать, что к числу таких «сквозных» инвариантных праздничных ритуалов относится почитание змей. Ср. надпись:

𐑏𐑀𐑃𐑆𐑇𐑉𐑊𐑋𐑌𐑍𐑎𐑏𐑐𐑑𐑒𐑓𐑔𐑕𐑖𐑗𐑘𐑙𐑚𐑛𐑜𐑝𐑞𐑟𐑠𐑡𐑢𐑣𐑤𐑥𐑦𐑧𐑨𐑩𐑪𐑫𐑬𐑭𐑮𐑯𐑰𐑱𐑲𐑳𐑴𐑵𐑶𐑷𐑸𐑹𐑺𐑻𐑼𐑽𐑾𐑿𐒀𐒁𐒂𐒃𐒄𐒅𐒆𐒇𐒈𐒉𐒊𐒋𐒌𐒍𐒎𐒏𐒐𐒑𐒒𐒓𐒔𐒕𐒖𐒗𐒘𐒙𐒚𐒛𐒜𐒝𐒞𐒟𐒠𐒡𐒢𐒣𐒤𐒥𐒦𐒧𐒨𐒩𐒪𐒫𐒬𐒭𐒮𐒯𐒰𐒱𐒲𐒳𐒴𐒵𐒶𐒷𐒸𐒹𐒺𐒻𐒼𐒽𐒾𐒿𐓀𐓁𐓂𐓃𐓄𐓅𐓆𐓇𐓈𐓉𐓊𐓋𐓌𐓍𐓎𐓏𐓐𐓑𐓒𐓓𐓔𐓕𐓖𐓗𐓘𐓙𐓚𐓛𐓜𐓝𐓞𐓟𐓠𐓡𐓢𐓣𐓤𐓥𐓦𐓧𐓨𐓩𐓪𐓫𐓬𐓭𐓮𐓯𐓰𐓱𐓲𐓳𐓴𐓵𐓶𐓷𐓸𐓹𐓺𐓻𐓼𐓽𐓾𐓿𐔀𐔁𐔂𐔃𐔄𐔅𐔆𐔇𐔈𐔉𐔊𐔋𐔌𐔍𐔎𐔏𐔐𐔑𐔒𐔓𐔔𐔕𐔖𐔗𐔘𐔙𐔚𐔛𐔜𐔝𐔞𐔟𐔠𐔡𐔢𐔣𐔤𐔥𐔦𐔧𐔨𐔩𐔪𐔫𐔬𐔭𐔮𐔯𐔰𐔱𐔲𐔳𐔴𐔵𐔶𐔷𐔸𐔹𐔺𐔻𐔼𐔽𐔾𐔿𐕀𐕁𐕂𐕃𐕄𐕅𐕆𐕇𐕈𐕉𐕊𐕋𐕌𐕍𐕎𐕏𐕐𐕑𐕒𐕓𐕔𐕕𐕖𐕗𐕘𐕙𐕚𐕛𐕜𐕝𐕞𐕟𐕠𐕡𐕢𐕣𐕤𐕥𐕦𐕧𐕨𐕩𐕪𐕫𐕬𐕭𐕮𐕯𐕰𐕱𐕲𐕳𐕴𐕵𐕶𐕷𐕸𐕹𐕺𐕻𐕼𐕽𐕾𐕿𐖀𐖁𐖂𐖃𐖄𐖅𐖆𐖇𐖈𐖉𐖊𐖋𐖌𐖍𐖎𐖏𐖐𐖑𐖒𐖓𐖔𐖕𐖖𐖗𐖘𐖙𐖚𐖛𐖜𐖝𐖞𐖟𐖠𐖡𐖢𐖣𐖤𐖥𐖦𐖧𐖨𐖩𐖪𐖫𐖬𐖭𐖮𐖯𐖰𐖱𐖲𐖳𐖴𐖵𐖶𐖷𐖸𐖹𐖺𐖻𐖼𐖽𐖾𐖿𐗀𐗁𐗂𐗃𐗄𐗅𐗆𐗇𐗈𐗉𐗊𐗋𐗌𐗍𐗎𐗏𐗐𐗑𐗒𐗓𐗔𐗕𐗖𐗗𐗘𐗙𐗚𐗛𐗜𐗝𐗞𐗟𐗠𐗡𐗢𐗣𐗤𐗥𐗦𐗧𐗨𐗩𐗪𐗫𐗬𐗭𐗮𐗯𐗰𐗱𐗲𐗳𐗴𐗵𐗶𐗷𐗸𐗹𐗺𐗻𐗼𐗽𐗾𐗿𐘀𐘁𐘂𐘃𐘄𐘅𐘆𐘇𐘈𐘉𐘊𐘋𐘌𐘍𐘎𐘏𐘐𐘑𐘒𐘓𐘔𐘕𐘖𐘗𐘘𐘙𐘚𐘛𐘜𐘝𐘞𐘟𐘠𐘡𐘢𐘣𐘤𐘥𐘦𐘧𐘨𐘩𐘪𐘫𐘬𐘭𐘮𐘯𐘰𐘱𐘲𐘳𐘴𐘵𐘶𐘷𐘸𐘹𐘺𐘻𐘼𐘽𐘾𐘿𐙀𐙁𐙂𐙃𐙄𐙅𐙆𐙇𐙈𐙉𐙊𐙋𐙌𐙍𐙎𐙏𐙐𐙑𐙒𐙓𐙔𐙕𐙖𐙗𐙘𐙙𐙚𐙛𐙜𐙝𐙞𐙟𐙠𐙡𐙢𐙣𐙤𐙥𐙦𐙧𐙨𐙩𐙪𐙫𐙬𐙭𐙮𐙯𐙰𐙱𐙲𐙳𐙴𐙵𐙶𐙷𐙸𐙹𐙺𐙻𐙼𐙽𐙾𐙿𐚀𐚁𐚂𐚃𐚄𐚅𐚆𐚇𐚈𐚉𐚊𐚋𐚌𐚍𐚎𐚏𐚐𐚑𐚒𐚓𐚔𐚕𐚖𐚗𐚘𐚙𐚚𐚛𐚜𐚝𐚞𐚟𐚠𐚡𐚢𐚣𐚤𐚥𐚦𐚧𐚨𐚩𐚪𐚫𐚬𐚭𐚮𐚯𐚰𐚱𐚲𐚳𐚴𐚵𐚶𐚷𐚸𐚹𐚺𐚻𐚼𐚽𐚾𐚿𐛀𐛁𐛂𐛃𐛄𐛅𐛆𐛇𐛈𐛉𐛊𐛋𐛌𐛍𐛎𐛏𐛐𐛑𐛒𐛓𐛔𐛕𐛖𐛗𐛘𐛙𐛚𐛛𐛜𐛝𐛞𐛟𐛠𐛡𐛢𐛣𐛤𐛥𐛦𐛧𐛨𐛩𐛪𐛫𐛬𐛭𐛮𐛯𐛰𐛱𐛲𐛳𐛴𐛵𐛶𐛷𐛸𐛹𐛺𐛻𐛼𐛽𐛾𐛿𐜀𐜁𐜂𐜃𐜄𐜅𐜆𐜇𐜈𐜉𐜊𐜋𐜌𐜍𐜎𐜏𐜐𐜑𐜒𐜓𐜔𐜕𐜖𐜗𐜘𐜙𐜚𐜛𐜜𐜝𐜞𐜟𐜠𐜡𐜢𐜣𐜤𐜥𐜦𐜧𐜨𐜩𐜪𐜫𐜬𐜭𐜮𐜯𐜰𐜱𐜲𐜳𐜴𐜵𐜶𐜷𐜸𐜹𐜺𐜻𐜼𐜽𐜾𐜿𐝀𐝁𐝂𐝃𐝄𐝅𐝆𐝇𐝈𐝉𐝊𐝋𐝌𐝍𐝎𐝏𐝐𐝑𐝒𐝓𐝔𐝕𐝖𐝗𐝘𐝙𐝚𐝛𐝜𐝝𐝞𐝟𐝠𐝡𐝢𐝣𐝤𐝥𐝦𐝧𐝨𐝩𐝪𐝫𐝬𐝭𐝮𐝯𐝰𐝱𐝲𐝳𐝴𐝵𐝶𐝷𐝸𐝹𐝺𐝻𐝼𐝽𐝾𐝿𐞀𐞁𐞂𐞃𐞄𐞅𐞆𐞇𐞈𐞉𐞊𐞋𐞌𐞍𐞎𐞏𐞐𐞑𐞒𐞓𐞔𐞕𐞖𐞗𐞘𐞙𐞚𐞛𐞜𐞝𐞞𐞟𐞠𐞡𐞢𐞣𐞤𐞥𐞦𐞧𐞨𐞩𐞪𐞫𐞬𐞭𐞮𐞯𐞰𐞱𐞲𐞳𐞴𐞵𐞶𐞷𐞸𐞹𐞺𐞻𐞼𐞽𐞾𐞿𐟀𐟁𐟂𐟃𐟄𐟅𐟆𐟇𐟈𐟉𐟊𐟋𐟌𐟍𐟎𐟏𐟐𐟑𐟒𐟓𐟔𐟕𐟖𐟗𐟘𐟙𐟚𐟛𐟜𐟝𐟞𐟟𐟠𐟡𐟢𐟣𐟤𐟥𐟦𐟧𐟨𐟩𐟪𐟫𐟬𐟭𐟮𐟯𐟰𐟱𐟲𐟳𐟴𐟵𐟶𐟷𐟸𐟹𐟺𐟻𐟼𐟽𐟾𐟿𐠀𐠁𐠂𐠃𐠄𐠅𐠆𐠇𐠈𐠉𐠊𐠋𐠌𐠍𐠎𐠏𐠐𐠑𐠒𐠓𐠔𐠕𐠖𐠗𐠘𐠙𐠚𐠛𐠜𐠝𐠞𐠟𐠠𐠡𐠢𐠣𐠤𐠥𐠦𐠧𐠨𐠩𐠪𐠫𐠬𐠭𐠮𐠯𐠰𐠱𐠲𐠳𐠴𐠵𐠶𐠷𐠸𐠹𐠺𐠻𐠼𐠽𐠾𐠿𐡀𐡁𐡂𐡃𐡄𐡅𐡆𐡇𐡈𐡉𐡊𐡋𐡌𐡍𐡎𐡏𐡐𐡑𐡒𐡓𐡔𐡕𐡖𐡗𐡘𐡙𐡚𐡛𐡜𐡝𐡞𐡟𐡠𐡡𐡢𐡣𐡤𐡥𐡦𐡧𐡨𐡩𐡪𐡫𐡬𐡭𐡮𐡯𐡰𐡱𐡲𐡳𐡴𐡵𐡶𐡷𐡸𐡹𐡺𐡻𐡼𐡽𐡾𐡿𐢀𐢁𐢂𐢃𐢄𐢅𐢆𐢇𐢈𐢉𐢊𐢋𐢌𐢍𐢎𐢏𐢐𐢑𐢒𐢓𐢔𐢕𐢖𐢗𐢘𐢙𐢚𐢛𐢜𐢝𐢞𐢟𐢠𐢡𐢢𐢣𐢤𐢥𐢦𐢧𐢨𐢩𐢪𐢫𐢬𐢭𐢮𐢯𐢰𐢱𐢲𐢳𐢴𐢵𐢶𐢷𐢸𐢹𐢺𐢻𐢼𐢽𐢾𐢿𐣀𐣁𐣂𐣃𐣄𐣅𐣆𐣇𐣈𐣉𐣊𐣋𐣌𐣍𐣎𐣏𐣐𐣑𐣒𐣓𐣔𐣕𐣖𐣗𐣘𐣙𐣚𐣛𐣜𐣝𐣞𐣟𐣠𐣡𐣢𐣣𐣤𐣥𐣦𐣧𐣨𐣩𐣪𐣫𐣬𐣭𐣮𐣯𐣰𐣱𐣲𐣳𐣴𐣵𐣶𐣷𐣸𐣹𐣺𐣻𐣼𐣽𐣾𐣿𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕𐤖𐤗𐤘𐤙𐤚𐤛𐤜𐤝𐤞𐤟𐤠𐤡𐤢𐤣𐤤𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐦀𐦁𐦂𐦃𐦄𐦅𐦆𐦇𐦈𐦉𐦊𐦋𐦌𐦍𐦎𐦏𐦐𐦑𐦒𐦓𐦔𐦕𐦖𐦗𐦘𐦙𐦚𐦛𐦜𐦝𐦞𐦟𐦠𐦡𐦢𐦣𐦤𐦥𐦦𐦧𐦨𐦩𐦪𐦫𐦬𐦭𐦮𐦯𐦰𐦱𐦲𐦳𐦴𐦵𐦶𐦷𐦸𐦹𐦺𐦻𐦼𐦽𐦾𐦿𐧀𐧁𐧂𐧃𐧄𐧅𐧆𐧇𐧈𐧉𐧊𐧋𐧌𐧍𐧎𐧏𐧐𐧑𐧒𐧓𐧔𐧕𐧖𐧗𐧘𐧙𐧚𐧛𐧜𐧝𐧞𐧟𐧠𐧡𐧢𐧣𐧤𐧥𐧦𐧧𐧨𐧩𐧪𐧫𐧬𐧭𐧮𐧯𐧰𐧱𐧲𐧳𐧴𐧵𐧶𐧷𐧸𐧹𐧺𐧻𐧼𐧽𐧾𐧿𐨀𐨁𐨂𐨃𐨄𐨅𐨆𐨇𐨈𐨉𐨊𐨋𐨌𐨍𐨎𐨏𐨐𐨑𐨒𐨓𐨔𐨕𐨖𐨗𐨘𐨙𐨚𐨛𐨜𐨝𐨞𐨟𐨠𐨡𐨢𐨣𐨤𐨥𐨦𐨧𐨨𐨩𐨪𐨫𐨬𐨭𐨮𐨯𐨰𐨱𐨲𐨳𐨴𐨵𐨶𐨷𐨹𐨺𐨸𐨻𐨼𐨽𐨾𐨿𐩀𐩁𐩂𐩃𐩄𐩅𐩆𐩇𐩈𐩉𐩊𐩋𐩌𐩍𐩎𐩏𐩐𐩑𐩒𐩓𐩔𐩕𐩖𐩗𐩘𐩙𐩚𐩛𐩜𐩝𐩞𐩟𐩠𐩡𐩢𐩣𐩤𐩥𐩦𐩧𐩨𐩩𐩪𐩫𐩬𐩭𐩮𐩯𐩰𐩱𐩲𐩳𐩴𐩵𐩶𐩷𐩸𐩹𐩺𐩻𐩼𐩽𐩾𐩿𐪀𐪁𐪂𐪃𐪄𐪅𐪆𐪇𐪈𐪉𐪊𐪋𐪌𐪍𐪎𐪏𐪐𐪑𐪒𐪓𐪔𐪕𐪖𐪗𐪘𐪙𐪚𐪛𐪜𐪝𐪞𐪟𐪠𐪡𐪢𐪣𐪤𐪥𐪦𐪧𐪨𐪩𐪪𐪫𐪬𐪭𐪮𐪯𐪰𐪱𐪲𐪳𐪴𐪵𐪶𐪷𐪸𐪹𐪺𐪻𐪼𐪽𐪾𐪿𐫀𐫁𐫂𐫃𐫄𐫅𐫆𐫇𐫈𐫉𐫊𐫋𐫌𐫍𐫎𐫏𐫐𐫑𐫒𐫓𐫔𐫕𐫖𐫗𐫘𐫙𐫚𐫛𐫜𐫝𐫞𐫟𐫠𐫡𐫢𐫣𐫤𐫦𐫥𐫧𐫨𐫩𐫪𐫫𐫬𐫭𐫮𐫯𐫰𐫱𐫲𐫳𐫴𐫵𐫶𐫷𐫸𐫹𐫺𐫻𐫼𐫽𐫾𐫿𐬀𐬁𐬂𐬃𐬄𐬅𐬆𐬇𐬈𐬉𐬊𐬋𐬌𐬍𐬎𐬏𐬐𐬑𐬒𐬓𐬔𐬕𐬖𐬗𐬘𐬙𐬚𐬛𐬜𐬝𐬞𐬟𐬠𐬡𐬢𐬣𐬤𐬥𐬦𐬧𐬨𐬩𐬪𐬫𐬬𐬭𐬮𐬯𐬰𐬱𐬲𐬳𐬴𐬵𐬶𐬷𐬸𐬹𐬺𐬻𐬼𐬽𐬾𐬿𐭀𐭁𐭂𐭃𐭄𐭅𐭆𐭇𐭈𐭉𐭊𐭋𐭌𐭍𐭎𐭏𐭐𐭑𐭒𐭓𐭔𐭕𐭖𐭗𐭘𐭙𐭚𐭛𐭜𐭝𐭞𐭟𐭠𐭡𐭢𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯯𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯𐹰𐹱𐹲𐹳𐹴𐹵𐹶𐹷𐹸𐹹𐹺𐹻𐹼𐹽𐹾𐹿𐺀𐺁𐺂𐺃𐺄𐺅𐺆𐺇𐺈𐺉𐺊𐺋𐺌𐺍𐺎𐺏𐺐𐺑𐺒𐺓𐺔𐺕𐺖𐺗𐺘𐺙𐺚𐺛𐺜𐺝𐺞𐺟𐺠𐺡𐺢𐺣𐺤𐺥𐺦𐺧𐺨𐺩𐺪𐺫𐺬𐺭𐺮𐺯𐺰𐺱𐺲𐺳𐺴𐺵𐺶𐺷𐺸𐺹𐺺𐺻𐺼𐺽𐺾𐺿𐻀𐻁𐻂𐻃𐻄𐻅𐻆𐻇𐻈𐻉𐻊𐻋𐻌𐻍𐻎𐻏𐻐𐻑𐻒𐻓𐻔𐻕𐻖𐻗𐻘𐻙𐻚𐻛𐻜𐻝𐻞𐻟𐻠𐻡𐻢𐻣𐻤𐻥𐻦𐻧𐻨𐻩𐻪𐻫𐻬𐻭𐻮𐻯𐻰𐻱𐻲𐻳𐻴𐻵𐻶𐻷𐻸𐻹𐻺𐻻𐻼𐻽𐻾𐻿𐼀𐼁𐼂𐼃𐼄𐼅𐼆𐼇𐼈𐼉𐼊𐼋𐼌𐼍𐼎𐼏𐼐𐼑𐼒𐼓𐼔𐼕𐼖𐼗𐼘𐼙𐼚𐼛𐼜𐼝𐼞𐼟𐼠𐼡𐼢𐼣𐼤𐼥𐼦𐼧𐼨𐼩𐼪𐼫𐼬𐼭𐼮𐼯𐼰𐼱𐼲𐼳𐼴𐼵𐼶𐼷𐼸𐼹𐼺𐼻𐼼𐼽𐼾𐼿𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘𐽙𐽚𐽛𐽜𐽝𐽞𐽟𐽠𐽡𐽢𐽣𐽤𐽥𐽦𐽧𐽨𐽩𐽪𐽫𐽬𐽭𐽮𐽯𐽰𐽱𐽲𐽳𐽴𐽵𐽶𐽷𐽸𐽹𐽺𐽻𐽼𐽽𐽾𐽿𐾀𐾁𐾃𐾅𐾂𐾄𐾆𐾇𐾈𐾉𐾊𐾋𐾌𐾍𐾎𐾏𐾐𐾑𐾒𐾓𐾔𐾕𐾖𐾗𐾘𐾙𐾚𐾛𐾜𐾝𐾞𐾟𐾠𐾡𐾢𐾣𐾤𐾥𐾦𐾧𐾨

норам, муравейникам) до высоких абстрактных символов в мифологии и теологии и метафорических переосмыслений в классической литературе. Во многих домах на Юге Индии, особенно в Керале, почитают кобр, которые живут во дворах домов и беспрепятственно ползают везде, где им заблагорассудится на правах воплощенных душ предков. Кроме многочисленных местных ритуалов, апеллирующих к змеям, существует несколько всеиндийских регулярных ежегодных праздников почитания змей, например Нага Панчами (5-й день месяца шравана), когда змей угощают молоком, осыпают цветами и всячески обласкивают, 15-й день темной половины месяца бхадрапада, 15-й день темной половины месяца ашвина, 5-й день месяца ашадха и т.п. Традиционные индийские представления приписывают змеям сверхъестественные качества, возводя их в ранг существ, превосходящих людей. Змеи почитаются как символы плодородия (Диль, 1956, с.255—256), как хранители домашнего очага и покровители селений, как существа, символизирующие дождь и дающие его (Циммер, 1946, с.37). Изображения змей можно увидеть практически в каждом индийском селении либо в специальных святилищах, либо возле источников воды, либо под священными деревьями.

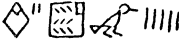
НАДПИСИ НА ТОПОРАХ И НАКОНЕЧНИКАХ КОПИЙ

Особая группа надписей представлена на бронзовых и медных орудиях — наконечниках копий и топорах. Большая часть их обнаружена в Мохенджо-Даро, причем в ранних слоях. Наконечники копий с надписями имеют преимущественно листовидную форму (встречается также много наконечников без надписей точно такой формы) или широкую долотообразную.


По мнению большинства исследователей, оружие с надписями входило в состав храмового инвентаря и употреблялось а) как культовые символы мифических персонажей и б) как инструменты для свершения кровавых жертвоприношений, связанных со сменой власти по истечении установленного жрецами срока правления вождей.

Надписи имеют календарно-хронологические указания и связаны с определенными церемониями, соотносимыми с пяти-, двенадцати-, девятнадцати- и шестидесятилетними хронологическими циклами. См. табл.XV.

Примеры:


 muk ir toḷ muk aḷa say «главное место [луны], сияющего вождя власть, пятый [год правления]»,

∩ X «десятый [год правления]»,

Ḷ  oḷi maṇ XII paṇṭu «светлого царя 12-летие»,

||||| |||| XI «одиннадцатый [год правления]»,

||||| ∩ ∩ ∩ ∩ ∩ ∩ LXXVI «семьдесят шестой [год правления]»,

⊙  |||| ∩ poḷ vēṇ kā XIX «владыка времени, покровитель, девятнадцатый [год правления]».

Эпиграфические тексты исторического периода в структурно-стилистическом отношении демонстрируют выразительную параллель с протоиндийскими надписями на храмовом оружии. Приведем пример одной из формул, датировок, употреблявшейся в дравидской эпиграфике: kō-t-taṇi-Iravikku cellaninṛa yāṇṭu patinēḷu «царю Тани-Ирави принадлежащий текущий год правления семнадцатый» (Звелебил, 1964).

В позднейшей индийской традиции, особенно в неортодоксальных культовых процедурах, копья и другие виды оружия могли заменять традиционные изображения божества или сопутствовали им, требовали поклонения, жертв, расценивались как места обитания божества в момент совершения адресованного им ритуала (Уайтхед, 1921, с.46).

Свидетельства старотамильских текстов неоспоримо показывают, что копье у древних тамиллов было важным объектом культового почитания, связанным с ритуалами, адресованными «юному богу» Муругану. Копье устанавливалось на земле, или им манипулировал жрец, который назывался вслед за Муруганом vēḷ-aṇ «копьеносец», и экстатические танцы вокруг копья знаменовали обряд почитания божества. Копье Муругана имеет листообразный наконечник, совпадающий по форме с протоиндийским.

Многочисленные этнографические свидетельства о культовом употреблении копья находятся в полном согласии с литературными и фольклорными данными. Копье, трезубец или просто палка, вотк-

нутые в землю под дерево, — часто встречаемый в сельских святилищах Южной Индии символ божества (Уайтхед, 1921, с.118, 124).

Всеиндийский праздник почитания оружия (санскр. *āyudhārāja*) имеет свои особенности в разных районах Индии. На севере Индии он иногда сливается с другими праздниками, становясь их составной частью, на юге же является самостоятельным и весьма пышным церемониалом. Аналогичное отношение к оружию засвидетельствовано и в других цивилизациях, например, в Месопотамии (копье Мардука, стилос Набу и т.п.).

ЗНАКИ ОТЛИЧИЯ

Небольшую в количественном отношении, но весьма интересную тематическую группу образуют надписи с титулатурой на объектах, которые условно можно назвать знаками отличия (инсигниями).

Первая подгруппа этого типа представлена браслетами. Обычай носить браслеты на руках и на ногах в качестве украшений, а первоначально — главным образом в качестве амулетов, был широко распространен в городах хараппской культуры, как и позже повсеместно в Индии. Обычно их делали из серебра, золота, фаянса, бронзы, ракушек. Необычность появления глиняных браслетов в Мохенджо-Даро была отмечена еще Маккеем. Он предположил, что браслеты либо изготавливались из священной глины, либо предназначались для особой категории лиц. Он же обратил внимание на тщательность отделки глиняных браслетов, которые не поражали изысканной красотой и изяществом, но отличались строгой простотой. На некоторых браслетах Э.Маккей обнаружил аккуратно выполненные надписи (Маккей, 1938).

Сейчас в распоряжении исследователей протоиндийской культуры множество глиняных браслетов разной степени сохранности. Надписи имеются лишь на некоторых из них, например:


☉ mut «первый»,

☿☉ vēn mut «владыка первый»,

☐☉ mān mut «царь первый».

По содержанию надписей можно предположить, что браслеты принадлежали лицам, облеченным особыми полномочиями, например

властью (духовной или светской), и являлись символическим атрибутом их особого социального статуса.

Из приведенных примеров явствует, что роль своеобразного дифференциального признака, выделяющего эту группу надписей на браслетах, выполняет знак . Смысл этого знака в протоиндийских

текстах определен преимущественно методом позиционной статистики как «первый в ряду». На этом основании он отождествлен с дравидской морфемой *mut* — с тем же исходным значением. Не останавливаясь подробно на всех главных и производных значениях этой морфемы, отметим лишь некоторые из них: тамил. *mut-al* «начало, первый в ряду, месте и т.п., причина, основание, бог как первопричина, изначальный, старейший, главный, лучший», *mut-al-v-aṇ* «первый, главный, глава, отец, царь», *mut-al-vi* «знатная женщина», *mut-ali* «глава, владыка, религиозный лидер»; малаялам *mut-aṇ-ma* «величие, превосходство», *mut-al-van*, *mut-ali* «глава, главный»; тода *moṇil* «ценная вещь»; каннада *mod-al* «первенство», *mod-alu* «глава, начальник»; телугу *mod-alu* «главная персона или лицо», *mod-atī* «первый, главный».

Производные этой морфемы употребляются в специализированном значении, например тамил. *mut-ali* (обычно во множественном уважительном) обозначает кастовый титул и указывает на принадлежность к земледельческой касте. В ранних текстах производные этой морфемы употребляются и как имена-эпитеты мифических персонажей, например *vānavar-mutalvaṇ* «первый среди небожителей», Брахма, *peru-mutali* «великий, первый».

Браслеты, иногда называемые *kārri* (производное от тамил. *kā* «защищать, охранять»), часто употребляются у дравидов как амулеты-обереги и участвуют как центральный атрибут в некоторых ритуальных церемониях, связанных с обрядами жизненного цикла. Средневековые тамильские гимны бхактов и некоторые данные живой дравидской культовой практики свидетельствуют об употреблении браслетов в качестве материального символа божества или его заместителя в ритуальных процедурах. Сакральная символика браслетов нашла яркое воплощение и в эпических памятниках дравидов.


Протоиндийские тексты демонстрируют значительную степень продвинутой по линии специализации исходного, главного значения морфемы *mut-*. При отсутствии экстралингвистических данных трудно конкретизировать это значение и выяснить сферу употребления слова. Можно лишь предполагать, что на браслетах, служивших

атрибутами высоких должностных лиц, написан титул с общим значением «первый, главный» (иногда с уточнениями).

Среди остатков хараппской материальной культуры браслеты остаются существовать как изолированное явление, вследствие чего выяснение их глубинной семантики и уточнение назначения крайне затруднительно. Нет достаточного материала и для аналогических сопоставлений, которые позволили бы компенсировать дефектность комплекса.


В традиционном архаическом обществе, каким было протоиндийское, вещь изготавливалась, потреблялась и воспринималась кардинально иным образом, чем в современном нетрадиционном обществе. Каждая вещь имела определенный семиотический статус, который характеризовался набором функций, позволяющих и ритуальное и утилитарное ее употребление (Байбурин, 1981). Семантика вещей традиционной культуры складывалась из многих составляющих. Созданная традиционным мастером в соответствии с каноническими установлениями культуры, хорошо известными аудитории, для которой она предназначалась, вещь не была рассчитана для передачи новой, закодированной в ней информации (например, своей формой или декором) пассивной аудитории, а являлась как бы «возбудителем» уже известной информации. Мастер лишь транслировал определенную форму, аудитории же принадлежала активная роль восприятия значения вещи. Контекст, в котором функционировала вещь, был хорошо известен обеим сторонам такого акта коммуникации. Часто вещь приобретала то или иное значение именно благодаря своему окружению, контексту, т.е. реальной бытовой или ритуальной ситуации, в которой она участвовала. Поэтому без знания контекста бытования браслетов выявить их семантику и интерпретировать их назначение с достоверностью пока не представляется возможным.


Вторая подгруппа рассматриваемого типа надписей представлена уникальным предметом — нагрудной подвеской (пекторалью). См. табл. XIX, 10.

Насколько позволяют судить доступные источники, других подобных ей находок археологами не обнаружено. Подвеска имеет форму круглого диска 6—7 см в диаметре, толщиной 1 см. Материал — легкий желтый стеатит (Маккей, 1938, т.1, с.546). Подвеска отличается тщательностью отделки и рисунка: в знак дуги (опрокинутый) вписан знак , под ним — символическое обозначение текущего года (штанда́рт-тур). Таким образом, указан определенный год 60-летия тура.

По предположению археологов, рельеф, изображающий тура и штандарт, первоначально был заполнен цветной пастой, хотя следов ее не сохранилось.

Э.Маккей предполагал, что подвеска могла употребляться в особых церемониальных случаях (там же, с.546).

Надпись на подвеске состоит из двух знаков —  *mī maḡi* «высокий герой».

В протоиндийских текстах знак  имеет следующие значения, определенные на основании позиционных характеристик: «запись, знак, второй, следующий, храбрый, воин, герой, сокрытие, убежище, защищать».

В дравидских языках исторического времени семантическое поле морфемы *maḡ-* иллюстрируется следующими значениями: тамил. *maḡ-am* «храбрость, сила, победа, мужество, смерть, убийство, бог смерти Яма», *maḡ-alī* «вражда, смерть, борьба», *maḡ-avoṇ* «убивать», *maḡ-av-aī* «нечто свирепое по природе», *maḡ-av-oṇ* «боец, мальчик 10—14 лет», *maḡ-a-v-oṇ* «обитатель пустыни или горной местности, принадлежащий касте охотников, командир, герой, воин»; малаялам *maḡ-am* «война, ссора», *maḡ-alī* «смерть, бог смерти Яма», *maḡ-a-v-aḡ* «маравары, обозначение тамильского племени воинов»; тулу *maḡ-ava* «кастовый титул». Ср. также тамил. *maḡi* «отрицать, проверять, контролировать, отвергать, отклонять», малаялам *maḡikka* «нападать, задерживать», каннада *maḡuvasala* «враг, противник».

В позднейших дравидских текстах производные этой морфемы имеют широкое употребление в теонимике и титулатуре, засвидетельствованное уже в самых ранних тамильских текстах: *maḡaḡuṇ*, *maḡaḡiṇ* «Брахма, Юпитер, брахман», *maḡai-mutal* «бог» — имя-эпитет Шивы, *maḡai-kō*, *maḡaḡiṇ* «владыка, покровитель тайного писания» — имена-эпитеты богов.

Совокупный анализ смыслового содержания дравидских морфем и значения протоиндийского знака позволяет заключить, что поле значений рассматриваемого денотата в хараппском языке характеризуется двумя основными смысловыми координатами: 1) значением, ассоциируемым с социальным статусом, и 2) значением, ассоциируемым с возрастным статусом. На этом основании можно допустить, что «прототипное значение» (в терминах Ч.Филмора) протоиндийского знака соотносится с указанием на некий статус в системе социального ранжирования хараппского общества. Если это допущение удастся подтвердить и доказать, то тем самым будет определено

семантическое ядро рассматриваемого знака, а отсюда можно будет вывести и его периферийные значения.

Обычный способ выяснения семантики знака — по совокупности различных контекстов — в данном случае сразу же отпадает (в силу скудости и однообразной лапидарности протоиндийских текстов). Единственной возможностью остается обращение к контексту реального мира, причем рамки предполагаемого поиска заданы приведенной выше семантической характеристикой дравидских морфем: она указывает, что следует вести поиск в сфере социальной жизни.

Многочисленные синхронные аналогии и данные более поздних периодов в развитии древнеиндийского общества, которые остаются за рамками работы, позволяют предположить, что система социального регулирования в хараппском обществе могла базироваться на категориально оформленной системе возрастных статусов. Термин на нагрудной подвеске, вероятно, был обозначением возрастного статуса юношей-воинов, а сама подвеска могла принадлежать вождю, избираемому из числа группы социально одновозрастных индивидов, пребывающих в одном статусе, и вручаться ему, например, в ритуале посвящения его в сан.

Изложенная выше классификация протоиндийских надписей и их краткий обзор показывают, что подавляющее большинство историко-культурных сведений, которые можно из них почерпнуть, относятся к религиозно-мифологической сфере, — именно она являлась мировоззренческим ядром, группировавшим вокруг себя культурные ценности, нормативные образцы и значения. Таким образом, информация протоиндийских письменных источников не только скудна в количественном отношении и тематически ограничена, но и распределена крайне неравномерно, свидетельствуя преимущественно о религиозно-мифологических координатах жизни хараппского общества. Множество имен собственных реальных и мифических лиц, астрономическая и хронологическая номенклатура, календарная терминология — вот те «обломки» знаний, которые можно почерпнуть из хараппских письменных свидетельств и которые современный исследователь должен скреплять с помощью весьма скудных сведений, а иногда и с помощью зыбких теоретических рассуждений.

Следует учитывать и то обстоятельство, что подавляющее большинство людей в протоиндийском обществе были скорее всего неграмотными. Письменность была не единственным и, по-видимому, не главным средством человеческой коммуникации. Грамотность являлась привилегией жреческой элиты, основная же масса населения обращалась к устному рассказу как к основному источнику сведений.

Поэтому протоиндийские тексты отражают «картину мира», в значительной степени обусловленную образованностью этого слоя и его местом в иерархической структуре общества. Весь устный, письменно не фиксированный пласт культуры остается нам неизвестен, между тем он смог бы стать ключом к расшифровке содержания значительной части письменных текстов. По этой причине фрагменты общей картины культуры, воссозданные на основании текстов, будут неизбежно смещены в сторону письменного фиксированного аспекта.

Каковы в этих обстоятельствах реальные и достижимые условия, делающие возможным использование протоиндийских вербальных текстов в качестве источников исторических и этнокультурных сведений? Можно ли на их основании составить полное или хотя бы частичное представление о культуре протоиндийского общества и ее этнических особенностях? Думается, что все содержание настоящей главы убеждает в том, что эти и близкие им вопросы едва ли можно рассматривать изолированно, ибо они составляют часть общего круга проблем, касающихся путей и способов реконструкции главных элементов протоиндийской культуры и социальной действительности.

Перерыв письменной культуры вследствие гибели протоиндийской цивилизации не означает, что весь материал культурной традиции бесследно исчез: он был интегрирован в последующей культуре Индийского субконтинента. Преемственные связи между ними, отмеченные еще первыми исследователями хараппской цивилизации, по мере дальнейшего изучения выявляются все отчетливее. Это вселяет надежду, что перспективы исследования протоиндийских надписей не столь безнадежны, как казалось в самом начале работы с ними.

ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ И СИМВОЛИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ

Следующая группа текстов, ожидающих своего рассмотрения, — это тексты, невербальные по способу выражения, т.е. относящиеся к нелингвистической коммуникации. Сюда относятся прежде всего иконографические тексты — изображения, сопровождающие надписи или без них, которые, по выражению Ю.В.Кнорозова, составляют самостоятельную отрасль сигнализации (Кнорозов, 1972, с.234). Основной акцент в восприятии этих текстов делается на их семантической значимости. Заключение в них смысл усваивался носителями хараппской культуры непосредственно, без промежуточного перевода на естественный язык. Кроме того, иконографические тексты обладают максимальной моделирующей способностью — в этом их ценность для исследователя протоиндийской культуры.

Придерживаясь системного подхода к проблемам интерпретации этих памятников, мы рассматриваем источники этого типа как совокупность текстов, т.е. сигналов, пространственно определенным образом организованных (Кнорозов, 1973, с.331—334). Чтение подобных текстов, которому в большинстве случаев должна предшествовать дешифровка, как и в случае с вербальными текстами, опирается на контекст, заданный в этом случае семантической ситуацией: так, изображение, сопровождающее жертвенную надпись, будет «читаться» иначе, чем сопровождающее именную печать.

Произведения изобразительного творчества в практике историко-этнографических исследований используются уже давно как полноценные исторические свидетельства, и обосновывать этот тезис дополнительно нет никакой необходимости. «Изобразительные знаки обладают тем преимуществом, что, подразумевая внешнее наглядное сходство между обозначаемым и обозначающим, структурой знака и его содержанием, они не требуют для понимания сложных кодов (наивному адресату подобного сообщения кажется, что он вообще не пользуется в данном случае никаким кодом)» (Лотмэн, 1970, с.37).

Существенно важным при работе с протоиндийскими текстами кажется один момент, достойный специального внимания. Иконографические материалы (равно как и символика), организованные пре-

имущественно по сюжетно-формульному типу, не сообщают сведения, а пробуждают их в восприятии зрителей, вводя их — по цепи ассоциаций — в целостную, не расчлененную аналитически (как при современных исследованиях) систему образов, кодирующих то же семантическое пространство, что и тексты протоиндийских надписей, так что расшифровка текстов одной группы приближает нас к постижению смысла другой, образуя своего рода семантическую переключку. Разумеется, речь идет не о прямом содержательном совпадении, а об изоморфизме семантических рядов в разных классификационных системах, с помощью которых хараппская культура отражала мир.

Хотелось бы отметить также, что знакомство с памятниками протоиндийской культуры убеждает не в принадлежности их к особому разряду продуктов «пралогичного», в терминологии К.Леви-Брюля, пронизанного мистикой мышления наших далеких предков, а демонстрирует скорее эмоционально-эстетическое богатство их восприятия окружающего мира, глубокое эмпирическое знание живой природы и тем самым обосновывает мотивы их творчества реальными потребностями организации коллективного поведения.

В этой связи вызывает сомнение правомерность употребления термина «искусство» применительно к протоиндийскому изобразительному материалу. Этот термин априорно, еще до анализа источников, вводит их в круг особых явлений, где эстетическая ценность выделяется как преобладающая. Тем самым конкретно-историческое осмысление протоиндийских памятников может быть смещено далеко в сторону от реально существовавшей ретроспективы.

В круг рассмотрения протоиндийского художественного творчества может быть включена мелкая скульптура, графика, резьба по кости, роспись (главным образом на предметах хозяйственного назначения), т.е. то, что принято называть «мобильным искусством» с оговоренными выше коррективами к термину «искусство». Монументального, наскального искусства, пещерных росписей, барельефов, стел среди остатков материальной культуры в хараппских городах не обнаружено.

Прежде чем переходить к рассмотрению конкретного протоиндийского изобразительного материала, надлежит сделать несколько уточнений терминологического характера.

По отношению знака к денотату в семиотике вслед за Ч.С.Пирсом, заложившим общие основы семиотики, выделяют три основных вида знакообозначения и соответственно три основных типа знаков (Пирс, 1983). К первой группе относятся иконические знаки, действие

которых основано на внешнем, фактическом подобии означающего и означаемого, например, рисунок с натуры или фотография человека. В протоиндийском изобразительном материале этот тип знаков широко употребителен и применяется обычно как знак для класса объектов, например, изображения деревьев, животных, птиц. Вопрос о реальном или вымышленном мифологическом (с нашей, находящейся за пределами традиции точки зрения, но не с позиции носителей традиции) существовании тех или иных обозначаемых объектов или сущностей не имеет для наших целей значения: боги были не менее реальны, чем люди, а мифам верили так же, как мы сейчас верим историческим преданиям.

Некоторые объекты изображены в соответствии с пиктографической традицией, в отдельных своих проявлениях близкой к так называемому «рентгеновскому стилю», подобному тому, который встречается в детских рисунках: «Рисунок ребенка не представляет того объекта, который находится перед ним и на который он часто даже не смотрит, но дает представление объекта, как он его видит в уме, в аспекте... модели внутри...

Конечная работа может содержать такие аспекты модели, которые не могут быть видны, в то время как другие, бросающиеся в глаза, могут совершенно игнорироваться» (Луко, 1930, с.167). Примером такого изображения служит рисунок храмовой постройки на двойном оттиске, приведенный М.Ватсом (Ватс, 1940, с.130) и описанный Ю.В.Кнорозовым, который является скорее планом, чем рисунком.

Ко второй группе знаков относятся индексы (индексальные знаки), действие которых основано на рельефно существующей смежности означающего и означаемого, т.е. на ассоциации по смежности. Например, характерная сердцеобразная форма листьев указывает на изображение дерева ашваттхи (пипал, «мировое дерево»).

К третьей группе относятся символы-знаки, действие которых основано на установленном для данной культуры соглашении или правиле, соединяющем означающее и означаемое, и не обязательно связано с внешним фактическим подобием или ассоциативной смежностью (Пирс, 1983, с.59—60). Интерпретация этих знаков-символов зависит целиком от знания конвенциональных установлений культуры. Так, например, круг с восемью точками внизу ствола «мирового дерева» на протоиндийской храмовой печати может обозначать, скорее всего, круг земли с отмеченными основными направлениями, показанный по пиктографической традиции так, как он виден сверху (Кнорозов, 1972, с.182).

Выделение названных трех типов изобразительных знаков удобно

для работы и построения строгого и экономного научного описания протоиндийской изобразительной системы. Однако нужно осознавать, что жестких границ, разделяющих эти знаки, равно как и жестко закрепленного за каждым знаком употребления его в роли символа, индекса или иконического знака, в протоиндийском материале нет. Так, знаки некоторых животных могут употребляться в роли иконических и символических, в первом случае обозначая самих себя, а во втором выступая в роли символов календарных сезонов.

Обзорное рассмотрение семантики и синтактики знаков изобразительного материала протоиндийцев демонстрирует высокую степень сложности этой системы, причем ее коммуникативная и моделирующая функции были, вероятно, значительно усилены по сравнению с европейскими моделями искусства.

Основную массу составляют деревья (в соответствии с иконографическим правилом стилизованные, что затрудняет их опознание), образующие самостоятельную композицию, т.е. встречающиеся изолированно или в сценах с животными — по преимуществу травоядными, крупнорогатыми (тур, буйвол, бык, зебу) — и антропоморфными существами. Изображения мелких рогатых животных преобладают на керамике (козы, антилопы, олени). Редко встречаются изображения зайца, черепахи. На ранних тонких каменных пластинках нередко изображения рыбы. В сложных сценах встречаются также изображения водоплавающей птицы с длинной изогнутой шеей (сцена жертвоприношения богине), змеи у платформы под деревом, двух змей на хвостах у трона божеств, двух змей в сцене с летящей птицей, обезьяны (Кнорозов, 1972, с.178—198).

На целом ряде изображений животные показаны группами, чаще всего вереницей, как бы следующими друг за другом. По мнению Ю.В.Кнорозова, в большинстве случаев они композиционно не связаны друг с другом (по принципу изолированного изображения) и употреблены в качестве символов, например, символов сезонов, направлений стран света и т.п. Их роль в этом качестве будет рассмотрена в последней главе. См. табл.XVII.

Значительную — и по количеству, и по семантической нагрузке — группу составляют иконографические изображения божеств, в большинстве случаев антропоморфных, но часто скомбинированных с животными. См. табл.XVIII.

В сценах встречаются следующие мифические персонажи: бык с человеческим лицом, бог с рогами быка, винторогий козел с человеческим лицом, бог-копьеносец, убивающий буйвола, рогатый тигр, бог дерева, бог с двумя тиграми, адорант у «мирового дерева», богиня

с рогами и хвостом коровы, адорантка на ветке дерева перед тигром, богиня с веткой на голове, богиня в эротической сцене с богом-быком, богиня с гавиалом, богиня с распущенными волосами, два персонажа у «мирового дерева», два персонажа с расколотым деревом, два адоранта перед богом на троне, три богини, три лучника, четыре «носителя эмблем», пять адоранток с буйволом, семь богинь (Кнорозов, 1972, с.202—203).

Кроме перечисленных сюжетов на протоиндийских печатях и оттисках изображен ряд сцен, в которых участвуют несколько персонажей. Эти сцены большинством исследователей интерпретированы как относящиеся безусловно к обрядово-мифологической сфере.

Рискуя повториться, отметим все же, что религиозные филиации всегда способствовали сохранению преемственных уз, длительному сохранению сквозных инвариантных черт культуры, идущих от глубокой архаики, — все это создает благоприятные возможности для реконструкции основных характеристик стиля и основ протоиндийской культуры, исходные варианты которых запечатлены в хараппском изобразительном творчестве.

Традиционная общеиндийская культура всегда была сопряжена с религиозно-мифологической идеологией, и мифологическая модель мира была ее неотъемлемым компонентом. Фундаментальная зависимость культуры от религиозно-мифологической идеологии не означает полного растворения феноменов культуры в религиозном сознании: нельзя забывать, что для такого сознания религиозная идея выполняет ту же функцию, какую для нас выполняет идея научного знания.

Отсюда следует, что некоторые методы семантической интерпретации протоиндийских изобразительных памятников выводимы из общих закономерностей мифологического мышления, а другие определяются по преимуществу стилевыми характеристиками данной культурной традиции.

Во избежание недоразумений следует уточнить, что под термином «миф» в настоящей работе понимается не только вербальный текст, но система представлений, парадигматическая единица, для которой вербальный текст является одной из возможных, но не единственной реализацией. Возможности адекватного понимания семантики мифов — в вербальном, иконическом или ином отражении — резко снижены тем обстоятельством, что мифы не соответствуют кардинальным представлениям нашей современной культуры, развивающей культ рационального мышления, когда прерогативы разума получают высшую санкцию. Мифы же отражают преимущественно

социально-психологическую сторону существования людей и апеллируют главным образом к чувствованию, к эмоциональному настрою, когда логические аргументы и рациональные построения отходят на второй план. Средства интеллектуального анализа, как правило применяемые при исследовании мифов, едва ли адекватны мифическому материалу. С их помощью мы можем обнаружить в мифах скорее всего множество несообразностей, туманностей, неясных мест, противоречий, вопиюще не укладывающихся в стройный образ наших мыслей. В результате мы оказываемся в положении людей, вынужденных выбирать, как отметил К.Леви-Строс, «между тривиальностью и софизмом» (Леви-Строс, 1983, с.184).

Важно отметить специально и отличие общепринятого западного восприятия мифа от такового внутри индийской традиции, и отношение к мифам в Индии. Находясь у истоков традиционной индийской культуры, мифы были основным способом организации культурного и мыслительного материала. Кажется несомненным, что и в эпоху создания, и в последующие периоды своего существования мифы воспринимались их создателями как актуальная программа, организующая поведение в определенной типовой ситуации и объясняющая ее. В качестве моделирующих систем мифы служили одной из главных функций человеческой сигнализации — мнемонической и тем самым фиксировали, хранили и передавали ценностно-значимые установки и традиционные нормы в разных сферах жизни. Функционируя как живые и действенные творения, в которые как бы впрессованы эмпирические знания и наблюдения предшествующих поколений, мифы, говоря языком современной науки, выполняли в Индии информационно-управляющую роль, которая сохраняется за ними до сего времени. Такое восприятие мифов четко сформулировано в эссе И.Ганди «Вечная Индия»: «Наши мифы и легенды — это не повествования былых времен, а живой опыт, через который проходит каждое новое поколение. Это важная часть повседневной жизни Индии» (Открытие Индии, 1987, с.VIII).

Можно надеяться, что выработка исследовательской установки, предполагающей подобный подход и ориентированной на поиск главных семантических составляющих мифов, позволит обнаружить в них общую единую схему, которая организует в разных планах и направлениях циклы представлений, ценностно-значимые для носителей хараппской культуры. Мифы, рассмотренные в таком ракурсе, перестанут быть мертвым конгломератом непонятных и чуждых метафор и образов, пленяющих или пугающих своей экзотикой, и не

будут восприниматься как недостоверный вымысел, искажающий реальность, или как плод буйной параноидальной фантазии индийцев.

В этой связи наибольший интерес представляют сцены, изображенные на печатях и оттисках.

Печати и оттиски со сценами заготавливались, по всей вероятности, по случаю праздничных ритуалов, которые были по условиям того времени главным средством регулирования социальной жизни и обеспечивали благополучное (т.е. не отклоняющееся от установленных традицией норм) существование коллектива.

В сценах представлены протоиндийские святилища: деревья, окруженные платформой или оградой, дерево с эмблемой божества, столб с эмблемой божества, «дерево тигра в лесу» и т.п.

Обрядовые сцены изображают кормление животного, угощение змеи, поклонение дереву, почитание божества, богиню в дереве и пр. Некоторые сцены изображают появление божества, «брак богов», обряды инициации, «бой быков» (Кнорозов, 1972, с.212—213).

В некоторых случаях в одном изображении соединяется несколько сцен, например: тризавр — коза у дерева, тризавр — эротическая сцена — птица — две козы у дерева, «бог дерева» — «тигр у дерева» — свастика — слон. Встречаются также комбинации сцен, оттиснутых разными печатями на гранях одного объекта.

Все изображения, как правило, выполнены схематично с определенными элементами стилизации.

Изобразительные памятники хараппской культуры могут быть подвергнуты различным классификациям в зависимости от целей анализа: по сюжетам, по мифическим персонажам, по изобразительным формам и по другим признакам.

В задачи семиотического анализа иконографии входит определение того, какие типы изобразительных знаков встречаются в сценах и изолированно, в каком отношении они находятся к обозначаемым ими объектам или ситуациям, как они воспринимались в той среде, которую обслуживали, и т.п. При исследовании иконографии исторического периода эти вопросы полагаются уже известными. Для протоиндийского материала они выяснены лишь отчасти, поэтому дешифровку смысла изображений нельзя считать завершенной.

Здесь стоит специально отметить глубокую (в хронологическом смысле слова) взаимосвязь протоиндийской системы письма и иконографии, обусловленную тем обстоятельством, что и та и другая восходят к общему прототипу — древней пиктографии. В этом смысле ценность протоиндийского материала состоит в том, что он обнаруживает следы этого разрывающегося единства. Так, например, знак,

изображающий и означающий женщину, жену, и изображение богини-матери в таких сюжетах, как богиня в дереве, порой оказываются тождественны друг другу.

Разработка темы изображения, ее исполнение существенным образом отличаются от привычных для нас стандартов. «Передача сообщения о ситуации достигается путем копирования того, что видит (или воображает) подающий сигнал наблюдатель на протяжении определенного отрезка времени (подразумевается, что сам наблюдатель остается неизменным). Адресат, наблюдая копию ситуации, получает о ней такое же представление, как наблюдатель. Каждая ситуация может быть описана неопределенным, но конечным количеством фраз... При копировании применяется контурная проекция на плоскость... При этом исключаются наблюдаемые объекты, не имеющие (по мнению изображающего) отношения к копируемой ситуации или несущественные, теряется ряд наблюдаемых признаков и дается приблизительная (в пределах, допускающих опознание) передача контура и цвета. Кроме того, имеют место искажения, обусловленные применяемым материалом и орудием, а также квалификацией и состоянием изображающего», — таковы наблюдения Ю.В.Кнорозова (1963, с.240) над особенностями изображений, сопровождающих тексты майя, в полной мере приложимые к протоиндийскому изобразительному материалу.

Применяя методику, апробированную Ю.В.Кнорозовым при исследовании изобразительного материала в эпиграфике майя, отметим, что и в протоиндийском изобразительном материале наблюдаются те же типы расположения предметов на экспозиционном поле: 1) стадияльно наиболее раннее изолированное расположение: предметы изображены в непосредственной близости, но семантически независимы друг от друга, 2) более позднее масштабное изображение: расположение предметов на экспозиционном поле соответствует их действительному или воображаемому расположению, зафиксированному в определенный период времени, при этом для каждого предмета может быть своя точка наблюдения, вследствие чего предметы показаны как бы с разных точек зренья, 3) иллюзорное расположение изображаемых предметов: оно соответствует их видимому (или воображаемому) в данный момент из данной точки пространственному расположению (Кнорозов, 1963, с.240). Таким образом, изобразительное творчество протоиндейцев, как и в других архаических цивилизациях, было ориентировано не на реалистическую интерпретацию действительности, оно как бы пренебрегало эмпирическими ограничениями и служило, являясь особым кодом, целям коммуникации,

т.е. передавало определенные сообщения. Предполагалось, что адресат по набору изображенных предметов, их взаимному расположению и по другим признакам воспримет смысл сообщения адекватно.

Протоиндийская изобразительная система совмещала по меньшей мере две системы передачи информации: 1) внешнюю, изобразительную и 2) внутреннюю, семантическую, которые сложным образом взаимовлияли и взаимообуславливали друг друга.

Знаки в изобразительном творчестве протоиндийцев имели определенный смысл, примерно столь же определенный, как слова естественного языка. При определении семантики изобразительных знаков и символов встают приблизительно те же проблемы, что и при описании хараппской лексики, в частности, полисемия знаков, отношение их к объектам (денотатам), которые они изображают. Изолированное изучение семантики без обращения к синтактике (соотношение между знаками в пределах одной системы или группы знаков) и прагматике (соотношение знаков и интерпретаторов) невозможно, так как в объективной реальности все три стороны процесса существовали нераздельно, и разделить их насильственно можно лишь в интересах анализа.

Указанное отношение предполагает подход к протоиндийскому изобразительному материалу не как к искусствоведческой по преимуществу, но как к историко-культурной проблеме, когда главное внимание сосредоточивается на семантической структуре изображаемого, а не на его оценочно-эстетической характеристике.

Продемонстрируем подобный подход двумя примерами. Первый из них относится к небольшой количественно, но чрезвычайно важной в ценностно-значимом отношении группе изображений, связанных со священным браком. Этому сюжету посвящен ряд сцен: брак «богини с веткой» с «богом-быком», брак богов в образе быка и коровы, брак богини земли с гавиалом, брак богини в виде антропоморфной богини и тигра, «брак деревьев» и т.п. (Кнорозов, 1972, с.224—228, формальное описание изображений). Как и в предыдущих случаях, будем основываться преимущественно на «косвенных свидетельствах».

Мотиву сакрального брака принадлежит одно из первостепенных мест в традиционной мифологии на протяжении всей истории ее существования от протоиндийской архаики до наших дней. Дело не только в том, что к этому мотиву вынужден обращаться каждый индиец, ибо он отражает истоки всякой человеческой жизни как таковой, и уже одно это служит достаточно глубоким основанием для интереса к подобным сюжетам. Дело еще и в том, что брачные мифы выразительно иллюстрируют ту идею полярности, воплощенную в

половом диморфизме, которая послужила основой и моделью для различных классификационных систем и которая формировала многие фундаментальные символы индуистской мифологии.

Мифы о браках богов в архаической протоиндийской и преемственно связанной с ней индуистской мифо-ритуальной традиции составляют либо важнейшую в структурном отношении часть, либо ядро различных ритуально-мифологических комплексов. Количество таких мифов чрезвычайно велико и могло бы составить весьма обширный корпус текстов.

Общая картина мифологической семантики может быть нарисована на примере основных семантических противопоставлений, которые сводятся воедино, как в фокусе, в образах центральных мифических персонажей — богов-партнеров в сакральном браке. И парадигматическое и семантическое значение элементов мифа полностью выясняется лишь при сопоставлении ряда сюжетов, входящих полностью или частично в единую систему брачных мифов, которая, в свою очередь, встраивается в другие, более обширные системы культуры. Совершенно очевидно, что в каждой группе мифов будут свои различия и несоответствия, что их происхождение и употребление поднимает целый ряд проблем, требующих своего исследования. Однако наша задача — выяснение семантики — позволяет обойтись без полного обзора всех существующих форм брачных мифов: нам важнее выделить семантическое инвариантное ядро, которое реализовалось в различных конкретных вариантах.

Центральная роль в брачных мифах отводится, как правило, богине. И протоиндийская богиня-мать — супруга божества, и позднейшие исторические и локальные трансформации этого божества являют собой сложные по своему происхождению, контаминированные образы. В них можно вычленить и общеиндийские черты, и местные, порой глубокие и многослойные субстраты, а также разделить представления, относящиеся к жреческой религии и имеющие стихийно-народные корни. Ядром мифического образа является имя: оно отражает сокровенную, священную часть персонажа и служит его главной характеристикой (Гонда, 1970).

Имена богинь, так же как их иконографический облик, отмечены чертами вегетативной символики и связаны ассоциативно с определенными природными явлениями или служат топонимическим обозначением. Формула имени богини в общем виде выглядит следующим образом: «мать явления/места/природного объекта». И вербально выраженные имена богинь, и особенности их облика, и иконическое значение символических заместителей (субститутов) богинь в риту-

але передают одно и то же содержание, отсылающее нас к идее блага, процветания, плодородия. Хтонические черты ее образа, «растительные» метафоры и ассоциации с материнством и плодородием выступают на первый план в полисемии связанных с богиней семантических признаков.

Сущностно важной характеристикой богини является ее приуроченность к определенному месту, укорененность на определенной территории. Богиня в мифах описывается (и «показывается» в ритуале) как пребывающая в четко очерченном месте, чаще всего в каком-нибудь святилище, храме, пространстве, или, точнее, в сакрализованном центре этого пространства, с которым она отождествляется. Здесь богиня живет и магически «правит» прилежащей землей, чаще всего пространственно четко очерченной. Ассоциации богини с местом обитания, с землей, плодородной почвой в мифах «проигрываются» на разных уровнях: в вербальных текстах, в ритуальных действиях, жестах и т.д. Представление о семантическом тождестве богини с землей связано не только с идеей плодородия, обилия, блага, но и с идеями смерти: из ее темного, плодородного чрева жизнь выходит, но в него же она и возвращается после смерти.

Характеристики богов-супругов в полной мере демонстрируют дуалистический символизм и являют собой схему семантических оппозиций, дополняющих черты, свойственные богине по принципу полярности. Пары противоположных характеристик имеют отношения дополнительности.

Имена богов в тех случаях, когда они уверенно этимологизируются, тяготеют к зоне сакрального, служа обозначением какого-либо биокосмического цикла. Чаще всего он не имеет столь же определенной, как богиня, пространственной характеристики: он «приходит» к ней из мест, внешних по отношению к ее территории. Если богиня преимущественно связана с пространством, то в образе бога-супруга доминируют связи со временем, чаще всего с периодически повторяющимися временными циклами.

Брачный ритуал в мифах имеет строгую временную приуроченность и связан чаще всего с важными природными биологическими циклами, а также с сельскохозяйственными и социально значимыми временными вехами. Так временная приуроченность брачного ритуала получает семантическую мотивировку во взаимообуславливающих темах природного времени, сельскохозяйственных трудовых циклов и возрастных стадий человека в их социальном оформлении — все эти циклические времена в мифах, посвященных браку богов, как

бы пульсируют друг в друге, и эта пульсация показана на фоне извечных мировых устоев.

В праздничном календаре индусов брак богов приурочен, как правило, к важнейшим фазам сельскохозяйственного цикла и является одним из важнейших праздничных ритуалов года.

Брак богов в мифологических текстах и в ритуальных сценариях глубоко символичен, и корни этого символизма, уходящие в глубинные пласты человеческого существования, придают сакральному браку дополнительную семантическую мотивировку, повышающую его ценностную значимость в глазах носителей культурной традиции.

Согласно традиционным индийским мировоззренческим представлениям, сакральный брак сопряжен с космогонией. Ф.Б.Я.Кейпер, проанализировавший мифы о первотворении, пришел к определенному заключению: «Вряд ли можно, конечно, отрицать, что индийские мифы о начале мироздания обнаруживают некоторое сходство с зачатием человеческого существа» (Кейпер, 1986, с.142).

В дравидоязычном ареале Индии обнаруживаются более архаичные варианты мифов о первотворении, демонстрирующие их безусловную связь с сакральным браком (Шульман, 1980, с.60 и др.). Процесс творения, который периодически повторяется в бесконечных временных циклах, подчинен в брачных мифах универсальной мифической схеме. Она связана с понятием конца определенного мирового временного периода и начала следующего, разделенных полосой мрака и водного хаоса, потопа. Залог новой жизни обеспечивается этим разрушением и имманентно в нем содержится. В брачных мифах этот залог чаще всего символизируется мужским семенем. Так же, через хаос и тьму, возникает жизнь, которой предшествует смерть, — и этот параллелизм связывает мифы о сакральном браке не только с космогоническими мотивами, но и с темой жертвоприношения.

К самому глубинному и семантически, вероятно, наиболее древнему слою в мифах о браках богов относится представление об особой сакральной силе. Именно оно скорее всего является устойчивым ядром, доминантой, организующей миф в целокупную систему представлений. Материалы дравидских брачных мифов отражают восприятие этой силы не как безличной и сверхъестественной, типа маны или оренды, известных по этнографическим описаниям примитивных народов, а скорее как конкретной жизненной энергии, ассоциируемой в сознании носителей традиции скорее всего с жаром, пылом, накалом страсти, близким «магическому жару», в терминологии М.Элиаде. Эта сила, эротическая по характеру, понимаемая скорее в аспекте женской сексуальной энергии, амбивалентна в своих проявлениях.

Она может быть созидающей и разрушительной, может приносить процветание и благоденствие и может ввергать во мрак и хаос. Для обеспечения положительного действия силы ее надлежит ограничивать, контролировать и правильно расходовать (Дубянский, 1989, с.23—25). В таком «обуздании» силы, охлаждении жара, могущего стать смертоносным и состоит глубинный смысл и цель ритуала сакрального брака у богов и соответственно у людей, следующих в своем поведении божественной модели. Поскольку обстоятельства, при которых контроль силы может осуществиться, оказываются неодинаковыми, то и комбинации семантических составляющих, о которых шла речь выше, могут быть различными.

Вероятно, аналогичная семантика была присуща бракам богов, изображенных в протоиндийских сценах, причем там можно проследить образные истоки некоторых семантических представлений, которые в поздних мифах остались существовать в стертом, неявном виде. Уверенно говорить о главных семантических составляющих брачных протоиндийских мифов можно будет позже, в рамках рассмотрения всего комплекса протоиндийской мифологии. Однако и сейчас, в порядке предварительного заключения можно констатировать безусловную приуроченность брака богов к определенным природным феноменам и связанным с ними циклам сельскохозяйственных работ, хтонические черты образа богини, вегетативную символику обоих брачных партнеров, связь брака богов с циклом жертвоприношений.

Значащая функция, а следовательно, и действенная (в столь длительной культурной традиции) сила брачных мифов обусловлена не только и не столько определенным набором семантических блоков, показанных выше, сколько способом их сочетания между собой. Все брачные мифы связаны определенной парадигматической и семантической «рамой», внутри которой эти блоки могут комбинироваться между собой по-разному. В этих комбинациях, в этой символической системе противоположные характеристики божественных брачных партнеров полностью раскрывают свое глубинное значение, и его надо определить для каждого брачного мифа в отдельности, что, как мы надеемся, составит предмет будущих исследований.

Второй пример, демонстрирующий подход к протоиндийскому изобразительному материалу как к историко-культурной проблеме, связан с сюжетом, тематически примыкающим к предыдущему, т.е. к протоиндийским сценам, изображающим брак богов. Его сложность (и потому особая притягательность) состоит в том, что сюжет этот известен в одном экземпляре и не имеет ни дублетов, ни аналогов.

Он касается сцены, изображающей богиню с кольцом — одного из персонажей протоиндийской мифологии, представленных с угнетающей неполнотой, насколько можно судить по доступному наличному материалу. Это единственное изображение впервые было засвидетельствовано в публикации Э.Маккея (Маккей, 1938, табл.СII 5, СII 8). Полное формальное описание сцены, выполненной на одностороннем оттиске, дано Ю.В.Кнорозовым: «Слева дерево, ствол до кроны толстый, внизу неровная платформа, верхушка изогнута влево, крона начинается с середины ствола, ветви идут почти горизонтально (кроме вершины, где они направлены вверх под углом 45°), листья показаны штрихами вверх и вниз от ветки под углом 45°.

Справа вделан в платформу столб (толщина которого равна толщине ствола). На верхушке рога быка (судя по развалу) и ветка, загнутая влево (детали неясны, возможно, показаны листья). Слева под рогом короткая двойная (женская) коса... Справа на рог надето большое „кольцо“, возможно, украшение, принесенное в дар богине.

Справа от столба стоит в профиль головой вправо бык...

Над быком почти горизонтально, с наклоном влево, обнаженная богиня с короткой двойной (женской) косой, перелетающая через быка. Правая нога вытянута, левая опущена вниз, слегка согнута в колене и почти касается спины быка. Голова, спина и правая нога вытянуты в одну линию. Правая рука вытянута над спиной. Левая рука согнута в локте под прямым углом и направлена наклонно влево и вниз, почти касаясь „кольца“.

Сцена в целом, несомненно, изображает посещение богиней своего святилища по случаю принесения ей в дар (драгоценного?) „кольца“» (Кнорозов, 1972, с.228—229). См. табл.ХІХ, 1.

С тех пор, насколько можно судить по доступным публикациям, летающая богиня, несмотря на свою интригующую загадочность, не привлекала внимания исследователей.

Сцена прилета богини за кольцом в силу своего указанного выше особого и обособленного положения требует внимательного и всестороннего анализа всех частей и деталей изображения.

С известной долей уверенности сразу же можно заключить, что сцена изображает ритуальное событие (по-видимому, в его кульминационном воплощении), скорее всего приуроченное к конкретной эколого-хозяйственной ситуации или связанное с эпизодом социальной жизни коллектива.

Мастер-резчик, изображавший сцену, ориентировался на «иконографический метод», на воспроизведение существующих образцов и моделей ритуально-мифологического ассортимента. В медленно раз-

визуальных и относительно устойчивых традиционных системах мировоззренческие образы и представления претерпевают незначительные изменения в течение больших временных промежутков. Исходное, «этимологическое» значение ритуально-мифологического комплекса может со временем стать неактуальным, уйти в периферийную область культуры, забыться или стереться в последующих переосмыслениях, но все изменения будут происходить в пределах одного, или, точнее, однородного семантического поля и поэтому не являются принципиально невосстановимыми. Вследствие этого протоиндийскую сцену, несмотря на ее изолированное существование, как явление традиционной культуры целесообразнее анализировать, учитывая изменения в диахронии, ибо она «не отрицает, а проясняет сущность синхронной организации для каждого момента» (Лотман, 1974, с.4). Исследователи неоднократно отмечали, что в исторически или типологически близких традиционных культурах просматриваются одни и те же «тематические конфигурации» (по терминологии С.Ю.Неклюдова), но они представлены с разной степенью полноты, четкости и выразительности. Некоторые элементы таких инвариантных тем «проявляются лишь косвенно, их природа зачастую ускользает от непосредственного исследования и может быть вскрыта только по сравнению с иными, чужеродными формациями, в которых они получили преимущественное развитие» (Неклюдов, 1977, с.198). Это обстоятельство кажется важным при интерпретации семантики интересующего нас изображения.

Характер протоиндийского материала таков, что оставляет надежду в лучшем случае на возможность создания рабочей гипотезы, позволяющей в известной степени объяснить удовлетворительным (непротиворечивым) образом сцену прилета богини.

Следует помнить и о том важном обстоятельстве, что протоиндийский материал (и письменный, и иконографический, и символический) допустимо рассматривать на разных уровнях, получая при этом разные картины, выраженные в категориях нескольких моделей культуры (Лотман, 1969, с.477). Очевидно, исследовательская установка, ориентирующая на поиски однозначного решения и единственно правильного варианта реконструкции, методически порочна. Автор не ставит перед собой этой заведомо невыполнимой задачи и отдает себе отчет в гипотетическом характере предлагаемых реконструкций, не абсолютизируя свою позицию.

Таковы некоторые предварительные замечания, которыми необходимо предварить анализ протоиндийской сцены.

Оттиск с изображением сцены прилета богини местами повреж-

ден, к тому же не все детали надежно воспроизведены в доступных изданиях, поэтому речь пойдет лишь о тех компонентах изображения, в четком отождествлении которых есть определенная уверенность.

Анализ отдельных элементов сцены целесообразно начать со стоящего справа от столба быка по той простой причине, что он не входит в общую композицию ее. Здесь использован принцип изолированного изображения, когда предметы «размещаются на экспозиционном поле независимо друг от друга, хотя и в непосредственной близости» (Кнорозов, 1963, с.240).

Есть основания предполагать, что бык в сцене выступает в качестве символа, обозначающего один из шести микросезонов. Устройству протоиндийского календаря посвящена целиком следующая глава, что избавляет нас от замечаний пояснительного характера. Отметим лишь, что символами сезонов в одной из календарных структур были животные и среди них — бык, который означал в этой классификационной системе сезон, приходящийся на май—июнь, — «время пота», иссушающих ветров, пыльных бурь и нестерпимой жары. Выразительную характеристику этого времени оставил А.Е.Снесарев: «Все кругом иссушено и серо, поднимающиеся с дорог и полей облака пыли ослепляют глаза и делают дыхание тяжелым, в воздухе нависает мгла, дающая свету желтовато-красный оттенок, частые пожары вспыхивают среди иссохшей травы и бамбуков. Человеку в эти месяцы живется трудно, скот, не находя травы и обглодав чахлые листья деревьев, гибнет миллионами» (Снесарев, 1926, с.65). Подобные климатические условия — достаточно веский аргумент в пользу того, что протоиндийцы имели серьезные основания звать к богине. Они становятся еще более убедительными, если учесть, что следующий за «временем пота» период — приход муссона, несущего дождь, — самый важный в экономике Индии, ибо «его характер определяет собой или радости, или слезы земледельческой Индии» (там же, с.66).

Принимая интерпретацию изображения быка в качестве маркера сезона (убедительно аргументированной альтернативы мы не можем предложить), мы тем самым получаем основание заключить, что ритуал, отраженный в сцене прилета богини, был приурочен к важнейшему климатическому явлению в жизни индийского земледельца — приходу муссона.

Изображенное в сцене слева дерево, окруженное платформой, не может вызывать никаких недоумений: это типичное архаическое святилище. Со времен протоиндийской древности до наших дней, сохраняясь преимущественно в сельской Индии, сакрализация де-

ревьев как вместилищ божеств и иных мифических персонажей была неотъемлемой чертой религиозно-культовой жизни. Дерево, несущее животворящую силу и насыщенное магической энергией, традиционно воспринималось как алтарь, наделялось разнообразными сакральными «способностями» и было одним из важных объектов культового почитания.

К сожалению, породу дерева определить невозможно: рисунок, сделанный протоиндийским резчиком, схематичен и не передает каких-либо особенностей. Скорее всего, это не результат спешки или небрежности. Как в древнейшей глиптике Двуречья, так и в протоиндийской признаки конкретного пространства, например ландшафта, не передаются, на них намекают, указывают. Каждый мотив здесь — прежде всего символ определенного, известного в данной культурной среде контекста. Поэтому дерево в протоиндийской сцене указывает как элемент «пейзажа» на вполне конкретное, богатое ритуально-мифологическими ассоциациями пространство и на увязку с ним конкретного персонажа или группы таковых. Фольклорные образцы словесного творчества с их корреляцией персонажей и качественно окрашенного пространства позволят нам приблизиться к особенностям восприятия пространства и его изображения у протоиндийцев. Лишь такими общими знаниями мы можем обозначить пока семантику дерева с платформой в сцене прилета богини.

Изобразительный мотив, соотносящий богиню и дерево, столь глубоко укоренен в древнеиндийской мифологии, фольклоре и культовой сфере и столь выразительна его брачная символика, что останавливаться на этом вопросе специально нет необходимости. Для древнеземледельческого мировосприятия вообще характерно тяготение дерева как символа цветения и плодоношения к кругу ассоциаций, связанных с женским началом. Хараппская цивилизация не составляет исключения: достаточно вспомнить изображения протоиндийской богини в развилке дерева, под аркой с листьями, в растительных головных уборах.

Классиками этнологии давно показана интерпретация обрядов, совершаемых при священном дереве, как сакрального брака. Обычно подобный ритуал бывает приурочен к какому-либо важному в хозяйственном отношении календарному периоду. У нас нет оснований усматривать в протоиндийском мотиве «богиня—дерево» иную семантику, отличную от этого устойчивого стереотипа.

Итак, мы попытались выявить семантику изобразительных фрагментов протоиндийской сцены, располагающихся на периферии композиции. Перейдем к изобразительным мотивам, помещенным в

центре и, следовательно, обладающим наибольшей семантической нагрузкой. Последовательность нашего анализа продиктована тем обстоятельством, что пространство протоиндийского изображения членилось на участки разной смысловой и информативной нагруженности, степень которой увеличивалась от периферии к центру; персонажи и предметы занимали строго определенное место — соответственно их назначению. Такими центральными, выделенными, тем самым максимально значимыми являются мотивы «богиня—кольцо» и «богиня—бык» (последний дан в виде символического заместителя — столба с бычьими рогами).

Для выявления семантики кольца мы имеем лишь одну возможность: «прогнать» его по всем известным (близким или отдаленным) контекстам, которые нам предоставляют «косвенные свидетельства», и выявить отраженное в них сцепление ассоциативных связей и представлений, уподоблений, характеризующих этот объект. Материал для сопоставлений, как и в других случаях, можно почерпнуть лишь в диахронных и синхронных свидетельствах других культур. По сути дела, мы можем работать с поздними трансформациями семантики кольца в духе традиционного для индийской культуры ритуально-мифологического осмысления. Но коль скоро само направление последующих изменений было задано первоначальной семантикой, подобная работа может послужить основой для определения семантического ядра интересующего нас символа.

В поисках поздних трансформаций значения, связанного с главным атрибутом богини, мы решили уделить внимание и тем сюжетам, которые непосредственно не были сопоставимы с протоиндийским, но фиксировали некоторые важные детали: они могли представить материал, существенный для реконструкции смысловой периферии символа, и, кроме того, помочь «нащупать» многозначность искомого семантического поля. Поэтому в поисках контекстов мы обращались к различным мифологическим текстам, принадлежащим общеиндийской традиции: повествовательным, изобразительным, действенным (подробнее см.: Альбедиль, Левизи, 1987, с.117—129).

Изобразительные материалы свидетельствуют о популярности мотива «богиня с кольцом» в традиционной индийской иконографии, глубокой укорененности его в системе символических образов и классификационных соответствий традиционной мифологии. Столь же устойчивыми, как правило, оказываются сюжеты и формулы словесного фольклорного творчества. Мифические персонажи, отраженные в изобразительных формах, не нуждались в детальной передаче, ибо они были хорошо известны из словесных текстов. Как

отмечал Л.Леви-Брюль, «пластические воспроизведения никак не могли выражать все сложное содержание мифов. Однако их бывало достаточно, чтобы воскресить в сознании туземцев это сложное содержание при посредстве изображения, рисующего мифическую личность или животное. Стоило туземцам взглянуть на это изображение, чтобы в их уме воскресли те эпизоды, известные всем, от мала до велика, в которых эта мифическая личность и это животное являются героями» (Леви-Брюль, 1937, с.414—415). Учитывая указанную особенность восприятия, мы сочли правомерным для «воскрешения эпизодов, известных всем» протоиндийцам, но не известным нам, обратиться прежде всего к фольклорным сюжетам. По наблюдениям К.В.Чистова, «фольклор на архаической стадии играет интегрирующую роль не только в обрядовой сфере, но и во всей сфере духовной культуры» (Чистов, 1979, с.4—5). Как известно, в фольклоре механизм сюжетообразования кардинально отличен от такового в авторском литературном творчестве. Сюжетное ядро в фольклоре реализуется «в системе ключевых мотивов, выступающих в качестве устойчивых знаков сюжетной ситуации... Это проявление традиционализма как видового признака устного творчества объясняется глубинной семантикой подобных знаков, в которых заключены и причины их тесной связи» (Неклюдов, 1977, с.196). Отсюда следует, что реализация интересующего нас образа богини с кольцом может обнаружиться в ключевых мотивах, организующих сюжеты повествовательной индийской мифологии.

Действительно, выразительная аналогия искомому персонажу обнаруживается в дравидском эпосе на тамильском языке «Силаппадикарам» («Повесть о браслете»). Самая ранняя версия его датируется (очень приблизительно по разным источникам) 400—800 гг. н.э. Сюжет эпоса (в кратком изложении) выглядит следующим образом. В древнем тамильском царстве Чола сын богатого торговца Ковалана женится на добродетельной красавице Каннахи. Наслаждение семейным счастьем длится недолго. Во время праздника солнечного бога Ковалан встречает знаменитую гетеру Мадави и оказывается плененным ее чарами. Но и здесь счастье оказалось недолговечным. Поссорившись с Мадави, Ковалан возвращается к своей преданной жене, которая все это время смиренно и безропотно ждала мужа. Ни слова упрека не услышал Ковалан от жены и тогда, когда признался, что промотал все свое состояние. В ответ на это Каннахи отдала ему свою последнюю драгоценность — золотые ножные браслеты. Ковалан отправился продать эти браслеты в столицу княжества. Здесь он был оклеветан ювелиром царя, накануне укравшим у царицы точно такой

же, как у Ковалана, браслет, и по злому навету был казнен. Разгневанная содеянной несправедливостью, Каннахи спалила город, вырвав свою грудь и ввергнув город в пучину огня. Этому акту возмездия предшествовало восстановление справедливости: Каннахи разбила браслет перед глазами царя, чтобы показать заключенный в нем алмаз (внутри царского браслета была жемчужина), и в этот момент упал на землю царский зонт, треснул царский скипетр (в знак божественного подтверждения содеянной несправедливости) и сам властелин Мадур расстался с жизнью.

Эпос, популярный на Юге Индии до сих пор, существует здесь не только в унифицированной литературной версии, которую можно рассматривать как пример переработки мифа в историческое и морализаторское повествование, но и в местных вариантах, включающих устные импровизации сказителей. Интересующая нас тема браслетов в литературной версии дана в стертом виде, в то время как в местных вариантах магия браслетов отчетливо выделена, и можно, не боясь преувеличения, сказать, что именно браслеты являются главными «действующими лицами» (точнее, действующими предметами) повествования. В одной из устных версий эпоса говорится, что Каннахи родилась с невидимыми браслетами на ногах, снять которые никак невозможно, причем колец этих никогда не касался кузнец. В другой версии Каннахи, не сумевшая снять браслеты, обращается за помощью к богине Минакши. Сообщается, что когда браслеты снимали, они «выли» от боли. Согласно одной из версий, Каннахи достаточно просто взять браслеты в руки, чтобы реализовать свою магическую силу и превратиться в богиню Кали (Бек, 1972, с.23—35).

Таким образом, структура сюжета в дравидском эпосе определяется соотносительностью женского персонажа с кольцами-браслетами. Особенности символизма браслетов прозрачны, и именно эта их семантика формирует основу взаимодействия главных действующих лиц и определяет сюжетный ход эпоса.

Другой, не менее выразительный аналог богине протоиндийской сцены и одновременно параллель тамильской Каннахи являет собой сингальская богиня Паттини, культ которой был принесен на Ланку южноиндийскими колонистами в X—XII вв. (Краснодембская, 1982, с.88). Формы культового почитания богини различаются в разных частях острова. Например, на юге богиню символически почитают в виде ветки дерева и браслетов, при этом никаких антропоморфных изображений богини в храме может и не быть. В некоторых районах острова ритуалы почитания богини несут черты демонического культа. В подобных обрядовых действиях богиню изображает жрец, к

наряду которого обязательно добавляются браслеты в качестве символа богини. Магия браслетов в сингальских ритуальных почитаниях Паттини весьма отчетлива: им приписывается мощная сила, браслет может снять колдовские чары, испепелить злонамеренных духов, изгнать вредоносные силы и т.п. (там же, с.88—89).

В южноиндийской бардической поэзии, равно как и в сфере культа, разного рода кольца не только выступают в роли символических заместителей божества, но широко употребляются как важный ритуальный инструмент с отчетливо выраженной защитной функцией. Дравидские названия этих колец этимологически восходят к корню *ka-* со значением «защита», «охрана». Известный исследователь южноиндийского ритуала К.Диль объясняет подобные кольца, окольцовывания, окружения определенного предмета или пространства как своеобразную янтру (мистическую диаграмму). Она очерчивает круг, заключая внутрь ритуального пространства человека, часть его тела, предметы, и служит двум целям: во-первых, защищает от внешних злонамеренных сил, во-вторых, не допускает утечки внутренней сакральной энергии, обеспечивающей должное качество и эффективность ритуала, за пределы этого круга. При этом предполагается, что энергия, разлитая повсеместно, во время совершения ритуала оказывается заключенной, сконцентрированной в ограниченном кольцом круге (Диль, 1956, с.176, 252, 273, 296).

Таким образом, рассмотренные в диахронии иконографические материалы и соответствующие им фольклорные сюжеты, равно как и ритуально-мифологическая символика, отчетливо демонстрируют определенные сакрально-ценностные представления, связанные с разного рода кольцами.

На основании приведенных свидетельств можно попытаться реконструировать семантику кольца протоиндийской богини, помня при этом, что материальный предмет в традиционной культуре обладает не одной, а набором функций, сочетающих и практические и символические требования, соответствуя и прагматическим и ритуальным целям. Перечислим в обобщенном виде те функции кольца, которые мы сейчас можем выделить, не забывая при этом о неотделенности сакрального и профанического в восприятии кольца протоиндийцами.

Во-первых, мы можем с известной долей уверенности говорить о социально-религиозной функции кольца. Кольцо могло быть ритуальным предметом, приносимым богине в качестве жертвенного подношения. Можно предположить, что оно относилось к числу предписанных культовых подношений, подобно тому, как в Шумере и более поздних городах Двуречья было распространено почитание

богинь дарами в виде украшений. Аналогичная практика до сих пор сохраняется в сельских районах Индии, составляя главное содержание умиловительных обрядов, посвященных богиням.

Во-вторых, бесспорно выделяется эстетическая функция кольца. Изображение на оттиске нечетко, различимы лишь контуры кольца, но кажется естественным предположить, что оформление его соответствовало хараппским представлениям о красоте: вряд ли богине станут подносить уродливо сработанную вещь, рискуя вызвать ее неудовольствие.

В-третьих, кольцо могло выступать в качестве меновой единицы. Такое заключение кажется правомерным на основании аналогий с древнеегипетским материалом. Распространенной единицей стоимости в Древнем Египте был дибан (дебен); по первоначальному значению — кольцо, металлический ножной браслет; со временем он стал названием не самого предмета, а меры стоимости (Богословский, 1982, с.4—11). После совершения ритуала кольцо могло храниться в казне святилища, составляя его валютный фонд. Возможно, оно выполнялось из ценных металлов.

И, наконец, в-четвертых, важнейшей является, скорее всего, магическая функция кольца, обусловившая его участие в ритуале. Она могла быть связана с архаическими представлениями о защищенном от воздействия вредоносных сил замкнутом пространстве, очерченном кругом (Леруа-Гуран, 1965, с.155). Основываясь на этом, мы можем предположить в реконструируемом семантическом ядре импликации, связанные с уподоблением «богиня — определенная часть пространства» (например, протоиндийское селение, где совершался ритуал). Ритуально-символический изоморфизм женской мифической персоны и опекаемой ею территории закреплен во многих местностях Индии вплоть до наших дней. Восприятие города как отгороженного пространства, уподобляемого женскому персонажу или отождествляемого с ним, восходит к более общему архаическому образу матери-земли. Здесь коренятся истоки семантического представления, связывающего женское плодоносящее начало с пространством, где все существующее воспринималось как им порожденное: сопоставление, отождествление города с женщиной в определенном образе — сюжет мифопоэтических творений в ближневосточной традиции. «Переключки между образами города и девы (матери) столь обильны и далеко идущи, что часто бывает трудно решить, идет ли речь о специализации женского персонажа или о феминизации („партенизации“) пространства. Образ города-девы метафоричен двояко: город — метафора девы и дева — метафора города» (Топоров,

1981, с.58). В.Н.Топоров выделяет класс текстов, где город-дева, город-женщина «не просто сравнение и даже не уподобление и персонификация: собственно город и есть дева» (там же).

Отсюда мы можем заключить, что мотив кольца контаминирует не только с охранной, защищающей силой, но и с ее реальным воплощением.

Осталось рассмотреть последний изобразительный мотив — «богиня—бык». Он может быть интерпретирован на основании известных фактов этнографии. Так, из сезонных ритуалов в неолитическом Чатал-Хююке определяющим является круг представлений, связанных с богиней (порождающим началом) и быком (умирающим началом), тождественным мужскому мифическому существу (Мелларт, 1967, с.124—125). В шумерских эпических произведениях герой сравнивается с туром, быком; диким быком именуется Думузи в песнопениях священного брака и т.п. (Поэзия и проза, 1973, с.73, 129).

С этими данными вполне согласуются свидетельства, почерпнутые из ряда описаний индийских ритуалов, в частности из описания южноиндийского обряда брака богини и демона (Бек, б.г.).

Ритуал ежегодно совершается в святилище богини-покровительницы селения Мариаммы. В течение недели или дольше перед святилищем поклоняются столбу — обрубленному стволу дерева, который специально устанавливается для этой цели и символизирует супруга богини. Рядом водружается сосуд, наполненный водой, который символизирует богиню в ритуале. Жрец повязывает защитные кольца из нитей вокруг каждого предмета, участвующего в ритуале. Затем читает мантры и совершает символический свадебный обряд, соединяющий символических брачных партнеров: сосуд с водой и столб. Ритуальная свадьба длится примерно неделю и завершается ритуальным убиением «супруга» — столб выкапывают и топят в колоде.

Отметим некоторые подробности, важные для нашего анализа. Во-первых, в ритуале многократно обыгрывается идея кольца, окольцовывания, окружения в указанном выше символическом осмыслении: в заключение ритуала сама богиня в своем символическом воплощении совершает объезд, т.е. окружает кольцом защиты весь храмовый комплекс, где проводится ритуальное празднество в ее честь.

Во-вторых, время праздничного ритуала, как бы оно ни варьировалось в разных местностях, стабильно приурочено к жаркому периоду, предшествующему муссону. По мнению Б.Бека, выбор этого

«горячего периода» обусловлен тем, что богиня — владычица местности — ассоциируется с гневом, жаром, эпидемиями разных болезней, свирепствующими в этот период (Бек, б.г.).

В-третьих, стволу дерева, символизирующему супруга богини, присущи черты, которые истолковываются в духе все той же ритуальной метафоры сакрального брака. Кроме очевидных фаллических коннотаций столб обязательно имеет три расходящиеся ветви на верхушке, символизирующие трезубец Шивы и тем самым указывающие на определенный комплекс ассоциаций. Обращаясь к протоиндийской сцене, отметим, что рога и ветка на столбе, где висит кольцо, есть не что иное, как головной убор одного из пяти главных божеств протоиндийского пантеона. Это придает дополнительную уверенность в истолковывании «рогатого столба» в сцене как символического заместителя супруга прилетающей богини.

Соединяя все нити анализа, можно представить следующую семантическую интерпретацию протоиндийской сцены. Она передает посредством иконических знаков сезонный ритуал, посвященный перемене климатического цикла и призванный магическим путем обеспечить своевременный приход муссона и отвести силы, навлекающие бедствия. Можно определить семантическое ядро доминантных символов, центральных в данном ритуале (богиня—кольцо—рогатый столб—дерево). В понятиях ассоциативной связи архаической культуры столб символизирует сакрального супруга богини. Эротическое соединение богини и ее супруга призвано привести к равносному состоянию, заключить в контролируемое магическое кольцо сакральную энергию, ответственную за благоденствие коллектива. Сюда входит ряд магически управляемых явлений: своевременный приход муссона, плодородие почвы, обильный урожай и т.п. Здесь же присутствует охранительная символика, воплощенная в магии кольца. Таким образом, онтологически связывается воедино большой комплекс понятий и представлений, как бы сплавливающий силы, присущие людям, предметам и явлениям природы.

Предлагаемая интерпретация предварительна, она ни в коей мере не претендует на однозначность и окончательность выводов. Она прежде всего призвана продемонстрировать, какими путями и способами можно «добираться» до семантики протоиндийских иконографических текстов. По-видимому, главное, о чем следует помнить при работе с текстами этого рода, — необходимость изучать их не изолированно, а с учетом того обстоятельства, что они представляют собой одну из сторон единого культурно-исторического явления, с которым они связаны нерасторжимым внутренним единством.

Если иконографические знаки изображают — по определению — мифических персонажей со свойственными им атрибутами, положениями, сюжетами во всей возможной конкретности, то следующий класс текстов — символических — построен на иной основе: они обозначают, указывают на существование тех или иных структур, упорядоченной фиксации которых они и обязаны своим существованием. Отношение между означаемым и означающим (денотатом и референтом) здесь также строится на принципиально иной основе и связано прежде всего с конвенциональными установлениями культуры.

Класс символических знаков в протоиндийском культурном наследии безусловно заслуживает отдельного рассмотрения и может быть с полным основанием выделен как самостоятельная отрасль сигнализации. Количество символов в текстах невелико: в качестве таковых употребляются сердцеобразный лист дерева ашваттха; так называемые штандарты; сердцеобразный символ, напоминающий очертаниями лист ашваттхи, встречающийся на плече тура; различные геометрические фигуры — свастика, решетка, круг с 8 точками, круг с 18 лучами, «круг земель» с 16 точками, ромбообразный символ направлений и т.п. (Кнорозов, 1972, с.179—182). См. табл. IX, 4—8.

Часть знаков, выступающих в роли символов, употребляется и как знаки письма. Тогда они рассматриваются в круге вербальных источников и имеют иную семантику, нежели в функции символического знака.

Основная задача при работе с символическими знаками состоит, как и в случае с другими видами текстов, в поисках такого толкования каждого знака, которое объяснило бы все варианты их употребления непротиворечивым образом.

Покажем, как реализуется эта задача на примере выяснения семантики протоиндийских штандартов.

Как неоднократно повторялось, изображения и символы, сопровождающие надписи или начертанные изолированно на разных археологических объектах, первые исследователи хараппской культуры пытались определить посредством либо диахронных сопоставлений их с аналогами в последующей индийской традиции, преемственно сохраняющейся на субконтиненте, либо синхронных, находя параллели в современной протоиндийской цивилизации. Для штандарта такой уверенной параллели они не обнаружили и отнесли его к разряду культовых предметов, подтверждая высказанное Г.Чайлдом определение такой идентификации, принятое у археологов, как

«научное выражение того, что мы не знаем, для чего они предназначались» (Чайлд, 1956, с.276).

Особые функции этого предмета и его особая смысловая нагруженность ни у кого не вызывали сомнения, но все попытки конкретизировать смысл или хотя бы определить семантику в общем виде либо приводили в тупик, либо давали неубедительные результаты.

Дж.Маршалл, работая преимущественно с материалами Мохенджо-Даро, определил непонятный предмет как курильницу, состоящую из двух сосудов, укрепленных на одной ножке: в верхней части помещали благовония, а в нижней — огонь. Основанием для такой идентификации послужило изображение «курильницы» на печати, где Дж.Маршалл усмотрел языки пламени, окружающие нижний сосуд (Маршалл, 1931, т.3, табл.XIII, 22). По мнению ученого, курильница была объектом самостоятельного культового почитания, ибо она встречается на некоторых протоиндийских объектах отдельно, без дополнительных изображений, а иногда изображаются отдельно ее части — верхняя или нижняя, которые к тому же несут адоранты в праздничной процессии (там же, т.1, с.69).

М.Ватс полностью принял идентификацию Маршалла и подтвердил ее на хараппском материале. Усиливая аргументацию своего предшественника, М.Ватс отметил, что отдельные изображения «курильницы» встречаются на тонких каменных пластинках из ранних слоев Хараппы и хронологически предшествуют печатям из Мохенджо-Даро, где этот предмет встречается чаще всего в композиции с туром-единорогом, который повернут к ней головой.

Э.Маккей, работавший в другом регионе протоиндийской цивилизации, Чанху-Даро, обнаружил немало печатей с туром-единорогом перед все тем же загадочным культовым предметом, но был более осторожен в его отождествлении с курильницей. Он отметил разные варианты этого объекта и указал, что некоторые изображения его имеют вид плетеных изделий. Верхнюю часть объекта на одной из печатей он назвал «перевернутой круглодонной корзиной», в других случаях отметил плоскую или вогнутую верхушку (Маккей, 1943, с.33). Указывая на неоднозначность толкований непонятого объекта своими предшественниками (его называли не только курильницей, но и клеткой, и кормушкой для скота), Э.Маккей воздержался от какого-либо определенного и однозначного отождествления загадочного и непонятого предмета, оставив существовать его в качестве проблемы, ждущей своего разрешения.

Последующие десятилетия прибавили еще одну попытку в отождествлении загадочного «ритуального предмета» и в интерпретации

его не менее загадочной семантики. Индийский ученый И.Махадеван определил его как «священную цедилку», которая употреблялась для приготовления сомы, а изображения с этим предметом — как сцены ритуального приготовления сомы и жертвоприношения, подобные описанным в «Ригведе» (Махадеван, 1985, с.219—268).

В публикации советской группы 1972 г. Ю.В.Кнорозов дал формальный анализ всех известных к тому времени протоиндийских изображений и символов. Загадочный предмет, существовавший до тех пор в статусе «курильницы», «корзины», «клетки» и т.п. был определен в этой публикации как штандарт — комбинация двух символов — наверхия и базы, передающих календарно-хронологический смысл (Кнорозов, 1972, с.235—236). Было установлено, что и наверхие и база могут встречаться отдельно как самостоятельные символы, также несущие календарно-хронологический смысл. В качестве наверхия употребляются 5 символов, в качестве базы — 6. Символы многообразно варьируются, сохраняя при этом свои характерные признаки. См. табл. IX, 2 и XVI.

Все 6 символов-баз встречаются в двух вариантах — простом и так называемом «звездном». В последнем вдоль контура снаружи добавлены кружки с точкой в середине (точка не всегда просматривается), иногда штрихи, которые, по всей вероятности, и были приняты за языки пламени Дж.Маршаллом.

Контекстом — в широком смысле — для выявления семантики штандартов можно рассматривать календарно-хронологические установления хараппской культуры. Они подробно рассмотрены в последней главе. Здесь нет нужды дублировать ее содержание, разрывая линию целостного изложения — стоит лишь ограничиться общим замечанием относительно семантики штандарта. Каждый конкретный штандарт представляет собой сочетание одного из пяти наверхий с одной из 12 баз, при этом наверхие без базы могло обозначать одно из пяти 12-летий в 60-летнем цикле Юпитера, база без наверхия — год 12-летия, а полный вариант (т.е. база с наверхием) мог обозначать определенный год в 60-летнем цикле Юпитера и являться его девизом (Кнорозов, 1972, с.238—239). Пять наверхий штандартов сопоставлялись с 5-летними югами — астрономическим циклом, считающимся исконно индийским (там же, с.242).

На нынешнем этапе изучения протоиндийских текстов кажется возможным углубить интерпретацию календарно-хронологической семантики штандарта и попытаться «нащупать» границы той реальности, которая была с нею сопряжена. При попытках воссоздать эту реальность кажется наиболее целесообразным начать с вопроса о том,

как относились жители Индской долины к явлениям природы, в тесной связи с которой они жили.

Эти люди, говоря словами Р.Эмерсона, видели «природу лицом к лицу» и в отличие от нас имели «исконную связь со вселенной». Для того чтобы выжить, им необходимо было «отдаться природе, чьи жизненные потоки струятся вокруг нас и сквозь нас, зовя нас даруемой ими силой к действиям, согласным с природой» (Эмерсон, 1986, с.23). Им необходимо было прислушиваться к природным космическим ритмам и строить в соответствии с ними свою жизнь — быт, хозяйство, культуру. Вниманием к природе, ее ритмам, процессам самоорганизации и саморазвития пронизана вся история существования хараппской культуры, равно как и преемственно связанной с ней позднейшей индийской культуры.

Вопрос об устройстве мира, о его фундаментальных базисных элементах не только мог быть поставлен носителями высокой протоиндийской цивилизации, но и решен ими в соответствии с уровнем знаний того времени.

Рассказывая о «вере индийцев относительно разумных и чувственных созданий», Бируни пишет, что, по их представлениям, «всякое сложное предполагает простые элементы, из которых оно состоит и на которые снова может быть разложено. То, чему присуще всеобщее бытие в мире, — это пять элементов; по представлению индийцев, они следующие: небо, ветер, огонь, вода и земля» (Бируни, 1963, с.81). Представление о пяти элементах, которым индийцы придавали фундаментальное значение, уходит своими корнями в глубокую древность.

Кажется правомерным и обоснованным полагать, что семантика протоиндийских наветрий тяготеет именно к этому кругу древних и распространенных во всей древнеземледельческой ойкумене представлений и что пять протоиндийских наветрий штандартов допустимо сопоставить с пятью космическими первоэлементами.

Какие основания, по нашему мнению, делают доказательной подобную интерпретацию? Это прежде всего свидетельства, которые могут быть почерпнуты в текстах, именуемых космологическими.

Пытаясь проследить их с доступного для исторического наблюдения времени, мы обнаруживаем ближайшие к протоиндийскому материалу (по времени существования и по ареалу бытования) параллели уже в ведийских текстах. В «Ригведе» — древнейшем письменном памятнике Индии нет подробного описания хаоса и акта творения во всей полноте и последовательности этапов, как и в текстах иных архаических традиций. Тем не менее в этом памятнике имеется

ряд гимнов, где излагаются отдельные этапы творения (X мандала «Ригведы», в меньшей степени V и VII) и так называемые брахмодья — диалогическая часть ритуала, содержащая вопросы и ответы на темы о строении космоса. О космогонических фрагментах «Ригведы» можно судить по следующему примеру, взятому из X мандалы: «В первом веке богов из не-сущего возникло сущее. Затем возникло пространство мира, оно из прародительницы. Земля возникла из прародительницы. Из земли возникло пространство мира, из Адити возник Дакша... Затем возникли боги...» (Топоров, 1971, с.25).

Брахмодья построены как вопросы жреца и ответы на них брахмана. Например, жрец (*udgātar*) спрашивает: «Кто знает пуп этой вселенной? Кто знает, откуда родилась луна?». Брахман отвечает: «Я знаю пуп вселенной. Знаю небо и землю, воздушное пространство. Знаю место рождения великого солнца. Знаю также луну и откуда она родится» (там же, с.29). Для наших целей важно отметить приуроченность словесных поединков на космологические темы подобного типа к годовому ритуалу, к смене одного временного цикла другим, т.е. связь их с существующими в индийской культуре способами отсчета и измерения времени (Кейпер, 1960, с.280). Таким образом, в текстах «Ригведы» выделена семантическая группа космических элементов, однако число их колеблется от текста к тексту, так же как последовательность их перечисления. В отдельную, четко фиксируемую группу космические первоэлементы не выделены, хотя по разным текстам восстанавливается их полный набор: земля, воздушное пространство, небо, огонь, вода.

В более поздних текстах — упанишадах и эпических источниках — отчетливо выявляются элементы, лежащие в основе мира и в космическом и в человеческом аспектах, что служит базой для выстраивания устойчивых рядов отождествлений. Так, в «Тайттирия-упанишаде» (I, 1, 2) сказано: «Поистине из этого Атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи — человек» (Топоров, 1971, с.32).

Важно отметить, что здесь первоэлементы не только отобраны и соответствующим образом выделены, но и организованы в определенной последовательности, образуя цепочку, где последовательность или иерархия их существенно важна для характеристики древнеиндийской культурной традиции. Зафиксированная в упанишадах древнеиндийская схема первоэлементов такова: «Земля, огонь, воздушное пространство, солнце, небо... Это в восходящем порядке. Теперь в

нисходящем порядке. Небо, солнце, воздушное пространство, огонь, земля (Чхандогья-упанишада, II, 2, 1—2) (Топоров, 1971, с.53).

Встречаются перечни элементов и с другой последовательностью: «вода — агса, то, что было пеной воды, затвердело, и это стало землей. Он изнурил себя. И от него... возник блеск, его сущность, который есть огонь» (Брихадараньяка-упанишада, I, 2, 1), или «вода... ветер... воздушное пространство...» (там же, III, 6, 1), или «небо—земля—вода—солнце—огонь—луна» (там же, I, 5, 10). В «Тайттирия-упанишаде», в разделе, где трактуется «о соединении в пяти частях — относительно миров», перечень первоэлементов выглядит следующим образом: «земля — предшествующий элемент, небо — последующий элемент, воздушное пространство — соединение, ветер — средство соединения». И здесь же: «Огонь — предшествующий элемент, солнце — последующий элемент, вода — соединение, молния — средство соединения» (Тайттирия-упанишада, I, 3, 1—2) (Топоров, 1971, с.53).

Пураны, содержащие обширные мифические сведения, излагают космографические представления, где первоэлементы даны в такой последовательности: землю — ядро мирового яйца — охватывает плотная скорлупа (aṇḍakaṭāha), которую последовательно окружают слои плотной воды (ghanatoya), плотного огня (ghanatejas), плотного воздуха (ghanavāta) и эфира (akāṣa) (Кирфель, 1920, с.55).

Старокитайская традиция, сохранившая много текстов с перечислением и классификацией пяти элементов, состав которых отличается от индийского варианта, также приводит их в разных последовательностях в зависимости от того, идет ли речь о «космогоническом» (дерево—огонь—вода—металл—земля) или о «современном» (металл—вода—дерево—огонь—земля) порядке (Нидэм, 1956, с.253—255).

Приведенные текстовые свидетельства убедительно показывают, что в Индии с древнейших времен существовало представление о четырех-пяти первоэлементах, которые служили субстратом, строительным материалом и основным агентом и для сотворения космоса, и для сотворения человека.

Поздние религиозно-философские течения, выросшие из упанишад, по преимуществу сохраняют натурфилософский подход, выражающийся в учении о пяти великих стихиях или космических первоэлементах (mahābhūti). Фундаментом системы служит чаще всего их корреляция с пятью органами чувств, на основании чего выделяется пять субстанций: земля, вода, огонь, воздух и акаша («эфир»). Эти элементы служили основой и средством для построения

обширных классификационных систем, где они соотносились с божествами, странами света, сезонами года, временем суток, животным определенного типа или вида, растением, цветом, запахом, частями человеческого тела и т.д.

Иконографические материалы подкрепляют текстовые свидетельства. Традиция изображения великих стихий или первоэлементов геометрическими фигурами также сохранилась в Индии, по всей вероятности, с древнейших времен. Известны, например, тантрические варианты отождествления элементов: земли — с квадратом, воды — с полумесяцем, огня — с треугольником, ветра — с шестиугольником, эфира — с кругом.

В агамах — сборниках ритуальных правил и предписаний в Южной Индии — пяти первоэлементам отводится основополагающее значение. В специальных таблицах, показывающих соотношения между различными феноменами, каждый из пяти элементов представлен соответствующей буквой, геометрической фигурой, божеством, цветом и т.п. (Диль, 1956, с.314—315). Так, чакра (геометрическое изображение) земли соотносится с буквой Na (первый слог в пятислоговой мантре, обращенной к Шиве), богом Брахмой, изображением юноши (тамил. paṇaṇ), углом квадрата, гласной «а», соколом, вкусом сладкого, числом 10, богиней Сарасвати, временем суток — час и три четверти и т.п. (там же, с.314).

Количество примеров, подобных приведенным выше, можно легко увеличить. Все они с непреложностью демонстрируют глубокую укорененность в традиционной индийской культуре представления о пяти «великих (т.е. основных, главных) первоэлементах», составляющих онтологический аспект религиозных систем и философских учений. Различный порядок следования элементов едва ли стоит объяснять невнимательностью или небрежностью авторов или переписчиков текстов. Скорее всего, безразличие к строгой иерархии в последовательности элементов можно объяснить особым пониманием их функциональной роли.

Протоиндийский канон изображения пяти великих первоэлементов, запечатленный в наверших штандартов, отличается от позднейших вариантов, продемонстрированных выше примерами, большей строгостью и упорядоченностью. Рассматривая этот канон в качестве отдаленного генетического предшественника для онтологических построений исторического времени, следует, очевидно, учитывать, что подлинная преемственность традиции не тождественна буквальному воспроизведению ее внешних атрибутов.

Основываясь на историко-культурных сопоставительных данных,

можно предполагать, что так называемая «решетка» символизировала землю, наверх с вертикальной штриховкой — воду, с зигзагообразной, разделенной горизонтальными полосками, — огонь, с вертикальной штриховкой, разделенной горизонтальными полосками, — ветер, и, наконец, наверх с полукругами — небо или пространство.

Вторая составляющая штандартов — базы по форме и по характеру внутренней штриховки были истолкованы Ю.В.Кнорозовым как условные обозначения каких-то конкретных растений, отождествление которых весьма затруднительно прежде всего из-за недостаточно ясных деталей в самих протоиндийских изображениях. Иногда штандарты комбинируются с животными, символизирующими сезоны, и, очевидно, являются также символами сезонов. Кроме того, в сложном 6-лучевом символе, аналогичном символу с 6 головами животных, сохранена голова тура, а остальные «лучи» оканчиваются растительными символами, к сожалению плохо различимыми на фотографии.

Никакого серьезного альтернативного варианта, насколько нам известно, не было представлено.

Для древнеиндийской традиции, как и для других архаических традиций Востока, было характерным решать задачи космологических классификаций с помощью сезонных растений и животных. Носителю современной городской цивилизации это кажется экзотичным, но для людей древнего периода трудно представить себе более близкого посредника между человеком и циклическим природным временем, способного с большей наглядностью и выразительностью выполнять роль классифицирующих знаков в космологических и других построениях. Цикличность природного растительного мира, периодическая повторяемость и обновление традиционно использовались в Индии для измерения и отсчета времени: для определения возраста человека, границ сезонов, начала тех или иных сезонных работ и т.п. В древности растениям приписывалось важное ритуальное значение, отголоски которого сейчас звучат иногда в литературных произведениях, запечатлеваются в памятниках искусства, прослеживаются в этнографических описаниях. Примеров подобного рода можно привести множество. Ограничимся здесь лишь немногими из них, взяв их из древнетамильской поэзии. Наш выбор обусловлен тем, что тамилы в большей степени, нежели другие дравидские народы, сохраняют близость к древнему общедравидскому состоянию, причем не только в языке, о чем сказано в соответствующем месте книги, но и в других сферах культуры. Вследствие этого древнетамильские аналогии пред-

ставляются нам наиболее репрезентативными, когда речь идет о явлениях культуры дравидоязычной хараппской цивилизации.

Каждый древнетамильский правитель имел растение, служившее символом его власти: у Чолов была пальмира, у Пандьев — маргоза, у династии Чера — эбеновое дерево. Из цветов этих растений делали гирлянды, служившие опознавательным знаком для представителей той или иной династии. Определенными цветами обозначались разные стадии похода или разные виды боевых действий. В древнетамильском поэтическом каноне, предусматривавшем соответствие определенной любовной ситуации определенному ландшафту, сезону, времени суток, каждая тема (*tiṇai*) названа определенным растением (фитонимом), которое используется для обозначения времени, места, ситуации, поэтической идеи и т.п. Так, например, муллей — жасмин (*Jasminium trichotomum*), кустарник с белыми цветами, расцветающий с приходом дождей и тем самым маркирующий этот сезон, обозначал сезон начала дождей, определенный ландшафт (холмы, пастбища, леса), который должен был служить фоном при описании разлуки, поэтическую тему, основным содержанием которой была разлука супругов. Куриньджи — горное растение *Strobilantes*, цветущее раз в 4—12 лет (в зависимости от разновидности), обозначало одновременно и горный ландшафт, и холодный сезон, и ночное время суток, и поэтическую тему любви с первого взгляда или тайной любви, предшествовавшей супружеской (Дубянский, 1989).

Эти примеры явно показывают метафорическую соположенность (или даже архаическую тождественность) рядов, где с помощью названий растений выражались природные и человеческие явления и состояния, а наименования растений порождали в сознании носителей культуры многослойные ассоциации и образы, пронизанные этими глубокими ассоциациями, связывающими мир человеческий с природным.




Роль растений как космологических интерпретаторов в древнеиндийской традиции демонстрируется и отождествлением растений и планет. Так, Марсу посвящено растение кхадира (*Mimosa katechu*), Меркурию — апарампра (*Achryzanthasaspera*), Юпитеру — ашваттха (*Ficus religiosa*, pipal), Венефе — удумбара (*Ficus glomerata*), Сатурну — шами (*Prosopis spicigera*), Луне — паласа (*Butea frondosa*), Солнцу — арка (*Calotropis gigantea*).

Особая космологическая отмеченность растений прослеживается во всей индийской культуре вплоть до настоящего времени. Поэтому кажется естественным и правомерным предположение, что символы растений могли функционировать как особые маркеры в исчислении

ритуального и бытового времени и в протоиндийское время, ибо сами растения служили — в силу своих биологических особенностей — удобными вехами для измерения жизненных сроков, сезонов и других временных циклов.

Дать ботаническую атрибуцию протоиндийских растений, легших в основу символов — баз штандартов, кажется весьма затруднительным, если вообще выполнимым. В настоящее время долина Инда, где некогда расцветала протоиндийская цивилизация, являет собой то, что принято называть антропогенным ландшафтом, где осталось слишком мало следов пышной былой растительности, чтобы питать надежду отыскать среди них сохранившихся потомков тех растений, которые послужили прототипами для протоиндийских календарных символов. Остается уповать лишь на счастливую находку в каком-нибудь историческом сочинении, не столь далеко, как мы, отстоящем от протоиндийской цивилизации во времени и пространстве.

Таким образом, нынешний этап исследования протоиндийских текстов делает для нас, как можно надеяться, более прозрачной семантику важных протоиндийских календарно-хронологических символов-штандартов. Приведенные выше рассуждения позволяют интерпретировать навершия штандартов как символы пяти первоэлементов (стихий), а базы — как символы растений, вегетационные процессы которых отождествлялись с определенными временными отрезками и служили эталонами для их измерения.

Классификационные ряды отождествлений, избытком и всепроницаемостью которых отмечена вся древнеиндийская литература, существовали и в протоиндийское время. Так, ряд из пяти стихий — первоэлементов может быть сопоставлен с пятью свастиками, пятью правителями ( kol-kar), терминологическое значение которых не вполне ясно, пятью царями ( kō), пятью богами на троне, пятью хранителями ( kā), пятью животными — символами направлений и пятью сторонами света.

Пример со штандартами завершает краткий обзор символических текстов, а глава — обзор всех типов доступных сейчас источников, так или иначе донесших до нас свидетельства хараппского культурного наследия.

Следующая глава на примере протоиндийского календаря и хронологии призвана показать, каким образом эти источники «работа-

ют», т.е. отвечают на конкретно заданный вопрос, касающийся определенных категориальных установлений культуры.

КАЛЕНДАРЬ И ХРОНОЛОГИЯ ПРОТОИНДИЙЦЕВ

Каждая традиционная культура вырабатывала свои представления о времени, которые составляли ее уникальные и фундаментальные основы: определенный тип традиционной культуры подразумевает определенное понимание времени. Это понимание отражалось прежде всего в способах и формах измерения времени, позже оформленных в системы, именуемые календарными.

В календаре не только отражались, но и фиксировались для mnemonicических целей и передавались в памяти поколений истонные основы культуры, выраженные и закрепленные во временных отношениях. Поэтому без знания календаря и его конструктивных принципов, связанных с особенностями традиционного развития культуры, нельзя претендовать на ее адекватное постижение.

Все сказанное в полной мере относится к протоиндийскому календарю, Обращение к нему важно и с точки зрения общего изучения истории человеческой мысли, с глубокой древности бившейся над загадкой времени и его измерением. «Большое количество фактов, эмпирических обобщений, гипотез и научных теорий, научных моделей, которыми можно было воспользоваться при научной работе над временем, собраны до XX в., без этого не произошло бы, конечно, переживаемого сдвига мысли... Ими можно воспользоваться и их обнять только при историческом подходе к проблеме времени... В такой проблеме, как проблема времени, надо при этом идти вглубь возможно дальше, так как она исторически стала перед научной и философской мыслью одной из первых» (Вернадский, 1975, с.117). К этим словам В.И.Вернадского можно добавить лишь, что не только в философской, но и в хозяйственно-бытовой, а также в культурной сферах проблема времени и проблема его измерения была если не самой первой, то одной из первых задач, требовавших решения. Этим обосновывается интерес к ней с этнографической позиции.

Знание о временных представлениях и о способах измерения времени протоиндийцами может оказаться полезным и с более широкой, нежели сугубо этнографическая, позиции. Она выразительно обозначена в предисловии к книге И.Пригожина и И.Стенгерс «По-

рядок из хаоса», написанном известным американским футурологом О.Тоффлером, который назвал проблему времени «головоломной» и «возникающей буквально на каждом шагу»: «Пересмотр понятия времени — неотъемлемая составная часть грандиозной революции, происходящей в современной науке и культуре» (Тоффлер, 1986, с.20). Обосновывая свою мысль, О.Тоффлер далее пишет: «В социальных науках время, по существу, остается огромным белым пятном... Несмотря на растущее сознание различий в культурных концепциях времени, социальные науки внесли незначительный вклад в создание самосогласованной теории времени» (там же, с.21—22). Представляется, что обращение к протоиндийской временной топике, как и к темпоральным представлениям других традиционных культур, сумеет помочь нам ориентироваться в том сложном современном процессе, который И.Пригожин формулирует так: «Наука вновь открывает для себя время» (Пригожин, Стенгерс, 1986, с.35). Итак, протоиндийский календарь, отражающий фундаментальные натурфилософские представления его создателей, мы вправе рассматривать как дошедшее до нас послание отдаленной во времени и пространстве культуры, содержание которого может оказаться небесполезным для решения некоторых наших современных проблем.

Прежде чем мы обратимся к известным и доступным нам календарным знаниям протоиндийцев, надлежит четко уяснить, на каких основаниях они строили свои отношения с природой и какой смысл они вкладывали в понятие «время».

Первый вопрос требует специальной оговорки по той причине, что отношение протоиндийцев к окружающей их природе кардинальным образом отличалось от нашего. Создатели протоиндийской цивилизации не считали себя венцом творения, упивающимся могуществом своего разума настолько, что он не обязан ждать милостей от природы и должен их брать, не задумываясь о последствиях. Напротив, человек отводил себе весьма скромное место представителя одного из многочисленных биологических видов, состоящих в отношениях обмена с природой, не выделяющего себя и тем более не противопоставляющего себя всему остальному природному окружению. К земле, к своей экологической нише он был привязан трудом и всем традиционным укладом жизни. Можно представить себе, что человек той далекой эпохи вел диалог с природой на правах скромного вопрошателя (при этом отнюдь не дрожащего от страха перед спонтанно изменяющейся природой), сознающего ограниченность своих возможностей и не дерзавшего ее покорить или выказывать любопытство по поводу неподвластных ему тайн. Чувство гипертрофирован-

ного антропоцентризма было ему, по всей вероятности, чуждо. Трудно вообразить себе, как отнеслись бы в архаическом протоиндийском коллективе к человеку, дерзнувшему предложить идею об изменении русла Инда, направлении его течения вспять или о досрочном посеве пшеницы без предваряющих его надлежащих ритуалов. Поэтому при анализе свидетельств о календарных знаниях протоиндийцев необходимо помнить, что они зародились и существовали в историко-культурном контексте, отличном от того, в каком мы привыкли воспринимать соответствующие календарные конструкции. В противном случае интерпретация этих знаний может оказаться мнимой.

Что касается смысла слова «время», то здесь специальные замечания нужны потому, что и в обыденной жизни, и в науке это слово мы употребляем, как правило, не беспокоясь о его семантических темнотах. Иногда, не без удивления, мы вдруг обнаруживаем, что время геолога, физика, математика и наше эмпирическое время различаются между собой, причем не только количественно, но и качественно. Это отмечал в свое время В.И.Вернадский: «Время физика, несомненно, не есть отвлеченное время математика или философа, и оно в разных явлениях проявляется в столь различных формах, что мы вынуждены это отмечать в нашем эмпирическом знании. Мы говорим об историческом, геологическом, космическом и т.п. временах. Удобно отличать биологическое время, в пределах которого проявляются жизненные явления» (Вернадский, 1980, с.274). Биологическое время В.И.Вернадский считал главным временем в биосфере. И метрика времени, и его качественные характеристики продуцируются деятельностью живого вещества, т.е. живых организмов, которые растут, размножаются, умирают. Именно со скоростью их роста и размножения В.И.Вернадский связывал течение времени (там же). Представления о времени протоиндийцев, видимо, ближе всего к представлениям естествоиспытателей в приведенном выше изложении В.И.Вернадского.

Стоит обратить внимание также и на термин «календарь». Он обозначает определенную систему упорядоченного счета времени и в этом смысле употребляется сейчас для обозначения подобных систем у всех времен и народов. Между тем слово «календарь», латинское по своему происхождению, восходит к словам *calendarium* и *calendae* (первое число каждого месяца в римском календаре). Долговые проценты в Древнем Риме было принято платить в первый день каждого месяца, что отмечалось в долговой книге (*calendarium*). Следовательно, употребление слова «календарь» применительно к системе счета времени протоиндийцев неизбежно вносит некоторую

аберрацию и не отражает особенностей временных представлений в Индии того периода. никоим образом не оспаривая правомерность этого термина, ставшего интернациональным, стоит все же помнить, что способы измерения времени у протоиндийцев проходили через другие «фильтры» культуры и получали иное наименование.

Протоиндийский календарь в целостном и завершенном виде ни в надписях, ни в изобразительном материале, ни в символической графике не дается. Он восстанавливается по датировкам, встречающимся главным образом в жертвенных надписях, и выводится из интерпретации некоторых изобразительных сцен и символов, сопровождающих тексты (см. табл. XIX). Надписи, на основе которых реконструируются протоиндийские системы измерения и счета времени, специфичны не только в том смысле, что они информативно скудны, лапидарны, отражают фрагменты канувшей в прошлое действительности и порождены весьма далекой от нас во времени и пространстве культурой. Более серьезная сложность, мешающая адекватно и полноценно освоить и воспринять календарную информацию, состоит в том, что содержащие ее тексты представляют собой не описания, пусть даже краткие, избыточные эллиптическими конструкциями и сложной фразеологией, а являются либо своеобразными инструкциями, напоминающими, когда и какой ритуал надлежит совершить, либо чем-то вроде квитанций, подтверждающих, что ритуальные воззвания и жертвы достигли или по крайней мере посланы адресату (например, божеству, ответственному за своевременный приход муссона) и теперь должны воспоследовать чаемые плоды (например, обильный дождь, богатый урожай и т.п.). Отдаленной аналогией подобного рода текстов в нашей культуре могут служить плакаты (например, приглашающие всех на выборы, где текст сопровождается картинкой-подсказкой).

Адекватное понимание смысла таких текстов предполагает мысленное «договаривание» подразумеваемых вербальных структур. Это в свою очередь, как неоднократно повторялось, влечет за собой изучение культурных традиций, предметных типовых ситуаций и т.п. — всего того, что являлось контекстом, живой социокультурной традиционной действительностью. Этим целям наилучшим образом служит семиотический подход — он связан с доведением анализа до выявления смысловых структур и, по возможности, до определения всего ряда ассоциаций, связывающих эти значения. Для этого приходится обращаться к культурной традиции исторического времени — наследнице протоиндийской и по наблюдаемой, сохранившейся в памяти коллектива информации восстанавливать исходную.

Круг вопросов, связанных с протоиндийским календарем, столь обширен, что для полного их освещения понадобилась бы объемистая монография. Задачи настоящей главы скромнее. Они сводятся к тому, чтобы очертить контуры некоторых проблем, встающих при исследовании календаря как феномена протоиндийской цивилизации, и показать, каким образом эти задачи можно реализовать, привлекая различные виды хараппских источников.



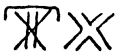

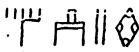

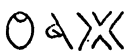

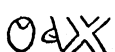
В целях удобства и экономности описания кажется целесообразным рассматривать протоиндийскую систему счета времени как моделирующую, отражающую определенный способ семиотизации временных представлений в архаической культуре. Этот способ является, во-первых, в своеобразной внутренней структуре системы (выделение определенных единиц времени и их соотношение между собой), во-вторых, в специальной терминологии и символике (обозначение временных единиц) и, в-третьих, в специальной номенклатуре (серии календарных наименований). Здесь следует отметить одну самоочевидную вещь: сами протоиндийцы, естественно, жили в соответствии со своими временными представлениями и не помышляли ни о моделировании, ни о способах семиотизации. Но для нас подобный подход — один из удобных способов познания исторической действительности.

Насколько позволяет определить современный уровень изученности протоиндийской культуры, в ее системе счета времени использовалось несколько, условно говоря, подсистем, различающихся внутренними структурами года. Эти подсистемы, вызванные к жизни в разное время и разными целями, обслуживали разные сферы жизни. Судя по протоиндийским текстам (и надписям, и изображениям, и символике), в доступное историческому наблюдению время существования протоиндийской цивилизации эти разные подсистемы образовали сложное напластование, где различные слои взаимопроникали и переплетались друг с другом. В интересах анализа мы попытаемся насильственно расчленить это сращение и выделить каждую подсистему.

По всей вероятности, к древнейшим пластам протоиндийского календаря относится деление на микросезоны, связанное с нуждами интенсивного собирательства и по времени происхождения восходящее к неолиту. Позже, со становлением производящих форм хозяйства и с развитием земледелия, на основе этого деления складывался счет времени, ориентированный на солнечный (тропический) год — период, на протяжении которого происходит смена времен года, знание и предсказание которой важны для земледельца. Так, по всей

вероятности, были выделены естественные «месяцы», вначале имеющие неопределенную продолжительность и соответствующие реальным экологическим условиям. Названия их обнаруживаются на жертвенных надписях из Харappy. Год в этой — условно ее можно назвать солнечной или земледельческой — подсистеме счета времени начинался с осеннего равноденствия, т.е. для III тысячелетия до н.э. (времени существования протоиндийской цивилизации) с вхождения Солнца в созвездие Скорпиона.

Ниже приводится список наименований микросезонов — естественных «месяцев» солнечного (земледельческого) года:

I.	месяц	—	название не обнаружено,	
II	"		cil muk	«начало холода»,
III	"		nal kaṭ	«хорошее время»,
IV	"		cukka kaṭ	«время капель [росы]»,
V	"		muk ir mūt	«облака, туман»,
VI	"		per vai ir mūt	«большой подъем воды [в реке], туман»,
VII	"		kutu cil mūt	«редкие грозы, туман»,
			muk uḷ kaṭ	«время стоячих облаков»,
			ni ir	«разлив»,
VIII	"		muk uḷ kaṭ	«время стоячих облаков»,

IX	"		vêt kul	«сухие листья»,
X	"		kuṭu vay mal kūl	«возрастающая ярость гроз, буря»,
XI	"		mut kūl	«гавиал, буря»,
			mul	«гром»,
			pāy ir	«разлив»,
XII	"		maru mottu muk-or	«яростные стремительные об- лака».

Не только интенсивное собирательство, но и охота требовали внимания к пространственно-временным ориентирам, среди которых важнейшую роль играло небо, а на нем прежде всего звездные узоры и движение луны, а также ее изменения по фазам. Поэтому к ранним пластам протоиндийского календаря можно отнести лунную систему счета времени, основанную, во-первых, на изменении фаз луны и, во-вторых, на движении луны через созвездия.

Доказано, что лунный календарь мог существовать со времен палеолита: палеолитические охотники и собиратели, по суровой жизненной необходимости тонкие наблюдатели и стихийные материалисты, вели наблюдение за фазами луны и за движением ее по звездному небу, чтобы, во-первых, выбирать наиболее удачные для охоты и собирательства периоды и, во-вторых, иметь надежные ориентиры для возвращения домой после многодневной охоты. Кажется убедительным предположение, что палеоастрономия в своих основных параметрах сформировалась в хронологических рамках палеолита (Ларичев, б.г., с.57).

Помимо указаний, почерпнутых в общих закономерностях развития и становления календаря, основания для вышеназванного предположения дают наличествующие в протоиндийских текстах

свидетельства об особо выделяемых и почитаемых днях новолуний и полнолуний. В надписях 24 полумесяца обозначены блоком

|||| |||| |||| 24 per mi or «24 великие небесные единицы времени».

Соответственно главными единицами измерения времени в такой подсистеме были, вероятно, полумесяцы (от новолуния до полнолуния, от полнолуния до новолуния) и месяцы, границы которых проходили в полнолуние. В дравидских языках значения «луна», «полнолуние», «месяц», как правило, слиты в одном слове: тамил. *tiṅka!* «луна, месяц», каннада *tiṅgal* «луна, месяц», тулу *tiṅḡolu* «луна, месяц», телугу *pela* «луна, месяц, день полнолуния», куи *ḍānju* «луна, месяц, сезон, период времени», куви *lenju* «месяц, луна», тамил. *matī* «луна, месяц, полная луна». По всей вероятности, и само название месяца вместе с представлением о нем вошло в обиход в связи с наблюдением за движением по небу.


Приведенный выше список микросезонов показывает, что названия природных «месяцев» могли отражать только естественные климатические условия в долине Инда. Палеоклиматологи предполагают, что, несмотря на изменения в сторону аридности, климат западной Индии не претерпел серьезных перемен в историческое время. Это дает нам некоторую уверенность для сопоставления современных климатических условий с условиями протоиндийского времени и тем самым для соотнесения с ними наименований микросезонов (Стейн А., 1931, с.7). Разумеется, подобная экстраполяция возможна лишь в сугубо гипотетическом плане и требует предельной осторожности, ибо, как отмечал А.Е.Снесарев в начале нашего века, «тема о климате Индии является довольно сложной и до сих пор представляет собой много неясного как с исторической точки зрения, так и с точки зрения хотя бы отдаленной возможности предугадывания» (Снесарев, 1926, с.64). Он же указывал на непривычную для нас серию времен года и на резкий и быстрый переход от одного сезона к другому, который порой совершается в несколько дней (там же, с.63, 65).


Первый микросезон-«месяц» в протоиндийском солнечном календаре начинался сразу после осеннего равноденствия, т.е. вхождения солнца в созвездие Скорпиона (он приблизительно соответствует нашему октябрю). Это самое холодное время в Индии. Октябрь — «самый ненадежный переходный месяц, когда дожди еще не совсем закончились, а холодная погода еще не вступила в свои права» (Спейт, 1957, с.62). С октября в долине Инда устанавливается холодная погода (протоиндийский «месяц» «начало холода»). Теперь до середины декабря будут держаться прохладные дни и холодные ночи, «дни ясны,



красивы и приятны» (Снесарев, 1926, с.66), что могло отразиться в протоиндийском наименовании «хорошее время». Затем следует «время росы и туманов» (там же) (протоиндийский «месяц» «время капель росы»). Конец декабря—конец февраля или середина марта — время действия в долине Инда северо-восточного муссона: дни ясные или слабо пасмурные, дуют сухие ветры континентального происхождения, иногда выпадают небольшие случайные дожди. Затем температура повышается, наступает сухая теплая погода, затем — жара (протоиндийский «месяц» «засуха»). В феврале начинает прибывать вода в Инде в связи с весенним таянием снегов в Гималаях, к середине марта уровень воды достигает предельной высоты (протоиндийский «месяц» «большой подъем воды»), и в апреле наступает разлив (протоиндийский «месяц» «разлив»).

Следующий период времени — с июня по сентябрь — приход юго-западного муссона, несущего дожди: дуют постоянные океанические ветры, приносящие высокую влажность, непрерывные дожди, ураганы и грозовые бури: все это «читается» в наименованиях протоиндийских «месяцев»-микросезонов с X по XII, причем наименования для X и XI месяцев иногда оказываются общими. Накануне муссона зеленой растительности уже нет, это «время пота», иссушающих ветров, пыльных бурь и нестерпимой жары, о котором уже говорилось в предыдущей главе, в анализе сцены прилета богини за кольцом. Вероятно, именно такое состояние природы отражено в наименованиях VIII и IX месяцев. Одно из наименований XI месяца — «разлив» — соответствует весеннему разливу (VII месяц) и передает, вероятно, кульминационный момент осеннего разлива Инда, вызванного муссонными дождями.

Естественные «месяцы»-микросезоны объединялись в три больших сезона по четыре месяца. Каждый большой сезон имел иероглифическое название, символическую маркировку (от одного до трех концентрических кружков) и зооморфную символику:

I сезон (октябрь—январь) назывался  cil «холод», маркировался одним кружком, зооморфный символ пока не выявлен.

II сезон (февраль—май) назывался  vêt «жара, засуха», маркировался двумя кружками, зооморфный символ — рыба. См. табл. XIX, 2.

III сезон (июнь—сентябрь) назывался  mi siḡ «небесный вихрь» и, возможно,  cul «лист», маркировался тремя кружками, зооморфный символ — гавиал. См. табл. XIX, 126.

Если поставить проблему семантики названных символов, имея в виду безупречную доказательность, непротиворечивость и аргумен-

тированность, то нельзя не принять, что большинство выводов не преступит предела предварительных гипотез. Так, название «рыбного» сезона вполне могло отражать особенности хозяйства, связанные с рыбным промыслом: именно в это время, в феврале—марте в Инде нерестится рыба палла (*Clupea Ilisha*), и ее промысел продолжается до мая. Легко добываема в это же время в заливных поймах и рыба «красная» (*Labeo Rohita*), которая, как и палла, является продуктом питания (Газеттир, 1907, с.65—74). Важность рыбного промысла станет очевидной, если вспомнить, что как раз в этот период запасы от осеннего урожая должны были иссякнуть, а ждать плодов весеннего сбора оставалось еще долго, к тому же он зависел от капризов муссона.

Аналогичным образом «гавиалий» сезон мог отражать в своем названии особенности поведения этого животного, важные для человека как ориентирующие природные приметы. Детеныши гавиала вылупляются из яиц как раз перед приходом муссона. В позднейшей мифологической и эпической традиции покровителем сезона дождей был бог Варуна, восседающий на макаре — мифическом гибридном животном, важнейшей составной частью которого был гавиал.

Таким образом, заключенные в этих символах идеи могли отражать реальную информативность названных выше биологических объектов, использованных в текстах как культурные символы. Вполне вероятно, что символы, взятые из реальной жизни, связанной с хозяйством, возбуждали у протоиндийцев и другие, далекие от повседневности ассоциации, которые не доступны нашему постижению, как бы мы ни старались их понять.

Как было сказано выше, жители долины Инда начали довольно рано использовать астрономические явления для измерения времени. Календарь, основанный на астрономических наблюдениях, которые позволяли предсказывать смену сезонов, был необходим для выполнения некоторых хозяйственных работ, приуроченных к определенному сроку, например сооружения ирригационных построек до разлива Инда или прихода муссона. В отличие от микросезонов — естественных месяцев неравной длительности, отражающих природные явления долины Инда, — этот календарь делил год на равные, симметричные части. Астрономический солнечный год основан на четырех неподвижных точках (солнцестояния и равноденствия). Год начинался с зимнего солнцестояния, возможно, в связи с окончанием сбора главного урожая. Символом зимнего солнцестояния, сезона, начинающего год, и более широко — всего года, был тур.

Таким образом, древнейшие пласты протоиндийского календаря запечатлели знания не только прикладной, но и теоретической

астрономии, прежде всего — пути солнца и луны среди звезд, различия между ними и вытекающую отсюда возможность согласовать солнечный и лунный год, приведя их в точное соответствие друг другу. Как позже отмечал Бируни, «...год у людей оказался двух видов: год солнечный и год лунный. Люди не перешли от этих светил к другим, так как движение прочих светил незаметно и мало доступно непосредственному наблюдению глазами без помощи инструментов и исследований. К тому же изменения времен и состояния атмосферы, растений и животных, а также прочие перемены в частицах элементов и превращения одних в другие зависят от этих двух небесных тел, ибо они велики и выделяются среди прочих светил своей яркостью и внешним видом и, кроме того, похожи друг на друга» (Бируни, 1957, с.19).

К достаточно древнему слою протоиндийской системы счета времени, основанной на астрономических наблюдениях, относится деление года на полугодия между равноденствиями. Основанием для такого заключения может быть интерпретация изображения на цилиндрической протоиндийской печати из Ура в Шумере, где созвездия равноденствий обозначены изображениями зебу и скорпиона (Гэдд, 1933). В III тысячелетии до н.э. солнце находилось в дни равноденствий в созвездиях Тельца и Скорпиона. Эти важные астрономические вехи указывали на важные для хозяйства периоды, или, точнее, хозяйственно важные периоды года определялись по астрономическим указаниям: так, время осеннего равноденствия важно для определения сроков поливного посева. Отсюда становится понятным центральное изображение скорпиона на нескольких оттисках, где он показан в окружении животных и адорантов. На одном из оттисков справа и слева от усиков скорпиона нанесены два ряда черточек: в одном — 15, в другом — 13(?). Кажется заманчивым предположить, что здесь день равноденствия показан как делящийся на две равные половины — светлую и темную, каждая по 15 частей (в соответствии с позднейшей общеиндийской традицией сутки делились на 30 мухурта — единиц времени, равных $1/30$ суток, и в точках равноденствий день и ночь имели равную продолжительность по 15 мухурта).

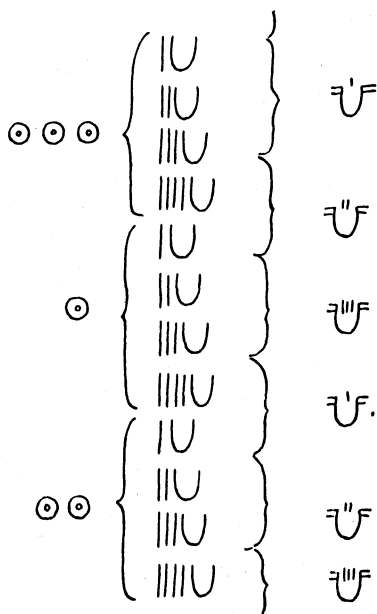
С появлением государства и сложением устойчивых политических структур вводится еще одна система счета времени, ее условно можно назвать государственным календарем. По сути дела, ничего нового не придумывается, а проводится на уже имеющихся основаниях реформа календаря, вызванная к жизни причинами политического характера. За обозримое время существования хараппской цивилизации таких реформ могло быть проведено несколько. Деление на

полугодия проходит теперь по солнцестояниям, начало года переносится на день летнего солнцестояния: почти одновременно с ним приходит в долину Инда юго-западный муссон, поэтому день этот отмечают принесением в жертву буйвола и обрядами, призывающими дождь. Начало года переносилось, вероятно, не раз по причинам политического и идеологического характера — рассмотреть этот вопрос подробно здесь не представляется возможным.

На основе деления года на микросезоны был введен 6-сезонный год. Каждый сезон имел четко определенную длительность по 60 дней, сезоны нумеровались от 1 до 3 в обоих полугодиях. Символами 6 сезонов были пять домашних животных (тур?, козел, короткорогий тур, бык, одно животное не опознано) и тигр, защитник полей от поедающих посевы травоядных (см. табл. XIX, 8) (Кнорозов, 1975, с. 8—9). Была разработана и вегетативная символика: каждый сезон обозначался растительным символом, запечатленным в так называемой базе штандарта, имеющей форму полукруглой вазы на ножке, внутреннее пространство у которой заштриховано. Эти символы пока не поддаются уверенно аргументированной интерпретации, хотя традиция использования природной цикличности в растительном мире для измерения и отсчета времени для Индии обычна и восходит к глубокой архаике, как было показано в предыдущей главе.

Новые шесть сезонов не совпадали с парами соседних месяцев больших 4-месячных сезонов. Счет времени велся теперь не по концу сезона, как в случае больших сезонов, а по началу. Новый год приходился на начало первого 60-дневного сезона (Кнорозов и др., 1981, с. 54).

Наконец, последняя, четвертая подсистема счисления времени, выделяемая в протоиндийском календаре, — жреческая, членившая год на так называемые нумерованные месяцы внутри больших четырехмесячных сезонов. Эти нумерованные месяцы маркируются блоком, состоящим из знака U vē! «жертва» с предшествующей нумерацией от 1 до 4 (см. табл. XIX, 3). Вероятно, подробный календарь был необходим для установления сроков официальных жертвоприношений, которые, согласно древнему обычаю, отмечали конец месяца. Следовательно, счет велся по концу месяца. Нумерованный месяц большого сезона соответствовал, скорее всего, синодическому месяцу, кончавшемуся в полнолуние. Соотношение месяцев 3-сезонного, 6-сезонного и жреческого календарей представлено в следующей таблице (там же, с. 56):



Наличие специально выделенного ритуального календаря, где главными вехами измерения времени служили жертвоприношения, было свойственно не только протоиндийской, но и последующей индийской культуре: «Жертвоприношение — ...бытовой календарь, регулятор жизни и труда, педагогический ресурс в семье, столь редкое разнообразие в ходе серой жизни, т.е. своего рода развлечение» (Снесарев, 1981, с.22).

Тесная смысловая связь представлений о времени с жертвоприношением обнаруживается при семантическом анализе лексики «Ригведы» (правомерность обращения к санскритским лингвистическим данным при работе с протоиндийскими текстами была неоднократно продемонстрирована и доказала свою состоятельность): «Основное название для времени в Ригведе — это ṛtu ... Значение ṛtu : „определенное, установленное время“, „время жертвоприношения“, „время года“, „определенная, установленная последовательность“, „порядок“, „регулы“. Образованное от этого имени наречие ṛtutha значит „в определенное, установленное время“, „во время регулярных жертвоприношений“, „в соответствии с временем года“, „регулярное“, „правильное“» (Елизаренкова, 1982, с.34).

Отождествление жертвоприносительных ритуалов и года, подраз-

деленного на сезоны, близкое протоиндийскому, представлено в ряде древнеиндийских брахманических текстов, например, в «Шатапатха-брахмане», II, 2, 7, 1: «Жертвоприношение — это год, поистине оно приносится в конце года тем, кто знает, что жертвоприношение — это год, и все, что делается в течение года, становится доступным ему, принадлежит ему, завоевывается им» (Семенцов, 1981, с.149). По предположению В.С.Семенцова, ṛtu первоначально могло значить «время свершения ритуального действия», ср. ṛtvij «жрец», т.е. «жертвующий в должное время» (там же, с.150).

Таковы основные четыре подсистемы, формирующие протоиндийский календарь и обуславливающие его специфику: лунная (охотников-собирателей), солнечная (земледельческая), государственная (гражданская) и жреческая (ритуальная).

Теперь, после «препарирования» внутреннего содержания протоиндийского календаря и установления его структуры и состава частей, приведем его исходный целостный вид.

I большой сезон (октябрь—январь).

Символ \odot .

Название, вероятно, cil «холод».

I месяц (название не обнаружено).

II месяц. II vē! «вторая жертва».

cil muk «начало холода».

$\text{kāli mal kaṇṭa cil muk II vē!}$ «для героя, владельца стада, начало холода, вторая жертва»;

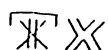
III месяц. III vē! «третья жертва».

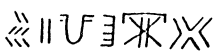
nal kaṭ «хорошее время».

$\text{taṇṭu nal maṇu-kā nal kaṭ mu vē!}$ «стражу, благому герою в хорошее время третья жертва»; текст сопровождает изображение дерева; круглые штампы;





$\text{min paś-at [tu] -kā nal kaṭ}$ «блистающему юноше в хорошее время [жертва]»; тонкая пластинка в форме лотоса.



IV месяц. IV vē! «четвертая жертва».


 cukka kaṭ «время капель [росы]»



 en ir-at[tu]-kā cukka kaṭ «восьми высшим богам во время капель [росы] [жертва]»; тонкая пластинка.

II большой сезон (февраль—май).


Символы: , = (река), ;  (рыба).



Названия:  vēt «жара», «засуха»,  min «рыба».


I месяц.  vēl «первая жертва».

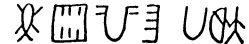
 muk ir mūt «облака, туман»,


 vēt «жара, засуха»,


 mal cil muk ir mūt «для вождя-лучника, в сезон облаков. во время мглы [принесена жертва]»,

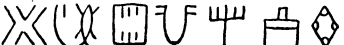
 mal cil-ka «вождю-лучнику [жертва]»; тонкая пластинка в форме зайца,

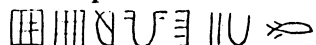
 ke man-at[tu]-kā vēl vēl «красному царю во время засухи первая жертва»,

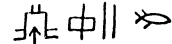
 ke man-at[tu]-kā vēl vēl «красному царю первая жертва [во время] засухи»; тонкая пластинка.


II месяц.  II vēl «вторая жертва».

 per vāy ir mūt «большой подъем воды [в реке], туман»,

 kaṭ mi or ke man at[tu] per vāy ir mūt «божественная небесная единица (накшатра), для красного царя [жертва], когда большой подъем воды, в туман»; два кружка (символ второго большого сезона); тонкая пластинка;

 kaṇṭa cil-at[tu]-kā II vēl «герою-стрелку вторая жертва»; рыба (символ сезона);

 tōṇ rāy ir «в помогающий разлив [жертва]», рыба (символ сезона); возможно, надпись относится к III месяцу;

 rāy ir «в разлив [жертва]»; два кружка (символ второго большого сезона); тонкая пластинка; возможно, надпись относится к III месяцу;

☸ 2 ☸ || U ○○ mā taḍi k̄a-at[tu] II vē! «для молнии, тучи, покровителя вторая жертва», два кружка (символ второго большого сезона).

III месяц. ||| U III vē! «третья жертва».

☸ ☸ ☸ kuṭu cil mūt «редкие грозы, туман»,

○ ☸ ☸ muk u! kaṭ «время стоячих облаков»,

|| ni ir «разлив».

☸ ☸ ☸ ☸ per min-in kuṭu cil mūt «для великой звезды, когда редкие грозы, мгла, [жертва]»;

○ ☸ ☸ ☸ ☸ tēr ir or ke maṇ-at[tu]-ka kuṭu cil mut «колесница — высшая единица (накшатра), красному нашему царю [жертва], когда редкие грозы, в туман»; два кружка (символ второго большого сезона);

☸ ☸ ☸ ☸ cir-at[tu]-k̄a muk u! kaṭ III vē! «богу-буйволу во время стоячих облаков третья жертва»;

☸ ☸ ☸ ☸ ☸ cukka mut ir-at[tu] muk u! kaṭ «для властелина капель [росы] во время стоячих облаков [жертва]»; рыба (символ сезона);

|| ☸ ☸ ☸ ☸ ir or mut ir at[tu] muk u! kaṭ «почитаемое место (годовая накшатра) для первого бога во время стоячих облаков, третья жертва»;

☸ ☸ ☸ ☸ ke maṇ-at[tu] ni ir III vē! «для красного царя в разлив третья жертва».

IV месяц. ||| U IV vē! «четвертая жертва».

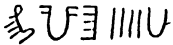
○ ☸ ☸ muk u! kaṭ «время стоячих облаков».

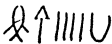
☸ ☸ ☸ ☸ ke-a!-at[tu] muk u! kaṭ IV vē! «для почитаемого красного бога во время стоячих облаков четвертая жертва»;

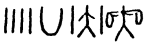
☸ ☸ ☸ ☸ ke maṇ kaṭ-at[tu] IV vē! «для красного царя-бога четвертая жертва»; рыба (символ сезона);


☸ ☸ ☸ ☸ cintu min-a!-at[tu] IV vē! min «для почитаемой звезды изобилия четвертая жертва»; рыба (символ сезона);

☸ ☸ ☸ ☸ per min-in IV vē! «для великой звезды четвертая жертва»;


 cir-at[tu]-kā IV vēl «бoгу-буйволу четвертая жертва»;

 vāl-in IV vēl «для акулы четвертая жертва»; рыба (символ сезона); тонкая пластинка в виде рыбы.

 IV vēl ig āṇ kā «четвертая жертва, господин-покровитель»; палочка (для обожествленного сосуда?);

 ig āṇ kā «господину [четвертая жертва]»; сопровождающая текст сцена изображает жертву дереву.


III большой сезон (июнь—сентябрь).

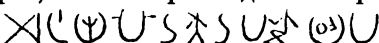
Символы: , гавиал, дерево (порода не опознана).

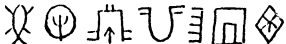
Названия:  mi sur «небесный вихрь»,  cuḷ «лист».

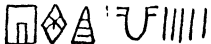
I месяц.  I vēl «первая жертва».


 vēṭ kuḷ «сухие листья».


 I vēl mi sur «первая жертва в сезон, когда небесный вихрь»; текст сопровождает изображение дерева с платформой;

 koḷ mi or poḷ vēn-at[tu] yāgu amma vēl pā-ka poḷ kūl «повелитель — небесная единица (накшатра), для владычицы дня, госпожи реки первая жертва, день змей в ураган»; сцена, сопровождающая текст: змея на платформе под деревом (праздник змей);

 ke poḷ vēn tōṇ-at[tu]-kā kōṭu māri «красному владыке дня, помощнику [жертва], муссонный дождь»; сцена, сопровождающая текст: бой быков, убийство буйвола;

 kōṭu māri eḷu or-at[tu] saṇ «муссонный дождь, жертва для хозяина небесных высот»; сцена, сопровождающая текст: три богини с поднятыми руками (обряд вызывания дождя); три рыбы, гавиал и черепаха;

 kuḷ at[tu] «для [бога]-юноши [жертва]»; сцена, сопровождающая текст: убийство буйвола у дерева и три богини;

 kuḷ at[tu] «для [бога]-юноши [жертва]»; сцена, сопровождающая текст: трехглавый тур, коза у дерева;

𐎧𐎠𐎵 kul at[tu] «для [бога]-юноши [жертва]»; текст сопровождает изображение следов и слонотигра;

𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 ir mut ir vēn taṇtu poḷ «владыки времени, [занимающая] место [в небе] жемчужина (накшатра), стража день»; сцена, сопровождающая текст: бог на троне и процессия со штандартом;

𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 muk ir ke mut ir-at[tu] «главное место [луны] (накшатра), красного почитаемого владыки [день]»; сцена, сопровождающая текст: бог на троне, адоранты и кобра;

𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 mā taḍi kaṭ-at[tu] «бога молнии тучи [день]»; сцена, сопровождающая текст: бог на троне и адорант;

𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 paṇtu paṇtu at[tu] «годовщины [день]»; сцена, сопровождающая текст: жертвоприношение быка, бог на троне у постройки, тигр у дерева;

𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 or kuḷ-al-at[tu] «нашего почитаемого скитальца-тигра [день]»; сцена, сопровождающая текст: тигр у дерева, обряд у дерева, гавиал и вереница животных;

𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 taṇtu ika-kā mā taḍi cāru kaṇṭa «стража, почитаемого проводника, молнии тучи, достойного героя [день]»; сцена, сопровождающая текст: тур со штандартом, слонотигр, тигр у дерева, левосторонняя свастика, слон, козел и богиня.

II месяц. 𐎠𐎠 II vēḷ «вторая жертва».

𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 kuṭu vāy mal kūḷ «возрастающая ярость гроз, буря, ураган»;

𐎠𐎠 mut kūḷ «гавиал, буря» (возможно, другой месяц);

𐎠𐎠 muḷ «гром» (возможно, третий месяц);

𐎠𐎠 маргоза(?)

𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 or poḷ or-at[tu] mi-ca ēḷ-at[tu] kuṭu vāy mal kūḷ II vēḷ «наше солнце (накшатра), первый 60-дневный сезон, для сияющей семерки, когда возрастает ярость гроз, в ураган, вторая жертва»;

𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 paṭ poḷ vēn kā-at[tu]-kā muḷ «творцу, владыке времени, покровителю [жертва], когда гром» (возможно, надпись относится к другому месяцу);

𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 paṇtu ir keṭ vēn II vēḷ «в текущий год для разрушителя, когда маргоза [цветет?], вторая жертва»;

ГУЭУ cat-at[tu]-kā mut kūl «разрушителю [муссону], когда оживляются гавиалы, в ураган [жертва]»; текст сопровождается изображением гавиала (символ третьего большого сезона).

III месяц. IIIU III vēl «третья жертва».

𐄎𐄎𐄎 kuṭu vāy mal kūl «возрастающая ярость гроз, буря»,

𐄎𐄎𐄎 mottu muk kūl «стремительные облака, буря»,

𐄎𐄎 rāy ir «разлив».

𐄎𐄎𐄎(𐄎𐄎)𐄎𐄎𐄎𐄎 or pol or-at[tu] mi-ca ēl-at[tu] kuṭu vāy mal kūl III vēl «наше солнце (накшатра), первый 60-дневный сезон, для сияющей семерки, когда возрастает ярость гроз, в ураган, третья жертва»;

𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎(𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎)𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎 mur-oli ir cir-at[tu] mal at[tu] kuṭu vāy mal at[tu] III vēl «юноша — место [луны] (накшатра) для буйвола, бойца и водяного владыки, когда возрастает ярость гроз и [дает плоды] пипал, третья жертва»,

𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎 cāru min-in-kā mottu muk kūl III vēl «шесть звездам (Шлеяды), когда стремительные облака, в ураган третья жертва»;

𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎 pal vāl-kā «благой акуле [жертва]»; три кружка (символ третьего большого сезона); возможно, надпись относится к другому месяцу;

𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎 cir-at[tu]-kā rāy ir «буйволу в разлив [жертва]»; три кружка (символ третьего большого сезона);

𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎 raṇṭu ir ker III vēl «годовое место [луны] (накшатра), для муссона третья жертва»; текст сопровождается изображением гавиала (символ третьего большого сезона);

𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎 muk ir or mottu kā III vēl «главное место [луны] (накшатра), для нашего козла-покровителя третья жертва»; текст сопровождается изображением козла и богини;

𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎𐄎 ...yāgu mottu ṇaṇṭu kāṭu kuḷ «...речной козел, правитель, хозяин леса»; текст сопровождается изображением козла и богини.

IV месяц. IIIIU IV vēl «четвертая жертва».

𑀓𑀔𑀭 maru mottu muk-or «яростные стремительные облака».

𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭 mā taḍi kā-at[tu] maru mottu muk-or «молнии тучи, покровителю, когда яростные стремительные облака, [жертва]»;

𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭 ke min-or-in-kā maru mottu muk or «красной почитаемой звезде, когда яростные стремительные облака, [жертва]»;

𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭 ke maṇ at[tu] kā IV vēḥ «красному царю четвертая жертва»; три кружка (символ третьего большого сезона);

𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭 keṛ-kā IV vēḥ «муссону четвертая жертва»;

𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭 muk-ir... at[tu]-āṇ paḷli «главное место [луны] (накшатра)... почитателя дом»; текст сопровождает изображение трех сплетенных тигров; см. табл. XIX, 6;

𑀓𑀔𑀭𑀓𑀔𑀭 mu min-at[tu]... «...трех звезд (созвездие Ориона)...»; текст сопровождает изображение скорпиона, окруженного животными (Кнорозов и др., 1981, с. 54—57). См. табл. XIX, 9а.

Праздник созвездия Скорпиона изображен и в ряде других сцен, например, в сцене, сопровождающей неясную надпись, где изображены повернутые спинами друг к другу тигры, скорпион и животные, на другой стороне оттиска показан бой быков, рога которых одновременно являются усиками скорпиона.

На название сезонов и приуроченность к ним праздников, приведенных в надписях, может указывать и форма объекта, на которой надпись начертана. Например, тонкие каменные пластинки в форме рыбы, двусторонние оттиски в форме рыбы передают скорее всего название сезона рыбы, т. е. второго большого сезона: так надпись существенно уточняется и дополняется.

Прочтение календарных надписей, приведенное выше, является, по существу, перекодировкой протоиндийских надписей в языковых единицах, близких к дравидскому звучанию. В таком виде текст в значительной степени остается мертвой массой языковых элементов, а его перевод для современного русского читателя может показаться попросту невразумительным из-за множества эллиптических конструкций и непонятности многих реалий. Перевод-интерпретация и обширный мифологический комментарий сделали бы текст более понятным, но тем самым объем главы увеличился бы до неподозволенных размеров. Буквальный формальный перевод вполне удовлетворяет поставленному выше условию — показать устройство прото-

индийского календаря, совмещающего в себе несколько различных структур.


В качестве основного, базового цикла времени, с которым иногда отождествлялось время вообще, был выделен протоиндийцами год. О семантическом наполнении понятия «год» свидетельствуют и символика, и изобразительный материал, и надписи.

Символическое обозначение года — колесо с шестью спицами (вероятно, по числу сезонов) — употреблялось не только как графический символ, но и как знак письма. В роли первого он является важным компонентом в изображении тура-единорога, знаменующего год, на плече которого этот символ начертан.

В подобном представлении о годе воплотилась общая для всех архаических цивилизаций модель циклического времени. Ритмическое круговое движение, регулярное повторение было основной существенной характеристикой в восприятии времени и породило идею «колеса времени». «Моделью всех событий в Солнечной системе считалось вращение колеса или ряда колес, как в птолемеевской теории эпициклов или в коперниковской теории орбит, и в любой такой теории будущее в некоторой степени повторяло прошедшее. Музыка сфер — палиндром — и книга астрономии читаются одинаково в прямом и обратном направлениях» — так трактовал Н.Винер это архаическое восприятие времени (Винер, 1983, с. 84).

Отождествление колеса с кругом времени — наиболее совершенная пространственная модель — сохраняется во всей последующей индийской культуре, получив наивысшее и детально разработанное воплощение в учении «круга времени» (Kālaśakra) (Рерих, 1967).

Возможно, к этим же индийским представлениям о всецелости и завершенной замкнутости года восходят идеи полноты, предела и бессмертия, связанные с идеей года в древнеиндийской мифологии: впоследствии именно они стали определяющими (моделирующими) в восприятии и изображении года в традиционной индийской культуре. Достичь бессмертия — значило выйти за пределы времени, его годовых, «колесующих» человека вращений (Семенцов, 1981, с. 80, 148, 150).

Другим обозначением года был сердцеобразный символ . Контексты, в которых он встречается, недвусмысленно свидетельствуют о его связи с годовым временным циклом:

1) в центре шестилучевой фигуры от этого символа отходят шесть звериных голов на загнутых вправо шеях — зооморфных символов сезонов (см. табл. XIX, 8),

2) он помещен в центре 12-лучевой фигуры с загнутыми по часовой стрелке лучами,

3) форму сердцеобразного символа имеет тонкая пластинка — амулет с тремя концентрическими окружностями, передающими, безусловно, календарную информацию,

4) символ используется также в качестве синонима знака ☼, обозначающего год, встречается на плече тура — символа сезона и года.

Кажется правомерным отождествить этот сердцеобразный символ с лепестком лотоса (графически он совпадает с канонизированным изображением в позднейшей традиции). В индийской мифологии, изобразительном искусстве, эпосе исторического времени лотос чрезвычайно популярен. Он участвует преимущественно в космогонических мифах, где связан главным образом с солнечными богами. Ф.Б.Я.Кейпер предполагает, что существовал специфический индийский миф, где лотос был символом космоса (земли и солнца), вырастающим из начальных вод. «Элементом этого мифа, заимствованного, судя по всему, ариями у автохтонного населения, является лотосовый лепесток, который иногда вводится всего лишь как мотив в более старый космогонический миф, а иногда становится существенной его частью. Первая версия выглядит следующим образом: „Сначала миром были воды, движущийся океан; Праджапати, став ветром, покачивался на лепестке лотоса; он не мог найти опоры; он увидел это гнездо вод, на нем он сложил костер, который стал этой землей, и вот тогда он нашел опору“» (Кейпер, 1986, с. 120). Праджапати отождествляется с годом, что может и недвусмысленно подтвердить ассоциации, привязывающие к году лотосовый лепесток, — это вполне в духе системы широких семантических отождествлений, излюбленной индийцами, где один символ с его многочисленными ассоциациями накладывался на другой. Таким образом, кажется правомерным предполагать, что сердцеобразный символ изображал цветок лотоса, который выражал сложный комплекс ассоциативных представлений, связанных с годом.


Символическим зооморфным образом, передающим представление о солнечном годе в хараппской культуре, был тур. Он представлен на печати в шестилучевой фигуре, где вместо одного из лучей — голова тура, а также на печати в шестилучевой фигуре, где лучи заменены головами животных, символизирующих сезоны (см. табл. XIX, 7, 8). Голова тура выделена точкой, указывающей, очевидно, что этот сезон открывает год. Две головы туров на длинных шеях, изогнутых как рога буйвола, показаны на стволе «мирового дерева».

Их гривы отмечены 12 штрихами, на роге каждой головы изображены 6 годовых колец (см. табл. XI, 7). Можно не торопиться относить годовые кольца на рогах туров к порождениям буйной фантазии протоиндийцев или измышлениям особого «пралогического» мышления. Скорее следует отдать дань их острой наблюдательности и выразительной образности, которая позволила им найти приемы соответствий разных природных явлений путем установления их семантического тождества. Как утверждают современные ученые, «годовые кольца встречаются на деревьях, рогах животных, скелетах карбонатных водорослей и даже на чешуе рыб» (Ягодинский, 1985, с. 14). Вполне вероятно, что протоиндийцы изобразили именно эти реальные годовые кольца на рогах туров, выразив таким образом идею календарного членения времени.

Другим зооморфным символом года была фигура, образованная телами трех сплетенных тигров, изображенная на односторонней печати. Тигры переплетены так, что их тела и три торчащие лапы образуют шестиконечную фигуру, передающую представление о годе и шести его сезонных подразделениях (см. табл. XIX, 6) (Маршалл, 1931, т.2, № 386). Таким образом, символы не только передавали семантику понятия и образа года, но и наглядно показывали его структурное членение.

По всей вероятности, год в его символическом выражении (главным образом как доминантный символ ритуалов) уже в протоиндийское время был важным звеном в той сложной системе классификационных соответствий и отождествлений, которая столь пышно разрослась в древнеиндийской мифологии исторического времени. Здесь символические связи года как стержневого символа многих ритуалов пронизывают и одновременно упорядочивают почти все основные наиболее ценные компоненты культуры, и прежде всего — жертвоприношения. Так; отождествление года, его мифического покровителя Праджапати и жертвоприношения находит свое воплощение в строительстве специального алтаря, описанного в брахманических текстах: возведение его занимает год, огонь, зажигаемый на нем, «выращивается» в течение года, кирпичи, укладываемые в основание и ярусы над ним, и по количеству, и по характеру представляют год и его подразделения. Тем самым ритуальное построение алтаря как бы «моделирует» строительство года (Семенцов, 1981, с. 149—150).

Дополнительные ассоциации года как идеи-символа могут быть обнаружены при обращении к лингвистическим данным. В дравидских языках обозначение года как общего термина, с которым отождеств-

ляется знак , восходит к корню со значением «править», «управлять», «контролировать».

Год был эталоном и главной мерой отсчета при структурировании других единиц времени. Более мелкие и более крупные членения временного потока образовывали изоморфные ряды, где год выступал основным, стержневым компонентом, организующим всю систему календарно-хронологических представлений в единое целое. Важной чертой подхода протоиндийцев к делению времени на измеримые отрезки было то, что мы называем теперь структурностью: устанавливалась многоуровневая система соответствий разных временных рядов, которые образовывали некоторую структуру, объединенную соответствием семантики составляющих ее частей. К постижению сущности этой структуры мы можем приблизиться, обратившись к высказыванию Н.Я.Пэрна, одного из основателей современной хронобиологии: «Каждое мировое явление течет в периодах, оно словно по мировому ходу взбирается — оборот за оборотом, ступень за ступенью, и это создает развитие или рост, и вместе с тем это создает время» (Пэрна, 1925, с. 58).

Год членился на более мелкие циклы: на полугодия (вероятно, светлую и темную половину, подобно тому, как в более поздний период он делился на «путь богов» и «путь предков»), каждое полугодие делилось на сезоны, состоящие из месяцев, месяцы (лунные) делились на светлую и темную половины, сутки — на день и ночь и т.д. Вероятно, протоиндийский год содержал все те основные структурные подразделения, которые засвидетельствованы в частях традиционного индийского года исторического времени, где

- 1 год = 2 полугодиям,
- 1 полугодие = 3 сезонам,
- 1 сезон = 2 месяцам,
- 1 месяц = 2 полумесяцам,
- 1 полумесяц = 15 суткам.

Далее по той же модели делятся сутки до мельчайших сегментов, равных долям секунды. Так выстраивался изоморфизм временных рядов.

В протоиндийских жертвенных надписях иногда присутствуют названия дней. Для их обозначения использовали названия малых созвездий, через которые проходит луна, двигаясь по эклиптике (санскр. pakṣatra, дравид. nāḷ). Для маркировки блоков, выделяющих названия «лунных домов», употреблялись специальные наименования. Протоиндийские названия «лунных домов» имеют параллели в традиционных тамильских и санскритских текстах.

Год был базовой моделью для построения всей хронологической архитектуры протоиндийцев, вызванной к жизни нуждами развивающегося государства. По образцу структуры года выстраивались ярусы эпох, создавая грандиозный временной универсум.

Человеческий год был приравнен к суткам богов, ибо год богов обязан быть величественнее года людей. Тем самым обосновывалось продление царской власти, необходимость в котором возрастала вместе с развитием цивилизации. Одним из вариантов большого года было пятилетие, основанное на лунно-солнечном согласовании: продолжительность солнечного года равна 360 дням, лунного — 354, синодический месяц равен 29.5 дней. За пять лет разница между лунным и солнечным календарями составит приблизительно синодический месяц в 30 дней, т.е. повторится та же фаза, что и 5 лет назад. Каждый год пятилетия имел божественного покровителя (пять богов на троне), был символически связан с одной из стихий, зооморфным и растительным символом и т.д. Вероятно, в протоиндийской, как и в поздней традиции, устанавливались ряды соответствий между единицами разных сторон описания, причем соответствия эти, основанные главным образом на аналогии или метафоре, образовывали сложные переплетения, так что обозначением временного подразделения мог выступать определенный бог, стихия, зверь, металл, а также культурные (в противоположность природным) классификаторы, например, вкус, цвет, геометрическая фигура и т.п. Таким образом, явления биологического, астрономического и человеческого бытия связывались и переплетались в единой гармонии, пристрастием к которой отличается вся традиционная индийская культура.

Другим вариантом большого года был 12-летний цикл, основанный на согласовании движения Солнца и Юпитера: 12 солнечных лет приблизительно равны 11 синодическим периодам Юпитера. Один раз в 12 лет Юпитер можно наблюдать в одной и той же точке эклиптики. В этом цикле получается полный изоморфизм году: каждому месяцу года соответствует один из годов Юпитера. Годы 12-летнего цикла имели те же символы, что и месяцы 6-сезонного года: 12 зверей, изображенных на печатях, и 12 растительных символов (символы 6 сезонов, удвоенных за счет так называемых «звездных вариантов»:



Судя по этим символам, 12-летие, как и год, делилось на две половины, вероятно, по модели года, на светлую и темную («звездную»).

5-летия и 12-летия выступали, по всей вероятности, как единицы,

говоря условно, царского счета времени, т.е. времени правления облеченной властью особы. Архаический государственный ритуально-мифологический комплекс представлений, связанных с персоной «священного царя», предполагал магическую связь благополучия государства — особенно в хозяйственной и военной сферах — с сакральной силой царя. Власть царя по традиции должна длиться определенный срок — «год богов».

Существовал у протоиндийцев и 60-летний цикл Юпитера, вмещавший 5-летие с 12-летием. Для обозначения годов в 60-летнем цикле употреблялось два набора символов: 5 символов стихий (они рассмотрены в предыдущей главе) и 12 растительных символов (удвоенный вариант 6 символов для 12 сезонов). Сочетание одного из пяти символов с одним из 12 указывало на одно из пяти 12-летьев (навешивание штандарта) и один из 12 годов (база штандарта), составляя, таким образом, штандарт — девиз определенного года текущего 60-летия. Такой способ датировки употреблен на большинстве печатей (редко встречается на тонких каменных пластинках). Наиболее частая комбинация — тур со знаком года на плече (колесо или лепесток лотоса) и штандарт — датирует печать, иногда указывая на срок действия полномочий ее обладателя.

60-летний цикл рассматривался как «сезон богов», следовательно, большой «год богов» был определен в 360 лет. Звери сезонов на печатях соответственно символизировали 60-летия.

В надписях на храмовом оружии встречаются даты по 19-летнему циклу и его кратным («метонов цикл»). Возможно, этот цикл был связан с ритуальным убийством жертвы, которая, как предполагалось, отправлялась с посольскими функциями к богам.

Метонов цикл выражает лунно-солнечное уравнение, где лунный календарь уравнивается с солнечным дополнительным лунным месяцем, который вставляется 7 раз на протяжении 19 лунных лет. Этот цикл, считающийся астрономическим шедевром мирового масштаба в греческой астрономии, возводили к I тысячелетию до н.э., относя его к числу завоеванных научных высот Древнего Вавилона.

Даже простое описание хронологической системы протоиндийцев, данное по необходимости кратко, показывает, что весь их временной универсум воспринимался как целостная система, организованная таким образом, что выделяемые в ней компоненты могут рассматриваться как подсистемы, воспроизводящие ее структуру на всех уровнях.

Главным свойством, делающим эту систему целостной, является ритм: экологические ритмы увязаны в ней с космическими и челове-

ческими, человеку остается лишь стараться «вписаться» в эту общую гармонию, чтобы не нарушить мировой порядок. Здесь уместно еще раз обратиться к Н.Я.Пэрна, уже цитированному выше: говоря о взаимосвязи биологических и астрофизических ритмов, он писал, что та и другая периодичность «вытекает из одного основного корня — из особого свойства мировой жизни проявляться в сложно сплетающихся циклах» (Пэрна, 1925, с. 58). Именно это сложное сплетение жизненных циклических ритмов просматривается в хронологических построениях протоиндийцев.

Особое внимание к ритму вообще свойственно традиционной культуре Индии, и в хронологической архитектонике оно выявляется особенно четко. Так, в учении о космических циклах (махаюгах и махакальпах) каждая махаюга состоит из 4 юг и обозначается терминами для игры в кости (крита, трета, двапара и кали) и соответствует костям со значением 4-3-2-1. Теми же цифрами обозначена длительность юг: каждая последующая на четверть короче предыдущей, что передает идею ускорения времени. Акцент в этом построении сделан на ритме 4-3-2-1 (Лысенко, 1986, с. 110—115).

Унифицированная столь стройно и симметрично хронологическая архитектоника протоиндийцев, построенная на законах ритма и гармонии, открывала глубокую временную перспективу, где, как в анфиладах комнат, просматривалось все мировое время. Хронологические построения протоиндийцев уходили в космическую бесконечность с ее монументальным ритмом мировых периодов. Создателей этой системы нельзя упрекнуть в том, что они придерживались «грубого и узкого антифилософского взгляда на жизнь как на результат случайной игры только земных сил», — упрек, не без оснований предъявленный А.Л.Чижевским в начале нашего века своим современникам (Чижевский, 1976, с. 33). Весь хронологический механизм протоиндийцев пронизывает идея всеобъемлющей и осмысленной упорядоченности, сочетающей космические и земные силы.

Первые исследователи хараппской культуры, не воспринимавшие адекватно календарного смысла многих протоиндийских изображений и символов, видели в них лишь причудливую игру фантазии древних (Маршалл, 1931, т. 1, с. 68). Тем самым они отдавали дань научной традиции своего времени, когда в умах господствовал окаменевший стереотип дикого туземца (образ глубокой научной абстракции), лишённого интеллекта и тех высот культуры, к которым причастны были сами ученые. Между тем есть все основания для иного отношения к создателям хараппской цивилизации, как и вообще к нашим далеким предкам, которые, по словам А.Л.Чижевского, «далеко

превосходили нас остротой в искусстве наблюдений над явлениями природы и изысканным мастерством логических выводов» (Чижевский, 1976, с. 48).

Раскрытие внутренней, по соответствующим разделам, структуры протоиндийского календаря и краткий обзор хронологической системы, предпринятые выше, уже сами по себе, даже без дополнительных комментариев, показывают их высокую культурную ценность. Умение протоиндийцев измерять время — от самых малых его отрезков до мировых масштабов — должно поколебать чувство нашего интеллектуального превосходства в познании законов природы, равно как и чувство снисходительного пренебрежения к далеким предкам, ибо «измерение времени есть один из основных элементов научного познания окружающего, и уточнение методики измерения времени как природного феномена может быть рассматриваемо как основная работа научной мысли в течение столетий... Измерение не есть механический акт: это есть исследование, научное творчество, неизбежно приводящее к углублению в свойства того явления, которое подлежит измерению» (Вернадский, 1975, с. 115).

Конструктивные принципы в системах измерения времени у протоиндийцев показывают, что их календарь и хронологическая система запечатлели не только сумму эмпирических наблюдений из области биологии и астрономии, но и дали классификацию естественных явлений, подсказанную практическим опытом. Огромный массив наблюдений и знаний систематизирован и классифицирован на основе определенных представлений о временных порядках. Подход протоиндийцев к осмыслению и организации этих знаний мы могли бы назвать системным, если бы этот современный термин не вносил известную аберрацию. Такой подход ориентирован на схватывание особой сущности «целого, мыслимого как многое» и основан на выделении целостных свойств, организующих некую структуру как систему, а не как конгломерат разрозненных частей (Шрейдер, Шаров, 1982, с. 7). При этом многоуровневая, но отнюдь не громоздкая календарно-хронологическая система протоиндийцев, как было показано выше, членится так, что, изучая структуру членения, можно изучить и существенные свойства системы.

Являясь системой календарных знаний создателей хараппской цивилизации, упорядочивающей их временные представления, календарь в своем реальном функционировании был влит в более общую систему протоиндийской культуры и составлял с ней неразрывное целое. Поскольку основная «работа» культуры состоит в структурной организации окружающего мира (Лотман, Успенский, 1971, с. 146),

то календарь с его сводом необходимых сведений был «ответствен» за свой участок культурного пространства, где он генерировал, «штамповал» стандарты восприятия времени у носителей хараппской цивилизации, пропуская их через заданные культурой формы. С этой функцией календаря связано другое существенное значение его как феномена культуры, а именно: его способность быть аккумулятором и транслятором запаса сведений о временных представлениях, необходимых для нормального функционирования коллектива. Иными словами, календарь был хранителем социальной памяти коллектива. Протоиндийское общество было традиционным, воспроизводящим себя на прежней основе. Социальная практика коллектива сводилась прежде всего к репродуцированию опыта и знаний прежних поколений, и не в последнюю очередь это касалось календарно-хронологических установлений. Если вслед за Ю.Лотманом и Б.Успенским понимать культуру как ненаследственную память коллектива, о чем мы упомянули во Введении, то едва ли потребуются — в дополнение к сказанному — доказательства и пояснения, демонстрирующие мощное организующее воздействие календаря и хронологии в системе сохранения и передачи коллективного опыта поколений.

Значение протоиндийского календаря как мощного генерирующего механизма культуры может быть нагляднее всего продемонстрировано и понято, если, рассматривая календарь как определенную культурную область, попытаться поставить проблему ее границ: «Проблема той или иной культурной области в ее целом... может быть понята как проблема границ этой области... Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность, отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» (Бахтин, 1974, с.265—266). Это глубокое наблюдение М.М.Бахтина, подметившего конкретную систематичность каждого явления культуры и причастности его единству культуры в полной мере приложимо к области календарно-временных знаний. Весь комплекс календарных установлений столь органически входил в систему мировосприятия протоиндийцев, столь глубоко пронизывал все сферы их жизни — хозяйственную, ритуальную, политическую и т.п., что едва ли удастся найти явление культуры, не соотнесенное с календарными знаниями или не ориентированное посредством календаря в единстве культуры. Ограничимся здесь по

необходимости минимальным количеством примеров. При этом мы намеренно обратимся к сюжетам, уже интерпретированным или затронутым так или иначе в предыдущих главах, намереваясь показать, какие новые семантические обертонны дает рассмотрение их с позиций календарных установлений.

Обозревая иконографические тексты, мы отмечали, что среди них нередко мифические сцены, изображающие разные варианты «брака богов» — магического обряда, долженствующего обеспечить плодородие земли, изобильный урожай и тем самым благоденствие коллектива. Скорее всего, этому обряду приписывалось регулирующее воздействие на ход календарного земледельческого цикла. Одним из выразительных примеров подобного типа является сцена, изображающая брак богини с гавиалом: богиня показана лежащей навзничь в эротической позе (вид сверху, поэтому она показана как бы вверх ногами), к ней подползает гавиал (Кнорозов, 1972, с. 225). Вспомним, что гавиал — символическое обозначение третьего сезона (в трехсезонном годе), времени прихода юго-западного муссона в Индию. По-видимому, сцена, изображающая брак богини земли с гавиалом, символизирует разлив реки, связанный с приходом юго-западного муссона, несущего ливни.

Согласно представлениям древнего земледельца, для того чтобы пошел дождь (причем своевременно), необходимо пробудить половую активность божества, «ответственного» за это, подателя дождя. Начиная с древнейшей эпохи и вплоть до нашего времени в кругу представлений аграрной магии в Индии повсеместно использовали эротический код с его идеей сакрального брака, где природные явления получали эротическое осмысление. В сложившемся в историческое время мифоритуальном комплексе природный (отраженный в календарных установлениях) и эротический коды взаимозаменяют и взаимовлияют друг на друга. Существует множество мифов, легенд, сказок и обрядов, центральный сюжет или действие в которых основаны на представлении о тождестве небесной влаги и семени, а дождь связывается с половой активностью божества, земля же отождествляется с женским началом. Оплодотворяющее действие влаги на землю описывается в эротических терминах и тесно увязывается с определенными периодами календарного цикла.

Следующий пример касается специальных календарных сооружений, представляющих собой небезынтересный культурный феномен. Подобные сооружения устанавливались, по-видимому, для отправления определенных культовых процедур, увязанных с тем или иным календарным событием. Таково, например, сооружение оград и плат-

форм для священных деревьев, установление эмблем божества и т.п. Одним из примеров подобного сооружения является столб, увенчанный головным убором в виде рогов быка — символа божества (имитация головного убора одного из пяти богов на троне — покровителя календарного подразделения); на рог надевалось кольцо, приносимое в дар богине в сцене прилета богини, описанной в предыдущей главе.

Рассмотрение вопроса о культурном значении протоиндийского календаря не будет полным, если хотя бы вкратце не коснуться его жизни на индийском субконтиненте после затухания хараппской цивилизации.

С детально разработанным и стройным протоиндийским календарем в исторический период произошло примерно то же, что и с протоиндийскими кирпичами: часть из них была разбита вдребезги и уничтожена, а часть — в целом виде или в виде обломочного конгломерата — была использована для постройки новых зданий. Комплекс календарных знаний в позднейшей Индии, адстратный по отношению к протоиндийскому слою, являет собой весьма пеструю и полиморфную картину, составленную из локальных календарных систем, приспособленных к разным местностям и к разным сферам жизни в разное время.

Для неграмотного крестьянина существует прежде всего календарь, основанный на природных наблюдениях, важных для сельскохозяйственных работ, а также праздничный календарь, который сохраняется жрецами местных храмов и который наряду с общеиндийскими чертами содержит местный колорит. Религиозные праздники отмечаются по лунному или по лунно-солнечному календарю. Для государственных нужд до недавнего времени употреблялось несколько официальных календарей и не один десяток местных. Единый национальный индийский календарь принят в Индии с 1957 г., употребляется и григорианский календарь, существующий в Индии с 1757 г.

Не будет преувеличением сказать, что протоиндийская календарная мифология задала для исторического времени в традиционной индийской культуре своего рода парадигму, с которой правомерно ассоциировать всю последующую ритуалистику и магические комплексы, прочно увязываемые с календарными предписаниями, которые при всем их локальном и историческом разнообразии обнаруживают общий субстратный слой.

Философские размышления о времени в исторический период, зачатки которых впервые обнаруживаются в упанишадах, демонст-

рируют развитие двух основных представлений о времени, возводимых к протоиндийской архаике: 1) о времени воплощенном, пребывающем в творениях, состоящем из измеримых частей, и 2) о времени невоплощенном, лишенном частей, неизмеримом. В древних и средневековых текстах есть упоминания о древней астрологической системе, которая называется «калавада». Здесь время рассматривается как наивысший космический принцип и в то же время как система временных рядов, организующая человеческое бытие (Щербатской, 1909, с. 48—94).

Подводя итоги, подчеркнем, что запечатленные в протоиндийском календаре представления о времени связаны прежде всего с идеей осмысленного порядка, упорядоченности, которые взаимно соотносили разные уровни природного и человеческого существования. Эта идея выступает в контексте разных синонимических рядов, объединенных на основе ритмической законосообразности. Круговое движение, запечатленное в движении небесного свода, трактовалось как некая идеальная модель, по которой строились все временные структуры — от человеческой жизни (круг рождения и смерти) до космологии (круги циклических мировых периодов) и позже — историографии: они совмещались и как бы просвечивали друг сквозь друга.

Остается лишь посетовать, что нам недоступен во всем объеме ритуально-мифологический материал, связанный с астрономией и облекавший данные точных календарных знаний в живую ткань увлекательных повествований и сакральных действий. Вместе со скудостью наличного материала это обстоятельство относится к числу удручающих и побуждает искать нетривиальные пути исследования и без того трудно осваиваемого протоиндийского материала.

Целью последней главы книги было показать на примере календарных установлений, каким образом привлечение разнородных источников (археологических, лингвистических, естественнонаучных) помогает реконструировать конкретные явления ушедшей в прошлое хараппской культуры. Кроме того, хотелось привлечь внимание историков культуры к столь важному разделу знаний архаической цивилизации, как календарь и астрономия, который часто остается у них в небрежении. Между тем это одна из многообещающих областей исторических исследований хотя бы потому, что астрономия глубоко влияла на духовный мир древних людей и играла далеко не последнюю роль в формировании их традиционных представлений об окружающем мире и месте человека в нем.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Читатель, который отважился вместе с автором дойти до конца книги, понял, что сейчас невозможно воссоздать всю культурную эпоху протоиндийской цивилизации зримо, ощутимо и органично, во всем множестве и своеобразии ее взаимосвязей. Не приходится ожидать, что в ближайшем будущем она предстанет как открытая, легко и свободно читаемая книга, в которой лишь отдельные экзотические места требуют необременительного (и для читающего, и для пишущего) комментария.

В настоящей монографии лишь показаны основные пласты материала, которым располагает современный исследователь хараппской культуры, и намечены некоторые пути дальнейшей работы с ним, причем предлагаемые в ходе изложения интерпретации, мотивировки, выводы и решения тех или иных вопросов носят в большинстве своем гипотетический характер, как было оговорено во Введении. В будущем надлежит проделать огромную работу, «вытягивая» линии исследования, намеченные в монографии, и доводя их до завершения, выстраивая сетку (говоря метафорически) со множеством пересечений, позволяющих верифицировать предлагаемые толкования и реконструкции, и приближаясь на основе имеющегося материала к тому, что в современной этнографической науке принято называть моделью или картиной мира — во всем многообразии составляющих ее структур и во всем богатстве их реализаций.

В книге многократно подчеркивалась удручающая скудость протоиндийского эпиграфического материала, его предельная лапидарность и тематическая ограниченность. Пожалуй, не стоит торопиться и делать из этого факта неутешительный вывод о невозможности историко-культурного познания этого материала. Скудость данных свидетельствует прежде всего о том, что проблема исследования протоиндийских текстов защищена мощным крепостным валом и прямая фронтальная атака здесь не годится. Значит, нужно искать обходные пути и заходить с тыла, активно используя обильные косвенные свидетельства, о которых говорилось в главе II.

По сути, тематика каждой главы может быть развита далее и

расширена до самостоятельного исследования. Там, материал главы I будет, надо надеяться, пополняться новыми археологическими данными, которые принесут дальнейшие раскопки в ареале распространения протоиндийской цивилизации. На их основе может быть уточнен или даже пересмотрен целый узел вопросов, связанных с географическими и хронологическими рамками существования хараппской культуры, истоками ее зарождения и причинами упадка, с сетью ее внешних и внутренних торговых и политических контактов. Новые археологические материалы, рассмотренные вместе с другими, смогут, вероятно, пролить свет и на неясную сейчас во многих отношениях проблему этногенеза дравидов, а также позволят уточнить гипотетическую связь между протодравидскими и эламским языками. Подобным же образом множество других проблем, очерченных сейчас весьма схематично, встанут перед исследователями во весь рост по мере накопления археологического материала.

Предстоит дальнейшее уточнение методических принципов работы с протоиндийскими текстами, правил системного подхода к ним и выработки понятийно-терминологического инструментария, который поможет адекватно описать инокультурные тексты, — словом, тех вопросов, которые были затронуты в главе II.

Что касается перспектив дальнейшего исследования протоиндийского письма, то здесь прогресс может быть обеспечен открытием новых комплексов надписей на разного рода археологических объектах. Мечтой каждого экзегета протоиндийских текстов является обнаружение билингвы или хотя бы монументальной надписи, но надежды на это с каждым годом тускнеют.

Остается неразработанной целая серия вопросов, относящихся к палеографии, к принципам организации знаков в протоиндийской системе письма, рассматриваемых на разных уровнях (орфографическом, графическом и т.д.), к связи письма с другими системами протоиндийской культуры, например с орнаментом. Чрезвычайно интересно было бы проследить всю линию развития протоиндийского письма, начиная от его возникновения, истоки которого целесообразно искать в местной пиктографии, и кончая угасающими отзвуками ее в местных исторических традициях. Представляется, что дальнейшее развитие этой линии исследований может послужить стимулирующим фактором в изучении прочих систем письма, бытующих на территории Индостана.

Лингвистическое исследование хараппских надписей после дешифровки системы письма находится в начальной стадии, и к полному филологическому освоению текстов ведет длинная изви-

стая дорога. Ожидают своей дальнейшей разработки проблемы фонологии, морфологии, морфосинтаксиса, семантики и множество других. Ждет своего осуществления полное описание хараппского языка (или языков), и на этом пути стоит немало трудностей, способы преодоления которых далеко не всегда ясны. Трудности эти связаны, во-первых, с несоответствием графической системы письма звуковому строю языка, во-вторых, с неполным набором грамматических явлений, порожденных предельной лапидарностью надписей, и, в-третьих, с огромным хронологическим разрывом, отделяющим хараппский язык от исторически засвидетельствованных дравидских языков. Несмотря на эти преграды, протоиндийские надписи дают исключительно ценный материал для сравнительно-исторического изучения дравидских языков. Он позволяет по-новому поставить проблему определения генетических связей языка носителей протоиндийской цивилизации, древнейшей на территории Индостана, а также поднимает целый ряд вопросов, связанных с культурно-историческими и языковыми связями и границами дравидоязычного ареала.

Ждет своего углубленного изучения и работа с протоиндийскими надписями. Здесь, по-видимому, надо стремиться в будущем к дальнейшему прояснению перспектив в интерпретации отдельных текстов, применяя и этимологический и комбинаторный методы, причем появление новых надписей может заставить переосмыслить предложенные ранее толкования. Наиболее актуальной для отечественной науки видится задача издания полного корпуса протоиндийских эпиграфических памятников с исчерпывающим научным аппаратом.

Протоиндийские изображения и символы, сопровождающие надписи или употребляющиеся изолированно, ждут полного и системного рассмотрения как по тематическим группам, так и по отдельным сценам, персонажам, мотивам и символам. Многообещающей и плодотворной здесь кажется перспектива фронтального сопоставления вербальных и иконографических текстов — направление, до сих пор не разрабатываемое (за исключением отдельных попыток). Важной линией исследования остается сопоставление ситуаций, фиксируемых в протоиндийских текстах, со свидетельствами классических исторических и мифологических данных позднейшего времени в Индии, равно как и с синхронными данными, почерпнутыми в древнеегипетском и месопотамском материале.

Остается незатронутым целый ряд культурологических вопросов. Протоиндийская культура определялась не просто механическим объединением составляющих ее частей, но в значительной степени их взаимодействием. Ни эти составляющие части, ни пути и способы

их взаимодействия пока четко не определены. До сих пор не затрагивался вопрос о соотношении протоиндийской цивилизации и культуры. Очевидно, что цивилизация являлась основанием и социальной средой эволюции культуры, но понимание феномена протоиндийской цивилизации в его национально-культурной специфике отодвигается в неопределенное будущее. Между тем национально-культурная специфика связана с выявлением ряда культурологических лакун. Стоило бы, в частности, предпринять описание и анализ существенных с точки зрения этнографии лакун, связанных с отсутствием в современной русской культуре реалий, характерных для протоиндийской.

Таков далеко не полный перечень вопросов и проблем, стоящих сегодня перед исследователями протоиндийских текстов, пути решения которых видятся далеко не всегда четко очерченными. Работая в намеченных направлениях и привлекая сведения из смежных научных дисциплин, можно надеяться получить в итоге обнадеживающие результаты. Протоиндийские тексты настоятельно диктуют необходимость комплексного подхода, ориентируя наряду с расширением традиционной источниковедческой базы на синтезированное рассмотрение разных видов источников.

Таким образом, заключение настоящей работы может послужить введением к целой серии дальнейших исследований.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВФ	— Вопросы философии. М.
НАА	— Народы Азии и Африки. М.
СЭ	— Советская этнография. М.
ТЗС	— Труды по знаковым системам. Тарту.
AI	— Ancient India. Delhi.
AO	— Archiv Orientalni. Praha.
FIC	— Frontiers of the Indus Civilization. New Delhi, 1984.
HC	— Harappan Civilization. New Delhi, 1982.
ИИ	— Indo-Iranian Journal. Dordrecht (Holland).
ТС	— Tamil Culture. Madras.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Агравал, 1984. — *Agrawal D. Metal Technology of the Harappa*. — FIC.
- Альбедиль, 1981. — *Альбедиль М.Ф.* О южноиндийских ритуальных коромыслах. — Материальная культура и мифология. Л., 1981.
- Альбедиль, 1982. — *Альбедиль М.Ф.* Некоторые проблемы исследования протоиндийских текстов. — СЭ. 1982, № 1.
- Альбедиль и др., 1982. — *Альбедиль М.Ф., Волчок Б.Я., Кнорозов Ю.В.* Исследования протоиндийских надписей. — Забытые системы письма. М., 1982.
- Альбедиль, 1984. — *Альбедиль М.Ф.* Протоиндийское письмо: итоги и перспективы исследования. — СЭ. 1984, № 4.
- Альбедиль, 1986. — *Альбедиль М.Ф.* Типы протоиндийских надписей. — Древние системы письма. Этническая семиотика. М., 1986.
- Альбедиль, Левизи, 1987. — *Альбедиль М.Ф., Левизи Л.Л.* Кольцо протоиндийской богини и индийские коллекции МАЭ. — СЭ. 1987, № 2.
- Альбедиль, 1988. — *Albedil M.F.* Proto-Indian Temple Inscriptions. — Questions of Ethnic Semiotics. Forgotten Systems of Writing. 12-th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. М., 1988.
- Альбедиль и др., 1988. — *Albedil M.F., Gurov N.V., Knorozov Yu.V.* Stamped Inscriptions on Proto-Indian Vessels. — Questions of Ethnic Semiotics. Forgotten Systems of Writing. 12-th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. М., 1988.
- Андронов, 1978. — *Андронов М.С.* Сравнительная грамматика дравидийских языков. М., 1978.
- Антипов и др., 1989. — *Антипов Г.А., Донских О.А., Марковина И.Ю., Сорокин Ю.А.* Текст как явление культуры. Новосибирск, 1989.
- Байбурун, 1981. — *Байбурун А.К.* Семиотический статус вещей. — Материальная культура и мифология. Л., 1981.
- Барроу, 1968. — *Burrow T.* Collected Papers on Dravidian Linguistics. Annamalainagar, 1968.
- Барроу, 1969. — *Burrow T.* [Рец. на:] Decipherment of the Proto-Dravidian Inscriptions of the Indus Civilization by A.Parpola et al. — Antiquity, 1969, vol.74, N 4.
- Бахтин, 1974. — *Бахтин М.М.* К эстетике слова. — Контекст 1973. М., 1974.
- Бахтин, 1979. — *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бек, 1972. — *Beck B.E.F.* The Study of a Tamil Epic: Several Versions of Silappadikaram Compared. — Journal of Tamil Studies. Madras, 1972, vol.1, N 1.
- Бек, б.г. — *Beck B.E.F.* The Goddess and the Demon. Preprint, [s.a.].
- Бенвенист, 1974. — *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.
- Бибби, 1984. — *Бибби Дж.* В поисках Дильмуна. М., 1984.
- Бирвиш, 1981. — *Бирвиш М.* Семантика. — Новое в зарубежной лингвистике. Вып.10. М., 1981.
- Бируни, 1963. — *Бируни А.Р.* Избранные произведения. Т.2. Ташкент, 1957, 1963.
- Блок, 1986. — *Блок М.* Апология истории. М., 1986.
- Боас, 1911. — *Boas F.* Handbook of American Indian Languages. Washington, 1911.
- Богаевский, 1926. — *Богаевский Б.Л.* Восток и Запад в их древнейших связях (по поводу новейших открытий в Индии). — Новый Восток, 1926, № 12.

- Богословский, 1982. — *Богословский Е.С.* Древнеегипетская экономика на пути к возникновению денег. — Вестник древней истории. М., 1982, № 1.
- Бонгард-Левин, 1962. — *Бонгард-Левин Г.М.* Хараппская цивилизация и «арийская проблема». — СЭ. 1962, № 1.
- Бонгард-Левин, 1963. — *Бонгард-Левин Г.М.* Упадок хараппской цивилизации и вопрос об арийском нашествии. — НАА. М., 1963.
- Бонгард-Левин, 1980. — *Бонгард-Левин Г.М.* Старые и новые загадки хараппской цивилизации. — Индия 1980. Ежегодник. М., 1980.
- Бонгард-Левин, 1981а. — *Бонгард-Левин Г.М.* Некоторые проблемы этнокультурной истории народов Индостана в III—I тыс. до н.э. — Узловые проблемы истории Индии. М., 1981.
- Бонгард-Левин, 1981б. — *Бонгард-Левин Г.М.* Этнические процессы в Индостане (III—I тыс. до н.э.). — Этнические проблемы Центральной Азии в древности. М., 1981.
- Бонгард-Левин, Гуров, 1985. — *Бонгард-Левин Г.М., Гуров Н.В.* Генезис дравидской культуры. — Вестник АН СССР. М., 1985, № 10.
- Бонгард-Левин, Гуров, 1988. — *Бонгард-Левин Г.М., Гуров Н.В.* Древнейшая этнокультурная история народов Индостана: итоги, проблемы, задачи исследования. — Древний Восток. Этнокультурные связи. М., 1988.
- Бонгард-Левин, Ильин, 1985. — *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.
- Брайт, 1982. — *Bright W.* [Рец. на:] *Mitchiner J.E.* Studies in the Indus Valley Inscriptions. N.Delhi, 1981. — Journal of the Amer.Orient.Soc. New Haven, 1982, vol.102, N 1.
- Брук, 1981. — *Брук С.И.* Население мира: этнодемографический справочник. М., 1981.
- Бхаттачарджи, 1970. — *Bhattacharji S.* The Indian Theogony. Cambridge, 1970.
- Бэг, 1985. — *Bag A.K.* Science and Civilization in India. Vol.1. New Delhi, 1985.
- Бюлер, 1896. — *Bühler G.* Indische Palaeography von circa 350 a.chr. — circa 1300 p.chr. Calcutta, 1896.
- Ван-Бьютенен, 1968. — *Van Buitenen J.A.B.* The Pravargya. An Ancient Indian Iconic Ritual. Poona, 1968.
- Ватс, 1940. — *Vats M.S.* Excavation at Harappa. New Delhi, 1940.
- Вежбицка, 1983. — *Вежбицка А.* Из книги «Семантические примитивы». — Семиотика. М., 1983.
- Вернадский, 1975. — *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста. Пространство и время в неживой и живой природе. Т.1. М., 1975.
- Вернадский, 1980. — *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. М., 1980.
- Винер, 1983. — *Винер Н.* Кибернетика. М., 1983.
- Виноградов, 1974. — *Виноградов В.В.* Русский язык. Грамматическое учение о слове. М.; Л., 1974.
- Войс, 1983. — *Vojce M.B.* The Control of the King over Temples in Ancient India. — АО. 1983, vol.51, N 4.
- Волков, 1982. — *Волков А.А.* Грамматология. М., 1982.
- Газеттир, 1907. — *Gazetteer of the Province of Sind.* Karachi. Vol.A, 1907.
- Гельб, 1982. — *Гельб И.Е.* Опыт изучения письма (основы грамматики). М., 1982.
- Гонда, 1970. — *Gonda J.* Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam, 1970.
- Гордон, 1958. — *Gordon D.N.* The Prehistoric Background of Indian Culture. Bombay, 1958.
- Гоф, 1963. — *Goff B.L.* Symbols of Prehistoric Mesopotamia. New Haven—London, 1963.
- Грозный, 1941/1942. — *Hrozny B.* Die Inschriften und Kultur der Proto-Indien von Mohenjo-Daro und Harappa (ca 2500—2000 v.chr). — АО. Bd.12, 1941; Bd.13, 1942.
- Гумбольдт, 1984. — *Гумбольдт В.* О различии строения человеческих языков и его

- влиянии на духовное развитие человеческого рода. — Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
- Гупта, 1984. — *Gupta S.F.* Internal Trade of the Harappans. — FIC.
- Гуревич, 1988. — *Гуревич А.Я.* Историческая наука и историческая антропология. — ВФ. 1988, № 1.
- Гуров, 1968. — *Gurov N.V.* Prospects for the Linguistic Interpretation of the Proto-Indian Texts (on the Basis of the Dravidian Languages). — Brief Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts. М., 1968.
- Гуров, 1970. — *Гуров Н.В.* Морфологическая структура протоиндийских надписей. — Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1970.
- Гуров, 1972а. — *Гуров Н.В.* Изучение протоиндийских текстов. — Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Ч.1. М., 1972.
- Гуров, 1972б. — *Гуров Н.В.* Именное склонение в дравидийских языках и микропарадигма протоиндийских текстов (опыт сопоставления). — Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Ч.1. М., 1972.
- Гуров, 1976. — *Гуров Н.В.* Южнодравидийская легенда о прародине. — НАА. 1976, № 4.
- Гуров, 1981. — *Гуров Н.В.* «Лингвистическая археология» и проблемы этногенеза и культуры дравидов. — Тезисы докл. и сообщ. сов.ученых к V Междунар.конф. по санскритологии. М., 1981.
- Гхош, 1982. — *Ghosh A.* Deurbanization of the Harappan Civilization. — HC.
- Гэдд, 1933. — *Gadd B.S.* Seals of Ancient Indian Style Found at Ur. — Proceedings of the British Academy. London, 1933, vol.18.
- Дайсон, 1982. — *Dyson R.H.* Paradigm Changes in the Study of the Indus Civilization. — HC.
- Джоши и др., 1984. — *Joshi F.A., Madhu Bala, Jassu Ram.* The Indus Civilization: A Reconsideration on the Basis of Distribution Map. — FIC.
- Джоши, Парпола, 1987. — *Joshi J.P. and Parpola A.* Corpus of Indus Seals and Inscriptions. Helsinki, 1987 (Memoirs of the Archaeological Survey of India).
- Джулинсон, 1974. — *Julinsson P.* The Gonds and their Religion. Stockholm, 1974.
- Дикшит, 1979. — *Dikshit K.N.* The Late Harappan Cultures in India. — Essays in Indian Protohistory. Delhi, 1979.
- Диль, 1956. — *Diehl C.G.* Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India. Lund, 1956.
- Древние системы, 1986. — Древние системы письма. Этническая семиотика. М., 1986.
- Дубянский, 1989. — *Дубянский А.М.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.
- Дэвид, 1954. — *David H.S.* The Original Home of the Dravidians, their Wanderings in Prehistoric Times (B.C.4500—1500). — TC. 1954, vol.3, N 1.
- Дэвид, 1956. — *David H.S.* Some Further Contacts and Affinities between the Egypto-Minoan and Indo-(Dravido)-Sumerian Culture. — TC. 1956, vol.5, N 1.
- ДЭД, 1961. — *Burrow T., Emeneau M.B.* A Dravidian Etymological Dictionary. Oxford.
- ДЭД, Приложение, 1968. — *Burrow T., Emeneau M.B.* A Dravidian Etymological Dictionary: Supplement. Oxford. 1968.
- Дэйлз, 1965. — *Dales G.F.* New Excavation at Mohenjo-Daro. — Archaeology. 1965, vol.18, N 1.
- Дэйлз, 1973. — *Dales G.F.* Archaeological and radiocarbon chronologies for protohistoric South Asia. — South Asian Archaeology. Cambridge, 1973.
- Елизаренкова, 1982. — *Елизаренкова Т.Я.* Грамматика ведийского языка. М., 1982.
- Жарриж и др., 1979. — *Jarrige J.-F., Santoni M.* Fouilles de Pirak. Vol.1—2. Paris, 1979.

- Жарич, 1984. — *Jarrige J.-F.* Chronology of the Earlier Periods of the Greater Indus as Seen from Mehrgarh, Pakistan. — *South Asian Archaeology*. Cambridge, 1984.
- Забывшие системы, 1982. — *Забывшие системы письма*. М., 1982.
- Зайде, Звелебил, 1970. — *Zide A.K.K., Zvelebil K.* [Рец. на:] Decipherment of the Proto-Dravidian Inscriptions by A.Parpola et al. — *ИД*. 1970, vol.12, N 2.
- Звелебил, 1964. — *Zvelebil K.* Tamil in 550 A.D. An Interpretation of Early Inscriptional Tamil. Praha, 1964.
- Звелебил, 1970. — *Zvelebil K.* Comparative Dravidian Phonology. The Hague, 1970.
- Звелебил, 1972. — *Zvelebil K.* The Descent of the Dravidians. — *International Journal of the Dravidian Linguistics*. Trivandrum, 1972, vol.1, N 2.
- Звелебил, 1977. — *Zvelebil K.* A Sketch of Comparative Dravidian Morphology. The Hague, 1977.
- Иванов, 1963. — *Иванов В.В.* Хеттский язык. М., 1963.
- Иванов, 1976. — *Иванов В.В.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
- История Древнего Востока, 1983. — *История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч.1: Месопотамия*. М., 1983.
- Источниковедение, 1984. — *Источниковедение истории стран Древнего Востока*. Под ред. В.И.Кузищина. М., 1984.
- Казаль, 1964. — *Casal J.M.* Fouilles de Amri. Paris, 1964.
- Каннинггэм, 1871. — *Cunningham A.* Ancient Geography of India. London, 1871.
- Каннинггэм, 1875. — *Cunningham A.* Harappa. — *Archaeological Survey of India. Report of the Years 1872—73*. Vol.5. Calcutta, 1875.
- Карлгрэн, 1929. — *Karlgren B.* Sound and Symbol in Chinese. London, 1929.
- Кейпер, 1960. — *Kuiper F.B.J.* The Ancient Verbal Contest. — *ИД*. 1960, N 4.
- Кейпер, 1986. — *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Кирфель, 1920. — *Kirfel E.* Die Kosmographie der Inder. Leipzig, 1920.
- Клейн, 1984. — *Клейн Л.С.* От Дуная до Инда. — *Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тез. и докл. конф. Ч.1*. М., 1984.
- Кнорозов, 1963. — *Кнорозов Ю.В.* Письменность индейцев майя. М.; Л., 1963.
- Кнорозов, 1965. — *Кнорозов Ю.В.* Характеристика протоиндийского языка. — *Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов*. М., 1965.
- Кнорозов, 1968. — *Knorozov Yu.V.* The Formal Analysis of the Proto-Indian Texts. М., 1968.
- Кнорозов, 1970. — *Кнорозов Ю.В.* Классификация протоиндийских блоков. — *Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Ч.2*. М., 1970.
- Кнорозов, 1972. — *Кнорозов Ю.В.* Формальное описание протоиндийских изображений. — *Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Ч.2*. М., 1972.
- Кнорозов, 1973. — *Кнорозов Ю.В.* К вопросу о классификации сигнализации. — *Основные проблемы африканистики*. М., 1973.
- Кнорозов, 1975. — *Кнорозов Ю.В.* Классификация протоиндийских надписей. — *Сообщение об исследовании протоиндийских текстов*. М., 1975.
- Кнорозов, 1981. — *Кнорозов Ю.В.* Протоиндийские надписи. К проблеме дешифровки. — *СЭ*. 1981, № 5.
- Кнорозов и др., 1981. — *Knorozov Yu.V., Albedil M.F., Volchok B.Y.* Report of the Investigation of the Proto-Indian Texts. М., 1981. (Proto-Indica. 1979).
- Кнорозов, 1982. — *Кнорозов Ю.В.* Неизвестные тексты. — *Забывшие системы письма*. М., 1982.
- Кнорозов, Альбедиль, 1988. — *Knorozov Yu.V., Albedil M.F.* Dating in Proto-Indian Texts. — 12-th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. М., 1988.

- Колдуэлл, 1856. — *Caldwell R.A. A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages.* London, 1856.
- Коростовцев, 1961. — *Коростовцев М.А.* Египетский язык. М., 1961.
- Корпус, 1925. — *Corpus Inscriptionum Indicarum.* London, 1925, vol.1.
- КоскениEMI, 1981. — *Koskeniemi S.* Syntactic Methods in the Study of the Nordic South Asia Conference, Helsinki, 1981.
- Крамер, 1964. — *Kramer S.N.* The Indus Civilization and Dilmun: the Sumerian Paradise Land. — Expedition. New York, 1964, vol.6, N 3.
- Краснодембская, 1982. — *Краснодембская Н.Г.* Традиционное мировоззрение сингалов. М., 1982.
- Кришнамурти, 1961. — *Krishnamurty Bh.* Telugu Verbal Bases. Berkeley—Los Angeles, 1961.
- Кришнамурти, 1969. — *Krishnamurty Bh.* Comparative Dravidian Studies. — Current Trends in Linguistics. Vol.5. The Hague, 1969.
- Кришнамурти, 1975. — *Krishnamurty Bh.* Gender and Number in Proto-Dravidian. — International Journal of the Dravidian Linguistics. Trivandrum, 1975, vol.4, N 2.
- Крук, 1912. — *Crook W.* Dravidian (Northern India). New York, 1912.
- Крюков, 1973. — *Крюков М.В.* Язык индских надписей. М., 1973.
- Культура жизнеобеспечения, 1983. — Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983.
- Кушалаппа Гауда, 1972. — *Kushalappa Gowda K.A.* A Grammar of Kannada Based on Inscriptions 1000–1400 A.D. Annamalainagar, 1972.
- Лайонз, 1978. — *Лайонз Д.* Введение в теоретическую лингвистику. М., 1978.
- Лал, 1960. — *Lal B.B.* From Megalitic to the Harappa. — AI. 1960, N 16.
- Лал, 1963. — *Lal B.B.* A Picture Emerges — an Assessment of the Carbon Dating of the Protohistorical Cultures of the Indo-Pakistan. — AI. 1963, vol.18–19.
- Лал, 1979a. — *Lal B.B.* On the Most Frequently used Symbol in the Indus Script. — East and West. Roma, 1979, vol.29, N 1–4.
- Лал, 1979b. — *Lal B.B.* Kalibangan and the Indus Civilization. — Essays in Indian Protohistory. Delhi, 1979.
- Лал, 1984. — *Lal B.B.* Some Reflections on the Structure Remains at Kalibangan. — FIC.
- Ларичев, б.г. — *Ларичев В.Е.* Лунно-солнечная календарная система Мальтинской культуры. Новосибирск. Препринт.
- Леви-Брюль, 1937. — *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Леви-Строс, 1962. — *Levi-Strauss C.* Pensée Sauvage. Paris, 1962.
- Леви-Строс, 1985. — *Леви-Строс Л.* Магия и религия. — *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985.
- Леруа-Гуран, 1965. — *Leroi-Gouran A.* Prehistoire de l'Art Occidental. Paris, 1965.
- Лосев, 1976. — *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
- Лотман, 1969. — *Лотман Ю.М.* О метаязыке типологических описаний культуры. — ТЗС. 1969, вып.4.
- Лотман, 1970. — *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М., 1970.
- Лотман, Успенский, 1971. — *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* О семиотическом механизме культуры. — ТЗС. 1971, вып.5.
- Лотман, Успенский, 1973. — *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф—имя—культура. — ТЗС. 1973, вып.6.
- Лотман, 1974. — *Лотман Ю.М.* Динамическая модель семиотической системы. — Ин-т истории рус.яз. Пробл. группа по эксперим. и прикл. лингвистике. Предварительные публикации. М., 1974, вып.60.

- Лотман, 1981. — *Лотман Ю.М.* Мозг—текст—культура—искусственный интеллект. — Семиотика и информатика. М., 1981, вып.17.
- Лотман, 1985. — *Лотман Ю.М.* Двойственная природа текста. — Текст и культура: общие и частные проблемы. М., 1985.
- Луко, 1930. — *Luquet C.H.* Art Primitiv. Paris, 1930.
- Лысенко, 1986. — *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атонизм школы вайшешика. М., 1986.
- Майрхофер, 1971. — *Mayrhofer M.* Aus Namenwelt Alt-Irans. Die zentrale Rolle der Namenforschung in der Linguistik des Alt-Iranischen. — Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vort.3. Innsbruck, 1971.
- Маккей, 1938. — *Makkey E.J.* Further Excavations at Mohenjo-Daro. Vol.1-2. New Delhi, 1938.
- Маккей, 1943. — *Makkey E.J.* Chanchu-Daro Excavation, 1935-1936. New Haven, 1943.
- Маккей, 1951. — *Маккей Э.* Древнейшая культура долины Инда. М., 1951.
- Макком, 1981. — *Макком Дж.К.* О месте семантики в грамматике языка. — Новое в зарубежной лингвистике. М., 1981, вып.10.
- Макэлпин, 1981. — *McAlpin D.W.* Proto-Elamo-Dravidian: The Evedence and its Implication. Philadelphia, 1981.
- Маркарян, 1962. — *Маркарян Э.С.* О концепции локальных цивилизаций. Ереван, 1962.
- Маршак, 1970. — *Marshack A.* Notation dans les Gravures du Paleolitique superieur. — Mémoires Université de Bordeaux, 1970.
- Маршалл, 1931. — *Marshall J.* Mohenjo-Daro and the Indus Civilization. Vol.1-3. London, 1931.
- Массон, Сарияниди, 1973. — *Массон В.М., Сарияниди В.Н.* Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. М., 1973.
- Массон, 1981. — *Массон В.М.* Алтын-Депе. — Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции. Т.18. Л., 1981.
- Массон, 1989. — *Массон В.М.* Первые цивилизации. Л., 1989.
- Махадеван, 1970. — *Mahadevan I.* Dravidian Parallels in Proto-Indian Script. — Journal of Tamil Studies. Madras, 1970, vol.2, N 1.
- Махадеван, 1977. — *Mahadevan I.* The Indus Script. — Memoirs of the Archaeological Survey of India. New Delhi, 1977, N 17.
- Махадеван, 1985. — *Mahadevan I.* The Cult Object on Unicorn Seals: A Sacred Filter? — Indus Valley to Mekong Delta. Explorations in Epigraphy. Madras, 1985.
- Мелларт, 1967. — *Mellart J.* Catal Huyuk. A Neolithic Town in Anatolia. London, 1967.
- Мелларт, 1982. — *Мелларт Дж.* Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982.
- Мериджи, 1933. — *Meriggi P.* Zur Indus Schrift. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Leipzig, 1933, Bd.12.
- Мехта, 1982. — *Mehta R.N.* Some Rural Harappan Settlements in Gujarat. — НС.
- Молчанов, 1984. — *Молчанов А.А.* Критская иероглифическая печать из собрания Афинского музея (к вопросу о типологии минойских сфрагистических формул). — Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тез. и докл. конф. Ч.1. М., 1984.
- Монтегю, 1985. — *Монтегю Р.* Универсальная грамматика. — Семиотика и информатика. Вып.18. М., 1985.
- Мурхал, 1973. — *Mughal M.K.* Present State of Research on the Indus Valley Civilization. — International Symposium on Mohenjo-Daro. Karachi, 1973.
- Мурхал, 1982. — *Mughal M.R.* Recent Archaeological Research in the Cholistan Desert. — НС.

- Мчедлов, 1978. — Мчедлов М.Л. О методологическом значении понятия «цивилизация». — ВФ. 1978, № 8.
- Невидимый город, 1960. — *City Invisible: A Symposium on Urbanisation and Cultural Development in the Ancient Near East*. Chicago, 1960.
- Неклюдов, 1977. — Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре. — Семиотика и художественное творчество. М., 1977.
- Неру, 1968. — *J.Nehru's Speeches*. Vol.5. Delhi, 1968.
- Неру, 1975. — Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т.1. М., 1975.
- Нидэм, 1956. — *Needam J. Science and Civilisation in China*. Vol.2. Cambridge, 1956.
- Нобль, 1981. — *Noble A.W. The Architecture and Organisation of Kerala Style Hindu Temples*. — *Anthropos*. Freiburg, 1981, vol.76, N 1.
- Олчин Б., Олчин Р., 1982. — *Allchin B., Allchin R. The Rise of Civilisation in India and Pakistan*. Cambridge, 1982.
- Ольдерогге, 1974. — Ольдерогге Д.А. Послесловие. — Ж.Маке. Цивилизация Африки южнее Сахары. М., 1974.
- Оппенгейм, 1980. — Оппенгейм А.Л. Древняя Месопотамия. М., 1980.
- Открытие Индии, 1987. — Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. М., 1987.
- Пандэ, Рамачандран, 1971. — *Pande B.M., Ramachandran K.S. Bibliography of the Harappan Culture*. Florida, 1971.
- Парпола и др., 1969а. — *Parpola A., Koskeniemi S., Parpola S., Aalto P. Decipherment of the Proto-Dravidian Inscriptions of the Indus Civilization*. Copenhagen, 1969.
- Парпола и др., 1969б. — *Parpola A., Koskeniemi S., Parpola S., Aalto P. Progress in the Decipherment of the Proto-Dravidian Indus Script*. — *Newsletter of the Scandinavian Institute of Asian Studies*. Copenhagen, 1969.
- Пейрос, 1984. — Пейрос И.И. О языковых сближениях между сино-тибетскими и дравидскими языками. — Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тез. и докл. конф. Ч.1. М., 1984.
- Петровский, 1980. — Петровский Н.С. Представления древних египтян о языковых явлениях. — История лингвистических учений: Древний мир. М., 1980.
- Петровский, 1987. — Петровский Н.С. Звуковые знаки египетского письма как система. М., 1987.
- Пиггот, 1950. — *Piggott S. Prehistoric India*. Baltimore, 1950.
- Пиггот, 1961. — *Piggott S. The Dawn of Civilization*. London, 1961.
- Пирс, 1983. — Пирс Ч.С. Основания теории знаков. — Семиотика. М., 1983.
- Поплинский, 1983. — Поплинский Ю.К. Опыт типологизации источников по древнейшей и древней истории Северной Африки. — Африканский сборник. История. Этнография. М., 1983.
- Потдар, 1953. — *Potdar K.K. Sacrifice in the Rigveda*. Bombay, 1953.
- Потебня, 1958. — Потебня А.А. Из записок по русской грамматике. Т.1–2. М., 1958.
- Пошель, 1982. — *Possehl G.L. The Harappan Civilization. A Contemporary Perspective*. — НС.
- Поэзия и проза, 1973. — Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973.
- Пран Натх, 1946. — *Pran Nath. The Decipherment of the Inscriptions of Harappa and Mohenjo-Daro. The Discovery of the Bilingual Inscription*. Benares, 1973.
- Пригожин, Стенгерс, 1986. — Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
- Пурналингам Пиллай, 1945. — *Purnalingam Pillai N.S. Tamil India*. Madras, 1945.
- Пэрна, 1925. — Пэрна Н.Я. Ритм, жизнь и творчество. М., 1925.
- Рай, 1963. — *Ray S.K. Indus Script (Memorandum No 1)*. New Delhi, 1963.
- Рай, 1965. — *Ray S.K. Indus Script (Memorandum No 2)*. New Delhi, 1965.

- Ралф и др., 1979. — *Ralf E.K., Michael H.N., Han M.* Radiocarbon Dates and Reality. — Ancient Cities of the Indus. Delhi, 1979.
- Рамачандран, 1984. — *Ramachandran K.S.* Dating the Indus Civilization. — FIC.
- Рао, 1973. — *Rao S.R.* C₁₄ Dates as Applicable to Harappan Sites. — Radiocarbon and Indian Archaeology. Bombay, 1973.
- Рао, 1982. — *Rao S.K.* New Light on the Post-Urban (Late Harappan) Phase of the Indus Civilization in India. — НС.
- Реклю, 1886. — *Реклю Э.* Земля и люди. Всеобщая география. Т.8. СПб., 1886.
- Рену, 1955–1959. — *Renou L.* Études Vediques et Panineens. Т.1–4. Paris, 1955–1959.
- Рену, 1957. — *Renou L.* Vedic India. Calcutta, 1957.
- Рерих, 1967. — *Рерих Ю.Н.* Studies in the Kalacakra. — *Рерих Ю.Н.* Избранные труды. М., 1967.
- Риверс, 1906. — *Rivers W.H.K.* The Todas. London, 1906.
- Рыбаков, 1981. — *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Рэйкс, 1964. — *Raikes K.L.* The End of the Ancient Cities of the Indus. — American Anthropologist. Washington, 1964, vol.66, N 2.
- Рэйкс, 1968. — *Raikes R.L.* Kalibangan: Death from Natural Causes. — Antiquity. 1968, vol.42.
- Рябчиков, 1950. — *Рябчиков А.М.* Природа Индии. М., 1950.
- Санкалия, 1974. — Prehistory and Protohistory of India and Pakistan. Poona, 1974.
- Сахни, 1956. — *Sahni M.K.* Bio-geological Evidence Bearing on the Decline of the Indus Valley Civilization. — Journal of the Paleontological Society of India. Delhi, 1956, vol.1.
- Секхар, 1963. — *Sekhar A.S.* Evolution of Malayalam. Poona, 1963.
- Семенов, 1981. — *Семенов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
- Сетху Пиллай, 1974. — *Sethu Pillai R.P.* Words and their Significance. Madras, 1974.
- Сингх, 1971. — *Singh G.* The Indus Valley Culture seen in the Context of Postglacial Climatic and Ecological Studies in North-West India. — Archaeology and Physical Anthropology in Oceania. 1971, vol.4, N 2.
- Сингх, 1980. — *Сингх Г.* География Индии. М., 1980.
- Смит, 1905. — *Smith V.A.* The Copper Age and Prehistoric Bronze Implements of India. — Indian Antiquary. Calcutta, 1905, vol.35.
- Снесарев, 1926. — *Снесарев А.Е.* Индия (страна и народ). Вып.1. Физическая Индия. М., 1926.
- Снесарев, 1981. — *Снесарев А.Е.* Этнографическая Индия. М., 1981.
- Соколов, 1972. — *Соколов Э.В.* Культура и личность. Л., 1972.
- Соссюр, 1977. — *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. Т.1–2. М., 1977.
- Спейт, 1957. — *Снейт О.Х.К.* Индия и Пакистан. М., 1957.
- Стейн А., 1931. — *Stein A.* An Archaeological Tour in Gedrosia. — Memoirs of the Archaeological Survey of India. New Delhi, 1931, N 43.
- Стейн Б., 1980. — *Stein B.* Peasant State and Society in Medieval South India. Delhi, 1980.
- Стоун, 1949. — *Stone J.C.S.* A Second Fixed Point in the Chronology of the Harappa Culture. — Antiquity. 1949, vol.23, N 92.
- Страбон, 1964. — *Страбон.* География. Л., 1964.
- Суббаро, 1958. — *Subbarao B.* Personality of India. Poona, 1958.
- Субраманиям, 1969. — *Subrahmanyam P.S.* The Central Dravidian Languages. — Dravidian Linguistics (Seminar Papers). Annamalainagar, 1969.
- Субраманиям, 1971. — *Subrahmanyam P.S.* Reconstruction of Allomorphs. — Indian Linguistics. Poona, 1971, vol.32, N 1.

- Субраманиям, 1971а. — *Subrahmanyam P.S. Dravidian Verb Morphology (A Comparative Study)*. Annamalaiagar, 1971.
- Сэпир, 1943. — *Sapir E. Selected Writing in Language, Culture and Personality*. Berkeley—Los Angeles, 1943.
- Тайны древних письмен, 1976. — Тайны древних письмен. Проблемы дешифровки. М., 1976.
- Терстон, 1909. — *Thurston E. Castes and Tribes of Southern India*. Vol.1–7. Madras, 1909.
- Тойнби, 1934. — *Toynbee A.J. A Study of History*. Vol.1. London, 1934.
- Тойнби, 1963. — *Toynbee A.J. Civilization on Trial, and the World and the West*. Cleveland—New York, 1963.
- Топоров, 1971. — *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — ТЗС. 1971, вып.5.
- Топоров, 1981. — *Топоров В.Н.* Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте. — Структура текста-81. М., 1981.
- Тоси, 1986. — *Тоси М.* От Шахри-Сохте до Мохенджо-Даро. — Наука и человечество. М., 1986.
- Тоффлер, 1986. — *Тоффлер О.* Предисловие. — *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986.
- Тхакур, 1959. — *Thakur U.T. Sindhi Culture*. Bombay, 1959.
- Тхапар, 1975. — *Thapar B.K. Kalibangan: a Harappan Metropolis beyond the Indus Valley*. — Expedition. New York, 1975, vol.17, N 2.
- Тхапар, 1984. — *Thapar B.K. Six Decades of Indus Studies*. — FIC.
- Уайтхед, 1921. — *Whitehead H. The Village Gods of South India*. London, 1921.
- Уилер, 1947. — *Wheeler M. Harappa 1946: the Defences and cemetery R-37*. — AI. 1947, N 3.
- Уилер, 1950. — *Wheeler M. Five Thousand Years of Pakistan. An Archaeological Survey*. London, 1950.
- Уилер, 1959. — *Wheeler M. Early India and Pakistan to Ashoka*. London, 1959.
- Уилер, 1968. — *Wheeler M. The Indus Civilization*. Cambridge, 1968.
- Уилок, 1980. — *Wheelock W. A Taxonomy of Mantras in the New- and Full-Moon Sacrifice*. — History of Religion. Chicago, 1980, vol.19, N 4.
- Уоделл, 1925. — *Wadell L.A. Indo-Sumerian Seals Deciphered*. London, 1925.
- Фабри, 1937. — *Fabri L. A Sumero-Babylonian Inscription Discovered at Mohenjo-Daro*. — Indian Culture. Calcutta, 1937, April.
- Флит, 1908. — *Fleet J.F. Epigraphy*. — The Imperial Gazetteer of India. Vol.2. Oxford, 1908.
- Флиттнер, 1934. — *Флиттнер Н.Д.* Земледельческие культы Древней Месопотамии. — Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа. Т.1. Л., 1934.
- Франкфорт, 1939. — *Frankfort H. Cilinder Seals. A Documentary Essay on Art and Religion of the Ancient Near East*. London, 1939.
- Франкфорт, Потье, 1978. — *Frankfort H., Pottier M.H. Sondage Preliminaire sur l'Etablissement Proto-historique Harappeen et Postharappeen de Shortugai*. — Arts Asiatiques. Paris, 1978, vol.34.
- Франкфорт, 1984. — *Frankfort H.P. The Harappan Settlement of Shortugai*. — FIC.
- Фреге, 1977. — *Фреге Г.* Смысл и денотат. — Семиотика и информатика. Вып.8. М., 1977.
- Фрейденберг, 1978. — *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978.
- Фридрих, 1979. — *Фридрих И.* История письма. М., 1979.
- Фэйрсервис, 1971. — *Fairservis W.A. The Roots of Ancient India*. London, 1971.
- Фэйрсервис, 1976. — *Fairservis W.A. Excavation at Allahdino*. — Papers of the Allahdino Expedition. New York, 1976, N 1.

- Фэйрсервис, 1983. — *Fairservis W.A. The Script of the Indus Valley Civilization.* — Scientific American. New York, 1983, vol.248, N 3.
- Хаймс, 1975. — *Хаймс Д.Х. Этнография речи.* — Новое в лингвистике. Вып.7. М., 1975.
- Хан, 1965. — *Khan F.A. Excavation at Kot-Diji.* — Pakistan Archaeology. Karachi, 1965, N 2.
- Хантер, 1934. — *Hunter G.K. The Script of Mohenjo-Daro and Harappa and its Connection with Other Scripts.* London, 1934.
- Хевеши, 1933. — *Hevesy M.G. de. Sur une Écriture Oceanienne Paraissant d'Origine Neolithique.* — Bulletin de la Société Préhistorique Française. Paris, 1933.
- Хокарт, 1936. — *Hocart A.M. Kings and Councillors.* Cairo, 1936.
- Хокарт, 1950. — *Hocart A.M. Caste.* London, 1950.
- Циммер, 1946. — *Zimmer H. Myth and Symbols in Indian Art and Civilization.* New York, 1946.
- Чайлд, 1941. — *Child G.V. Man Makes Himself.* London, 1941.
- Чайлд, 1950. — *Child G. The Urban Revolution.* — Town Planning Review. London, 1950, vol.21.
- Чайлд, 1956. — *Чайлд Г. Древнейший Восток в свете новых раскопок.* М., 1956.
- Чижевский, 1976. — *Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь.* М., 1976.
- Чистов, 1979. — *Чистов К.В. Фольклор и культура этноса.* — СЭ. 1979, № 4.
- Шанкарананда, 1970. — *Sankarananda Swami. Proto-Indica (A Rejoinder).* Calcutta, 1970.
- Шанмуган, 1971. — *Shanmugan S.V. Dravidian Nouns (A Comparative Study).* Annamalainagar, 1971.
- Шастри, 1965. — *Sastri K.N. New Light on the Indus Civilization. Vol.2.* Delhi, 1965.
- Шолло, 1941. — *Шолло И.А. Иригация в Древнем Египте.* — Уч.зап. ЛГУ. Вып.9. 1941, № 78.
- Шрейдер, Шаров, 1982. — *Шрейдер Ю.А., Шаров А.А. Системы и модели.* М., 1982.
- Штамм, 1939. — *Stamm J.J. Die Akkadische Namengebung.* Leipzig, 1939.
- Шульман, 1980. — *Shulman D.D. Tamil Temple Myths.* Princeton, 1980.
- Щербатской, 1909. — *Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов.* СПб., 1909.
- Щетенко, 1979. — *Щетенко Ф.Я. Первобытный Индостан.* Л., 1979.
- Элвин, 1951. — *Elwin V. The Tribal Art of Middle India.* Oxford, 1951.
- Эмено, 1955. — *Emeneau M.B. Kolami, a Dravidian Language.* Berkeley, 1955.
- Эмерсон, 1986. — *Эмерсон Р. Эссе.* М., 1986.
- Эрас, 1940. — *Heras H. La Escritura Proto-India y sa Descriframiento.* — Ampurias. Barcelona, 1940, vol.1.
- ЮНЕСКО, 1968. — *UNESCO and Government of Pakistan. Master Plan for the Preservation of Mohenjo-Daro.* Paris—Karachi, 1968.
- Ягодинский, 1985. — *Ягодинский В.Н. Ритм, ритм, ритм.* М., 1985.
- Якобсон, 1972. — *Якобсон Р.О. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол.* — Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972.

SUMMARY

M.F.Albedil. *Proto-Indian Civilization. Essays of Culture.* The book deals with the earliest civilization in north-eastern Hindustan which was in existence there in the 3rd-2nd millennia B.C. Discovered early in this century, the proto-Indian civilization has since been an enduring fascination for scholars in various branches of science, including historians, ethnologists, archaeologists, and linguists.

This civilization, also known as the Harappan, was discovered by Indian archaeologists R.B.Sahni and R.D.Banerjee, who started regular excavations of the mounds at Mohenjo-Daro and Harappa in 1921-22. Excavations has been continued there, with only short breaks, up to this day. The archaeologists have unearthed about a thousand settlements ascribed to the Harappan culture, varying in our knowledge of them and the size of excavated areas there, which fact greatly complicates the development of their typology. The best studied to-date are major centres, Mohenjo-Daro and Harappa, and cities of less importance such as Chanhudaro, Kalibangan, and Lothal. All Major settlements were built according to a regular plan, with most conveniently arranged interior sections.

The Harappan civilization extended over 1,100 kilometres from north to south and more than 1,600 kilometres from west to east, an area larger than that of the combined territory of the then flourishing civilizations of Ancient Egypt and Mesopotamia. The Harappan culture is tentatively dated around 2,400-1,800 B.C. Recent excavation has suggested that the urban-type proto-Indian civilization was a natural product of evolution of the early agricultural local cultures. There is no final answer to the problem of degeneration of that civilization; there might have been a variety of economic, political, and ecological factors at work.

Since its discovery, the cultural legacy of the proto-Indian civilization has been the focus of intensive, particularly archaeological, research.

From the start, the focus has been on the problem of reading and interpreting the proto-Indian inscriptions. The book describes major schools from various countries concerned with the studying of the writing and language of the inscriptions.

In the Soviet Union regular studies of proto-Indian inscriptions began in 1964. Their results are described in a number of publications. In 1981 there appeared a book bringing together earlier research which claims a deciphering of the proto-Indian written language. This book details all the stages of research, which, most importantly, defined the type and language of proto-Indian writing inscriptions.

The type of writing was identified as morphemic-syllabic, or classic hieroglyphic system. The language, in turn, generically belongs to the Dravidian type, as was established in the first publication on that matter in 1965. The following common attributes supportive of this idea are: (1) the absence of prefixation and infixation (There is only postfixation in compared languages); (2) a strict order in the combinations of postfixes; (3) the lack of special affixation designating attributes in attributive compound words; (4) the attribute preceding the modified word; (5) combinations of the numeral-nouns type, the latter do not possess the plural suffix. The book also considers the problem of phonetic reading of the proto-Indian characters and principles of their translation into Russian.

Today, we know about 3,000 short inscriptions, averaging five to six characters each, on various archaeological objects, mostly seals and their impressions. The scarcity of epigraphic material is compounded by its thematic monotony. A further stumbling block is that prior to the discovery of the texts nothing at all had been known about the proto-Indian civilization either in India or elsewhere.

The material under review makes it critical to develop an adequate method of studying the texts constituting a source of information about the earliest civilization in India.

This would require expanding the traditional range of sources by the entire extant products of human activity available for historical investigation. By the manner of the coding and transmission of information all the sources could be divided into several types (objects of material culture, linguistic texts, iconographic texts, symbolic texts, and natural-scientific matter); this corpus of proto-Indian materials is called upon to cumulatively elucidate the texts as much as possible under the circumstances. Structural and system-semiotic analysis methods might possibly hold the most promise.

There is also a need in considering the entire material in a historico-cultural context in order to have an adequate interpretation of the texts. Mapping out the logical basis and cultural paradigm of the above civilization would call for archaeological and natural-scientific data to recreate the economic and cultural conditions in the Indus valley.

The book provides a system review of the available corpus of proto-Indian texts (verbal, iconographic, and symbolic). The chapter on their typology provides their classification into types with an eye, as far as is possible, to all meaningful elements of the text. It also reveals the main types of texts such as inscriptions on seals, weapons, sacrificial inscriptions etc.), and examines each of them. The historico-cultural data of inscriptions mostly belongs to the religio-mythological sphere which then was the nucleus of human worldview. The inscriptions provide a lot of proper names of real and mythical persons, astronomical and chronological names, and calendar technical terms. The inscriptions are attended by depictions of scenes and particular personages as well as graphic and zoomorphic symbols not yet fully unraveled.

An important element are calendar-chronological names and symbols suggesting the structure of the proto-Indian calendar.

For reckoning time the proto-Indians employed a number of «subsystems» with different internal structure of the year. Those «subsystems» constituted a complex combination of intertwining levels forming a calendar-chronological system. The study distinguishes and described the four of those levels: (1) solar (agricultural); (2) lunar (of hunters-gatherers); (3) state (emerging with enduring state political structures); (4) priestly (ritual). The proto-Indians had a no less elaborate chronological system. The year constituted a basic cycle of time-reckoning. It was the year that other chronological units forming isomorphic series were modelled on. There were chronological cycles of five, twelve, nineteen, and sixty years.

To sum up, the book features all the basic types of proto-Indian texts available to date and suggests ways of interpreting them. It concludes by pointing out further avenues of studying the proto-Indian inscriptions.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Табл. I. Археологический комплекс Хараппы: мужские статуэтки, фигурки животных и птиц, модель повозки.

Табл. II. Археологический комплекс Хараппы: керамика.

Табл. III. Археологический комплекс Хараппы: образцы стилизованного орнамента на керамике.

Табл. IV. Археологический комплекс Хараппы.

Табл. V. Протоиндийское письмо.

Табл. VI. Протоиндийское письмо.

Табл. VII. Протоиндийское письмо.

Табл. VIII. Протоиндийское письмо.

Табл. IX. Знаки письма, изображение и графические символы: 1 — печать из Ура с изображением «носильщика»; 1a, 2 — знак письма «носильщика» (варианты); 3 — протоиндийский гребень; 4, 5 — изображение птиц; 6–8 — графические символы.

Табл. X. Типы протоиндийских печатей разной формы.

Табл. XI. Образцы надписей на печатях.

Табл. XII. Образцы жертвенных надписей.

Табл. XIII. Женские статуэтки: 1, 3 — образцы надписей на головном уборе.

Табл. XIV. Надписи на мегалитических сосудах Южной Индии, следующие протоиндийским образцам: 1, 3 — надписи на мегалитах; 2, 4, 5 — надписи на протоиндийских сосудах.

Табл. XV. Образцы храмового оружия с надписями.

Табл. XVI. Образцы печатей с разными видами штандартов.

Табл. XVII. Изображения животных: 1 — пятнистая олениха; 2 — тетразавр; 3 — гавиал; 4 — винторогий козел; 5 — трикефал; 6 — слон; 7 — бык-зебу; 8 — длиннорогий козел; 9 — носорог; 10 — тигр; 11 — антилопы; 12 — политерион.

Табл. XVIII. Иконографические сцены.

Табл. XIX. Сцены и символы, передающие календарную информацию.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Табл. I.

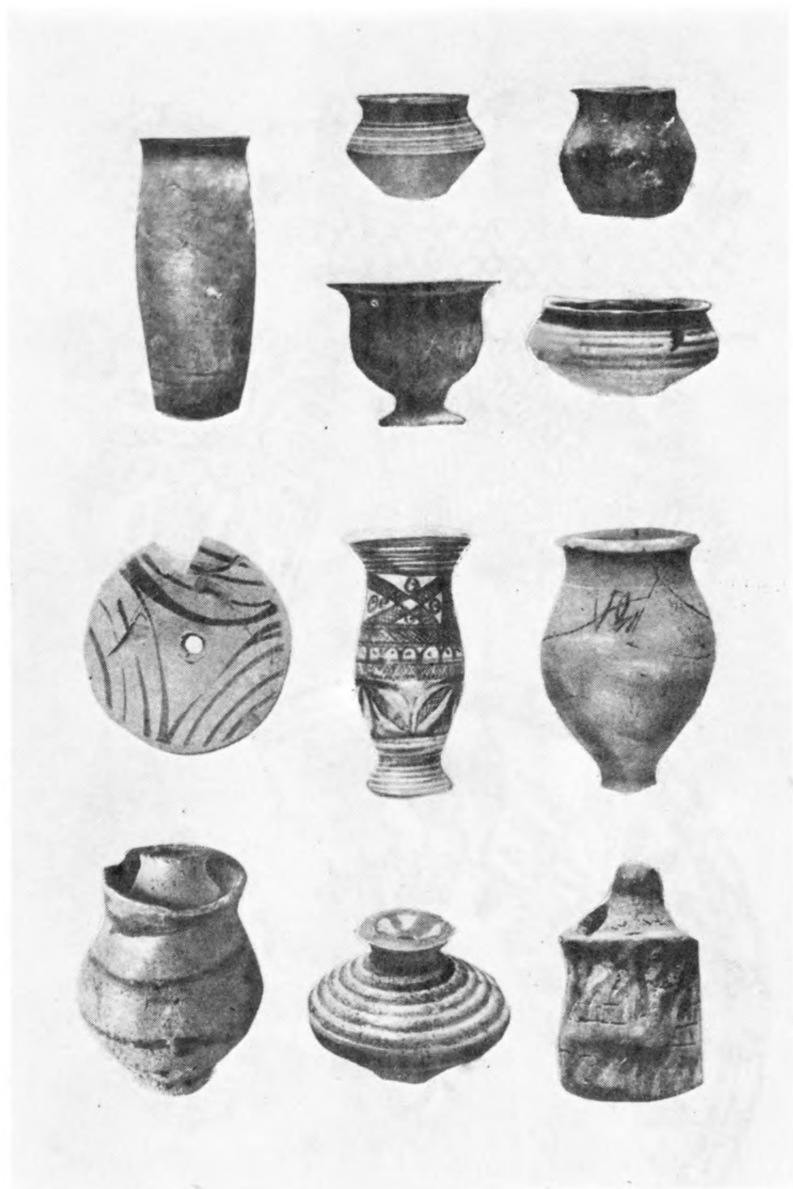


Табл. II.



Табл. III.

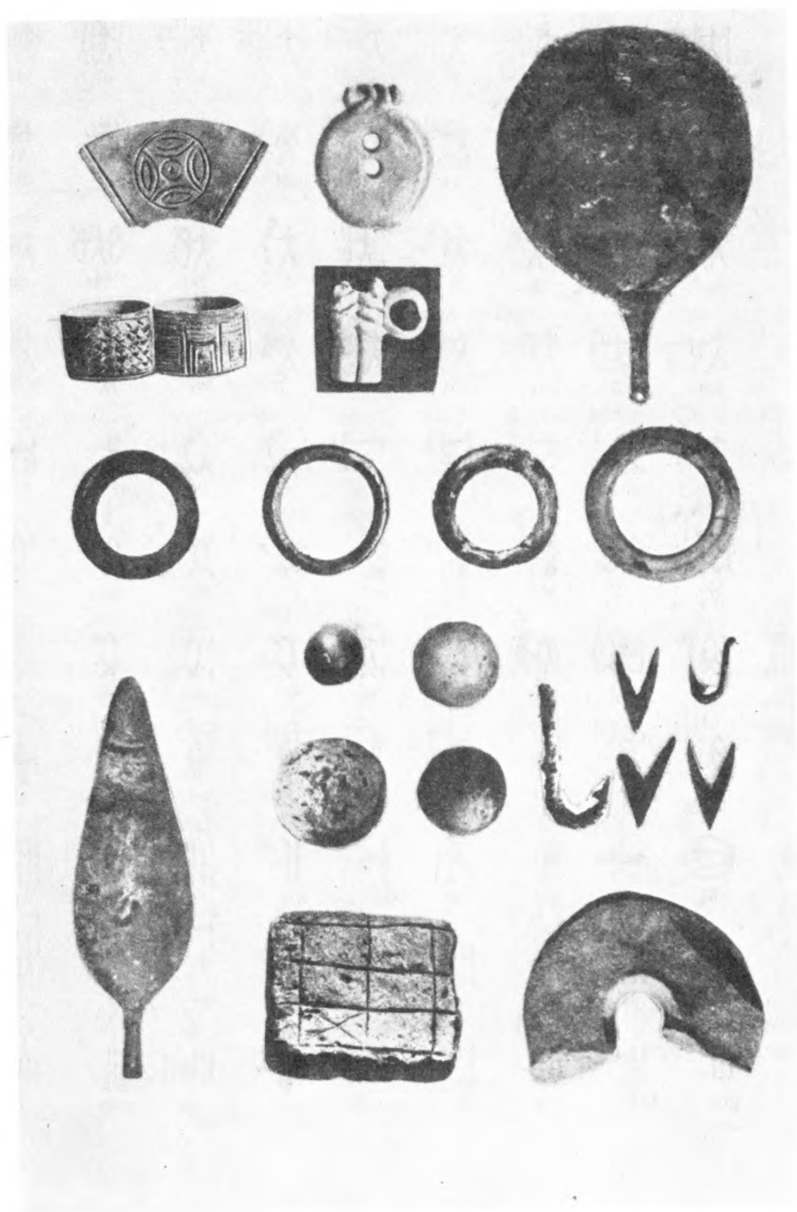


Табл. IV.

1+	2+	3	4	5	6	7	8+	9+	10
11	12+	13	14+	15+	16	17+	18	19+	20
21	22	23	24	25	26	27	28+	29+	30
31	32+	33	34	35+	36	37	38+	39	40+
41	42	43	44	45	46	47	48+	49+	50+
51+	52	53+	54+	55+	56+	57+	58	59+	60+
61	62	63	64	65	66	67+	68+	69+	70+
71	72+	73+	74+	75	76+	77	78+	79	80
81+	82	83	84+	85	86+	87+	88	89+	90+
91+	92	93	94+	95	96+	97	98+	99	100
101	102+	103+	104+	105	106+	107+	108	109+	110

Табл.V.

























									
111†	112†	113	114	115	116	117	118	119†	120†
									
121†	122	123†	124†	125†	126	127†	128†	129	130†
									
131	132†	133	134	135	136†	137†	138	139	140
									
141†	142†	143†	144	145	146†	147	148	149†	150†
									
151	152	153	154	155†	156	157	158†	159†	160
									
161	162†	163	164	165	166	167†	168	169†	170
									
171†	172	173†	174	175†	176†	177†	178†	179	180†
									
181†	182†	183	184†	185	186†	187	188	189	190†
									
191	192	193†	194†	195	196	197†	198†	199	200
									
201†	202†	203	204†	205†	206†	207	208	209	210†
									
211	212	213†	214†	215	216†	217†	218	219	219†

Табл. VI.

Табл. VII.

330+	331+	332+	333	334+	335	336+	337+	338+	339
340+	341+	342+	343+	344	345+	346	347+	348+	349
350	351	352	353	354	355	356	357	358+	359+
360	361	362	363	364	365+	366	367+	368	369
370	371+	372	373+	374+	375+	376	377	378	379+
380	381+	382	383	384+	385	386	387+	388	389+
390	391+	392	393+	394+	395+	396	397	398	399
400+	401	402+	403+	404	405	406	407	408	409
410	411	412	413	414	415	416	417+		

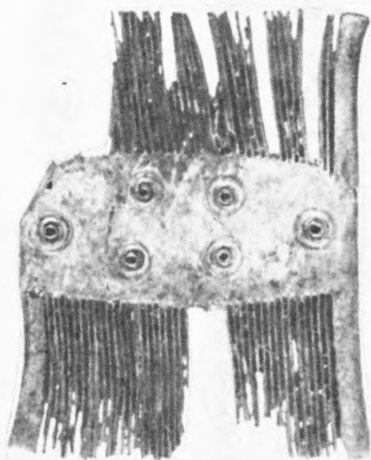
Табл. VIII.



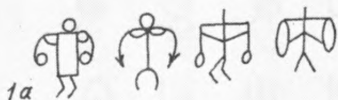
1



2



3



1a



3a



4



6



7



8



5

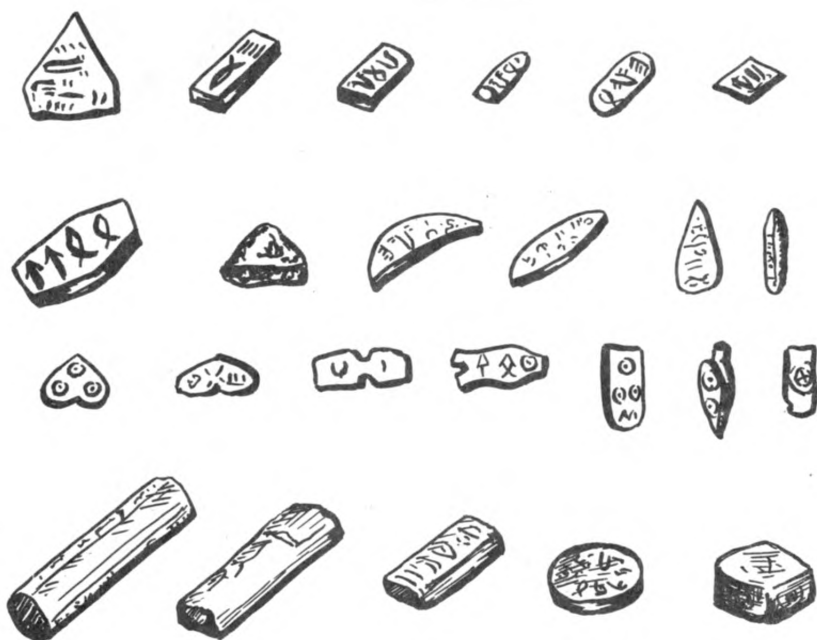
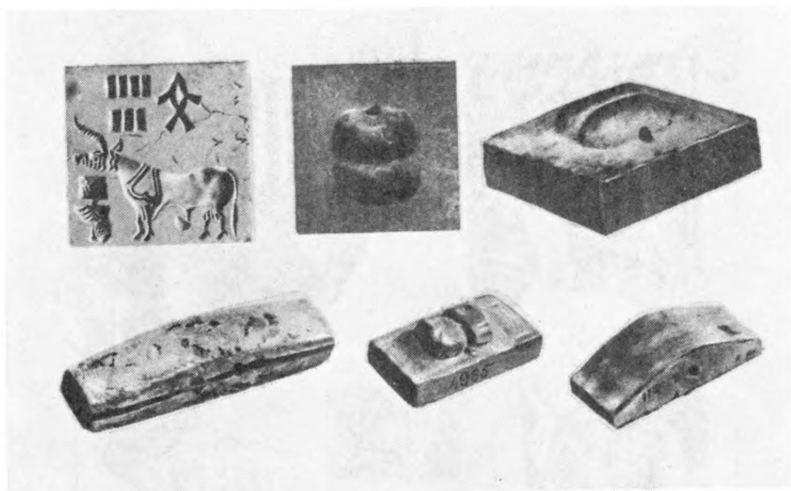


Табл. X.



1



4



2



3



5



6



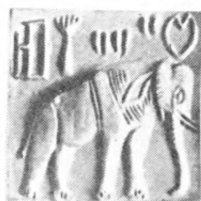
7



8



9



10

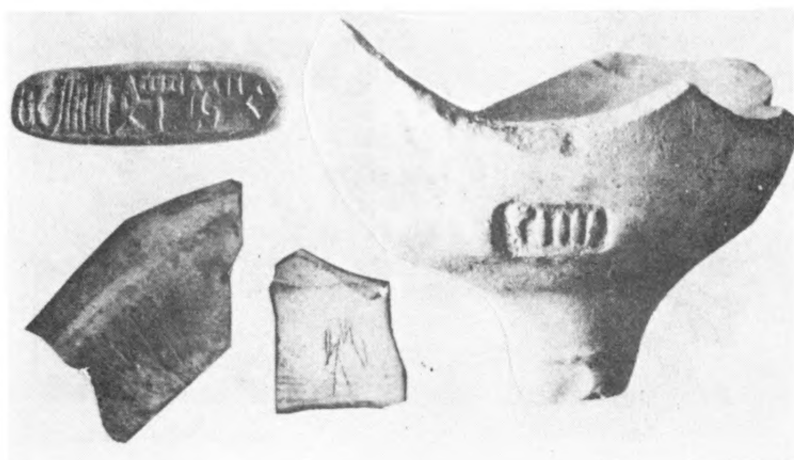
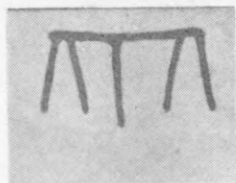


Табл. XII.



Табл. XIII.



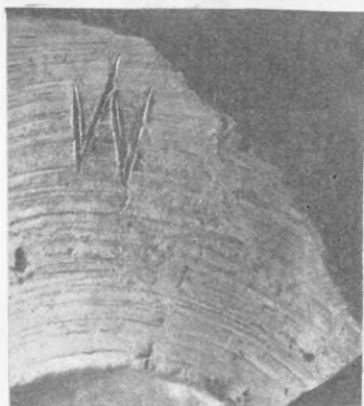
1



2



3



4



5

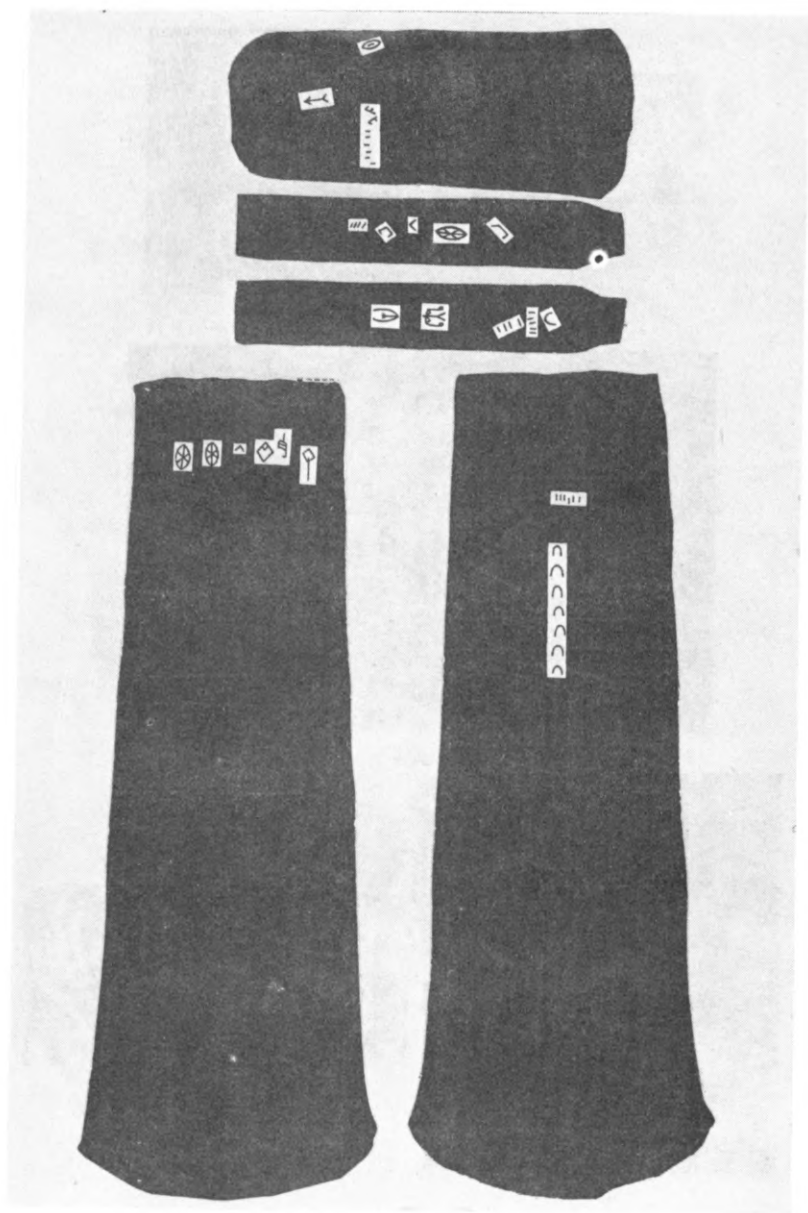


Табл. XV.

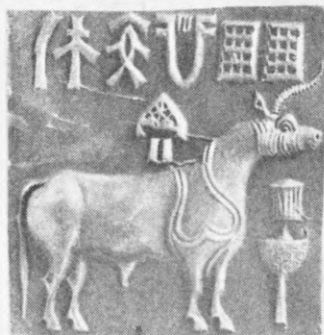


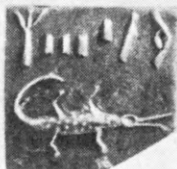
Табл. XVI.



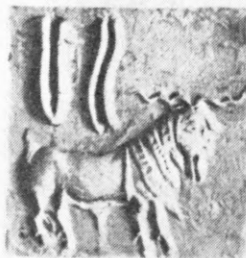
1



2



3



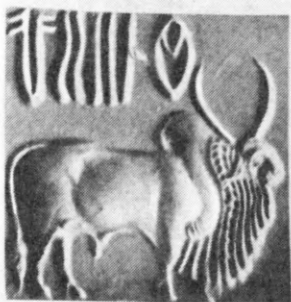
4



5



6



7



8



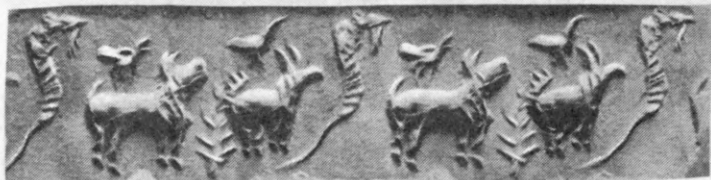
9



10



11



12



1



2



3



4



а

б



б

5



1



2



3



4



5



6



7



8



а



б

9



10



11



а



б

12

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. История открытия и изучения протоиндийской цивилизации	11
Глава II. Обзор источников и их классификация	36
Глава III. К реконструкции хозяйственно-культурного комплекса протоиндийской цивилизации	53
Глава IV. Система протоиндийского письма	80
Глава V. Язык протоиндийских надписей	102
Глава VI. Типы протоиндийских надписей	133
Глава VII. Иконографические и символические тексты	189
Глава VIII. Календарь и хронология протоиндийцев	224
Заключение	256
Список сокращений	260
Библиография	261
Summary	271
Список иллюстраций	274
Иллюстрации	275

Научное издание

Альбедиль Маргарита Федоровна
Протоиндийская цивилизация
Очерки культуры

Утверждено к печати
Музеем антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)
Российской Академии наук

Заведующий редакцией *С.С.Цельникер*
Редактор *Н.Г.Михайлова*
Младший редактор *Н.Л.Петрова*
Художник *Б.Г.Дударев*
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *М.Г.Гущина*
Корректор *И.И.Тимофеева*

ИБ № 16816

Сдано в набор 10.12.92
Подписано к печати 07.02.94 г.
Формат 60×88¹/₁₆. Бумага офсетная
Гарнитура таймс. Печать офсетная
Усл. п.л. 17,9. Усл. кр.-отт. 18,28
Уч.-изд.л. 18,35. Тираж 1100 экз.
Изд. № 7171. Зак. 100. «С»-1

Оригинал-макет подготовлен
Музеем антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)
Российской Академии наук

Издательская фирма „Восточная литература” РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ЛР № 0297 от 27.11.90 г.

3-я типография РАН
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28