

84. В3951

ПИСАТЕЛИ  
И УЧЕНЫЕ  
ВОСТОКА

*И. Д. Серебряков*

**БХАРТРИХАРИ**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
*Главная редакция восточной литературы*

---

---

ПИСАТЕЛИ  
И УЧЕНЫЕ  
ВОСТОКА

---

---

*И. Д. Серебряков*

---

# **БХАРТРИХАРИ**

Москва 1983

84.В 3931

ББК 83.3(0)4  
С 32

Редакционная коллегия

А. С. Герасимова (секретарь), Г. Ф. Гирс, Л. Ф. Керцелли,  
Е. А. Лебедев, А. Д. Литман, Ю. М. Нагибин, Н. И. Никулин,  
Б. А. Розенфельд, В. И. Семанов, В. Ф. Сорокин, Э. Н. Тем-  
кин, Н. Т. Федоренко, В. В. Цыбульский, Е. П. Чельшев  
(председатель), П. М. Шаститко, Л. З. Эйдлин

Ответственный редактор

Н. П. Аникеев



1974 270  
ЦЕНТРАЛЬНАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ  
БИБЛИОТЕКА  
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Книга представляет собой опыт реконструкции биографии великого ученого и гениального поэта Бхартрихари на фоне духовной жизни Индии VI—VII вв. Автор опирается на индийские и китайские источники, а также обширную современную исследовательскую литературу. В текст книги включены переводы лирических строф Бхартрихари.

С 4603020000-224 180-83  
(013)02-83



© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1983.

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

---

В настоящую серию входят очерки о выдающихся поэтах, писателях и мыслителях Востока различных исторических эпох. Авторы книг рассказывают об их творчестве, жизни и деятельности, об их роли в развитии своих национальных культур, об их вкладе в мировую литературу и науку.

Вопросы литературного и научного творчества писателей и ученых восточного мира раскрываются на широком историческом фоне своего времени. Главное внимание при этом уделено показу достижений культуры и науки соответствующих стран и народов.

### В ы ш л и:

- В. Г. Эрман. Калидаса (1976).
- В. А. Бейлис. Воле Шойинка (1977).
- В. В. Малявин. Жуань Цзи (1978).
- С. П. Картузов. Алекс Ла Гума (1978).
- Б. Я. Шидфар. Абу Нувас (1978).
- Е. П. Челышев. Сурьякант Трипатхи Нирала (1978).
- П. А. Гринцер. Бхаса (1979).
- А. Н. Сенкевич. Хариванш Рай Баччан (1979).
- С. Д. Серебряный. Видьяпати (1980).
- В. Н. Кирпиченко. Юсуф Идрис (1980).
- Л. Е. Бежин. Се Линъюнь (1980).
- Е. Я. Калининкова. Разипурам Кришнасвами Нарайан (1981).
- Б. Я. Шидфар. Ибн. Сина (1981).
- Г. Д. Иванова. Мори Огай (1982).
- Дж. Х. Дорри. Сенд Мохаммед Али Джамаль-заде (1983).
- Э. А. Али-заде. Махмуд Теймур (1983).
- Л. Л. Громковская. Токутоми Рока (1983).
- А. С. Сухочев. Кришан Чандар (1983).
- А. Д. Литман. Сарвепалли Радхакришнан (1983).

## ОБЛОМКИ СТЕНЫ

---

Твой труд живет и долго не умрет,  
А ты погиб, несчастлив и незнаем.

*Н. А. Некрасов*

Со стороны Бенгальского залива на низкий, плоский берег навалился плотный туман, из-за которого «Волге» пришлось ползти с зажженными фарами. Куда легче пробираться через заполненные утренней сутолокой предместья Мадраса, когда рабочий люд спешит на работу, рычат грузовики, степенно плывут двухэтажные автобусы. А здесь? Шоссе совершенно пусто, но туман, туман...

Дорога вела нас в Паликат. Темно-синий, с белыми буквами транспарант обозначил поворот, и мы направились в сторону моря, туда, где на берегу должен был стоять город, из-за которого некогда пролилось немало крови голландской, португальской, английской, а пуще всего индийской. Памятуя все, что приходилось читать о связанных с ним событиях, я ожидал увидеть старинную крепость, дома в европейском стиле, христианские церкви, склады. Но ничего подобного — взорам нашим открылся тихий, типичный индийский городок, жители которого промышляют рыболовством.

Где же все те твердыни, опираясь на которые европейские колонизаторы пытались в соперничестве друг с другом обосноваться здесь навечно? Среди небольшого залива виден остаток кирпичной крепостной стены, давно уже разбитой и отшлифованной волнами. Вот и все, пожалуй. Но нет... есть еще кое-что. Поодаль стоит часовенка, рядом с ней — кладбище со множеством надгробий. Это единственное вещественное напоминание о былом величии Паликата. Каких только пышных и велеречивых эпитафий там нет!

Но не ради чтения гордых титулов и звучных имен я приехал сюда. Мне хотелось посмотреть на место, где

голландский миссионер-кальвинист Абрагам Рогер прожил более десяти лет, проповедуя свою веру местным жителям и отдавая досуги беседам с брахманами, пылливо расспрашивая о религиях индийцев, об индийской философии и ее школах и даже о поэзии. После этого Рогер провел еще несколько лет на Яве и в 1647 г. вернулся к себе на родину, в Лейден, где вскоре и скончался. Все то, что он сумел узнать за годы, проведенные в Индии и на Яве, было изложено им в книге, вышедшей в свет в 1651 г. под весьма пространном названием «Открытая дверь в скрытое язычество, доподлинно представляющая жизнь, а также религию и богослужение браминское на Коромандельском побережье и других примыкающих землях (с присовокуплением шатак Бартухери, повествующих о пути на небо)».

Этот ценнейший и уникальный труд о духовной жизни народов Южной Индии увидел свет благодаря усилиям вдовы покойного миссионера. Опубликованное на голландском языке произведение Рогера обрело большой по тем временам успех. В 1663 г. книга была издана в немецком переводе неким Кристофом Арнольдом в Нюрнберге, в 1670 г. она напечатана в Амстердаме Томасом ля Гру в переводе на французский язык, затем следует ряд перепечаток, вплоть до 1725 г. И всюду, в каждом издании, неизменно присутствуют «шатаки Бартухери, повествующие о пути на небо», не говоря уже о том, что в самой своей книге Рогер не раз обращался к мыслям этого, впервые представшего перед европейским читателем, индийского поэта. К истории публикации строф Бхартрихари в Европе необходимо добавить еще и то, что перевод книги Рогера был перепечатан в 1694 г. в собрании знаменитых путешествий на Восток Олеария, Мандельсло и других.

Много славных имен дала мировой культуре Голландия семнадцатого столетия, но среди них пока еще никто не называет имени Абрагама Рогера. А ведь следовало бы — благодаря ему Европа впервые познакомилась с замечательным поэтом древней Индии. Восемнадцатый век продолжил это знакомство и передал эстафету девятнадцатому.

Остановимся на пороге девятнадцатого столетия — отсюда начинается собственно научное исследование творчества Бхартрихари, о чем у нас речь впереди. Многочисленными работами о поэте и переводами, созданными именно в XIX в., мы будем пользоваться на всем

протяжении нашей книги, назначение которой — рассказать об этом великом индийском лирике советскому читателю, поведать о том, как отразил поэт жизнь в своих строфах и как в них отразилась его собственная жизнь, попытаться, используя все собранное о нем в кропотливых исследованиях многих индийских и западных ученых, воссоздать пусть неполный и недостаточно ясный, пусть по неизбежности гипотетический, но по возможности целостный облик одного из титанов индийской классической литературы. Но прежде посмотрим на то, как созданная народами Индии удивительно богатая и разнообразная цивилизация осмыслялась да и сегодня еще осмыляется на Западе, том самом Западе, которому она сначала представлялась страной невероятных богатств, где громадные муравьи вытаскивают из земных недр золотые зерна. Потом глаза европейских монархов затуманил мираж сокровищ Голконды, а их обоняние поразил аромат индийских пряностей, и зачастили к дальним, знойным берегам голландские, португальские, французские, английские, датские и прочих европейских держав корабли, избегая военных и иных препон на сухопутных коммуникациях. Военно-торговые экспедиции порождали фактории и поселения, а те преобразались в колонии и колониальные империи, ставшие на двести, а то и триста лет основным инструментом эксплуатации богатств, принадлежавших поработенным народам. Потребности колониальной власти рождали и некоторые позитивные явления — становилось неизбежным изучение языков, культур, религий, истории поработенных. Возникла целая отрасль общественных наук, связанных со странами Азии и Африки, в том числе и с Индией. К исходу XIX в. в европейской науке сложилась некая модель исторического развития Индии. Согласно этой модели, преувеличивалась роль пришлых элементов в формировании индийской культуры, утверждалось, что Индия есть классическая страна религий и идеалистических философских систем и что материализм ей чужд. Специфика же развития Индии поставила ее вне тех закономерностей, которыми определялся исторический процесс в других странах. Указывалось, в частности, что Индия не знала своего Геродота, а индийцы «не понимали», что такое историческое время, у них, мол, были крайне слабо развиты так называемые экспериментальные науки, хотя в этом случае становятся вовсе не понятны многие явления индийской цивилиза-

ции, например металлургия, медицина, строительство (к примеру) храмов, высекаемых в твердых горных породах, математика и т. п. Сегодня становится все более ясным, что подобная модель «не работает», но она продолжает пока влиять даже на тех исследователей, которые немало потрудились ради ее преобразования.

Активный пересмотр концепций, лежавших в основе этой модели, начался после достижения Индией независимости. Выдающийся историк Ромила Тхапар отмечает, в частности, идею о том, что создателями древнеиндийской цивилизации являлись пришлые племена ариев, возражает против пресловутого «индусского ренессанса» в эпоху Гуптов, оспаривает спиритуализм индийской культуры, извечность принципов ненасилия и веротерпимости. Виднейшие представители общественных наук современной Индии принимают активное участие в наступлении на прежние воззрения — Д. Чаттопадхая, Р. Ш. Шарма, Ш. Саркар и многие другие. Их труды с особой остротой подчеркивают необходимость освобождения национальной индийской историографии от подобного рода мифов, трезвого, научно обоснованного, материалистического подхода к изучению истории индийской цивилизации, освобождения от сугубо конфессионального подхода, преодоления того, что индийский историк Радж Бали Пандей называет «априорными тенденциями современного сознания».

Однако упомянутая модель все еще обладает немалой силой и проступает, например, в высказываниях английского индолога А. Бэшема о перспективах индийской культуры в контексте современности: «Очарование и изящество индийского образа жизни сохранятся, как бы ни повлияли на них новейшие изобретения Запада, облегчающие труд... Мирное и нежное наслаждение жизнью, во все времена характерное для индийского общества, когда его не омрачали гнет, болезни и нищета, несомненно, не уйдет в прошлое раньше более нездоровых обычаев Запада».

Подобное буколическое представление отражается и в оценке классической литературы на санскрите — «она предназначена главным образом для чтения или исполнения при дворе или в сравнительно узкой среде образованных людей, искушенных в строгих канонах литературных условностей и восприимчивых к словесной изощренности». Что же касается ее творцов, то «поэты жили в обществе сравнительно статичном, и жизнь их до

мелочей подчинялась своду социальных обычаев, который был освящен веками и поддерживался религией. Они никогда не восставали против общественной системы... Большая часть этой литературы создана людьми, составлявшими единое целое со своим обществом и не знавшими сложных психологических проблем современных литераторов». И далее, исходя из этого же: «Главными темами для индийского поэта являются любовь, природа, панегирик, моральное поучение и всякого рода истории... Немногие поэты, подобно Бхартрихари, временами пишут на религиозные темы с вдохновением глубокой веры, но при всех своих мифологических украшениях и благочестивых воззваниях к божествам классическая санскритская поэзия носит по преимуществу светский характер».

Рассматривая творчество ряда классиков индийской литературы, А. Бэшем упоминает строфы Бхартрихари, которые квалифицирует как наиболее значительные образцы жанра коротких стихотворений в одну строфу. Английский индолог пишет: «Он не оставил больших стихотворений, но им созданы 300 отдельных строф, посвященных темам житейской мудрости, любви и отречения от мира. В отличие от большинства санскритских стихотворений эти шедевры поэтического лаконизма много говорят о личности автора... В любовной лирике Бхартрихари часто чувствуется затаенная неудовлетворенность».

Так методологическая позиция определяет крайне узкую оценку конкретного поэта, не идущую далее признания того, что строфы Бхартрихари «много говорят о личности автора» и что «в любовной лирике... чувствуется затаенная неудовлетворенность».

Но только ли об этом говорят строфы Бхартрихари, если их рассмотреть в свете достижений современного литературоведения, в контексте реальных социальных отношений в индийском обществе середины I тысячелетия, по-разному выглядевших в многочисленных феодальных государствах? Не поможет ли нам здесь и недооцененное А. Бэшем «Раджатарангини», замечательное историческое сочинение кашмирского поэта Калханы, созданное в XII в.? Не следует ли рассмотреть в связи с этим всю совокупность памятников индийской письменности второй половины I тысячелетия, несомненно отражавших, всякий по-своему, жизнь общества? Привлечение их особенно важно потому, что поэт-лирик

дает наилаконичнейшее художественное выражение личному чувству, вызванному иногда конкретными внешними обстоятельствами, и в метафоре или эпитете нередко может отразиться важное историческое событие или характерное проявление общественного сознания. Но здесь, конечно, неизбежно обращение к иным, чем, скажем, у А. Бэшема, методологическим позициям, определяющимся историко-материалистическим взглядом на общество.

## ЧТО ПОМНИЛ КИТАЙСКИЙ ПАЛОМНИК?

---

Немало странников проделало нелегкий и опасный путь из Китая в Индию в жажде истины, которую они надеялись обрести в учении Будды. История сохранила не только имена этих мужественных людей, но и их книги о виденном. Наиболее значительны записки Фа Сяня, посетившего Индию в V в., Сюань Цзана и И Цзина, побывавших в ней в VII в. Как раз последний и сообщил нам важные сведения о Бхартрихари.

Но сначала о самом И Цзине. Родившийся в 635 г. в провинции Чули, он начал учиться в возрасте семи лет. Среди его наставников был некто Шан-ю, сведущий в буддизме, а также в астрономии, географии, математике.

Другим его учителем был Хун-си, известный тем, что в течение 60 лет ежедневно читал один из священных текстов северного буддизма, махаяны, «Саддхармапундарики» («Лотос превосходного закона»). Поскольку Шан-ю скончался, когда И Цзину было всего 12 лет, то наибольшее влияние на него оказал Хун-си.

Довольно рано, в возрасте 14 лет, И Цзин вступил в монашескую общину, а спустя три года решил, по примеру Сюань Цзана, совершить паломничество в Индию за рукописями буддийских сочинений. Но прошло 19 лет, прежде чем он смог осуществить свое решение. Путешествовал И Цзин в одиночку и после многих приключений вернулся в 695 г. на родину. До конца своих дней он переводил привезенные им буддийские тексты на родной язык. В 713 г. он скончался.

В 1896 г. записки И Цзина о его долгом странствии были изданы японским историком Дж. Такакусу в переводе на английский язык. Мы узнаем о восторженно апологетическом отношении И Цзина к учению Будды, о той тревоге, которую вызывало у него раздробление буддийской общины в Китае на множество толков и сект, споривших друг с другом из-за, казалось бы, нич-

тожных и пустых подробностей, вроде того как следует обрезать полу рясы — по прямой линии или косо.

В надежде, что обращение к первоисточникам, хранящимся на родине Будды, поможет выявить подлинные мысли Просветленного и преодолеть все эти распри, И Цзин отправился в трудное и опасное морское путешествие в Индию. Достигнув ее, паломник начал скрупулезно изучать жизнь своих единоверцев, повседневный быт и ритуалы в монастырях. Он не мог не заметить то обстоятельство, что на некоторые буддийские общины работает множество деревень, и осудил подобные порядки самым решительным образом. За перечислением, казалось бы, технических деталей повседневной жизни буддийских монахов в таких частях его книги, как «Различие между чистой и нечистой пищей», либо «О двух горшках для содержания воды», либо «О способе пользования ложками или палочками», стоят ценные наблюдения, накопленные во время встреч с простыми мирянами и со знатоками буддийского священного писания, с философами, учеными и поэтами. И Цзин подробно рассказывает о методах изучения буддийского канона, отмечает, что для этого необходимо знание санскрита, и указывает, что нужно делать, дабы достичь такого знания.

Чтобы изучить санскрит, необходимо было, согласно И Цзину, узнать вьякарану. Это слово в санскрите означает собственно грамматику. Правда, Сюань Цзан, предшественник И Цзина, писал: «Книги брахманов называются в совокупности вьякарана, они пространны и насчитывают один миллион шлок (двустихий)». Конечно, не следует полагать, что Сюань Цзаном был исчислен точный объем брахманской литературы, просто цифра эта была взята как символ того огромного количества сочинений, которые ее составляют. Известно, например, что одна лишь великая эпическая поэма «Махабхарата», уже известная ко времени Сюань Цзана как вполне сложившийся текст, достигала почти ста тысяч двустихий — она так и называлась «шатасахасрисамхита», т. е. «собрание ста тысяч строф». Упомянутый выше термин «вьякарана» буддисты распространяли только на светскую литературу, а грамматика как наука обозначалась у них предпочтительно термином «шабдавидья», буквально «наука о слове». Вот о том круге сочинений, который охватывался данным термином, и рассказал И Цзин. Это «Сиддха» — собственно азбука, «Сутра» —

«основа всей грамматики», «Дхатупатха» — «книга о корнях», «Вриттисутра», т. е. «Комментарий на „Сутру“», под которым, вероятнее всего, подразумевалась грамматика великого ученого Панини, затем указан «Чурни», субкомментарий на нее, написанный Патанджали, другим знаменитым грамматистом древней Индии.

После всех этих сугубо специальных трудов китайский паломник называет три произведения, принадлежащие одному и тому же автору, имя которого — Бхартрихари. Все три книги, хотя и связанные определенным образом с грамматикой, рассматривавшейся как отдельная наука, охарактеризованы И Цзином так, что становится ясной их иная, не «грамматическая» цель.

Дадим слово самому И Цзину: «Далее идет „Бхартрихаришастра“. Это комментарий на уже упомянутый „Чурни“, принадлежит он великому ученому Бхартрихари». Китайский путешественник впервые письменно запечатлел имя Бхартрихари и назвал его великим ученым — запомним это обстоятельство! «„Бхартрихаришастра“ содержит двадцать пять тысяч шлок и исчерпывающе исследует принципы человеческой жизни, а также науки грамматики и, кроме того, рассказывает о причинах возвышения и упадка многих семей (разрядка моя.— И. С.)».

«Помимо нее,— продолжает И Цзин,— есть еще „Вакьяпадия“. Она содержит семьсот шлок, а комментарий на нее — семь тысяч. Это тоже сочинение Бхартрихари, трактат об умозаключении, поддержанный авторитетом святого учения, и об индуктивных аргументах». Отметим, что и в этом случае при наличии грамматического содержания, о котором свидетельствует само название, означающее «Трактат о предложении и слове», несомненно и содержание философское. И наконец, упоминается и третье сочинение Бхартрихари, «Пэй-на», содержащее три тысячи шлок, с комментарием в 14 000 шлок, причем последний написан неким наставником Дхармапалой. Очень возвышенно пишет И Цзин о предмете этого сочинения: «Эта книга измеряет глубочайшие тайны неба и земли и трактует о существенной красоте человеческих принципов». И вот итоговая оценка: «Человек, изучивший эту книгу, славится как овладевший наукой грамматики и может быть сравнен с тем, кто изучил девять классиков и всех других китайских авторов».

Такова похвала, которой И Цзин удостоивает автора «Пэй-на». Прибавим то, что было сказано о двух других книгах Бхартрихари, и перед нами встает вопрос: кто же он был, этот человек, создавший столь высоко ценившиеся книги?

Кое-какие сведения о нем сообщает И Цзин еще тогда, когда рассказывает о «Бхартрихаришастре». Бхартрихари, пишет китайский путешественник, был глубоко знаком с учением видьяматра и искусно дискутировал по поводу хету и удахарана, т. е. причине и аргументе. Этот ученый славился во всех пяти частях Индии, и его достоинства были повсеместно признаны. Он глубоко верил в Три Сокровища и был известен своими мыслями о «двойственной пустоте».

Решив принять Превосходный Закон, он стал бездомным монахом, но, захваченный мирскими желаниями, отринул монашеский обет. Семь раз становился он так монахом и семь раз уходил в мир. Об этом он написал стихотворение, полное самоосуждения:

Из-за горячего влечения к миру  
Я вернулся в него;  
Освободившись от мирских радостей,  
Снова ношу одежду монаха.  
Как могут эти два противоречивые побуждения  
Играть мною, будто я ребенок?

Однажды Бхартрихари, будучи монахом, испытал сильное искушение уйти в мир, однако устоял, но тем не менее попросил ученика ждать его с конем у стен монастыря. Спрошенный о причине этого, он ответил: «Монастырь — это место, где человек совершает добродетельные поступки, и предназначен для того, чтобы в нем жили люди, придерживающиеся строгих моральных принципов... Сейчас страсть полностью завладела мною, и я не могу следовать Превосходному Закону. Такому человеку, как я, не следует оставаться в собрании монахов, пришедших сюда отовсюду». И, сказав так, он опять стал мирянином, и уже в соответствующей такому состоянию белой одежде остался жить в монастыре, продолжая «восхвалять истинную веру и способствовать ее процветанию».

Всего лишь несколько штрихов сделано кистью И Цзина, но в них просматривается, пусть не полностью, облик мятущегося человека — этот человек славен по всей Индии своей ученостью, и его сочинения нужно знать, чтобы считаться образованным. Буддист И Цзин

видит в Бхартрихари именно буддиста, твердо верящего в Три Сокровища, т. е. в Будду, в его Слово и в его Общину, и при этом терзающегося от разлада между своими чувствами и убеждениями.

«Сорок лет прошло с тех пор, как он умер» — так заключил китайский паломник свой рассказ о жизни Бхартрихари. Следовательно, все сообщенное было услышано им спустя многие годы, и сегодня нет возможности сказать, читал ли сам И Цзин все названные сочинения Бхартрихари или он говорил о них с чьих-то слов. Но даже если он только запечатлел слышанное, то нет необходимости сомневаться, что слава Бхартрихари все еще была свежа, что это действительно был выдающийся человек того времени.

Не уточнил И Цзин и точку отсчета 40 лет, миновавших после кончины Бхартрихари. Следует ли исчислять их с того дня, когда китайский путешественник впервые ступил с зыбкой палубы корабля, бросившего якорь в гавани Тамралипти, что находилась в западной части дельты Ганга, на индийскую землю? Или с того времени, когда он начал работать над своими записками? Или с того момента, когда были написаны эти скорбные слова?

Но если поступить по примеру японского переводчика и механически отсчитать 40 лет вспять от месяца, когда И Цзин завершил свой труд, т. е. от ноября 691 г., то дата, которую мы получаем, — это примерно 651 или 652 г. Если же вести исчисление со времени прибытия, то выходит 631 или 632 г. И в том и в другом случае зрелые годы жизни Бхартрихари падают на время правления императора Харши. И хотя не очень богато раннее средневековье Индии историческими сочинениями и памятниками, но как раз по этому периоду есть два на редкость богатых по содержанию источника — своеобразный политический роман классика санскритской прозы Баны «Жизнь Харши» и записки другого китайского путешественника, Сюань Цзана, по стопам которого шел И Цзин. Оба сочинения сообщают немало интересного о духовной жизни Индии того времени и о ее виднейших деятелях.

Надо сказать, что произведения древнеиндийской драматургии, прозы, авторской эпической поэзии имели своего рода прологи, в которых автор выражал уважение или благодарность своим предшественникам, излагал свою позицию в отношении избранного предмета по-

вестования, а иногда сообщал некоторые сведения о самом себе. Вот так и Бана в прологе к своей книге возносит хвалу своим предшественникам — прозаикам и поэтам, но о Бхартрихари у него нет и малейшего упоминания. Может быть, это потому, что Бхартрихари был прежде всего ученым. И в самом романе нет ни имени его, ни каких-либо косвенных сведений, если только не считать упоминания в одном случае слова «вайякарана» (букв. «грамматическая») как названия философской школы, а в другом — примерно в том же смысле — «шабда», школы, к которой мог быть отнесен Бхартрихари.

Нет также имени Бхартрихари или ссылки на какое-либо из его сочинений и в записках Сюань Цзана, скрупулезно регистрировавшего все, что относилось к буддизму, да и не только к буддизму. Вспомним, что от завершения странствия Сюань Цзана до завершения путешествия И Цзина прошло более полувека. В Индию они попали разными путями. Первый добирался на родину Будды трудными караванными дорогами и тропами, другой плыл туда через страны Южных морей, подвергаясь всем опасностям морских путешествий. Однако в самой Индии общая цель предопределила совпадение маршрутов. Во всяком случае, оба тяготели к центрам буддизма, и уже поэтому информация, которую они получали, могла дублироваться. Не подлежит сомнению, что если бы во времена Сюань Цзана слава Бхартрихари была столь обширной, как писал И Цзин, то старший путешественник непременно упомянул бы о нем. Сюань Цзан, однако, промолчал.

Сведения, содержащиеся в его записках, в основном надежны и подкреплены многочисленными свидетельствами других источников. Не менее надежен и отчет И Цзина. Но чем же объяснить большое место, которое отвел И Цзин рассказу о Бхартрихари, его свидетельство о славе во всех «пяти частях Индии», достигнутой этим философом, уверения в том, что здесь нельзя было считаться образованным человеком, не зная его сочинений? Знание творений Бхартрихари И Цзин приравнивает к знанию «девяти классиков» Китая. Речь, очевидно, идет о девяти классических книгах конфуцианского канона: «Ицзин» («Книга перемен»), «Шицзин» («Книга песен»), «Шуцзин» («Книга исторических преданий»), «Да-сюэ» («Великое учение»), «Чжуньюн» («Учение о середине»), «Лицзи» («Книга обрядов»), «Чунь цю»

(«Весны и осени»), «Лунь юй» («Рассуждения и беседы»), «Мэн-цзы» («Книга Мэн-цзы»). Аналогия весьма значительна с формальной точки зрения по крайней мере, но с той существенной разницей, что труды Бхартрихари никогда не обладали какой-либо официальной — светской или религиозной — санкцией. Не отсюда ли возникла своего рода хронологическая «вилка»: Бана и Сюань Цзан не сочли нужным упоминать о Бхартрихари, их современнике, а И Цзин уже говорил о нем, как о давно умершем? А может быть, тому есть еще какая-нибудь причина?

Во всяком случае, китайский паломник-буддист И Цзин первым сообщил о научном творчестве Бхартрихари, о некоторых фактах его биографии, о наличии у него поэтического таланта. Можно полагать поэтому, что Бхартрихари жил не позднее середины VII в. н. э. Так определяется верхняя граница его жизни. Что же касается нижней, то пока наука не располагает какими-либо данными, которые могли бы позволить определить ее хотя бы гипотетически.

Не забудем, что И Цзин — чужестранец, что его мнение о Бхартрихари достигло своего адресата в Китае и нигде больше не пошло до самого конца XIX в., когда благодаря переводу его записок на английский язык оно стало достоянием европейских исследователей. Это со слов И Цзина мы знаем о популярности и авторитетности Бхартрихари в Индии, но, обращаясь к памятникам ее литературы VII—IX вв., мы не слышим в них голоса поэта. Правда, принадлежащая, как ныне считают, ему строфа блеснула в IX в. в романе Сомадевы Сури «Яшастилака». Правда, из глубины времен неизвестно кем сочиненная дошла до нас строфа:

Есть много великих поэтов,  
Есть много великих ученых,  
Но только один Бхартрихари  
Велик как поэт и ученый.

Против него, однако, велась борьба — она выражалась в яростных нападках на его учение о слове. «Вакьяпадию» цитируют, не упоминая ее создателя, для того чтобы подвергнуть разносу, причем этим занимаются и буддисты (Шантаракшита, VIII в.), и шиваиты (Сомананда, IX в.). Только в X в. Утпалачарья, комментатор сочинений Сомананды, назовет, наконец, имя Бхартрихари.

Исследователь «Вакьяпадии» К. А. С. Айяр пишет: «Ошибка Бхартрихари, в соответствии с мнением Сомананды и Утпалачарьи, состояла в том, что вместо объяснения принципов образования форм санскрита он решил определять, что есть истинное знание, ведущее к мокше, хотя и не преуспел в этом. Другими словами, Бхартрихари ввязался в философию, с которой как грамматист не должен был иметь ничего общего».

Но так ли уж велико было его прегрешение? Ведь существовала философская школа вайякарана, отмеченная Баной в VII в., существовала шабда, а в XIV в.

Мадхавачарья в обзоре всех философских систем называет как самостоятельное направление паннинидаршану, образовав его название от имени великого индийского грамматиста Панини, сумевшего дать столь совершенное описание санскрита, что оно и сегодня, спустя тысячелетия, остается непревзойденным. К тому же Мадхавачарья не только упоминает Бхартрихари, но и широко цитирует его. Но это случится в XIV в., а пока нам надо вернуться на шесть-семь веков назад, к спору о том, что же есть истинное знание, ведущее к мокше, и, конечно, прежде всего к тому, что такое мокша?

Древнейший из известных литературных памятников индийцев, «Ригведа», содержит 1028 поэтических произведений. Индийцы называли их словом «сукта», т. е. «хорошо сказанное». Это моления богам, которых упрощают предостереечь от беды, избавить от трудностей, устроить жизнь. Впоследствии на смену сиюминутным просьбам, вызванным насущными потребностями, приходят размышления о смысле бытия, о целях человеческого существования. Громадный — и по объему своему, и по временной протяженности — жанр упанишад целиком посвящен этим размышлениям, подчас носившим материалистический, а чаще — идеалистический и мистический характер, исполненным потаенного ужаса перед непознанной природой. Постепенно складывалось представление о целях земной жизни, в которой люди заняты накоплением богатств — артха, любовью — кама, благочестивыми размышлениями — дхарма. Достижение таких целей ассоциировалось не только с трудом или с преодолением различных препятствий, но прежде всего со страданием, а как его причина рассматривалось желание, интерес, толкавший человека на то или иное действие. Отсюда брал начало поиск путей избавления от желания как первопричины страданий. Поскольку считалось, что человеческая душа вечна и ее разные материальные формы в условиях земного бытия зависят от суммы добрых и дурных дел в прежних существованиях, то конечной для нее целью, достижимой с помощью подвигов веры, считалось полное избавление от перерождений, т. е. мокша. Такое представление стало общим для различных общиндийских и локальных культов и верований, хотя терминологически оформлялось по-разному и для достижения «освобождения» предлагались разные пути.

Насколько важным представлялось учение о мокше,

можно судить по тому, что в эпопее «Махабхарата» ему посвящена вся 12-я книга, которая так и называется — «Мокшадхарма». Практически ему же посвящена и философская часть 6-й книги, «Бхагавадгита», т. е. «Песнь господня», ставшая одной из трех — наравне с упанишадами и брахмасутрами — частей канона современного индуизма.

Пока еще многое неясно — ни время создания «Бхагавадгиты», ни время ее включения в состав «Махабхараты». Она помещена в ту книгу эпопеи, где начинается разыгрываться кульминационная сцена многолетней вражды из-за царства, отнятого у пяти сыновей царя Панду их двоюродными братьями — кауравами. Две огромные армии выстроились друг против друга на поле Куру и готовы вступить в бой. Именно в этот момент у Арджуны, лучшего воителя среди пандавов, зарождается сомнение в том, справедливо ли губить связанных с ним кровным родством людей. Но тут бог Вишну в облике вождя племени ядавов Кришны, союзника пандавов и возничего на колеснице Арджуны, начинает с ним разговор, который собственно и составляет «Бхагавадгиту».

Кришна доказывает Арджуне, что поскольку Атман, мировой дух, вечен, а все земное, в том числе и люди, суть его эманация, то не может быть и речи об убийстве или не убийстве как прекращении жизни. Для осознания этого нужно проникнуться пониманием своей дхармы, определяемой сословием — варной, и действовать, «о плодах не заботясь».

В 700 шлоках «Бхагавадгиты» очерчена жесткая структура общества, в котором каждой касте, каждой варне определено строго регламентированное место, а также дхарма, совокупность социальных обязанностей, закрепленная авторитетом религии.

Кришна-Вишну утверждает, что вся вселенная заключена в нем и что он достижим лишь посредством бхакти — беспредельной любви к нему как к верховному богу, любви без помысла о награде, и только тогда будет достигнуто «вечное, непреходящее состояние», свободное от страданий. Такие религиозно-философские системы, как буддизм и джайнизм, считая, что мир полон страданий и что избавление от них возможно только путем уничтожения причины страдания — желаний, указывают, что путь к освобождению лежит через отказ от них и что успешно преодолевший их достигнет в конеч-

ном счете нирваны, состояния абсолютного покоя. Кроме названных еще множество толков и верований пытались предложить свои пути к избавлению от страданий, и даже само санскритское слово «марга», означавшее дорогу, стало в связи с этим означать и веру.

Среди подобных попыток понять закономерности мира и бытия нашла свое место и система взглядов, исходившая от грамматистов и ко времени Бхартрихари приобретающая значительную силу. Сегодня грамматика — всего лишь предмет школьного образования или достаточно узких специальных исследований. В древней Индии она была много бóльшим, но, для того чтобы разъяснить это, мы должны будем вернуться несколько назад.

Веды, священные книги древних индийцев — «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа», — с течением времени становились все непонятней и непонятней, и даже жрецы стали нуждаться не только в строгих мнемонических правилах для запоминания текста, но и в толковании и анализе слов. В силу потребностей культа образовалась целая серия дисциплин, обеспечивавших точность воспроизведения священного текста, — фонетика, этимология, просодия, лексикография. Где-то на рубеже новой эры великий индийский грамматик Панини подвел итог всему сделанному до него и создал уникальнейший в мировой науке труд «Аштадхьяя» («Восьмиглав»), представлявший собой полное описание структуры санскрита, «шиштабхаша», языка образованных людей. До Панини существовала школа Айндра, в качестве своих предшественников он называет Шакатаяну, Шакалю, Апишали, Гаргью, Галаву, Спхотаяну, после Панини действовали Катьяяна, Патанджали, Вьяди, Каундинья и другие.

Как раз Патанджали и был тем ученым, сочинение которого откомментировал Бхартрихари. Патанджали утверждал: «Искушенный в подробностях и правильно использующий слова в беседах, знающий секреты речи достигает вечной победы в следующем мире... Тот, кто знает правильные слова, знает также неправильные слова; как в знании правильных слов содержится религиозная заслуга, так в знании неправильных слов содержится грех... Мы должны изучать грамматику для того, чтобы избегать произнесения неверных слов». Эти положения были высказаны Патанджали в отношении брахманов, составлявших высшую в древнеиндийской сослов-

но-кастовой иерархии варну — жреческую. Для последних изучение грамматики было делом профессиональным.

Бхартрихари откомментировал «Махабхашью» Патанджали, написав на нее тикку, особый тип интерпретирующего комментария, дошедшую до нас под названием «Махабхашьятика». Если здесь он полемизировал с иными учеными на материале самого Патанджали, то в другом сочинении, тоже рассматриваемом исследователями как продолжение традиции Патанджали, он сформулировал также и свои собственные взгляды на задачи грамматики, ее роль, ее важность как средства достижения мокши, вскрыл философский смысл грамматических категорий, остановился на таких философских проблемах, как время, пространство, материя и ряд других. Это и была уже упоминавшаяся нами «Вакьяпадья», т. е. «О предложении и слове». И Цзин квалифицировал данное сочинение как философское, назвав его «трактатом об умозаключении и индуктивных аргументах». Следовательно, и вправду Бхартрихари, грамматист, делом которого были анализ словесных форм да обучение детей, вторгся в запретную для него область. Мало того, он ведь еще и объявил в самой первой шлоке, что сущностью Брахмана, безначального, бесконечно-го, несокрушимого Абсолюта, является слово!

Бхартрихари провозгласил:

Высочайшим из подвижничеств,  
Наиближайшим к Брахману,  
Мудрые называют первой  
Граматику среди вед.

И далее он заявляет, что именно грамматика

Есть первая ступень  
На лестнице к освобождению;  
Это прямая дорога  
Для всех, жаждущих мокши.

Без грамматики нельзя познать секреты правильной речи, а ведь только тогда можно правильно понять веды и, следовательно, приобщиться к бессмертному Брахману и достичь мокши. Таким образом, грамматика как наука оказывалась впереди вед.

Подобные взгляды Бхартрихари, несмотря на многочисленные оговорки, ставили его в оппозицию ко всем ортодоксально брахманским точкам зрения; недаром же о нем молчали и молчали упорно. Памятники не сохранили нам документальной истории его жизни, и, чтобы

добыть хоть крупицы сведений, приходится снова и снова обращаться ко всяким косвенным источникам, к апокрифическим рассказам, к сопоставлению взглядов разных авторов и т. д.

До X в. мы можем найти только три ссылки в адрес Бхартрихари, правда, все критические. В XI в. его цитирует — называя по имени — Кшемендра, кашмирский поэт-сатирик и теоретик литературы. Интересный материал содержит памятник рубежа XIII—XIV вв. «Прабандхачинтамани» («Волшебный камень повествований»), сборник рассказов полупоэтического характера о различных исторических личностях, авторство которого приписывается джайну Мерутунге. Вот что в нем говорится:

В стародавние времена жил в городе Аванти некий брахман, обучавший своих учеников грамматике Панини. Он постоянно и в соответствии с правилами поклонялся Ганеше, исполнителю желаний, стоявшему на берегу быстрой реки Сипры. Однажды случилось так, что ученики задавали брахману разные вопросы о спорных местах в «Аштадхьяе» и тем привели его в такое отчаяние, что во время дождей пошел он к реке и кинулся в воду. Но по воле судьбы под руку ему попала какая-то коряга, и с ее помощью он добрался до берега, а на берегу узрел воочию Парашупани и поклонился ему. Обрадованный его преданностью, Ганеша, держащий в руке топор, сказал: «Проси, чего хочешь!» И попросил тогда брахман, чтобы было ему даровано полнейшее знание сокровенных тайн грамматики Панини.

Согласился слогоголовый бог и пожаловал ему кусочек мела. День за днем стал брахман выпрашивать у бога толкование грамматики, и так пролетело целых шесть месяцев.

Служанки некоей гетеры однажды утром увидели его спящим на улице и доложили своей госпоже, а та велела внести его в дом и положить на подвесную кровать. Прошло три дня и три ночи, и наконец брахман проснулся, увидел вокруг на стенах прекрасные картины и подумал, что родился вновь, но только на этот раз в раю. Тогда гетера поведала ему, что случилось, отвела ему покои и устроила угощение. После этого отправился брахман в царский дворец, точно и достоверно объяснил грамматику Панини, и за это царь и другие ученые пандиты щедро наградили его, а он все, что получил в награду, отдал гетере.

Впоследствии у него было четыре жены из четырех варн. От жены из варны кшатриев родился Викрамадитья, а от жены из варны шудр Бхартрихари. Поскольку Бхартрихари был из низкой варны, он учился тайно, сидя в подвале, а задания ему спускали на веревке, тогда как других сыновей учили открыто.

Однажды прочли им для толкования такой стих:

Даяние, наслаждение и трага —  
Вот три назначения богатства.

Когда это было прочтено, трое — те, кто учился открыто, — спросили о второй половине стиха, а от Бхартрихари не последовало условленного знака, который он должен был дать веревкой. Рассердился учитель и закричал: «Ты почему, сын шлюхи, до сих

пор не подал знака веревкой?» Тогда Бхартрихари, выйдя наверх, сказал так:

Многими трудами добытое,  
Стоившее сотен жизнью,  
Богатство знает только  
Одно назначенье — даяние,  
Все иные пути — отклонение.

Он привел в подтверждение своего мнения доводы. Этот Бхартрихари написал «Вайрагьяшатаку» и другие сочинения.

Несмотря на полуполюгендарную форму, рассказ содержит ряд любопытных и, видимо, реальных подробностей. Становится ясным, что занятие грамматикой было семейной традицией, — все, что сообщено о жизни отца Бхартрихари, свидетельствует об этом. Но главное в рассказе — история самого Бхартрихари, несколько напоминающая широко распространенный сказочный сюжет... У отца несколько сыновей, младший оказывается в чем-нибудь обездоленным: то ли умом не вышел, то ли наследства не получил, то ли телом увечен. В условиях Индии весьма специфическое звучание истории о Бхартрихари придает то, что он сын брахмана-отца и шудры-матери. Дети от подобных браков попадали в число самых низких каст.

«Законы Ману», наиболее авторитетный свод права в Индии, строго, хотя и не без оговорок, определяли: «Дваждырожденные, берущие по глупости в жены низкородженных женщин, быстро низводят семьи и потомство к положению шудры». А что положение это было незавидным, можно видеть по тем же «Законам Ману», где шудре вменялось в обязанность «служить высшим варнам со смирением», он может заниматься только теми ремеслами, исполнением которых обслуживаются дваждырожденные, обслуживание брахманов восхваляется как «лучшее дело для шудры; поэтому, что бы он ни делал другое, все для него бесплодно», «ими (брахманами) должно быть ему определено из своего хозяйства содержание как полагается, приняв во внимание его способности, прилежание», «ему можно давать остатки пищи, старые одежды, отбросы зерна и старую домашнюю утварь» и т. п. Венцом всего того, чего он не должен делать, было требование: «Шудра не должен накапливать богатств, даже имея возможность сделать это, так как шудра, приобретая богатство, притесняет брахманов».

Бхартрихари по своему рождению уже и к шудрам собственно не относился, а был чандалой. Чандалы, как

утверждалось «Законами Ману», «были самыми низкими из людей», местожительство которых должно быть «вне селения, утварь, использованная ими, должна выбрасываться, имуществом их должны быть только ослы и собаки», и, уж конечно, ни о каком образовании, да еще на одном уровне с сыновьями дваждырожденных, и речи быть не могло.

Отец все-таки учил Бхартрихари, хотя тому ради этого пришлось сидеть в подвале. Юноша, видимо, остро осознавал свое приниженное положение — только так можно объяснить его бурную реакцию на унижительную реплику учителя и его интерпретацию цели богатства. Но едва ли не самыми важными для нас являются заключительные слова рассказа Мерутунги о том, что именно этот Бхартрихари написал «Вайрагьяшатаку». Значит, к 1306 г., когда Мерутунга завершил свой труд, это сочинение и именно под этим названием было уже известно. Но как жалко, что джайнский рассказчик о других сочинениях Бхартрихари лишь упомянул, не назвав их...

Поэтический талант Бхартрихари засвидетельствовал уже И Цзин, его шлоки были знакомы в IX в. джайну Сомадеве Сури. Да и не только им — стихотворения, приписываемые нашему автору, присутствуют во многих антологиях поэзии на санскрите, создававшихся еще до Мерутунги. Однако в подобных антологиях они фигурируют как муктака, т. е. разрозненные строфы, как бы не имеющие статуса самостоятельного большого произведения. У Мерутунги же впервые прямо названо такое произведение.

«Вайрагьяшатака», к которой мы еще специально обратимся, относится к жанру «шатака». Само это слово может означать все, что угодно, состоящее из ста равноценных единиц; в литературе им называется жанр, очень популярный в раннесредневековой поэзии, гибкая форма, позволяющая организовывать строфы либо тематически, либо по стихотворному размеру, либо по авторству. Кроме того, одна шатака может объединяться с другими, ср., к примеру, «Семь шатак» Халы, «Три шатаки» самого Бхартрихари и т. п. Можно допустить, что в XIII в., до Мерутунги, уже существовали и были широко известны все три шатаки Бхартрихари — «Нитишатака», «Шрингарашатака» и «Вайрагьяшатака». Но триста лет должно еще пройти, прежде чем они будут упомянуты вместе.

## ГОЛЛАНДСКИЙ МИССИОНЕР И ИНДИЙСКИЙ ПОЭТ

---

Паликат, 17 сентября 1632 г. Над крепостью Гелриа развевается голландский флаг. На открытом рейде бросает якорь многопарусный корабль Голландской Ост-Индской компании «Везель». От берега к нему устремляются несколько баркасов — сейчас начнется разгрузка, — а тем временем от корабля отваливает бот, в котором рядом с капитаном и суперкарго сидит строго одетая — даже в эту несносную влажную жару! — молодая чета: миссионер Абрагам Рогер с супругой. Он — выпускник Индийской семинарии, специально учрежденной Голландской Ост-Индской компанией для подготовки проповедников, и здесь должен заниматься обращением язычников в христианство. Абрагам Рогер пока еще не знает, что, стремясь лучше исполнять свои обязанности, он будет знакомиться с индийскими религиозными учителями, тщательнейше собирать сведения о верованиях народов, населяющих Индию, особенно — ее юг, об их культуре. Он еще не знает, что многие и многие часы проведет с брахманом Падманабхой, человеком весьма ученым, который поведаст ему о Бхартрихари и даже перескажет две шатаки, умолчав о третьей. Не знает Рогер и того, что напишет большую книгу, которая вплоть до конца XIX столетия останется наиболее полной характеристикой южноиндийского индуизма. Кроме родного языка автора она появится и на немецком, и на французском языках, будет перелagаться и пересказываться, но увидеть ее изданной он не сможет — порадует за него только жена, не подозревающая о том, что всего лишь через 16 лет она проводит мужа в последний путь. Но сейчас — 1632 год, с каждым взмахом весел гребцов пологий песчаный берег становится все ближе, и вот уже прибойная волна выносит бот на мелководье.

О Бхартрихари в книге Рогера сообщалось следующее:

Бартухери был сыном некоего Сандрагупты Нарайя. Об этом Сандрагупте повествуют, что был он брахманом и имел четырех жен, причем каждая была особого ордена или рода. Одна — из рода браминов, другая — из сетреесов, третья — из веньяев и четвертая — из судраев. И рассказывают, что от каждой он имел по сыну, причем от браминской жены — сына по имени Варарутжи, от жены из сетреесов — по имени Викерама-арка, от жены из веньяев — по имени Бетти и от жены из судраев — упомянутого Бартухери. Первый сын стал мудрецом и составил толкование вед — их канона — и написал труд о движении небесных тел. Второй стал царем, достигшим великой мощи, третий был его советником, четвертый же был упомянутым в самом начале Бартухери, слышшим весьма мудрым и смысленным мужем. По их сказаниям составил он триста изречений: сто изречений о пути на небо, сто о разумном образе жизни человека и затем сто изречений о любви. Сообщается, что сделал он это ради облегчения людям, так как книг было бесчисленное множество и он извлек из них самую суть, зерно, и представил это в виде кратких назидательных притч. Каждая книга поделена на десять глав и каждая глава содержит десять изречений. Однако в двух главах нет десятого изречения, так как не было их и в самом оригинале, из которого брахман Падманабах устно перевел мне эти изречения, за исключением любовных, которые он мне по какой-то причине, как мне это показалось, не захотел перевести.

Этот самый Бартухери, говорят, в молодости имел великую склонность к женскому полу и был женат на трехстах женщинах. Отсюда последовало то, что, когда его отец пожелал помереть и призвал к себе всех четырех сыновей, тремя он был вполне доволен, а при виде Бартухери, который был судра, опечалилось его лицо. Причиной печали было то, что так сильно предавался Бартухери женщинам и имел их так много, что опасался отец, оставит он после себя огромный род, который после него будет нищим. Для него это было немаловажно, так как они придерживаются такого мнения, что живые дети, рожденные браминской женщиной, могут своими делами убогатить умерших родителей, заслужить им небесную обитель и даже освободить от мучений ада. Напротив, если кто-либо произведет детей от женщины из судраев, тому навсегда закрыт путь на небо до той поры, пока остается хоть немного потомков. Хотя браминам и разрешается взять женщину из судраев, они почитают за великий грех и позор оставить после себя от нее потомство. Бартухери заметил, как омрачилось лицо его отца, и удалился с глаз его прочь, в другое место. Там он постригся, облачился в красно-шафранное платье, как саньяси. И вот именно в таком платье пришел он к отцу, и тот, увидев это превращение, остался доволен и пообещал ему, что жить Бартухери будет так долго, пока будет существовать мир. (Сообщается, что он незримым образом — как ангел — скитался по свету.) Когда же был похоронен отец, то вознамерился Бартухери посмотреть белый свет, однако все его триста жен последовали за ним. Но он им сказал: «Я не хочу с вами больше иметь дело — останьтесь!» Они возразили: «Что же с нами будет? Что ж мы отныне останемся покинутыми вдовами?» «Каждая из вас может подыскать себе мужа и опять выйти замуж. И не будет это сочтено за грех, и будет это род трехсот. И если женщина этого рода теряет супруга, то не будет для нее грехом или позором, если выйдет она за другого». И вот этот-то род и зовется кавреас, являющийся подродом судраев. Это очень

большой подрод, да, пожалуй, самый большой по численности среди судраев, ибо все прочие могут вступить в этот род. Поэтому и говорят они также, что подобен этот род открытому морю, принимающему воду из всех впадающих рек (*Пер. Д. Е. Бертельса*).

Рогер достоверно передал все, что ему сообщил Падманабха. Рассказ этот совпадает в ряде фактов с тем, о чем поведали ранее И Цзин и Мерутунга. Что касается сведений китайского паломника, то история обращения Бхартрихари к монашеской жизни — или его стремление к ней — отразилась в описываемых Рогером встрече Бхартрихари со своим умирающим отцом, раскаянии и последующем принятии сана саньяси, причем — отметим — саньяси, индусский подвижник, облачается в одежду буддийского монаха. Естественно, однако, что рассказ Падманабхи оказывается ближе к истории, изложенной в «Прабандхачинтамани». И здесь и там Бхартрихари — шудра, обладающий мудростью, «смышленный», автор «Вайрагьяшатаки», наряду с которой Рогером упомянуты еще «Нитишатака» и «Шрингарашатака».

Рассказ Падманабхи содержит еще ряд заслуживающих внимания деталей, но наиболее важно то, что сказано им о составе поэтического творчества Бхартрихари. Подчеркнуто, что строфы Бхартрихари явились обобщением сказаний индийцев, что целью его было облегчить людям знакомство с заключенной в них мудростью, что изречения его имели дидактическую задачу и что изложил он «зерно мудрости народной» в виде назидательных притч. Кроме этого мы впервые получаем сведения о форме текстов «Нитишатаки» и «Вайрагьяшатаки». Сообщается, что каждая из шатак разделена на десять глав, но в двух главах отсутствует десятое изречение — и действительно, подобные рукописи трех шатак существуют. Мы узнаем также еще и о том, что Падманабха питал определенную предубежденность против «Шрингарашатаки».

Вообще «Жизнь Бартухери» Рогера содержит много намеков, которые сами по себе не вполне понятны, и некоторый свет на них может пролить лишь анализ творчества самого поэта. Что же касается заключающей очерк Рогера истории о «трехстах женах Бартухери», то она выглядит, как нам думается, своего рода аллегорией, где в «роли» трехсот жен выступают созданные поэтом триста строф.

Итак, в XVII в. «Шатакатраям» (букв. «Троица ша-

так»), или «Тришати» («Триста строф»), Бхартрихари уже существовала как цельное произведение. Однако о других произведениях Бхартрихари голландский миссионер нам не сообщил. Это сделал за него в самом конце XVII в. южноиндийский ученый и поэт Рамабхадра Дикшита, в восьмой главе поэмы которого «Патанджаличарита» («Жизнь Патанджали») есть следующее место:

Впитавшие восемь раса  
Строфы искусно сплетая,  
Чувством любви их наполнив,  
Сложил Бхартрихари поэму.  
В ней строфы о страсти любовной,  
О мудрости жизни, желаний утрате,  
И дал ей название поэт  
«Собрание трех сотен строф».  
Он написал сочиненье,  
В котором изложены были  
Ученье его о слове, а также  
Мысли о предложенье.  
Смысл этой великой книги,  
Рождающей мощные волны  
Прилива всеильных знаний,  
Был разъяснен Хелараджей.  
Бережно, как родитель  
Азбуку детям толкует,—  
Так разъяснил Бхартрихари  
Патанджали сочиненье.

Таким образом, Рамабхадра Дикшита засвидетельствовал, что в конце XVII — начале XVIII в. бесспорно принадлежавшими Бхартрихари считались «Шатакатраям», «Вакьяпадия» и «Махабхашьятика». Здесь же он упоминает, что комментарий на «Вакьяпадию» был написан Хелараджей. Сказанное им вполне согласуется с приведенным ранее антологическим стихотворением, в котором подчеркнуто, что Бхартрихари был и ученым, и поэтом.

## В КОНФЛИКТЕ С СОБОЙ И С МИРОМ

---

Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу.

К. Маркс

Строфы, приписываемые Бхартрихари, известны с VIII в., они фигурировали в антологиях, цитировались разными литераторами — значит ли это, что известные ныне «Три шатаки» сложились без участия их автора или что определенным образом организованные тематические циклы существовали изначально? Ответ на это ищут давно, и пока еще он не найден: единственный реальный путь — анализ самих строф, хотя и здесь немало проблем. Ведь существует свыше четырех тысяч рукописей, где имеются произведения, связываемые с именем Бхартрихари. Правда, дело несколько облегчается наличием критического текста «Шатакатраям», опубликованного в 1948 г. выдающимся индийским математиком, филологом и историком Д. Д. Косамби. Прделав грандиозную работу, он выделил из общего фонда в 800 строф, приписываемых Бхартрихари, 200 наиболее часто встречающихся, которые и определил как наиболее аутентичные. Все же атрибуция эта признается довольно искусственной, и мы будем опираться на одну из самых популярных версий «Шатакатраям», откомментированную Рамачандрой Будхендрой, средневековым индийским филологом и комментатором, и пользовавшуюся, если можно так сказать, симпатиями самого Д. Д. Косамби, незадолго до своей кончины подготовившего последнее издание этой версии. Относится она примерно к XIV в.

Первой частью памятника является «Нитишатака», открывающаяся, как полагалось в индийской традиции, славословием богу. Это славословие, так называемая мангалашлока, обычно содержит некоторые сведения об авторе произведения. Однако, прежде чем мы займемся мангалашлокой, остановимся на слове «нити».

Его смысл весьма широк, оно означает и государственную политику, и межгосударственные отношения, и осуществление административных функций, и экономику, и еще многое другое, а сверх этого — все, что подразумевается под этикой.

Кшемендра, литератор и грамматист XI в., определяет нити как «безупречную мудрость», описывает ее как «божественный взор», позволяющий человеку видеть вещи в их действительной перспективе, отличать добро от зла. Поскольку человек следует нити, он отличается от животных. Слово «нити», по его мнению, используется для обозначения любого действия, рассчитанного на достижение блага, и соответственно все, что приносит ущерб, моральный, социальный или материальный, именуется «анити». Любопытно, что, по мнению Кшемендры, нити может реализовываться не индивидуально, а коллективно.

Наряду с большим числом весьма ученых трактатов по разным областям нити — а среди таковых числится и прославленная «Артхашастра» Каутильи — в качестве наиболее популярного и доступного образца сочинения об этом предмете выступает знаменитая «Панчатантра». Зародившись где-то в середине I тысячелетия н. э., эта книга совершила в средние века и в эпоху Возрождения триумфальное шествие по странам Ближнего и Среднего Востока и Европы, обретая в их литературах все новые и новые версии, в том числе такие знаменитые, как «Калила и Димна» и «Стефанит и Ихниллат». О чем она? Об очень жизненных вещах — о разъединении друзей и об их обретении, о мире и о войне, об утрате богатства и о том, как оно добывается, о безрассудности и осмотрительности. Если верить безвестному автору, то написана она была для поучения трех глупых сыновей царя Амарашакти. Но дело, конечно, не только в этом — «Панчатантра» адресована всем и каждому, напоминает об опыте жизни, накопленном людьми за многие и многие века.

Воистину неисчерпаема сокровищница мудрости народной! Собрание афористических речений только на

санскрите, которое готовит к изданию польский индолог Людвик Стернбак, насчитывает около пятидесяти тысяч! Среди них и те, что составляют «Нитишатаку» Бхартрихари. У нее — особый облик. Ее никак не сравнишь с величественным, строго организованным, отличающимся научной четкостью формулировок трактатом Каутильи, хотя Бхартрихари наверняка был знаком с этим сочинением; не сопоставить ее и с «Панчатантрой», хотя «Нитишатака» также ведет речь о мудрости житейской. Уж очень эти произведения различаются по тональности.

Однако вернемся к мангалашлоке в «Нитишатаке». Она дает читателю или слушателю вполне определенный в конфессиональном плане ориентир — возносит хвалу богу Шиве, сумевшему понять свою природу, невозмутимому, одолевшему пространство и время. Довольно долго шли споры о том, принадлежит ли она Бхартрихари, теперь они кончились. Это двустишие было обнаружено в одном из старых комментариев, сопровождаемое прямым указанием на то, что автор его Бхартрихари. Но возник новый спор — относится ли данная мангалашлока ко всем трем шатакам или только к «Нитишатаке»?

В той версии, которую комментировал Рамачандра Будхендра, «Нитишатака» разделена на дашаки — десятки, у каждой из которых свое собственное название: «О глупцах», «Об ученых», «О чести и доблести», «О богатстве», «О негодяях», «О добродетельных», «О помощи другим», «О стойкости», «О судьбе», «О карме». Все же по своему содержанию они часто перекрещиваются.

Скорбно звучит первая строфа «Нитишатаки»:

Сожрала алчность мудрецов,  
Царей гордыня одолела,  
В невежестве все прочие живут —  
Напрасно красноречие мое!

Горечь и отчаяние звучат в словах поэта. Все может сделать человек, все, даже то, что представляется невероятным, — как, к примеру, утолить жажду водой из озера, привидевшегося в мираже, — он может найти средство избавиться от самых страшных бедствий, но вот чего он никогда не сумеет сделать, так это убедить в чем-либо заносчивого глупца, убежденного в своем всеведении. Да что там человек! Сам Брахма, наивысший из богов, неспособен на такое!

Немногим ниже осуждение глупости получает новую акцентировку:

Едва-едва я причастился знания,  
Как мной безумье овладело  
И обуяла мысль, что я — всезнающ!  
Когда же стал общаться с мудрецами,  
Избавился от этой лихорадки,  
И мысль пришла иная, что я — глуп!

Рядом с этой — другая строфа, наполовину басня, наполовину инвектива в адрес ничтожных, самодовольных, жаждущих набить себе брюхо людишек, которым ни до чего нет дела.

Глупцы, однако, народ не безобидный. Пока мы еще не знаем, кто они, но некоторые приметы уже даются поэтом:

Чтоб скрыть невежество,  
Молчанье создано Творцом —  
Всегда глупцов оно украсит,  
Особенно в собранье мудрых.

Лишь в следующих дашаках Бхартрихари наделяет глупцов более конкретной характеристикой, так как это сделано, скажем, в 11-й строфе, начинающей дашаку, посвященную очень важному вопросу — о месте ученых в обществе.

Прославленные мудрецы, чьи знания  
Достойно передать ученикам,  
Кто создает прекраснейшие песни,  
В которых все слова украшены как нужно,  
Жизнь в нищете влачат, хотя они  
И без богатств достойны почитанья,  
И сколь же глуп тот царь, в чьем царстве  
Ученые столь бедственно живут!  
Коль низко оценен алмаз — его ли  
В том вина? Повинен в том оценщик!

Дальнейшие строфы раскрывают разные стороны той же проблемы. Знания, богатство ученого, не может похитить никакой вор. Если его раздавать, то оно от этого только прирастает, ширится, и его нельзя погубить даже в конце времен, когда разражается космическая катастрофа — пралая и на небо выходят двенадцать яростных солнц, а огонь, извергаемый черными тучами, истребляет все сущее.

Обладание знаниями рисуется поэтом как одна из важнейших черт его этического идеала, как величайшее украшение человека. Исчерпывающее, пожалуй, изложение этого идеала мы находим в двух идущих подряд строфах:

Если наделен терпением,  
То зачем тебе доспехи?  
Если гневом обуян ты,

То зачем тебе враги?  
Если споришь за наследство,  
Что ж страшишься ты пожара?  
Если есть подлец на свете,  
Что ж бежишь ты от змен?  
Если друг с тобою рядом,  
То к чему тебе лекарства?  
Если знаниями владеешь,  
То зачем тебе богатства?  
Если скромностью украшен,  
То нужны ли украшения?  
Если ж наделен талантом,  
В нем самом есть наслажденье!

И далее:

Не рухнет этот мир,  
Пока жив человек,  
Который родичей своих  
Насытить сможет,  
И к слугам — добрым быть,  
И хитрым — с подлецом,  
С царями — дипломатом,  
Доблестным — с врагом,  
Решительным — средь женщин,  
Терпенья полным —  
С дряхлым стариком  
И к добрым людям —  
Полным доброты!

Терпение, доброта, мужество, решительность, знания, скромность, талант и все прочие достоинства составляют полную картину идеальной человеческой личности, как она виделась поэту. И именно эта идеальная личность оказывалась в наиболее бедственном положении несмотря на все свои добродетели, именно она прозябала в нищете и бедах, хотя и противопоставляла — не без гордости! — знания богатству.

Следующая дашака, «О чести и доблести», развивает мысль о необходимости сохранения человеческого достоинства при любых обстоятельствах, иллюстрируя это примерами из мифологии; по сравнению с ней гораздо важнее, значительнее, принципиальнее выглядит дашака «О богатстве». Эта дашака начинается двумя удивительно сильными, лаконичными строфами:

Да сгинет каста в ад!  
А добродетели — за нею следом!  
И нравы добрые пусть рухнут со скалы,  
А благородство пусть в огне сгорит,  
Пусть гром небесный доблесть поразит,  
Врага несносного! Но пусть  
Нас осенит богатства благодать —  
Ведь без него все добродетели — былинки!

Это, так сказать, конечный вывод. Следующая стро-

фа беспощадно конкретна, за ней нет никаких иллюзий, она — категорична.

Тот, кто богат — и мудр, и благороден,  
И добродетелен, и в шахрах изощрен,  
Оратор превосходный и мудрец,  
И красотой несравненной наделен  
Тот, кто богат.

И чуть дальше идет строфа, перекликающаяся с той, что приводил Мерутунга:

Есть у богатства три дороги:  
Даянье, наслаждение и гибель.  
Кто не раздаст его, чужд наслаждениям,  
Того ждет гибель непременно.

Строфы этой дашаки несут на себе печать уже не просто социального конфликта, а определенных требований, адресованных к государству, к его олицетворению — царю. Перед нами своего рода политическая программа, в которой царю вменяется в обязанность кормить народ, и тогда, если народ будет равномерно и постоянно испытывать на себе его заботу, то земля, подобно «пожелай-дереву», будет приносить разнообразные богатства. Забота о народе еще раз прозвучит в этой же дашаке как одно из шести достоинств царя, к покровительству которого стоит прибегать, — она стоит рядом с властью, щедростью к брахманам, разумным правлением и т. п. Здесь же говорится и о том, что богатство способно полностью преобразить человека: изголодавшийся доволен и пригоршне ячменя, разбогатевшему — вся земля что травинка. И рядом с этим впервые в «Шатакатраям» появляется мотив судьбы, правда, носящий пока этическую окраску.

Коль предназначено кому богатство,  
Получит он его — в пустыне ли песчаной  
Или на склонах сложенной из злата  
Мэру, горы, где боги обитают,  
И потому — будь стоек! Не унижай себя,  
Как нищий перед богатеем!

Пытаясь далее следовать этической классификации Бхартрихари, мы можем выделить две полярные по своим характеристикам группы. Одна — это злые люди, алчные до чужих денег; царь, возвышающий злодеев, низкий, своенравный, волей случая достигший высокого положения, ненавидящий добродетели; злодей, приближенный к царю; другая — люди добродетельные, страстно приверженные науке, свободные от зависти к чужому богатству, неспособные совершить проступок, даже

если это грозит им утратой жизни, несокрушимо стойкие в несчастье, творящие благо себе усилиями ради блага других. Вторая группа и стала предметом дашаки о добродетельных, кончающейся вопросом: не заслужили ли они всемерного поклонения высокородных?

Вот добродетельные люди —  
Своим пренебрегая благом,  
Радеют благополучию других;  
Вот трудятся простые люди  
Другим на благо, о своем не забывая;  
Вот люди-дьяволы — они корысти ради  
Разрушают благополучие других.  
Но разве люди те, кто вовсе без причины  
Других благополучию вредят?

Эти стихи явно не без некоторой социальной окраски, не без укора тем, кто живет за счет народа или вообще разоряет его. Высшая для поэта добродетель — служение на благо других людей, высшее назначение богатства — даяние, т. е. опять-таки забота о благе других, высшее достоинство царя — забота о благе народа. В поисках аргументов, подкрепляющих мнение поэта, которое ему хотелось бы сделать всеобщим, — а в этом главный пафос строф «Нитишатаки» — он обращается к общеизвестным мифологическим образам: вот Океан, давший убежище могучим горам, которых преследовал бог-громовержец Индра, и несущий на своих водах мирового змея Шешу, на котором возлежит Вишну; вот черепаха Курма, оправдавшая свое рождение тем, что на ее спину опирается вся тяжесть Земли; вот сверкающая на ночном небе Дхрува, Полярная звезда, символ постоянства, вокруг которой движется сонм светил. Добродетельные, говорит Бхартрихари, доставляют радость во всех трех мирах не только вереницами добрых дел, которые совершают они сами, но также и тем, что возносят даже атомы добродетелей других людей. Еще они обязательно должны обладать стойкостью — ей посвящена следующая дашака, в которой поэт с особой силой подчеркивает, что добродетельным следует быть мужественными, неуклонно осуществлять свои цели, не отступая перед какими угодно трудными препятствиями, какая бы немилость или какое бы несчастье ни грозили им.

Но что регулирует человеческие отношения? Подчинены ли они каким-нибудь законам? Одну такую силу, вполне объективную и весьма действенную, Бхартрихари нашел в богатстве — мы уже видели, сколь вырази-

тельно описано его влияние на людей. А есть ли еще подобные силы? Есть, и каждой поэт посвящает специальную дашаку.

В первой из них рассказывается о Судьбе. Ее власти подчинены даже боги. Что перед ней вся людская тщета?! Лишь Судьба — причина возвышения или падения людей, и куда бы ни пошел отмеченный ею, туда же идут за ним несчастья.

Когда слоны могучие в оковах,  
Томятся птицы в клетках,  
Затемнены планетами Луна и Солнце,  
А мудрый нищ,— я верю в мощь Судьбы!

Горестно признавать могущество Судьбы — ведь она творит человека, вместилище всех добродетелей, украшение земли, но и губит его в одно мгновение.

Мошенница Судьба — гончар.  
Мой мозг бросает, словно глины ком,  
На колесо забот и треволнений  
И все быстрее, быстрее вертит его!  
Кто знает, что Судьба готовит людям?

Но и Судьба еще не последняя, не конечная причина происходящего — она дает только то, что предопределено Кармой. Раз так, то какой смысл в богах? Какой смысл в Судьбе? Восславим Карму, над которой даже Судьба не властна!

Карма (букв. «деяние») — категория специфически индийская. Она связана с идеей перерождения душ, число которых в мире конечно. Душа каждого живого существа, обремененного сознанием своего «я», омрачена грехами, обусловленными эгоизмом и невежеством. Всякое доброе и всякое дурное дело оставляет на душе свой отпечаток, неизгладимо остающийся на все нынешнее существование и определяющий в сумме со всеми прежними добрыми и дурными делами будущее физическое бытие данной души. Она, таким образом, наказывается ее собственными грехами, а не за них. Воздействие Кармы всеобщее — ему подчинены и боги:

Возносим мы моления богам,  
Но и они рабы Судьбы —  
Так станем же молиться ей!  
Но и Судьба лишь то дает,  
Что нам дела уготовляют наши,  
Так стоят ли молений боги и Судьба?  
Падите перед Кармой —  
Сама Судьба бессильна перед ней!

Беспредельна сила Кармы — не будь ее, то и Брахма, бог-творец, не оказался бы внутри космического яйца и

не произвел бы работу горшечника, вылепив мир. Карма обрекла Вишну на тяжкие подвиги в десяти земных воплощениях — аватарах; Шиве, повелителю всех аскетов, пришлось побираться с чашей в руках; Сурье, богу солнца, — изо дня в день скитаться по небу.

Двойственно отношение поэта к Карме. Цепь добрых дел может привести к такому рождению души, которое принесет и богатые дворцы, и царственное сияние белого зонта.

Однако, если цепь добрых дел почему-то прервется, все усилия пропадут даром. И вот что особенно озадачивает поэта:

До дна океана рукою  
Дотронется человек,  
Дерзнет он взобраться высоко  
На пики священной горы,  
Врагов одолеет в сраженьи,  
Искусной торговлей займется,  
Вспашет глубоко он землю  
И тучный сберет урожай,  
Сумеет познать все науки,  
Вершины достигнет в искусстве,  
Напрягши усилия, сможет  
Взлететь в бескрайнее небо.  
Волею Кармы свершится  
И то, чего быть не может, —  
Что ж погибает напрасно  
То, чему сбыться должно?

Но и при условии непрерывного свершения добрых дел кармическая логика оказывается превратной до такой степени, что поэт не может удержаться от язвительного выпада:

Если хочешь, мудрец, насладиться блаженством,  
Не стремись ты ни к подвигам, ни к преступленью,  
Знай лишь молись пред богиней Кривулей —  
Ведь это она честных в мерзавцев,  
Умных людей в дураков обращает,  
Друзей во врагов и незримое — в зримое.  
Амриты сладость — в смертельнойший яд!

Замкнулся круг, выхода нет. В чем же житейская мудрость — нити? В признании этой безысходности? В осознании возможностей, данных человеку природой? В богатстве? Добродетели? Стойкости? Сансара, круг земного бытия, неизбежно сопряжен со страданием, порождаемым желанием. Поэта непрестанно терзает вопрос, как вырваться из этого круга. Где же выход? Не в любовной ли страсти?

## ГНЕВ ПАДМАНАБХИ

---

Рогер дважды обращает внимание на те случаи, в которых брахман Падманабха, беседуя с ним, явственно выражал свое раздражение. Во-первых, оно вызывалось наличием, видимо, достаточно мощных материалистических течений где-то на западе Индии, скорее всего, в Карнатаке, во-вторых — существованием кроме «Нитишатаки» и «Вайрагьяшатаки» еще и «Шрингарашатаки», содержание которой он по каким-то причинам не считал нужным сообщить голландскому миссионеру.

Если Падманабха с крайним раздражением упоминает о чарваках, материалистах, как таковых, и пашандах, материалистически настроенных еретиках, то со стороны брахмана-вишнуита это было вполне естественно, поскольку и одни и другие не только пренебрегали ведами и всей связанной с ними литературой, но и решительно отрицали их авторитет, не только осмеивали, но и атаковали брахманскую ортодоксию. Вот как изложены взгляды чарваков в сочинении «Сарвадаршанасанграха» («Обозрение всех философских систем»), появившемся в XIV в., сравнительно незадолго до встречи Рогера и Падманабхи:

Ведь три [веды] страдают пороками — лживостью, противоречивостью, многословием; да и те, кто считает себя знатоками вед, просто плуты и мошенники... доказательства сторонников [священного] знания опровергаются сторонниками [священного] действия, а доводы сторонников [священного] знания, да и три веды — это просто неумная болтовня обманщиков, а агнихотра [и другие обряды] — способ прокормления их.

Крупнейший советский индолог академик Ф. И. Щербатской так переводил строфы из «Сарвадаршанасанграхи», рассматриваемые им как фрагменты индийского материализма:

1. Богослужение, священное писание, посох отшельника и аскетизм — доходы лишь безгрешные для дураков и трусов.
2. Три автора составили священное писание, их имена суть плут, обманщик, вор.

3. Бормочет жрец молитвы непонятные. Царица же должна держать коня за ствол. За это денежки брахманы собирают и мясом обжираются, как черти.
4. Нет скорби тут иной, кроме телесной; Кроме правителей, нет бога в мире. Спасенья нет, кроме телесной смерти.

Вполне естественна ожесточенность Падманабхи по поводу подобных взглядов. И это понятно.

Но чем могла вызвать его неудовольствие «Шрингарашатака»? Рогер ничего не оставил нам, кроме своего недоумения. Сам Падманабха, насколько известно, не оставил после себя ни строчки — он должен был бы благодарить Абрагама Рогера за то, что мы сегодня знаем о его существовании.

Быть может, Падманабха смущен — или возмущен? — тем обстоятельством, что в некоторых шлоках «Шрингарашатаки» любовь выступает как предмет торга? Вряд ли. В конце концов разве апсары, небесные девы, не прямая родня гетерам? Рамбха, Тилоттама, Менака и прочие выполняли по велению богов весьма сомнительные поручения — они должны были, возбуждая любовную страсть, нарушать подвижничество мудрецов, асуров — соперников богов, царей. Бхартрихари иронизирует над брахманами, стремящимися преодолеть жажду наслаждений лишь ради того, чтобы попасть на «небеса Индры», в рай. Но ведь там-то живут апсары, с которыми — вполне возможно — попавший туда будет вкушать небесные же наслаждения. В чем же тогда истинный смысл отречения от мира?

Вспомним — картина мира, представленная в «Нитишатаке», удручает своей безысходностью: добродетельный человек, обладающий знаниями, подавлен обстоятельствами, перед которыми бессилён. Но Бхартрихари решительно настаивает на том, что следует мужественно и бесстрашно бороться за свои принципы даже перед лицом неминуемой гибели. Однако в этой картине мы видим только Его, лирического героя, размышляющего над смыслом жизни. Но поэт не забыл о Ней, о женщине, о могучей силе любви. Вот кому посвящена с начала до конца «Шрингарашатака» — «Сто строф о страсти любовной».

В отличие от «Нитишатаки» стихи здесь организованы в группы не по десять, а по двадцать строф. Первая из них — «Восхваление женщин». Бхартрихари обращается к поэтам, не перестающим твердить о женщинах: «Вот слабый пол!», с вопросом, в чем же, собственно,

их слабость? Ведь перед ними не устоят и боги во главе с Индрой! Правда, думается, что Бхартрихари несколько переоценил стойкость последнего — уж очень тот славился амурными похождениями. Но даже Брахма, Вишну и Шива — верховная триада индуистского пантеона — обречены богом любви Кандарпой на положение домашних рабов их волооких супруг.

Восторгом, преклонением перед женщиной полны эти строфы, выразительно рисующие и облик ее, и ее милое кокетство, таящее такую притягательную радость, что и сама жизнь без нее становится тусклой.

Ни солнце,  
Ни полная луна,  
Ни звезды,  
Ни жемчуга,  
Ни свет свечи  
Не светят мне  
Так ярко,  
Как милая —  
Ведь без нее  
Весь мир бы  
Был в ночи!

Нарисованный поэтом образ женщины ярок, сочен, полнокровен. Право же, читая стихи, мы не только видим ее, но и слышим позвякивание поножей, мелодичный перезвон подвесков на опояске и похожий на клекот гусей перестук браслетов на руках. Поэт чуть ли не превзошел трех героев индийской сказки, каждый из которых мог делать что-то одно — первый создавал скелет, другой наращивал на него мясо и кожу, а третий вдвухал душу; и если герои сказки погибли от льва, которого они подобным способом воскресили, то и Бхартрихари, воскресивший в своих стихах образы пленивших его красавиц, претерпел из-за них немало мучений, о чем поведаст дальше. Впрочем, может быть, вся «Шрингарашатака» являет собой лишь так называемый традиционный набор сентенций по поводу кокетства, жеманства, интриг, измен да прочих мучений, которыми женщины терзают мужчин, как молодых, так и старых? Может быть, и рождены-то эти строфы не поэтическим вдохновением, а только расчетливым нанизыванием на стержень темы бесчисленных комбинаций штампов согласно предписаниям неких трактатов? С такими маловероятными предположениями приходится еще встречаться. Иной раз они оправдываются утверждениями, что вот, мол, существовала на санскрите от века некая масса строф, неизвест-

но кем созданных, бытовавшая в древнеиндийском обществе вне зависимости от конкретных поэтов. Правда, таким построениям нанесен немалый урон трудами последних лет, особенно польского индолога Л. Стернбака, собравшего свыше 50 тысяч «кочующих» строф и обнаружившего практически для каждой из них вполне точный адрес. Предметный указатель, которым он снабдил вышедшие тома своего собрания, убеждает, что строфы «Шрингарашатаки» оригинальны и что их автор никак не может отвечать за эпигонов и плагиаторов.

Здесь важнее ответить на другой вопрос: какое место принадлежало женщине в жизни и в искусстве древней Индии? Уже среди суктов, составляющих веды, мы находим и такие, чьими авторами были женщины. Буддийская литература сохранила нам специальный сборник женской лирики — «Тхеригатха» («Стихи монахинь»). Привлекает внимание «Стрипарва» («Книга о женщинах»), одна из книг «Махабхараты», обнаруживающая следы тех фольклорных жанров, которые в русской традиции называются плачами. В древних поэтических антологиях имеются лирические строфы, созданные поэтессами и ничем не уступающие тому, что создано поэтами.

Участвуя в создании поэзии, женщина не переставала быть и одним из важнейших ее объектов, что характерно уже для ведической литературы (см., например, драматичную историю любви Пурураваса и Урваши). Немало интереснейших женских образов, как положительных, так и отрицательных, находим и в позднейших произведениях эпической и классической литературы народов Индии. По всему этому можно проследить, как менялись и положение женщины, и отношение к ней. В ведах она творец гимнов и соучастница жертвоприношений, причем некоторые из них могли совершаться только женщинами. Позднее Ману и другие законодатели объявляют ее «нечистой»; в «Бхагавадгите» она поставлена наравне с грешниками, рабами, всеми, кто оказывается вне каст; в религиозном смысле она есть шудра, прикосновение ее оскверняет изображение божества и лишает силы; наконец, она не может достичь конечного избавления, если только в процессе перерождений не воплотится в облике мужчины. В дхармашастрах, сочинениях, трактующих вопросы религиозного и обычного права, на женщину обрушивается лавина всяческих обвинений. Женщину квалифицируют как «ложь», и даже в «Махабхарате», подарившей миру так много идеаль-

ных женских образов, обнаруживается такое суждение: «Женщина — всепожирающее проклятие. В ее теле сызнова начинается зловещий цикл [перерождений], порожденный похотью, вызванной [кипением] крови и семени. Человек является в мир смешанным с экскрементами, водами и прочими нечистотами женщины. Мудрый человек будет избегать оскверняющего общества женщины так же, как избегает он касания тел, покрытых червями, вшами и всякой иной нечистью». В другом месте эпопеи утверждается: «Если бы человек со ста языками мог бы прожить сто лет, то и этого ему не хватило бы, чтобы полностью описать все пороки и недостатки женщин». Вторят этому и пураны, своды религиозных и эпических сказаний, хотя и в несколько иной тональности: «Есть три рода вина, но самым пьянящим является женщина, есть семь видов яда, но самый ядовитый из них — женщина». Таково ортодоксально брахманское отношение к женщине. Близка к нему и позиция дигамбаров, наиболее радикальной джайнской секты. Несколько либеральнее отношение к женщине буддистов.

Обязанности «идеальной супруги» определялись следующим образом — быть чистой и аккуратной, экономной и разумной в ведении домашнего хозяйства, толочь рис, варить, рожать детей, доставлять наслаждение супругу.

В атмосфере подобных взглядов строфы «Шрингарашатаки», конечно, выглядят достаточно сильным от них отходом, хотя и здесь в какой-то мере повторены ортодоксальные оценки. Возьмем хотя бы следующие за первым разделом, «Восхваление женщины», двадцать строф, названные «Описание наслаждения». Одни из них очень образно и человечно обрисовывают счастье взаимной любви, но другие окрашены тревогой, вызванной этим чувством. 27-я строфа констатирует несовместимость любовного чувства с преклонным возрастом, последующие — 28, 29, 30-я — полны сетований на страдания, причиняемые юностью. Она — «собрание не приносящих блага цветов», «причина сотен тяжчайших адских мучений», «зерно, из которого рождается обман», «туча, окутывающая небо и скрывающая светоч знания», «средоточие разнообразных грехов». А в 30-й строфе юность — и «туча, проливающая дождь на дерево любовной страсти», и «поток беспредельных любовных ухищрений», и «сокровищница счастья и блаженства».

Именно любовное чувство, которому открывает две-

ри юность, в какой-то мере компенсирует многие беды, причем и такие, «как позор служения у дверей дворца недостойного царя», «унизительное служение», и благодаря ему даже «не столь далек и труден путь до предела земного мира». А далее констатируется неизбежная альтернатива — достойно служить двум целям: либо юности, либо лесу.

Нет в наслаждениях греховных смысла, нет,  
Их радость испарится с их концом.  
Презренью обречен да будет это мир,  
Вместилище грехов и прегрешений!  
Но нету большей добродетели в юдоли этой,  
Чем позаботиться о благе всех других.  
Нет также радости прекрасней,  
Чем ласки нежные лотосоокой!  
Я истинно вам, люди, говорю —  
В семи мирах найти нельзя  
Того, что было б сладостней  
Красавиц! О, если б не были они  
Причиной всех несчастий!

Последние строки предваряют следующий раздел — «Осуждение красавицы».

В известной мере этот раздел представляет собой антитезу «Восхвалению красавицы», прежде всего по тону. Восторг перед женской красотой присутствует и в этих строфах, но его всюду сопровождают напоминания о горестях любви, о страданиях, вызываемых ею. Именно этот раздел внешне приближается к ортодоксально брахманским взглядам на женщину. Каждая строфа, как, впрочем, обычно у Бхартрихари, делится на две, четко оформленные по смыслу, а иногда и по форме части. Первая часть — своего рода тезис, утверждающий позитивную характеристику, вторая часть — антитезис.

Нет, не луна ее лицо,  
И тело — не из зерен золотых,  
И очи — совсем не пара  
Темно-синих лотосов.  
Поэты обманули мудрецов,  
Проникших в суть вещей,  
И кожи, плоти да костей  
Собранью, газелеокой телу,  
Молятся глупцы.

В заключительных трех строфах данного раздела фигурируют продажные женщины, куртизанки, гетеры.

Естественно продолжена эта тема в очередном разделе, посвященном очарованным и преодолевшим чары. К преодолевшим чары относится много меньшая доля строф, чем к тем, кому еще грозят женские чары, кто

пока не перешагнул рубежа, за которым становятся безопасны стрелы бога любви.

Новые двадцать строф отведены осуждению любовной страсти. Собственно говоря, это не осуждение, как такое, это скорее беспомощная мольба о пощаде, адресованная безжалостному Кандарпе, тщетные призывы к самому себе устоять перед любовью и не менее тщетные обращения к мудрым не поддаваться ее безумству — не устояли же Вишвамित्रа, Парашара и прочие великие отшельники перед женской прелестью!

Кто деву юную осудит,  
Обманщик тот и лицемер,  
На небе жаждет жить подвижник,  
Где нежные живут апсары.

Да, от природы никуда не уйти! В конце «Шрингарашатаки» стоят двадцать строф, названные «Описание времен года». Здесь в какой-то мере исчезает личная нота, присутствовавшая в предыдущих стихах. Описанием времен года индийские поэты увлекались и до Бхартрихари — достаточно вспомнить Калидасу с его «Венком времен года», а еще раньше это был самостоятельный фольклорный жанр, сочетавший поэзию сельского труда с любовной лирикой, с песнями о разлуке, биче влюбленных, с картинами природы. В центре внимания Бхартрихари — любовная страсть на фоне тех же картин природы, время от времени появляются приметы быта, упоминается странник в пути, звучат горестные, шемящие душу строфы о зимнем ветре — наглом насильнике, полные зависти к тем, кто живет в наслаждениях, не испытывая тревог.

«Шрингарашатака» представляет мир, осмысляемый через чувство, «Нитишатака» — мир, находящийся в разладе с разумом, враждебный добродетельному человеку. Но обе шатаки при разных задачах образуют некоторое, хотя и не полное, единство. Логически дополняет и завершает его «Вайрагьяшатака» — «Сто строф об отвержении мира».

## ВАЙРАГЬЯ — БЕССТРАСТИЕ, БЕЗРАЗЛИЧИЕ ИЛИ ОТВЕРЖЕНИЕ?

---

Для многих кровом служит одно небо, а  
многие питаются лишь одним воздухом—  
устранить это можно лишь в том случае,  
если все будут равны.

*С. Баради*

Ах, мосье философ, нищета — ужасная вещь!

*Д. Дидро*

Санскритское слово «вайрагья», входящее в название третьей шатаки, очень часто интерпретируют — и не без основания — как бесстрастность или даже безразличие. Но словари дают более широкий спектр значений. Один из них, весьма популярный и авторитетный санскритско-английский словарь В. Ш. Апте, приводит следующие: во-первых, отсутствие мирских желаний и страстей, безразличие к миру, подвижничество — подобное толкование, согласно помете, опирается на 35-ю строфу шестой главы и 13-й стих восьмой главы «Бхагавадгиты»; во-вторых, неудовлетворение, неудовольствие, досада; в-третьих, отвращение, неприязнь; в-четвертых, печаль, грусть. Таким образом мы можем получить и соответствующее количество переводов названия «Вайрагьяшатака», если исходить только из того или иного словарного значения слова «вайрагья». Можно также ориентировать перевод названия третьей шатаки на конфессиональную принадлежность самого поэта, которая вообще-то остается не вполне ясной — в этом случае и самой шатаке будет придан либо буддийский, либо шиваитский, либо джайнский и т. п. характер. Но окончательное решение все же правильнее вынести после анализа содержания третьей шатаки. О чем она? Прежде всего о личном отношении к миру, который поэт обрисовал ранее, — здесь уточняются характеристики, вершится суд

над сильными мира сего и делается конечный вывод, глубоко личный.

«Вайрагьяшатака» начинается дашакой «Осуждение желания», а она, в свою очередь, славословием в честь Шивы:

Украшивший чело свое серпом луны,  
Спаливший словно мотылька, шутя,  
Беспечного и озорного Каму,  
И мрак невежества сверканием убив,  
Да воцарится Хара во дворце души,  
Ярчайший светоч истинного знания,  
У каждого, кто погрузился в йогу!

Начало строфы как бы увязывает эту шатаку с предыдущей и вместе с тем намечает известное противопоставление. Тут Хара шутя уничтожает Каму, того самого, который в начале «Шрингарашатаки» превратил его вместе с другими богами в слуг их волооких подруг. Остальное содержание этой строфы как бы продолжает мангалашлоку «Нитишатаки», традиционно соотносимую с образом Шивы как совершеннейшего аскета, познавшего свою природу. Подобного рода перекличка с «Нитишатакой» и «Шрингарашатакой» характерна и для других дашак.

Строфы «Вайрагьяшатаки» в большей своей части носят характер раздумий о человеке и его месте в мире, раздумий, исходящих из личного опыта. Названия ее — «Осуждение желания», «Осуждение отказа от мирских благ», «Осуждение нищеты и нищенства», «Описание быстротечности наслаждений», «Описание величия Времени», «Описание диалога подвижника и царя», «Украшение души», «Рассуждение о непостоянстве сущего», «Поклонение Шиве», «О жизни подвижника» — далеко не всегда отвечают реальному содержанию строф.

В самом деле, вот первая дашака — «Осуждение желания», но о каком желании идет здесь речь? Годится ли вообще слово «желание» для перевода санскритского «тришна»? И, в свою очередь, везде ли «желанию» соответствует именно «тришна»? Нет, в большинстве случаев все слова в шатаках, переводимые на русский язык, как «желание», есть производные от корней, означающих «есть», «кушать». Да и контекст, в котором оно появляется, есть прежде всего борьба за, выражаясь по-русски, кусок хлеба, а по-индийски — за пригоршню риса. Тема эта проходит сквозь всю третью шатаку, особенно ярко выявляясь в первых четырех дашаках. В «Нитишатаке» речь шла по преимуществу об объективных об-

стоятельствах, здесь же подводятся итог их воздействия, причем не раз так или иначе подчеркивается, что речь идет именно об итоге жизни человека, испробовавшего все на свете для решения своих жизненных проблем, но не преуспевшего в этом. Вот чем он занимался: скитался по разным труднодоступным и опасным странам, не считался с родом, кастой, поступался своей гордостью, нес унижительную службу, побирался в чужих домах, искал клады, разыскивал в горах руды, проводил ночи в заклинаниях на кладбище, рассчитывал достичь сиддхи, т. е. волшебных возможностей — свободно передвигаться в воздушном пространстве, например,— но, что бы он ни делал, это не принесло ему даже стершейся монеты.

В себе рыдания подавляя,  
В надежде угодить был терпелив  
К хозяйской брани. Перед ним,  
Столбом из денег, ум убившим,  
Я хохотал, душой опустошенный,  
И руки складывал  
С почтеньем и мольбою...  
О голод, голод неотступный,  
Зачем ты снова заставляешь  
Меня плясать и унижаться?

И тут же рожденный отчаянием укор в свой собственный адрес: почему не остановишься ты в своих усилиях поддержать жизнь, столь же неустойчивую, как капля воды на листе лотоса? Тем более что

Морщинами усеяно лицо,  
И голова белеет сединою,  
Все члены ослабели,  
И лишь желанья напоминают  
О юных днях.

Великолепно обрисована здесь диалектическая противоречивость жизни, подчеркиваемая с помощью искусных стилистических приемов, ювелирно тонко использующих все возможности морфологии, словообразования и синтаксиса санскрита. Шестая и седьмая шлоки «Вайрагьяшатаки» полны антитез, каждая из которых является атрибутом того диалектического единства, что воплощено в данном случае личностью самого поэта.

Претерпевая, что стерпеть нельзя,  
Не от недостатка я покинул  
Утехи разные семейной жизни,  
Не ради подвигов аскета  
Я тело обрекал  
Жаре свирепой и ветрам холодным.

Не о стопах я Шивы помышлял,  
А о богатстве...  
Но не вкусив желанных наслаждений,  
Желаньем наслаждений я изъеден.  
Не подвергал себя я истязаньям.  
Но претерпел их.  
Не проводил я времени в утехах,  
Оно меня нещадно провело...  
Нет, все еще желанья не увяли.  
Но сами мы увяли из-за них.

Мрачен итог жизни — все, кажется, уже угасло, исчезло даже чувство того, что ты человек, «ушли на небо друзья, согласно со мной думавшие, дорогие как жизнь, подымаюсь лишь с помощью посоха, в глазах уже висит густая тьма, и тело почти мертво, но все еще боится оно смерти».

Вслед за этим следует элегическая дашака, названная несколько странно: «Осуждение отказа от мирских благ». Двойственно это название: с одной стороны, итог жизни, бесспорно, печален, желания не принесли никакой радости, но, с другой стороны, человек, столь совершенное и мудрое существо, не в состоянии жить без удовлетворения своих жизненных потребностей, которые и скрыты в конечном счете за коварным и емким словом «желание», означающим некую силу, способную обратить человека в нечто эфемернейшее.

Снова и снова, то в подтексте, то непосредственно звучат сетования по поводу нищеты и тех унижительных последствий, которые она неизбежно влечет, убивая человеческое достоинство:

Что за время! Достойный и честный,  
Чтоб с душой не расстаться,  
Руку тянет с мольбою  
К богатым надменным: «Господин мой, подайте!»  
Но в горле комок, и слово застряло.  
Не разобрать, хоть и слух напрягаешь!  
То нищета его руку толкает:  
В доме нужда; в сарн истлевшем  
Жена; его на клочки раздирают  
Худыми ручонками дети,  
О хлебе моля... но нет его в доме,  
Нет даже крошки муки.

Дашака «Осуждение нищеты и нищенства», начатая только что приведенной строфой, собственно и не осуждение, а утверждение почти самоочевидного обстоятельства — зачем нищенствовать, если можно вести неприхотливую жизнь подвижника, добывающего себе пропитание сбором кореньев и плодов? Но неуклонно, в каж-

дой шлоке дает себя знать гневная боль — разве поток  
смысл обители в Гималаях, что людям приходится испы-  
тывать унижение куска, вымаливаемого у богача? Поче-  
му должны они видеть повсюду рожи заносчивых него-  
даев, чьи брови пляшут от несправедливой гордыни сквер-  
но приобретенным и презренным богатством? Почему  
бы не уйти в лес, где никогда не слышно даже имени  
тех господ, чьи голоса изрекают трусливые, изуродован-  
ные болезнью «богатство» слова? Зачем терпеть неснос-  
ные терзания у дверей богачей? Зачем мучиться в уни-  
жении просьб? Ведь богатство, знатность, молодость и  
все прочее преходяще, нестойко.

Пусть в радости ты погружен,  
Но страх в душе таишь перед болезнью.  
Пусть по рожденью ты высок.  
Но род боишься замарать проступком.  
Богатством наделен — страшишься ты царя,  
Чей алчный взгляд к чужим богатствам льнет.  
Ты честь свою заботливо хранишь,  
Но всякий миг страшишься униженья.  
Силен ты — но сильнейшего боишься.  
Красив — красе грозит седая старость.  
Учен — боишься поражения в спорах.  
Ты добродетелен — трепещешь перед злом.  
Существованью тела смерть кладет конец.  
Все сплетено со страхом в этом мире,  
Не страшно лишь одно — отвергнуть разом все!

В этой дашаке присутствует начало, которое нет-нет  
да и проявлялось в каком-либо виде и в предшествую-  
щих дашаках, и в других шатаках, — ведь все сказанное  
о нестойкости, мимолетности, быстротечности подготав-  
ливает большой разговор о времени. Но не просто о вре-  
мени, измеряемом какими-то отрезками, а о Времени  
как верховном из верховных начал, оказывающемся мо-  
гущественней богатства, царей, богов, судьбы и кармы.

Поэта не интересует философская или космогониче-  
ская функции этого феномена, философскую проблему  
времени Бхартрихари подробно рассмотрел в трактате  
«Вакьяпадая». Его волнует только одна проблема — не-  
понимание людьми всепокрушающей силы Времени, их  
заблуждения, мешающие осознать это. Поэт не преда-  
ется просто элегическим рассуждениям по поводу быст-  
ротечности жизни, но осуждает бесплодность ее, осуж-  
дает безразличие к реальному делу.

Мечта о чисто человеческом счастье оказывается  
эфемерной — так подсказывает Бхартрихари его собст-  
венный опыт, который он подытожил в большей части

строф дашаки «Описание величия Времени». В них звучат даже несколько неожиданные признания:

Нет, никогда я не молил  
Стопы господни  
Об избавленье от сансары,  
Хоть шастры строгие мне так повелевали.  
Нет, никогда о дхарме не молил я,  
Дорогу отверзающей на небо,  
И даже в сновиденьях не ласкал  
Прелестных персей или бедер полных.  
Все годы прожил я, как беспощадный  
Топор, сгубивший матушки моей  
Лес, полный радостных надежд.

Не одержана победа в науке, не добыта воинская слава, не изведано счастье любви, не обретено богатство, не выполнен сыновний долг, скончались родители, умерли друзья, и сам поэт, проводя время в жажде подачки с чужого стола, ожидает кончины, словно дерево на песчаном берегу, подмываемом бурным потоком. Все это соотносится со строфами «Нитишатаки», где автор утверждались позитивные начала, все, что он считал должным, добродетельным; но вот итог его собственной жизни подведен — ничего не сделано, не было успеха, не было радости, не было счастья, а он сам все еще вынужден унижаться и прислуживать — это так несовместимо с его вольнолюбивым характером!

Уже в совершенном отчаянии он восклицает, обращаясь к богу, о котором, по собственному признанию, даже и не помышляет: «Окажи милость свою, избавь от несчастья служить человеку с такими же руками и ногами, как у меня!». Неумолимые обстоятельства таковы, что избавиться от подобной унижительной зависимости и от всех прочих бед можно, только став подвижником.

«Диалог подвижника и царя» — название следующей дашаки, несколько умиротворяющее и даже располагающее к философски благодушному настроению. Но это никакой не диалог, никакая не беседа — говорит только одна сторона, подвижник, чья речь построена на оппозициях:

Ты по высокому рожденью — царь,  
Меня же возвышает знание,  
Наставником дарованное мне.  
Ты славен и богатством и державой,  
Таких, как я, поэты славят всюду —  
Безмерна разница меж нами.  
Ты нами пренебрег! —  
К тебе мы сами безразличны!

Утверждая свою человеческую суверенность, поэт вновь обращается к теме подвижничества как образа жизни, позволяющего человеку быть действительно независимым, не забывает вновь укорить своего самодовольного оппонента, исполненного презрения к поэту.

Наша пища — подаянье,  
А одежда наша — воздух,  
Ложем служит нам земля,  
И над нами нету власти  
Богача или царя!

Не только собственная судьба волнует поэта, он помнит, что судьбы целых стран и народов зависят от воли царей. У Бхартрихари — идиллические представления о прошлом, но тем острее для него горечь настоящего:

Давно был создан этот мир  
Великими и добрыми царями.  
Наследниками разоренный,  
Он стал добычею военной  
И словно сено роздан лошадям,  
Иные храбрецы теперь царят  
В четырнадцати царствах,  
И тех, чье царство — две деревни,  
Гордыня обуяла и чванливость.

Нет больше великих царств — они раздроблены, сегодняшние властители — «императоры ничтожной доли от куска, оторванного от части» — чванливы и драчливы, сонмы царей и царьков дерутся за власть. Но ради чего? Ради тщеславия, обуянные лихорадкой гордыни? Ради приращения земель и богатств? Ведь богатство, как не раз поэт утверждал, должно быть средством помощи другим.

Земля, земля! С материками  
И океанами — что ты?  
Ничтожный атом в мирозданье,  
Который множество царьков  
Стремятся разорвать на части  
И войны страшные ведут!  
Но что же людям дать они способны,  
Безмерно нищие душой?  
Проклятие царям! Проклятие всем тем,  
Кто за подачку им вослед готов бежать!

И снова обращается поэт к своей израненной душе, убеждая себя не стремиться к милостям, связанным с унижениями, не вспоминать несбывшегося, не задумываться над будущим, встать на достойный путь деяний, мгновенно и бесследно уничтожающих горести. Он уговаривает себя молиться Бхаве, размышлять о Брахме —

что ему тогда до бесплодных мечтаний ничтожных людишек, жаждущих власти над миром, наслаждений и прочего? В дашаке «Поклонение Шиве» он обсудит эти мысли гораздо подробнее, но отчаяние, вызванное неспособностью человека преодолеть себя, по-прежнему терзает поэта.

О отец, от начала времен  
И во всех трех мирах  
Никогда и никто не видал  
И никто никогда не слышал  
О человеке, способном  
Разум свой укротить,  
Что несется, как бешеный слон,  
К наслаждениям стремясь!

Все его «рассуждения о непостоянстве сущего» как в предшествующей дашаке, так и в других местах очень личны, родственны тем мыслям, которые он высказывал по поводу Времени, но еще больше насыщены сомнениями, характерны разностью устремлений.

Не стать ли мне подвижником  
И жить на берегу реки священной?  
Или служить покорно страсти к женам,  
Нежным и прелестным?  
Иль упиваться мудрости потоком  
Из книг святых  
И соком сладости поэм волшебных?  
Не знаю я, к чему же устремиться?  
Вся наша жизнь — лишь несколько мгновений!

Его сомнения направлены на все традиционные ценности, он ополчается даже на святая святых:

Зачем читать нам веды  
И твердить усердно шастры,  
Блюсти обряды, жертвы приносить?  
Всего-то нам дадут они  
Шалашик в кущах райских!  
Что ж толку с небом  
Из-за него рядиться, словно торгашу?  
Лишь пламя Времени все горести разрушит,  
Откроет к наслаждению путь внутри души самой!

Нечто подобное звучало и раньше:

Нет, не вижу я вовсе блага  
В том, что жертвы приносим обильно,  
Усердно богов почитаем,  
Выгод земных добиваясь.  
Только помыслию я о наградах  
За добродетели в прошлых рожденьях,  
Ужас меня подавляет —  
Есть ли в них польза? Новое горе,  
Много страданий они с собою несут.

В этих двух строфах мы видим собственно все традиционные ценности и обычаи, связанные с брахманизмом: веды, шастры, ритуал и т. д. Подвижничество рассматривается Бхартрихари как альтернатива всему перечисленному. Выше мы отмечали, как поэт обошелся с таким институтом раннесредневекового индийского общества, как каста, а заодно и с некоторыми другими. Подвижничество есть для него еще и избавление от касты.

«Кто это? Чандала иль брахман?  
Подвижник? Шудра? Или тот,  
Кто в мысли погружен  
О сущности, об общем и различном?  
Сам Повелитель йогов?»  
Так болтуны догадки строят,  
А между тем, свободные от радостей и гнева,  
Идут своей дорогой йоги.

Но кто они такие, йоги? Попробуем получить ответ на это у одного из величайших мыслителей индийской древности Харибхадры (VIII—IX вв.), оставившего среди прочих произведений «Сто строф о йоге». Что такое йога?

Ее определяют древнейшие из йогов как совмещение в душе трех благородных свойств (т. е. правильного понимания, правильной веры, правильного поведения.—И. С.), так как только это может привести душу к мокше.

Правильное понимание есть понимание истинной природы вещей, правильная вера есть вера именно в это, а правильное поведение состоит в том, чтобы деятельность в отношении явлений соответствовала сказанному в священных предписаниях и запрещениях.

О чем тревожиться, чему радоваться йогам, если они обрели максимум возможного — независимость от забот?

Земля просторна — вот и ложе,  
Лианы рук — подушкой служат,  
Свод неба — крышей, ветер — опахалом,  
Луна — светильником, бесстрашие — супругой,  
И счастлив спит мудрец,  
Как царь — но без его забот.

Именно они, отказавшиеся от общения с людьми, нашедшие удовлетворение в самих себе, странствуют по святым местам, получают неистощимую пищу милостыни, те, для кого просторная одежда — десять стран света и кто избавился от нищеты и прочих тягот, — именно они в конце концов истребляют карму. Но что же остается? На это отвечает последняя строфа «Вайрагьяшатаки»:

О мать Земля! Отец мой Ветер!  
О друг Огонь! О брат мой Небо!

Моя сестра Вода! Прощаюсь с вами!  
Богатым знанием меня вы одарили,  
О первозданные начала мироздания!  
Невежества отбрасывая тьму,  
Что держит нас в круговороте жизни.  
Сливаюсь нераздельно с Парабрахмой!

Новая категория появляется здесь, с которой мы раньше не встречались, — Парабрахма, то абсолютное начало, в рамках которого происходит все и одной из важнейших функций которого является Время. Единое и всепроницающее, оно проявляет себя во всех феноменах чувственного мира, не нуждаясь в них для своего существования.

Мы проследили по варианту Будхендры ход мыслей Бхартрихари. Поскольку «Шатакатраям», видимо, никогда не будет представлена ни автографом, ни протографом, исследователю приходится аналитически использовать существующие рукописи, попытаться установить хронологические и локальные рамки их бытования и уже затем, в контексте соответствующих эпохи и региона, выявлять то специфическое, что отличает данный вариант от других. Вместе с тем поэт, интересующий нас, был настолько яркой личностью, и традиция, которой он положил начало, была столь сильна, что мы — разумеется, с необходимой мерой критики — можем сказать, что в основном текст «Шатакатраям», откомментированный Будхендрой, представляет собой достаточно цельную и в общем последовательную лирическую исповедь. В ней содержится множество намеков, иной раз — расплывчатых, всегда — недостаточных, но все же позволяющих выделить некоторые характерные черты человека, создавшего это великолепное произведение мировой лирики, а также и восстановить, хотя и не во вполне ясных контурах, картину мира, рисовавшуюся прежде всего ему самому и, естественно, отражавшую представления современников.

Возможна ли реконструкция личности Бхартрихари? Скучные биографические данные, зыбкая хронология, обозначенная практически лишь верхней границей (мы можем утверждать только, что он жил не позднее середины VII в.), неуверенность в атрибуции ряда строф в «Шатакатраям», разногласия между индийской традицией, рассматривающей Бхартрихари и как поэта и как ученого, и взглядами некоторых западных исследователей, расчленяющих Бхартрихари-поэта и Бхартрихари-ученого, — все это делает достаточно безнадежным подоб-

ное предприятие, если настраиваться на однозначные определения.

И все же, думается, можно предпринять попытку очертить, хотя бы приблизительно, характерные черты личности Бхартрихари, исходя из того, что он был и ученым и поэтом, во-первых, и из того, что «Шатакатраям», первое и единственное его поэтическое произведение, было написано уже в конце жизни, как своего рода подведение итогов, во-вторых. Для этого необходимо, на наш взгляд, сопоставить три ряда материалов — источники о жизни и творчестве Бхартрихари, строфы «Шатакатраям» и его научные труды, прежде всего «Вакьяпадию».

Подобное сопоставление позволяет утверждать, что по происхождению Бхартрихари был сыном брахмана от матери-шудры и, следовательно, по кастовому статусу занимал низкое положение, во всяком случае, отец не осмеливался учить его открыто, наравне с другими сыновьями. Тем не менее Бхартрихари получил традиционное брахманское образование и был воспитан как брахман. Однако кастовое положение осложняло реализацию его знаний, что, несомненно, влияло на материальные условия жизни поэта. Чувство собственного достоинства, присущее Бхартрихари, обострялось из-за постоянных унижений; стремясь в своих трудах синтезировать достижения разных направлений философской и научной мысли, он приходил в столкновение как с их отдельными представителями, так и вообще с брахманской ортодоксией. Особенно остры у него были конфликты с сильными мира сего, и в первую очередь с царями, их приближенными и богачами, от которых зависело использование его знаний.

Не пора ли, однако, ответить на вопрос, послуживший названием этой главе? Позиция Бхартрихари активна, он решительно отвергает мир, в котором живет, но единственное, что представлялось ему реальным выходом, — подвижничество, было выходом сугубо пассивным. Никакого урона тем силам, против которых Бхартрихари подымал свой голос, такой путь причинить не мог. Для иного же еще не пришло время.

## СЛОВА, СЛОВА, СЛОВА...

---

Полоний. Что вы читаете, принц?  
Гамлет. Слова, слова, слова.

*В. Шекспир*

Мы познакомились с тем, что рассказал нам поэт о себе и о своем времени, рассказал эмоционально, ярко и, конечно же, субъективно. Взглянем же, насколько объективна его субъективность. Интересен в связи с этим следующий факт: необычайная расточительность поэта в отношении некоторых слов. Например, в «Нитишатаке» на сто строк 93 отрицания — «на». Разумеется, это о чем-то говорит — видимо, об отрицательном отношении автора к описываемым им явлениям. Кроме того, в пределах «Нитишатаки» отмечается 20 случаев выражения отрицания с помощью префикса «а» («ан»). Имеются здесь также слова, сами по себе несущие отрицательный заряд, — «кхала», означающее «негодяй», использовано в «Нитишатаке» 11 раз, «муркха», т. е. «глупец», — шесть раз. Все это, конечно же, усиливает пафос отрицания, достаточно выраженный и содержанием строк. Не следует, правда, забывать, что поэт и через отрицание может выразить положительный идеал — ведь именно ему посвящает он свой талант.

Одно дело, что именно отрицает поэт, другое дело, что, по его представлениям, отрицает общество, в котором он живет, точнее, верхушка этого общества. Столкновение того, что было положительным для Бхартрихари, и того, что было положительным для этой верхушки, можно проследить и по обращению поэта со словами, обозначавшими ключевые для его эпохи понятия.

Когда мы обращаемся к словам, то перед нами неизбежно встает вопрос, какой смысл в них вложен. И, кажется, всем известно, что в зависимости от контекста они могут обладать разными значениями, обрести эмоциональную окраску, становиться терминами и

т. д. Чем же определяется сам контекст? Прежде всего состоянием идеологии эпохи: тем идеологическим полем, в рамках которого складывалась и развивалась личность поэта, совокупностью этических, религиозных, научных, философских воззрений, характерной для времени, когда жил и творил Бхартрихари.

У науки имеется сегодня достаточно источников, чтобы составить представление о духовной жизни Индии в V—VII вв. Мы уже упоминали два отчета китайских путешественников в Индию. Следует назвать также роман Баны «Харшачарита» («Жизнь Харши»), романы Дандина и Сомадевы Сури, многочисленные джайнские чариты, т. е. жития вероучителей и деятелей джайнизма. Среди них наиболее полную картину дает «Харшачарита», в пятой и восьмой главах которой перечислены секты, культы, философские школы, существовавшие в Индии в VII—VIII вв. Их более тридцати, и уже само это количество говорит о бурной и напряженной духовной жизни тех времен, хотя перечисленные Баной направления далеко не исчерпывают всего ее многообразия.

Начнем с религии — здесь Бана указывает на буддизм, джайнизм, вишнуизм и шиваизм. Великий прозаик обрисовал буддистов критически, поскольку, как думают индийские исследователи, во времена Харши буддизм был уже в упадке, хотя сам император не был лишен пробуддийских настроений: об этом свидетельствует написанная им драма «Нага-ананда» («Радость нагов»).

Последователи вишнуизма предстают у Баны в виде трех сект: панчаратриков, бхагаватов и вайкханасов. Для всех них основным богом был Вишну, в образе которого, очевидно, слилось несколько племенных божеств, и в пуранах он еще фигурирует не только как Вишну, но и как Нараяна и Васудева, первоначально местные, племенные божества. Бхагаваты поклонялись Нараяне, панчаратрики — Васудеве. В конце концов оба они растворились в образе извечного Вишну, хранителя и зиждителя мира. Он, в свою очередь, оказался — хронологически и в немалой степени социально — разделен на целый ряд аватар (ипостасей), обретаемых им для того, чтобы искоренить на земле зло и утвердить дхарму, миропорядок, угодный богам. Десять аватар, земных воплощений Вишну, упоминаются впервые лишь в XI в. Любопытно, что в их числе оказался и Будда.

С каждой из них связан обширный цикл сказаний, обладающий определенной самостоятельностью. Очевидно, и аватары были связаны исходно с какими-то местными, племенными божествами, запечатлели какие-то стадии общественного развития. Интересно, что легенды, связанные с аватарами Ваманы (карлика), Нарасимхи (человекольва), Будды и Калки (огненного коня, пламя которого пожирает в конце времен вселенную), несомненно, порождены какими-то формами стихийного социального протеста.

Процесс религиозного синтеза сопровождался и процессом анализа. Кришна, одна из аватар Вишну, на определенном этапе исторического развития, приходящемся примерно на IX—X вв., сохраняя традиционную связь с образом Вишну, обретает самостоятельное значение и дает начало своему собственному культу.

Вайкханасы — последняя из упоминаемых Баной вишнуитских сект — проповедовали и практиковали крайние аскетические формы поклонения своему богу.

Широко представлены у Баны различные секты джайнизма, религии, бывшей ровесницей буддизму. Один из наиболее важных принципов джайнизма — ахимса, непричинение вреда живому, определял многое в облике его последователей. Чтобы случайно не стать причиной гибели какого-либо существа, одни из джайнов образовали секту шветамбаров, т. е. «одетых в белое», ибо на белом легче заметить даже самую малую мошку. Другие, опасаясь погубить насекомое, запутавшееся в складках одежды или оказавшееся между одеждой и телом, и вовсе отказались от одежды и предпочли ходить нагишом, образовав секту дигамбаров, т. е. «одетых в пространство». Однако ведь человек дышит и вместе с воздухом может вдохнуть — и тем самым убить — мошку или мотылька. Во избежание этого многие из джайнов стали закрывать рот специальной белой повязкой — их прозвали шветапата, т. е. «белоповязочники». Насекомое или мелкое животное, например небольшая ящерица, могли запутаться в густых волосах — и среди джайнов выделилась секта кешалунчана, т. е. «выщипывающих волосы». Были среди джайнов и такие, кто ограничивался тем, что отгонял от себя насекомых и животных, и назывался япания.

Меньшее место отведено Баной последователям шиваизма, среди которых он упоминает маскари, тех, кто носил с собой в качестве символа Шивы, этого грозно-

го темнокожего бога-разрушителя, посох. Другая группа шиваитов — панча-агнитапа, в основе культа которых лежало поддержание пяти священных огней.

При всем многообразии религиозных направлений возникла и потребность преодоления его, но не за счет взаимоуничтожения, а путем своего рода сосуществования. В IX в. выдающийся мыслитель Джаянта полагал, что противоречия в священных текстах разных вероучений отнюдь не наносят ущерба их авторитетности. Хотя эти вероучения и противоречат друг другу, но у всех у них одна цель — достижение мокши, избавления от страданий земной жизни. Ведь в город можно войти с любой стороны, через любые ворота — точно так же и к мокше ведут разные пути.

Пожалуй, большее внимание обратил автор «Харшачариты» на различные философские школы. Среди них — айшваракараники, та часть последователей известного учения ньяя, которая полагала, что причиной всего сущего является божественное начало. Затем — аупанишады, те, кто понимал жизнь в соответствии с упанишадами, древними философскими сочинениями. Далее шли брахмавадины, полагавшие, что все явления реального мира суть проявления мирового духа, Брахмана. За ними — вайякараники, полагавшие, что правильный путь к истине лежит через познание грамматики. Школа вайшешиков продолжала развивать учение древнего мудреца Канады, полагавшего, что мир состоит из атомов. Учение другого древнего философа, Капилы, — санкхья — разъясняло, что реальное бытие есть единство двух извечных начал — пракрити-материи и пуруши-духа. Локаятики, древнеиндийские материалисты, учили, что начало всех начал есть материя и отвергали авторитет вед и других священных книг. Маскарины полагали, что началом всех начал является атман, всепроницающий дух. Мимансаки доводили философское осмысление ритуала до такой степени, что утрачивали саму концепцию бога, и, как отмечает современный индийский философ Д. Чаттопадхайя, пытались опровергнуть ее. Были представлены у Баны последователи философии ньяя, выросшей, по мнению академика Ф. И. Щербатского, из изучения методологии диспута как широко распространенного в те времена средства выяснения истины. Упомянуты в романе Баны и пандурибхикшу, т. е. «нищенствующие в желтоватых одеждах», следовавшие учению одного из самых ранних индийских материалис-

тов, Аджиты Кешакамбали, представители школы шабда, родственной упомянутой выше вайякаране («шабда» означает «слово»).

В числе собственно научных школ Баной названы карандхамины, занимавшиеся дхатувадой, т. е. наукой о минералах; дхармашастрины — знатоки священных текстов, т. е. теологи и правоведы, в число которых допускались лишь представители трех высших варн; паураники — знатоки и толкователи пуран, ставших каноническими текстами для того индуизма, который мы знаем сегодня.

Помимо научных школ и вероучений, перечисленных Баной, в разных государствах Индии того времени существовали свои собственные идеологические структуры, значительно отличавшиеся друг от друга. Большое место занимал джайнизм с его различными сектами и направлениями, представлен был и буддизм махаяны, встречались разнородные шиваитские и вишнуитские толки, определенным влиянием пользовался тантризм, синтезировавший брахманистские и буддистские ритуалы и т. д.

Несмотря на внешнее формальное различие всех этих учений, верований, сект, культов, у них были и некоторые общие черты, особенно в исходных позициях. Это объясняется тем, что формулирование канонических требований, равно как и теоретическое обобщение философских установок, было делом духовной элиты, прежде всего брахманства, и определяло известное единство не только в терминологии, но и в некоторых основополагающих представлениях. Однако в каждом отдельном случае содержание терминов и концепций приобретало специфическую для того или иного течения окраску.

Среди терминов, используемых Бхартрихари, таких немало. Начнем с такого слова, как «видья», т. е. «знание», «наука». Все признавали важность знания, но вкладывали в это понятие совершенно разный смысл. Бхартрихари широко им оперирует, не раскрывая, однако, содержания понятия, характеризуя главным образом этические достоинства знания. В знаменитом политико-экономическом трактате «Архашастра» говорится, например, что видья суть философия, учение о трех ведах, учение о хозяйстве, учение о государственном управлении. Вообще точки зрения на количество наук и их иерархию разные. Так, одни авторы полагали, что четыре традиционные науки, видья, могут быть подразделены

ны на четырнадцать: четыре веды, шесть веданг (научных дисциплин, вспомогательных по отношению к ведам), четыре шастры; другие прибавляли к ним варту — хозяйство, камасутру — науку о любви, шильпашастру — строительство и данданити — науку о наказаниях. Мудрец Шукра увеличивал количество наук до тридцати двух и говорил, что это только главнейшие, а вообще число их практически бесконечно. Что же касается понимания термина «видья» самим Бхартрихари, то с учетом всего, что он прямо или косвенно говорит о грамматике, представляется адекватным определение, данное Сюань Цзаном: «Первой наукой является грамматика, которая обучает словам, разъясняет их смысл и классифицирует их различия, второй — ремесла, связанные с принципами искусства механики, химии и астрологии, третьей — медицина, включающая использование заклинаний, собственно медицину, употребление камней, иглоукалывание; четвертой — наука рассуждения, с помощью которой выявляется истинное и неистинное, утверждается правоверное и еретическое; пятой — наука о сокровенном, исследующая пять степеней религиозных совершенств и обучающая им, а также исследующая сокровенную доктрину кармы».

Китайский путешественник начал с наиболее практических наук и завершил «наукой о сокровенном», все же индийские источники начинают так или иначе с вед. Для Бхартрихари главнейшей наукой была व्याкарана, грамматика, и в этом-то и заключена главнейшая причина его конфликта с обществом, господствующая верхушка которого нуждалась в утверждении абсолютного авторитета вед, их превосходства над всеми прочими сочинениями. В этом столкнулись вера в откровение и вера в силу реального знания, религия и наука, дерзнувшая вторгнуться в ее святая святых, подвергнуть логическому анализу ее слово.

Об этом говорит и трактат Бхартрихари «Вакьяпадья», произведение особенно удивительное, мужественное, новаторское. Оно обычно интерпретируется как грамматическое или общелингвистическое, но, пожалуй, И Цзин был много ближе к истине, подчеркивая в сущности философское и социальное значение одного из фундаментальнейших произведений в истории индийской науки. Обратимся к этому сочинению лишь в интересах выявления логики подхода Бхартрихари к проблемам, представлявшимся ему основой бытия, подхода, проти-

вопоставившего его самого господствовавшим политическим и экономическим силам.

Творчество Бхартрихари, как и всякого ученого тех времен, независимо от образа его мыслей развивалось в рамках господствовавшей системы взглядов. Началом всех начал было знание вед, рассматривавшееся как священное знание, символически сконцентрированное в извечно звучащем в мировом пространстве слого «ом», воплощающем в себе весь космос.

Осмыслить все богатство этого весьма разветвленного знания — ибо комплекс ведических памятников весьма широк — можно было лишь с помощью науки грамматики: она вела к пониманию наук мирских, самих вед и всех комментирующих веды сочинений, именно она не только основа всех наук, поскольку вне слова не только наука, но и никакая человеческая деятельность невозможна, но еще и путь к мокше, освобождению от круга рождений. К этому, оказывается, приводит не гьян — схоластическое знание ритуала, не бхакти — слепая, безрассудная вера, но грамматика. Она есть первая ступень на лестнице, ведущей к мокше, этой заветной для истинно верующего цели.

Говоря о «знании прошлого и будущего, которым обладают мудрые, просвещенные и спокойные в мысли», Бхартрихари считает, что оно не отличается в истинности от всего, данного в непосредственном ощущении, и делает вывод, шедший вразрез со всем тем, на чем настаивали ортодоксы. «Шастра, — утверждает он, — равно полезна в суждении „это — грех” или „это — добродетель” для всех людей, вплоть до чандалов». «Нет предмета в этом мире, который был бы понят вне речи — все значение проявляется через слово». Но слово еще и своего рода могучий двигатель: «Речь побуждает всех людей к действию. Когда она исчезает, человек, лишенный сознания, обращается в нечто вроде полена или камня».

Утверждая всеобщность речи, Бхартрихари, вопреки сочинителям дхармашастр, не исключал из сферы ее действия ни одного человека, к сколь низкой касте он бы ни относился. Еще более возмущающим должно было представляться приведенное выше суждение о том, что шастра полезна даже чандалам для суждения о грехе и добродетели. Тем более что в «Вакьяпадии» сказано также, что постижение безупречной речи есть постижение Брахмана и, следовательно, всякий постигший ее наслаждается сладостью познания Брахмана. Подобных

мыслей было вполне достаточно, чтобы восстановить против себя не только знатоков литературы научной, законодательной и ритуальной, но и профессиональных грамматистов. Провозгласить шастру, этот священный заповедник брахманских привилегий, доступной чандалам означало навлечь на себя жестокие преследования, даже когда виновный принадлежал к высшим варнам. Но что же ожидало человека, самим рождением поставленного вне каст, хотя бы он и обладал высокой образованностью, в полной мере соответствовавшей брахманским стандартам? Не здесь ли лежит причина трагического конфликта с миром и с собой, так ярко выразившегося в «Шатакатраям»?

Иногда к суждениям, подобным приведенным выше, присоединялись не менее крамольные. Вот, например, конец второй части «Вакьяпадии», шлока 484: «Мысль становится ясной благодаря изучению различных систем мысли. К чему может привести тот, кто следует только своему собственному доводу?».

Так определил свою антидогматическую позицию Бхартрихари. И уже поэтому был обречен.

## ЧЕЛОВЕК

---

Провозглашать я стал любви  
И правды чистые ученья:  
В меня все ближние мои  
Бросали бешено камня.

Посыпал пеплом я главу,  
Из городов бежал я нищий,  
И вот в пустыне я живу,  
Как птицы, даром божьей пищи...

*М. Ю. Лермонтов*

Что собой представлял человек того времени? Вряд ли есть вопрос в истории Индии, на который было бы ответить сложнее, чем на этот. Дело в том, что в исследованиях по древней и раннесредневековой Индии жизнь ее народов изображается, как правило, через призму дошедших до нас брахманских правовых трактатов. Последние, однако, отражали некий идеал, к которому стремились их авторы, защищавшие интересы привилегированных слоев общества. Дарственные грамоты, эпиграфика, надписи на монетах, археологические и прочие свидетельства лишь дополняют эту официальную норму, норму наполовину утопическую, поскольку действительная жизнь оказывалась и многообразнее, и смелее любых норм. Все это касается того периода, когда мог жить и творить Бхартрихари, продемонстрировавший, как реализовывались сутры и шастры в повседневной жизни.

Даже понимая все уникальное совершенство санскрита как средства выражения, нельзя не дивиться богатству реального содержания, вложенного в триста двухстрочных строф. Объективная действительность тех давних времен предстает в них преобразованной в субъективные, глубоко содержательные и детализированные образы. Субъективность эта настолько выразительна сама по себе, что авторская концепция человека в «Шатакатраям» вырисовывается очень четко.

Бхартрихари высказывает восхищение безграничными возможностями человека, плодами его мысли и настойчивого, целеустремленного труда, он создает идеал человека как совершенного носителя добродетелей. Причем этот идеал создается поэтом в контексте жизненных условий, изображенных не в свете загода данных предписаний, но как жестокая и неумолимая реальность, противостоящая попыткам практически претворять указанные шастрами добродетели. С горечью и болью говорит Бхартрихари обо всем этом, но не потому, что он был мизантропом, а в силу пережитого им самим. Выше мы уже касались ряда моментов в его произведениях, интересовавших нас как возможное отражение коллизий, с которыми поэту приходилось иметь дело.

Посмотрим теперь, каков был человеческий идеал Бхартрихари. Попытаемся сделать это, в целом ограничивая себя строфами, которые, согласно Д. Д. Косамби, достоверно принадлежали нашему поэту, но не станем чураться и тех, которые отнесены этим исследователем к числу сомнительных.

Итак, какими представляются Бхартрихари возможности человека? Непосредственно им посвящены три строфы в «Нитишатаке». Все три весьма многозначительны и по-своему сбалансированы — две из них, стоящие в самом начале, могут рассматриваться лишь в образном и к тому же гиперболизированном плане, но их гиперболы уравниваются третьей, стоящей в самом конце «Нитишатаки»: она утверждает, что человек способен глубоко нырнуть, достичь золотой вершины горы Меру, в битве одолеть врагов, взлететь, подобно птице, в бескрайнее небо, изучить торговлю, научиться земледелию, овладеть всеми науками и искусствами. Добавим к этому еще и то, что благодаря своему разуму он может пересечь океан и даже свершить столь невероятные деяния, как «извлечь жемчужину из пасти морского чудовища», «возложить на голову кобру», «добыть из песка масло», «напиться водой из озера, увиденного в мираже», «поймать зайца за рога». Все это можно, по мнению автора «Шатакатраям», сделать, приложив умственные и физические усилия.

Однако много больше внимания уделяет Бхартрихари проблемам взаимоотношений между людьми, носящим по самому существу своему социальный характер.

Достоинства человека, о которых говорит поэт, не имманентно присущи любому индивидууму, а выявляют-

ся лишь в его взаимосвязях с другими людьми, начиная от семьи и кончая отношениями с высшей властью, находящей свое выражение в персоне царя. Идеальный человек, как он представляется автору «Шатакатраям», живет в согласии с родными, терпелив со стариками, любит жену; он предусмотрителен с царями, непримирим к негодьям, не водит дружбы со злодеями, не обращается с просьбами к недостойным, терпелив к грубости злодеев; он почтителен к учителям, искренен с учеными, идет по стопам великих, служит мудрым, привержен науке; он целеустремлен, способен владеть собой, не останавливается перед препятствиями, доблестен в столкновении с врагами, несокрушимо стоек в несчастье; даже под страхом смерти не совершит недостойного дела; претерпевая несчастье, не обременит друга мольбой о помощи; любит и почитает добродетельных; не алчен, проявляет щедрость тактично и в уместное для этого время, воздержан при процветании; творит благо другим, славит их добродетели, неизменно дружелюбен к ближнему, будь тот в счастье или в несчастье; отвращает от дурных дел и побуждает к добрым; хранит тайну; скромнен, правдив, чист в помыслах, сострадателен ко всем живым существам, испытывает отвращение к уничтожению жизни и т. д.

Таков человеческий идеал Бхартрихари. Можно ли предположить, что именно такого человека поэт видел в самом себе? Вряд ли, ведь в шатаках есть строфы, исполненные самоуничижения, попрекающие их автора отступлением от норм, которые он считал обязательными для всякого. Нельзя не отметить также, что в идеале, встающем перед нами при чтении строф «Шатакатраям» и особенно «Нитишатаки», синтезированы позитивные этические черты всех известных к тому времени вероучений. Поэтому-то в поэте и усматривают иной раз то джайна, то буддиста, то ведантиста (приверженца взглядов, выраженных в религиозно-философских комментариях к ведам — упанишадах) и т. д. Личный опыт в «Нитишатаке» подспуден, поэт стремится здесь утвердить свой идеал, а в «Вайрагьяшатаке» именно личный опыт выходит на первый план.

Что же это за опыт? Поэт удивительно откровенен и беспощаден к себе. Он, как можно было бы сказать, будь то речь о нашем современнике, убийственно самокритичен, особенно если все сказанное им рассматривать в свете им же сформулированного идеала человека.

Он унижался ради поддержания семьи, прожил жизнь, как топор, загубивший лес надежд матери, не выполнил долга перед отцом; ради той же семьи ему приходилось скитаться по разным странам, вести унижительную службу, побираться в чужих домах, претерпевать насмешки глупцов; он подвергал себя жесточайшим испытаниям, не сумел овладеть наукой побеждать оппонентов, истратил жизнь на строительство воздушных замков; он поступался своим достоинством, бесстыдно хвастая перед богачами о своих заслугах. При всем этом славы он не достиг, богатства не обрел, наград не заслужил и, хотя не истязал себя подвижничеством, жизнь сама истязала его. Согласно предписанному в шастрах он не думал, о справедливости не молил.

Все это, однако, случилось с Бхартрихари не из-за того, что он был недостаточно настойчив, или бездарен, или аморален. Как вытекает из содержания строф, и особенно из 58-й шлоки «Нитишатаки», это произошло в силу обстоятельств, не зависевших от поэта. Таким образом, его признания не могут рассматриваться как объективное опровержение выдвинутого ранее идеала, а только лишь как констатация невозможности в данных жизненных обстоятельствах возвыситься до него. Именно из этого разрыва между идеалом и действительностью и возникает для Бхартрихари вопрос, как же относиться к обществу, которое настолько враждебно его идеалу, что и сама жизнь представляется ему в образе стремнины, таящей для всякого человека, пытающегося ее преодолеть, множество неотвратимых опасностей. Как раз это и подчеркнуто в нескольких строфах первой половины «Вайрагьяшатаки». Поэт упрекает себя в напрасных усилиях поддержать это страшное, безнадежное существование, и эти упреки диктует ему собственный жестокий опыт.

Уже угасли жажда наслаждений  
И мысль сама, что «я есмь человек!»  
Давно мои друзья, согласные  
Со мною в помыслах, ушли на небо,—  
Дороже жизни были мне они.  
Уже и с посохом я еле подымаюсь,  
В глазах давно висит густая мгла,  
И тело глупое, хотя почти мертво,  
Но смерти все еще страшится.

Поэт не справился с бурным потоком жизни, в котором вместо воды — мечтания, вместо волн — жажда, голод, необходимость удовлетворять жизненные потреб-

ности, под волнами же таится беспощадное чудовище страсти, над ними носятся черные вороны забот; этот поток подмывает корни дерева мужества, полон глубоких и трудноодолимых водоворотов иллюзий, мчится среди опасных и острых скал тревог. Он влечет человека от рождения к смерти, от юности к старости, не позволяет довольствоваться малым, а возбуждает стремление к богатству, кокетством изощренных в любовном искусстве женщин разрушает спокойное семейное счастье, добродетель обращает в жертву завистников, подрывает здоровье сонмами тяжких болезней, счастливую судьбу губит сотнями несчастий и т. д.

Чем объяснить такой всеохватывающий пессимизм, такое безысходное отчаяние? Только личными невзгодами? Да, и ими тоже, но прежде всего общественными условиями. Мы уже видели, как реагировал поэт на множество внешних обстоятельств, но взглянем теперь на то, что же они собой представляли, какими были те, что оказывались наиболее грозными и тяжкими. И можно ли было избавиться от них?

## ЗАГОВОР ПРОТИВ РАЗУМА

---

Быстрый разумом сэра Томас Мор путешествовал в области чистых противоречий, так как он видел, что большинство стран испорчено дурными обычаями и что княжества являются не чем иным, как большими царствами пиратов, создавших их путем насилия и убийства и удерживающих их под своей властью посредством тайных козней и кровопролития; что в главнейших процветающих королевствах не было равного или справедливого распределения богатства между всеми, но сказывался заговор богатых людей против бедных, богатые незаконно присваивали себе всяческие блага, якобы во имя интересов всего государства.

*Томас Нэш*

Об индийском раннесредневековом обществе опубликовано много работ и подчас весьма высокого уровня. Но историки зачастую проходят мимо свидетельств, содержащихся в классической художественной литературе народов Индии, мотивируя обычно такое пренебрежение тем, что подобные данные трудно соотнести с каким-либо реальным историческим событием или деятелем. Но даже если это и так, то ценности соответствующих свидетельств все равно умалять не следует — ведь произведения классической литературы отразили типичные черты, характерные для многих правителей, царей или императоров, однако художественно обобщенные. Они не менее значимы, чем положения дхармашастр, нитишастры и артхашастры о статуте и обязанностях царя, а в известном смысле и более весомы, поскольку отражают, как именно реализовывались в жизни теоретические предписания. Иногда, правда, пытаются находить прямые прототипы литературным героям и извлекать из подобных сопоставлений будто бы исторические факты. Поступая таким образом, исследователи практически предают забвению специфику произведений художественной литературы, заключающуюся в обобщении

огромного фактического материала, художественной типизации людей, событий, времени. Есть, правда, среди этих произведений и такие, целью которых был непосредственный отклик на конкретную реальную ситуацию, пример тому — роман Баны «Харшачарита», задачей автора которого было создание политического памфлета. Но и здесь типизация сыграла немалую роль, и хотя портрет Харши создается в строго определенных исторических условиях и отмечен весьма заметными чертами тенденциозности, он является при этом типическим портретом монарха вообще.

Обращаясь к «Шатакатраям», мы обнаруживаем, несомненно, типические черты общества, с которым пришел в столкновение Бхартрихари. Конечно же, здесь нет исчерпывающе полной картины социальных отношений Индии той эпохи, но наиболее существенные, с точки зрения поэта, ее детали воспроизведены. Перед нами предстают царь, его окружение, жречество, богачи, с одной стороны, и ученые, представители других социальных групп, те, кто отверг общество, в котором царит несправедливость, с другой стороны.

Политическая теория была тогда достаточно сильно развита, и, несмотря на существенные противоречия между разными авторами по ряду вопросов, основные элементы, составляющие государство, они определяли одинаково. Этих элементов семь: глава государства; министры; джанапада или раштра, т. е. страна, включая и ее население; крепость, являющаяся столицей; казна; войско и союзник. Для осуществления своей политики царь должен был прибегать к определенным методам и средствам. Именно здесь наблюдаются серьезные разногласия среди творцов политической теории. Одни из них предусматривали для внутренней политики такие средства, как примирение — сама, одарение — дана, сеянье раздора — бхеда и наказание — данда. Другие присовокупляли еще обман — мая, азартные игры — акша и убийство — вадха. Во внешней политике должны были применяться такие меры, как достижение мира по договоренности — сандхи, война — виграха, нейтралитет — асана, поход с целью завоевания — яна, подчинение врагу — самшрая и двойственная политика, т. е. поддержание войны с одним и мира с другим, — двайдхибхава. Ко всему этому добавлялись еще и упадха, средства контроля, проверки добросовестности чиновников — с помощью подкупа или запугивания, провокаций в вол-

росах веры или путем подсылки любовниц. И структура государства, и функционирование его подробно описаны Каутильей в «Артхашастре». Практически в то время, когда мог жить Бхартрихари, монархия была господствующей формой государства и царь был той фигурой, в которой символизировалась и сосредоточивалась власть. Вокруг него концентрировались родня и достаточно обширный и разветвленный бюрократический аппарат, который включал чиновников по сбору налогов и податей, смотрителей дорог, деревенских писарей, блюстителей веры и добродетели и многих других.

И все же никому не уделил поэт так много внимания, как царю. Строфы о царе содержатся главным образом в «Нитишатаке» (дашака «О богатстве») и в «Вайрагьяшатаке» («Диалог отшельника с царем»). И в первом, и во втором случае они несут на себе печать острокритического отношения поэта к словам и действиям царя и почти все считаются Д. Косамби бесспорно принадлежащими Бхартрихари.

Три строфы «Нитишатаки», стоящие в тексте одна за другой, показательны к том смысле, что они отражают и официальную, так сказать, точку зрения на царя, и оппозицию ей.

О царь, страна твоя — корова дойная,  
Но коль желаешь ты доить ее, корми народ  
Так, как теленка кормит мать сама,  
И коль всегда народ твою заботу будет знать,  
Вознаградит тебя страна, как париджата,  
Бесценными и щедрыми дарами!

Ведь у тебя, о царь, достоинств шесть —  
Власть над землей, забота о народе,  
Разумное правление и слава,  
К ученым щедрость, забота о других.  
И если нету их, то что за смысл  
Искать твоей защиты?

Увы, правление царя столь многолико,  
Как нрав гетеры, — смешались в нем  
Ложь с правдою, и брань, и лесть,  
Насилье, ласка, алчность, щедрость,  
Безумство безрассудных трат  
И вечная погоня за деньгами!

В первой строфе сформулирована задача главы государства — постоянно заботиться о народе, и только тогда страна будет вознаграждать царя разнообразными богатствами, подобно париджате, «пожелай-дереву» из небесного сада Индры. Само сравнение, к которому

прибег Бхартрихари, и традиционно, и — в своей категоричности — ново: «кормить народ так, как корова кормит теленка» — не просто метафора, это наивысший идеал, лежащий в основе наивной народной веры в справедливого царя. Мерой этого идеала поэт избрал материнскую любовь, будучи и здесь верен своему стремлению исходить в оценках из этических соображений.

Но не только. Бхартрихари формулирует представления о достоинствах царя, полемизируя с традиционными формулировками дхармашастр и делая акцент на интересах народа, причем даже допуская известную тавтологию. Так, кроме власти, славы и разумного правления он видит достоинства царя в заботе о народе, щедрости к добродетельным и заботе о других. Он считает бессмысленным обращаться к царям, лишенным таких достоинств, за покровительством. Говоря, однако, о подобных достоинствах, не предусматривавшихся никакими дхармашастрами, поэт отдавал себе отчет в том, какова в действительности политика царя. Знаменательно сравнение ее с поведением гетеры, в котором не просто смешаны правда и ложь, брань и лесть, насилие и милость, алчность и щедрость, расточительность и постоянная погоня за деньгами, — главнейшей целью гетеры было богатство.

Оно же является главнейшей целью политики царя и определяющей чертой его облика. Он повелитель богатств, но обуян алчностью и не остановится перед тем, чтобы лишить богатства другого. Это свойство царей вообще, причина непрекращающихся меж ними войн.

Какая широкая историческая панорама предстает в скупых строфах! И какие подробности сообщаются в них поэтом! Вот создан мир древними царями, вот происходит его передел, явно в результате войн. Он становится всего лишь трофеем и раздается «как сено» в виде наград и пожалований за службу, и мир — уже мир Бхартрихари, Индия его дней — расчленен на 14 государств. Какое это время? Бесспорно, не IV—V вв., время империи Гуптов — Вакатаков, для которого в Индии характерно наличие мощного государственного образования, с централизованной администрацией, сильной экономикой. Обратим внимание на риторический вопрос: что за лихорадка гордыни обуяла тех, что правит всего лишь несколькими деревнями? Он правомерен для времени, когда феодальная раздробленность в Индии достигла крайней степени, т. е. для VI — начала VII в., периода

после распада империи Гуптов — Вакатаков и до возникновения не очень-то долговечной империи Харши.

Мотив государственной раздробленности развивается и в прочих строфах: в одних — в плане временном, в других — в плане пространственном. Время человеческой жизни, а значит, и царской, коротко, и тем более непонятно ожесточение, с которым ведутся войны между «императорами ничтожной доли от куска, оторванного от части». Что такое земля в мироздании? Всего лишь атом, ничтожная крупица, кусок глины, окруженный водой. И вот из-за этого куска глины множество царей ведет сотни войн. Что же могут они дать другим, алчные ничтожества, рвущиеся к богатству, окруженные еще большими ничтожествами — теми, что прислуживают им в надежде на жалкую подачку?! Ничего не заслуживают цари, кроме презрения.

Бхартрихари, осуждая «лихорадку гордыни», «чванство» и стремясь как можно резче выразить это осуждение, обращается к одному из традиционнейших иконографических образов Шивы. Верховный бог, властный над жизнью и смертью, украшен ожерельем из белых черепов. Как смеют равняться с ним цари, ведущие войны и усыпаящие землю бесконечным множеством черепов? Кто из них обладает правом украсить себя ими так, как это сделал Шива? Никто.

Осуждение царя исходит из несоответствия реальной жизни этическому и политическому идеалу поэта. Дело не в том, что царь не нужен в самой структуре общества, а в его стремлении к богатству, определяющем все остальные свойства его натуры, противостоящие добродетелям. Он низок, своенравен, подвержен дурным советам, возвышает злодеев, яростен в гневе, невежествен, а ученых, к которым вынужден обращаться, презирает. Несущий высокий титул, он оказался на троне лишь по воле случая и забыл о своей низкой карме в прошлой жизни. Тем самым подчеркивается не столько случайность его возвышения — случай, бывает, благоволит и к достойным, — сколько то, что по своим качествам этот царь должен был бы занимать низкое положение. Тем не менее именно такому недостойному человеку вверены судьбы страны, народа, личности.

Нет еще полной ясности и в том, что собой представляли индийский поэт-профессионал или ученый в первое тысячелетие новой эры. Несомненно, что многие из тех, кто составил славу древнеиндийской литературы и нау-

ки, принадлежали к высшим слоям общества. Достаточно назвать имена ученых и поэтов Вараручи, Брахмагупты, Баны, Дандина и других. Но рядом с ними, обладавшими весьма прочным материальным положением и не испытывавшими тягот ни при каких превратностях судьбы, было много не менее прославленных, жизнь и будущее произведений которых зависели от благоволения или каприза их покровителей.

Даже то немногое, что известно о судьбах поэтов и ученых, рисует подчас весьма трагические картины. При всей легендарности сведений о Гунадхье, создателе «Брихаткатха» («Великого сказа») — грандиозного свода повествовательной литературы на языке пайшачи, дошедшего до нас в пересказах на санскрите, — нельзя не видеть, что столкновение Гунадхьи с его меценатом из-за языка, на котором был этот свод написан, предопределило и ничтожность сведений о поэте, и судьбу самого произведения, от которого уцелело в оригинале, да и то лишь предположительно, всего две строки.

Другой пример, но уже иного характера представляет собой история выдающегося мыслителя и поэта Пушпаданты, автора известной поэмы «Махапурана». Он долго и малоуспешно искал себе меценатов, пока наконец не осел в Маньякхете, на юге Индии, подкармливаемый из милости местным феодалом. Здесь уже не язык или форма, а само содержание поэмы пришлось, скорее всего, не по вкусу сильным мира сего. В «Махапуране» имеются строфы, в которых Пушпаданта выразил мечту об обществе, в котором не останется царей и богачей, где все будут трудиться и все будут равны. Это был, насколько можно судить, первый опыт социальной утопии в Индии. Причины, по которым Пушпаданта был неугоден меценатам, вполне очевидны из тех эпитетов, которыми он наделял самого себя: «друг бедных», «неукротимый враг богатых», — они, думается, не были риторической условностью, а отвечали действительным настроениям поэта.

«Повелители богатств» «заказывали музыку», которую хотели слушать, и, если она не отвечала их вкусам, они не церемонились ни с поэтами, ни с учеными, лишая их материальной поддержки и тем самым обрекая на убогое прозябание.

Вот почему богатство занимает столь большое, если не центральное, место в «Шатакатраям» и почему оно так резко противопоставлено науке, знанию. Бхартриха-

ри уверен в превосходстве науки над всеми сокровищами мира, в ней он видит истинное богатство. Сегодня преклонение поэта перед наукой вполне понятно, но в то время единственное, что он мог делать, — это молить царя, чтобы тот понял величие и непреходящую ценность знания. Но «повелители богатств» не обязательно разделяли подобную точку зрения, навлекая на себя гнев поэта, в общем совершенно безвредный и безопасный для них. Он мог сколько угодно называть их злодеями, негодяями, глупцами, но был вынужден служить им.

Не только цари были «повелителями богатств». Ряд выдающихся памятников архитектуры древней Индии воплотил образы так называемых дарителей, богатых купцов, занимавшихся караванной и морской торговлей, финансировавших строительство крупных храмов. Повествовательные произведения древней и раннесредневековой индийской литературы не раз обращаются к образам богачей, которых Бхартрихари аттестовал как «столбы из денег», но сколько-нибудь значительным документальным материалом о их деятельности мы не располагаем.

Среди феноменов современного Бхартрихари мира богатству принадлежало наипервейшее место. Оно вышало над всем, не только над знанием, но и над добродетелью, над родовитостью, над доблестью — всем им могла быть определена цена, все они могли быть куплены: «без богатства все добродетели подобны былинкам», «все добродетели покоятся на золоте». Такой выпад достаточно прямо подразумевал критическое отношение к важным составляющим социальной и духовной жизни индийского общества. Среди них — мифология, основные положения брахманизма, кастовая система, концепция кармы, понятие сансары и т. п. Все это, оказывалось, согласно «Шатакатраям», бессодержательным без богатства, само же богатство квалифицировалось как быстротечное и обманчивое. Однако ничто из этого, равно как и само человеческое бытие, неспособно выдержать испытание Временем.

## ВРЕМЯ

---

Подлинную историю человека пишет  
не историк, а художник.

*М. Горький*

Самым большим желанием Бхартрихари было узнать причину человеческих несчастий и найти путь освобождения от них. Этот путь он нашел в грамматике, без постижения которой, по его мнению, высказанному в «Вакьяпадии», мокша оставалась невозможной. Это был путь не через слепую веру, но путь разума, путь логического, трезвого осмысления всех вопросов земного бытия. Нет ничего страшнее для любой веры, нежели сила разума. Тут и лежало самое трагическое для поэта противоречие — противоречие между достигнутым им пониманием жизни и традициями брахманизма, между разумом и верой.

Противоречие это живо и поныне. Индия нового времени не раз пыталась сформулировать свой общественный идеал в тех или иных традиционных формах, прежде всего индусских и мусульманских, а также джайнских и сикхских. Многие из реформаторов делали своим флагом восстановление идеалов, которые, по их мнению, соответствовали образу жизни и мышлению ведических индусов. Среди произведений, излагающих эти идеалы, важное место занимает «Гьянпракаш» Даянанда Сарасвати (1824—1883), руководителя религиозно-реформаторского общества «Арьясамадж», основателя колледжей, один из которых был преобразован уже после завоевания Индией независимости в Гурукульский университет. В основу деятельности этого колледжа была положена идея, согласно которой начала всех наук заложены в ведах. Как бы ни относиться к самой идее, нельзя не выразить глубокого уважения к просветительской и общественной деятельности выпускников Гурукульского университета, к именам которых традиционно

присоединяется эпитет «видьяланкар» — «украшенный знанием».

Некоторые строфы Бхартрихари в «Вайрагьяшатаке» весьма напоминают мне о местности, где расположен Гурукульский университет, — о Хардваре. Одно из самых священных мест в Индии, центр паломничества, Хардвар стоит там, где Ганг почти под прямым углом делает поворот среди каменных громад Гималаев и вырывается на равнину. Зародившись где-то в заоблачных высотах, река мчится среди теснин, набирая мощь и скорость, и с невероятной яростью, не желая изменить направление своего бега, кидается у Ришикеша на грудь утеса. Но он стоит неколебимо тысячи и тысячи лет, и река, побелевшая от гнева, бросает вспененные волны в сторону равнины. Грозен рев разъяренной реки, стремителен ее поток, и радуга вспыхивает на мельчайших каплях, наполняющих воздух.

Не к этим ли местам относится риторический вопрос поэта:

Разве Ганги бурный поток  
Сокрушил те красивые скалы,  
На которых живут видьядхары  
И гнездятся обитатели йогов?  
Если нет, что же людям тогда  
Унижаться, других умоляя  
Уделить хоть бы пригоршню  
Неочищенных рисовых зерен?

Или тот же вопрос в другом варианте — впрочем, это может быть и не вариант, а просто развитие сказанного:

Разве нету ручьев,  
Что с вершины стремятся в долину?  
Разве смыли потоки  
Плоды и коренья со склонов?  
Или полные сочных плодов  
От деревьев могучие ветви отпали?  
Что ж угодливо смотрите, люди,  
В искаженные гневом и чванством  
Рожи злодеев, недобрым путем  
Завладевших богатством?

И в самом деле, на склонах гор от Ришикеша до Хардвара то здесь, то там виднеются небольшие пещеры либо немудреные хижины, в которых живут подвижники — садху. Не в этих ли местах родилась строфа:

На каменном ложе в горной пещере  
Лежу, предаваясь своим размышленьям.  
Со смехом те дни вспоминаю, когда  
В мольбе унижался пред богатеем,  
Надеясь хоть горсточку риса добыть.

Хохочу над собой, вспоминая те дни,  
Что неслись в вихре чувств,  
Захлестнувших потоком мой ум.

Неподалеку отсюда расположен Гурукульский университет. Мне пришлось посетить его 12 апреля 1961 г. в связи с торжественной церемонией вручения дипломов выпускникам. В программу входили принесение жертвы Агни, богу огня, речь вице-канцлера (проректора) университета, речи почетных гостей и вручение дипломов о присуждении степени «видьяланкар». Под широким пандалом (навесом) собрались все участники церемонии. Брахманы, знатоки ритуала, завершали приготовление к жертве. Работники ректората еще и еще раз проверяли всю документацию. Рядом с документами — церемониальные уборы и мантии, в которые будут облачены — по британскому образцу — после вручения дипломов все выпускники. Вот уже началась речь вице-канцлера, призывающего юношей быть достойными своей великой родины.

Тем временем меня потянул за руку мой шофер.

— В чем дело?

— Человек полетел к звездам.

— Что?

— Его зовут Гагарин.

— Что ты говоришь, Кевал?

— На спутнике полетел к звездам. Его зовут Гагарин.

Извинившись перед председателем организационного комитета, спускаюсь к машине. Приемник включен — повторяется сообщение ТАСС. Да, человек взлетел в космос. Это советский человек, его зовут Гагарин. Это победа советской науки, это торжество советского народа. Неумемная радость охватывает меня. Но надо спешить. Минут через пятнадцать дадут слово мне, и выпускников Гурукульского университета будет напутствовать еще и Гагарин. И это вторгнется в их картину мира феноменом, о котором в ведах ничего не сказано.

Жизнь ведического индуса была сведена к четырем стадиям — ашрамам: ученичеству, семейной жизни, жизни в лесу, отказу от мира. В ученичестве человек был обязан изучать веды, а затем он становился главой семьи и хозяином дома и, совершая добродетельные дела, обеспечивающие хорошую карму в будущем, учил всех прочих дхарме, т. е. благочестивому поведению, основанному на том, что сказано ведами.

Создав дом и семью, родив детей, распространив священное знание, совершив добрые дела, человек должен был удалиться в уединенное место в лесу. Там он предавался размышлениям, подготавливающим к заключительной стадии, когда должно было отринуть все мирское ради слияния с Брахманом. Отвергались желание обладать детьми, желание материальных благ, желание славы, и жить следовало лишь на то, что подадут. И только те достойны были стать саньяси, кто обладал глубоким и совершенным знанием, кто свободен от любви и ненависти, чьи мысли всегда обращены к Абсолюту.

Подобная регламентация бытия была антигуманной, поскольку природа человека не знает пределов и не может быть втиснута в какие-либо жесткие рамки. Бхартихарри это осознал и искал своей дороги к свободе.

\* \* \*

В памятниках древнеиндийской религиозно-философской литературы время получало различную интерпретацию.

Для вишнуитских пуран характерно мистическое отождествление времени и Вишну на основе общности таких свойств, как вечность и бесконечность. Некоторые авторы уже полагали, что Время само по себе есть всемогущее божество. В памятниках кашмирского шиваизма оно признается самостоятельной категорией, одной из пяти шакти — творческих потенций Шивы. Последний вообще имеет три ипостаси, отождествляющие его с временем как разрушителем всего сущего: Кала — Время, Махакала — Великое Время и Каласамхара — Преодолевший Время. Представление о неумолимости времени олицетворено в образе бога смерти Ямы.

Согласно точке зрения философской школы наяиков, высказанной в трактате «Мригендрагама», время может быть уничтожено, оно не всепроницающе, но многообразно, не обладает сознанием. Для шактов мир нереален, а время есть лишь допущение и не обладает истинным существованием. Накулишапашупаты не признают за временем самостоятельного, независимого существования: одна из их школ полагает, что Ишвара, т. е. бог, и есть Кала, Время, разрушитель сущего. Двайташакты считали, что время не имеет начала и конца. Крупнейший философ Шанкара в своем сочинении «Прапанчасара» утверждал, что реально только чистое сознание, и

время, таким образом, не есть реальная категория. Патанджали рассматривал феномен времени как вечно существующий и, более того, неделимый, постоянный, единый и пронизающий весь мир, способствующий пониманию его развития. Чарака, автор медицинского трактата «Чаракасамхита», вместе с философской школой вайшешиков рассматривает время как самостоятельную, объективно существующую, единую субстанцию. В соответствии с точкой зрения последователей санкхьи, другой философской школы, время не имеет самостоятельного от пракрити (природы) бытия. Для Ватсьяяны, автора «Камасутры», время есть причина добра и зла, победы и поражения, счастья и горя, и оно вечно.

В сочинении под названием «Йогавасиштха» мудрец Бхригу проклинает Время, унесшее жизнь его сына. Тогда Время является ему в облике человека и говорит: «Твое проклятие бессильно против меня, потому что я распорядитель судеб. Твое проклятие не может причинить мне ущерба, так как я пожирающий, а ты пища. Я пожираю вереницы миров». Из суждений о времени, содержащихся в «Йогавасиштхе», вытекает, что его восприятие, так же как и восприятие пространства, зависит от представления о нем субъекта. Эта относительность иллюстрируется тем, что событие, которое для человека в несчастье как бы растягивается на кальпу, для счастливого — всего лишь миг; для того же, кто погрузился в размышления, не существует ни дня, ни ночи. Отражение этой идеи мы можем найти и в некоторых строфах «Шатакатраям».

В «Вакьяпади» Бхартрихари имеется раздел «Каласамуддеша», т. е. «Полное рассмотрение проблемы времени». Оценивая доктрины, рассматривающие эту категорию как шакти (энергию божества), или как атман (дух), или как девата (божество), он замечает, что все они «невежество, с которым знание не согласно».

Время, по Бхартрихари, как сообщает его комментатор Хелараджа, есть субстанция, обладающая независимым бытием. Время способствует рождению, бытию, разрушению всего сущего. Все явления неизбежно зависят от него. В «Вайрагьяшатаке» Бхартрихари отводит этой проблеме целую дашаку. Она отличается цельностью содержания, и всего лишь две строфы в ней сомнительны по авторству, хотя вполне вписываются в круг мыслей поэта. Дашака о Времени играет в известной мере ключевую роль во всей «Шатакатраям». Как и все

другие, она носит этический характер, но именно здесь Время объявляется ведущим, движущим началом мироздания, подчеркивается его детерминирующая роль по отношению к развитию человеческого общества.

Как кукловод марионеток  
Рукой в движение приводит,  
Так повелитель мощный Время  
Дает движенье мирозданию.  
Одних приводит, тех уводит,  
Рождаться разрешает этим,  
А тем — со сцены уходить.

Время у Бхартрихари воплощает в себе начало и конец бытия. В только что возникшем мире уже заложена причина его гибели, но в самой пралае, крушении мира, присутствуют семена будущего творения.

Как страж воды вращеньем колеса  
Пускает воду на поля,  
Так повелитель мощный Время  
В себе начало бытия несет.

И далее:

Веленьем Времени все связаны явленья —  
Так птицелов, птах наловивший малых,  
В сетях им позволяет трепыхаться,  
Чтоб птицу покрупнее заманить.

«Несокрушимые силы» высшего начала, указывает автор «Вахьяпадии», «действуя через посредство Времени... становятся шестью преобразованиями — рождением и прочим, источниками всех многообразных объектов». Время есть инструмент развития, бытия и разрушения всех феноменов, оно обладает регламентирующей силой, обеспечивающей мировой порядок. Оно многообразно, но едино, хоть люди и говорят о времени рождения, времени бытия, времени гибели. Здесь еще присутствует у Бхартрихари мысль о субъективности представлений о времени, о том, что оно зависит от сознания субъекта.

В храме Кайласанатха в Эллоре на одном из барельефов изображена игра Шивы и Парвати в кости. Шива проиграл и хочет отыгаться. Парвати, желая сохранить за собой преимущество, отказывается. Они играют в чаупар, игру, при которой используются крестообразная, расчерченная на квадраты доска, шестнадцать фишек четырех разрядов и две или три игральные кости. Каждая сторона кости имела свое название: с четырьмя очками — крита, с тремя — трета, с двумя — двапара, с одним — кали. Эти названия связаны с названиями космических эпох, составляющих калпу. Критаюга — эпоха

всеобщего совершенства, когда дхарма обладает четырьмя ногами, третаюга — начало упадка дхармы, когда у нее уже три ноги, двапараюга — продолжает упадок дхармы, сохраняющей лишь две ноги, и замыкает список калиюга, время всеобщего смешения варн и ашрам, забвения вед и добродетелей, торжества порока и сокращения человеческой жизни.

В «Вайрагьяшатаке» есть строфа, весьма напоминающая этот барельеф, особенно если учесть разночтение, принятое Д. Косамби, из которого следует, что Кала, т. е. Шива в ипостаси Времени, играет в эту игру с Кали, т. е. Парвати в облике беспощадной и кровавой богини Кали. Эта строфа в тексте Будхендры, на который мы опираемся, обрамлена двумя другими, составляющими, как нам кажется, вместе с ней цельное стихотворение:

Восслався, Время! Волею твоей  
Уходит все путем воспоминаний —  
И пышный стольный град,  
И царь могучий, и его вассалы,  
Собрание мудрецов, заносчивость князей,  
Жен луноликих соимы,  
Велеречивые поэты и славословий гул.

Где прежде дом гудел от многих голосов,  
Сегодня сиротливо дни влачит старик.  
Где прежде жил один и от него  
Род многолюдный брал начало, ныне  
Нет никого — так Время беспощадно  
Людьми как фишками играет,  
Бросая на доске вселенной  
Как две игральных кости День и Ночь.

Восходит солнце и заходит,  
И день за днем жизнь нашу истощая,  
Под бременем забот тяжелых  
За каплей капля иссыкает Время.  
И никого рожденья не страшат,  
Ни смерть, ни дряхлость. Хмельной  
Напиток заблуждений пьющий мир — безумен!

Не оказались ли эти строфы рядом лишь по воле случая? Или поставил их в таком порядке переписчик? Или комментатор? Никто пока на это не может дать ответа, но они стоят рядом в тексте Будхендры и составляют уникальнейшее по силе своей лирическое стихотворение.

Нигде, однако, в дашаке нет философского определения времени — оно осознано эмпирически как абсолютная причина всякого движения и развития. Здесь, так же как и в других местах, речь идет о выводах, суждениях, оценках, основанных на личном опыте, возвышен-

ном до всеобщего и таким образом подготовленном к теоретическому обобщению.

На жизнь отмерен людям срок в сто лет.  
Из них — на ночь уходит пятьдесят,  
А из других — на детство с юностью  
Растратим половину;  
На зрелость с дряхлостью —  
Другую; из них немало дней уйдет  
На услуженье низким людям...  
Уж где тут счастья ждать  
Средь зыбких жизни волн!

Здесь поэт перечисляет, чего он не успел сделать за свою жизнь, но его личный опыт не есть лишь его личный опыт. Да, он не смог добиться того, чего хотел, но этого же не смогли добиться и многие другие. Мы уже видели, как он беспощаден к себе, как осуждает себя за попытки поддержать жизнь, столь же неустойчивую, как капля воды на листе лотоса.

Смысл обращения поэта к проблеме времени в том, чтобы еще и еще раз сказать: беды и несчастья, постигшие его, — это беды и несчастья всего общества. Нужно ли для этой цели философское определение времени? Нет, конечно. Предшественники поэта уже осознавали время исторически — назовем хотя бы Калидасу, создавшего гениальную картину исторического прошлого Индии. Но Бхартрихари осознал социальный характер своего времени и тем самым приблизился к пониманию социально-исторического детерминизма. Он постиг, что судьба индивидуума определяется не абстрактными канонизированными добродетелями, а конкретными условиями общества, в котором тот живет.

Открытая Бхартрихари истина позволила ему нарисовать портрет своего времени и дала возможность выразить свой протест. Таковым является, конечно, вся «Шатакатраям», но манифестом, квинтэссенцией его был диалог подвижника и царя, правда, манифестом трагического одиночки, осознавшего потенции человека и его разума, но неспособного осознать, что только тогда, когда протест станет уделом массы, он может стать действительным.

Удивительно бедно представление современной науки о народных движениях в древней и средневековой Индии, хотя по этой теме имеется немало литературных свидетельств. Среди них, например, история в джатаках об изгнании царя Вессантары, нарушившего волю наро-

да. Это и упоминание Калидасы о правлении царя Дилипы, сопровождающееся специальной оговоркой:

Как колеса колесницы колеи не нарушают,  
Так и подданные жили, мятежей не подымая.

Это и возмущение крестьян походом воинов Харши, топчущих поля, в романе Бану. Это и недовольство, охватившее народ, потрясенный преступлениями министра в «Яшастилаке» Сомадевы Сури, и т. д. Ни в одном произведении мы все же не находим сколько-нибудь объемной картины мятежа или восстания. Нет и каких-либо «программных» заявлений подобных движений. «Программы», однако, по условиям времени формировались в первую очередь в рамках религиозных систем, переживавших дифференциацию в оценке не только ритуальных или догматических, но и социальных проблем.

В шатаках Бхартрихари нам представлена программа индивидуальная, достаточно четко выраженная в диалоге подвижника и царя. Перед нами две полярные величины. С одной стороны, раджа, живущий в пышности и богатстве, обуреваемый высокомерием, алчный, безвольная игрушка чувств, наряженный в роскошные шелковые одежды, окруженный подхалимами, приносящими ему горы золота. С другой — подвижник (не только в жизни, но и в науке), чье богатство составляют возвышенный дух, сокровище слова, искусство укрощения противников в споре; он довольствуется тем, что подадут, или лесными плодами, для утоления жажды ему достаточно воды, земля служит ему вместо ложа, луб или даже страны света вместо одежды. Не делая различий между богатыми и бедными, он принимает у себя всех желающих слышать слова, очищающие ум. И это дает ему возможность не видеть царей — ведь он не актер, не прихлебатель, не шут, не придворный льстец. К тому же нынешние цари — ничтожества, лишь волею слепого случая ставшие повелителями людских судеб.

Для подвижника становятся бессмысленными официальные нормы феодального общества, и даже сама концепция варнашрамадхармы утрачивает смысл. Оценка его другими с точки зрения этих норм становится для него совершенно безразличной.

Слово «йога» принадлежит едва ли не к самым распространенным нынче по всему миру. В йоге пытаются найти панацею от бед современной цивилизации, стре-

мясь с ее помощью обрести душевный покой или «уйти от мира», т. е. возродить в новых условиях институт отшельничества. Сегодня не только на гхатах (ступенчатых спусках к водоемам, в которых совершают ритуальное омовение) Бенареса, но и на улицах Чикаго или Детройта можно увидеть людей не столько одетых, сколько раздетых на индийский манер, распевających под аккомпанемент небольшого барабанчика «Ом! Хари-Кришна!» или что-нибудь еще в том же духе. Во многих газетах и журналах на Западе публикуются беседы о йоге, предлагаются уроки йоги, издаются книги о ее чудодейственном воздействии, о системе упражнений — асан. Йога стала предметом духовной коммерции, одним из элементов современной буржуазной идеологии Запада, конечно, не самым главным, но весьма привлекательным в силу своей экзотичности.

Йоги, о которых говорил Бхартрихари, ни к чему подобному не имели отношения. В его время, как и вообще во второй половине первого тысячелетия, содержание этого термина было иным, куда более значительным, нежели упражнения, порождающие состояние транса, создающие иллюзии освобождения от воздействия феноменального мира. Собственное значение этого слова — «соединение», и, как полагает видный современный индийский философ Д. Чаттопадхая, здесь подразумевается соединение двух систем классической индийской философии — ньяя и вайшешика. Дело в том, что в обеих системах концепция возникновения вселенной схожа: считается, что она возникает в результате соединения атомов; характерна для ньяя и вайшешики также единая доктрина причинности. Слово «йога» означало еще и логику, представляющую собой особую область философии ньяя.

Последователи этих двух философских систем назывались йогами, так что и у Бхартрихари речь идет, думается, прежде всего о тех, кто придерживался соответствующих взглядов на возникновение вселенной, на проблему причины и следствия, довода и заключения. В системе понятий философии ньяя имеется термин «пратитантра сиддханта», означающий «доктрина, доказанная на основе материала той области науки, которой владеет данный ученый». Бхартрихари излагал свое миропонимание, исходя из той области науки, которая была его специальностью, — из грамматики. Много позднее термин «йога» расширит свое значение, и это также

будет связано с Бхартрихари, но уже совершенно иным образом.

Поэт понял современный ему мир. Он его понял, логически последовательно продумав все важнейшие аспекты общественных отношений, взглянув на него через призму личного опыта. А поняв, не принял и отверг мир, противопоставив ему свою индивидуальность, свою совесть, сознание труженика, чей труд никогда не получал адекватной оценки. Поэт-ученый убедился в невозможности преобразовать мир и «ушел в пределы своей души», но не сдался, не уступил перед силой богатства и власти.

## СТРАНСТВИЯ

---

Таково было время Бхартрихари, распорядившееся его судьбой. Но нам, конечно же, нужно еще знать и то **физическое пространство**, в котором он жил, учился, трудился, страдал, радовался. И еще — как его произведения распространялись за пределами земель, в которых он провел свою жизнь.

Но возможно ли это? На какие вехи опереться? Некоторую помощь нам окажут фольклорные и археологические данные, памятники архитектуры и даже, при всей неопределенности подобных указаний, географические приметы, содержащиеся в его строфах. Бесспорно, здесь мы столкнемся с тем, что рядом с подлинной географической реальией окажется и объект мифической или литературной географии. И все же сделаем попытку такого анализа.

Мотив скитаний часто встречается у Бхартрихари, обретая подчас соблазнительно конкретную форму. В самом деле, когда поэт, сетуя на судьбу, вспоминает дни, когда он сидел «на скале у подножия Гималаев на берегу Ганги», или приходит к выводу, что «только одно остается для мудрых — поселиться где-нибудь в хижине на скалистых склонах Хималая, освященных водами дочери Джахну», то можно с уверенностью сказать, что в обеих цитированных строфах речь идет о вполне определенном месте — том самом, где Ганг вырывается из Гималаев на равнину, но не ниже Хардвара. Из географических объектов чаще всего упоминаются в строфах «Шатакатраям» священная река и не менее священный горный хребет. Дважды назван Варанаси как объект подвижничества, упомянут Кашмир как местность, откуда доставляют шафран. Район от Хардвара до Ришикеша, одно из самых знаменитых в Индии мест паломничества — тиртх, видимо, был хорошо известен поэту. Но при этом Ганг и Гималаи выступают как объекты не столько реальной географии, сколько мифиче-

ской, особенно потому, что они дают богатейший простор для построения художественного образа, так же как и еще один географический объект — гора Меру.

Немногие географические реалии, присутствующие в строфах Бхартрихари, позволяют в самом общем виде наметить границы его странствий — Варанаси на востоке, Ришикеш и Хардвар на севере, река Инд на западе и, вероятно, хребет Виндхья на юге. Если посетить все эти места, то и при современных средствах передвижения было бы потрачено немало времени. В эпоху Бхартрихари здесь проходили важнейшие караванные пути, связывавшие крупные политические, хозяйственные и культурные центры Индии. К тому же в этих рамках и языковое общение было относительно легким — нельзя забывать, что и тогда Индия была многоязычной страной.

Имеется, однако, ряд интересных археологических и архитектурных памятников, связанных с именем нашего героя: 1) пещера Бхартрихари в Удджайини; 2) пещера в горе Абу на юге Раджастанхана в округе Сироха; 3) пещера около Ачалгарха (также недалеко от горы Абу); 4) дворец раджи Бхартрихари с северной стороны города Шван на правом берегу Инда в районе Хайдарабата в Синде; 5) храм Бхартрихари к югу от Швана; 6) Бхартевар, город в районе Мевара на юге Раджастанхана; 7) могила Бхартрихари, которую отыскивают в разных местах, в частности в холмах Сириска к западу от Альвара в Раджпутане или в Чакшу, примерно в километрах тридцати от Джайпура. Как правило, в связи с каждой «пещерой Бхартрихари» бытует легенда, что во времена поэта она соединялась подземным ходом с Варанаси.

Следует обратить внимание на два обстоятельства. Первое из них и важнейшее состоит в том, что все эти места находятся в Раджастанхане и в районах, территориально к нему примыкающих, второе — в том, что они большей частью связаны с легендами о царе, ставшем аскетом, вполне соответствующими апокрифической литературе натхов, секты, функционирование которой отмечено уже в IX в. Устная традиция, ассоциируемая с Бхартрихари, которая бытует в Раджастанхане, во многом родственна пенджабской, в том числе и тому материалу, который был включен в «Тириячариттар» («Женские проделки»), свод новелл фольклорного происхождения, приписываемый десятому сикхскому гуру (учи-

телю) Говинду. Не следует ли, исходя из сказанного, искать место рождения поэта и территорию, с которой так или иначе могла быть связана его жизнь, — если они вообще могут быть обнаружены, — к западу от Варанаси, в пределах обозначенного нами региона?

Трудно представить себе сегодня странствия по этим краям почти полторы тысячи лет тому назад. Нынешний «странник», совершающий, предположим, поездку в мае или июне от Хардвара до городка Шван на берегу Инда, запасаясь необходимым количеством питья, уверенный в том, что в дороге будут встречаться и заправочные станции, и кофейни, отправляется в путь. Проходит некоторое время, и возделанные, орошаемые поля сменяются раскаленными и пустынными каменистыми степями Раджастхана.

Машина шелестит покрышками по щебенке, выпирающей из-под размякшего асфальта. В окна врывается обжигающий воздух, и спастись от него невозможно — попробуйте поднять стекла и преградить ему доступ. Тогда путешественник оказывается в удушающей атмосфере духовки на колесах, и он снова опускает стекла — надо же хоть как-то дышать! Но поток бесцветного пламени, который здесь называется воздухом, выгоняет из организма влагу с необычайной быстротой. Уже иссяк запас питья, а жажда не знает пощады, и путешественник начинает чувствовать, как густеет кровь, ссыхается кожа, тяжелеет голова и необыкновенно замедляются течение времени и темп движения, хотя на спидометре те же сто — сто десять километров.

Вот на горизонте появляется гряда каменистых холмов, а по ним бесконечной змеей, то вылезающей на солнцепек, то сползающей в лощины, извивается зубчатая стена. Машина проезжает величественные ворота, одолевает несколько хитроумных поворотов, придуманных неизвестным строителем, чтобы защитники крепости, укрывшись на перекинутых над дорогой каменных мостах, могли поразить прорвавшегося противника стрелами, копьями, камнями, кипящей смолой. Но путешественник ничего не замечает, он поглощен лишь одним желанием — утолить палящую жажду. Он даже не видит, что вокруг города, в который он приехал, раскинулись зеленые поля, неторопливо струит свои воды река, занят повседневным трудом и заботами люд.

Но если путешественник не отказался еще от намерения попасть в Шван, путь его вновь проляжет от зе-

ленного, цветущего оазиса через такую же каменистую, обжигающую своим дыханием пустынную степь. Это — ныне.

Нынешние дороги идут по древним караванным путям, возьмете ли вы так называемую *Джи Ти Род* (*Грейт Транк Род* — Великий Грузовой Путь), устремившуюся от *Калькутты* через весь север *Индостана* к *Пешавару*, или какую-нибудь другую. Только странствие во времена *Бхартрихари* начиналось иначе. Долго собирался караван — купцы отряжали с товарами доверенных людей. Находили надежного каравановожатого, хорошо знавшего тропы, лучше всего обеспеченные водой. К каравану за особую плату присоединялись и те, кому надо было по каким-то делам попасть в тот же город, куда направлялся караван.

Точно рассчитывает каравановожатый число животных и людей — нужно, чтобы и воды на всех хватило, нужно и защититься суметь, если нападут разбойники. Он прикидывает и время переходов — от одного колодца до другого, да так, чтобы сделать большую часть пути, пока солнце еще не достигло зенита. Наконец раздается удар гонга, и погонщики, крича «Хрр! Хрр!», поднимают верблюдов, покачивающихся под тюками с товарами и бурдюками с водой.

Глухой ночью выходит в путь караван. Мерна поступь верблюдов, шаг в шаг ступают они, гордо держа головы; жар ли, холод ли, нерушим ритм их движения. Уже миновало утро, солнце вознеслось над миром, снова набирает жар не успевшая остыть за ночь каменистая степь. Небо давно перестало быть голубым, от зноя, струями вздымающегося ввысь, оно стало лиловатым, будто марево от пожара. Где-то вдали сквозь волнующийся воздух будто вырисовывается контур величественного замка, венчающего вершину горы. Но караван подходит ближе, и это уже не замок, а угрюмая скала, словно бы выломившаяся из-под земли, возвышается над степью.

Головной верблюд учащает шаг — сквозь пылающий, слепящий зной он учуял запах воды. Да! Да! Да! Это то место, к которому многие часы направлял движение каравановожатый. Уже видны зеленые стебли травы, растущей у колодца. Собственно, и не у колодца, а у родничка, каким-то чудом пробившегося из каменных недр и заполнившего небольшую расселину.

«Слава Ганеше, устранителю препятствий!» — шел-

чет пересохшими губами каравановожатый и дает знак отпустить верблюдов. Он первым подходит к роднику, зачерпывает пригоршней воду и, сильно запрокинув голову, прижимает руку к губам. Сполоснув рот, он с наслаждением, мелкими глотками пьет. Жажда жестока — если будешь пить много, ее никогда не утолить.

Привалившись к верблюду, сидит, широко раскинув ноги, один из караванщиков, с изможденным, совсем не молодым лицом, с сумкой через плечо, в которой лежит рукопись, заботливо завернутая в ткань. Рассказывали, будто нынешний правитель царства Аванти — большой покровитель наук и искусств. К нему, в богатый и славный город Удджайини держит путь этот странник. Если поднести царю сочинение, способствующее постижению подлинного знания, с помощью которого государь избавил бы людей от мучений, помог им понять высшую истину, то может быть...

Надежда все еще вела путника, с большим трудом уговорившего каравановожатого взять его в караван — последним доводом была маленькая черная жемчужина. Надежда вела... вопреки всем утратам, невыносимым трудностям дороги, подобной аду. Впрочем, разве это в первый раз? Сколько таких — даже худших! — дорог было пройдено? А что сравнится с адом унижений?

Предстоял не такой уж долгий отдых — когда Семь Мудрецов (Большая Медведица) совершат половину пути вокруг Дхрувы, Полярной звезды, каравановожатый снова ударит в гонг, и снова потянется дорога; и пока светает и солнце не вознеслось еще высоко над чертой окоема, можно будет подумать. Но зной, усиливающийся с каждым мгновением, сковывает мысли, погружает их в оцепенение, и только одна-единственная из них продолжает пульсировать: когда же привал? И нарастает мучение жажды... А она — беспощадна.

## ПОЭТ

---

...истинные поэты всех народов, всех веков были глубокими мыслителями, более философами и, так сказать, венцом просвещения...

*Д. В. Вeneвитинов*

Ни портрет ученого, ни портрет поэта невозможен без представления о его окружении, о круге его чтения, о его научных — для ученого — или о литературных — для поэта — пристрастиях и вкусах. Попробуем выяснить, каковы были литературные вкусы Бхартрихари, насколько это можно сделать на основе «Шатакатраям», хотя, конечно, подобная попытка будет неизбежно ограниченной. И вместе с тем строфы всех трех шатак позволяют сделать кое-что в этом направлении.

Субхашита, т. е. «хорошо сказанное», — самый короткий по объему жанр и при этом наиболее свободный, именно в силу своей краткости, от каких бы то ни было канонических требований. Объединенные в шатаки, подчиненные авторской идее, субхашита демонстрируют достаточно широкие содержательные возможности. Нюансы отдельных строф акцентируются и позволяют более четко представить себе существенные черты авторского стиля, приметы его мировоззрения, его языка. Хотя и невелико поэтическое наследие Бхартрихари, но и из него мы можем извлечь немало сведений о литературе, которую он знал, о том, как он использовал ее, поставить вопрос о поэтике его собственного творчества.

Поэт, к сожалению, не называет ни одного конкретного произведения, ограничившись лишь названием родов и жанров древнеиндийской словесности и письменности, составлявших комплекс обязательной брахманской образованности, — шрути и смрити, веды, пураны, шастры, мантры. К этому добавим еще такие узко профессиональные жанры, как заклинания и славословия, с которыми соседствует и столь расплывчатый жанр,

как гимны. Само построение «Шрингарашатаки», завершающейся строфами о временах года, позволяет сделать заключение о хорошем знакомстве поэта с фольклорной поэзией вообще и с одним из древнейших ее жанров — «двенадцать месяцев». Кроме этого стоит отметить, что Бхартрихари говорит об «украшенной речи», что «мудрецы украшают слово согласно шастрам», свидетельствуя тем самым о своем знакомстве с сочинениями, трактующими вопросы поэтики.

Обращаясь к сюжетам, положенным в основу образов, сравнений, метафор, эпитетов «Шатакатраям», мы можем в самом общем виде разделить произведения, использованные Бхартрихари, на несколько групп. Наиболее значительной окажется группа легенд, связанных с важнейшими сюжетами ведической и брахманистской мифологии, затем — собственно фольклорный материал, волшебная сказка и басня, и третью группу составят философские максимы, частично связанные с системой ньяя.

В первую группу входят, в частности, космогонические и эсхатологические легенды. Прежде всего, это легенда о добывании богами и асурами амриты — напитка, дарующего бессмертие, — используемая поэтом в ее брахманском варианте, опускающем участие асуров в пахтании океана. С ней связана также легенда об асуре Раху, попытавшемся похитить сосуд с амритой, но замеченном Сурьей (Солнцем) и Чандрой (Месяцем), которые поспешили донести об этом Вишну. Тот в гневе метнул вслед убежавшему похитителю свой боевой диск и снес Раху голову. Поскольку Раху все же успел пригубить амриты, его голова — под его собственным именем — и его тело — под именем Кету — скитаются с тех пор в мировом пространстве. Исполненный ненависти к Сурье и Чандре, Раху время от времени пытается проглотить их, отчего и случаются солнечные и лунные затмения. Бхартрихари дважды обратился к образу Раху для того, чтобы в одном случае подчеркнуть неотвратимость судьбы, в другом — дать пример доблести.

Мифологические представления Бхартрихари стоят как раз посередине между ведическо-брахманистской и индуистской мифологией. Он применяет мифы в качестве иллюстраций либо для придания большей выразительности тем или иным этическим идеалам, не заботясь о сохранении традиционного смысла самих этих мифов. Легенду об извлечении амриты и других сокровищ

вищ он использует, к примеру, для того, чтобы подчеркнуть необходимость настойчивости в достижении поставленной цели. Легенды об аватаре Вишну в образе черепахи, на которой держится мир, и о сыне царя Уттанапады, Дхруве, эталоне постоянства, имя которого дано Полярной звезде, использованы для того, чтобы, во-первых, выразить убеждение в важности служения другим как жизненной цели, а во-вторых, указать, что именно на тех, кто служит другим, опирается само бытие мира. Образцом подобного служения называется Океан, оказывающийся и ложем, на котором покоится Вишну, и убежищем для дайтев — его врагов; он повелитель вод, таит в своей пучине огонь Вадава, который должен вырваться на землю с наступлением пралаи, последнего дня мира.

Еще более выразительно обращение Бхартрихари к образам главных богов брахманизма и связанным с ним легендам. В ряде случаев они упоминаются лишь попутно, как необходимый элемент сюжета, но по преимуществу они нужны тогда, когда поэт хочет продемонстрировать беспомощность этих богов, их подчиненность силам, неизмеримо более могущественным, чем они, силам, олицетворяющим безусловные для автора закономерности, действие которых пронизывает все мироздание. Индра при всем своем величии, мощи и обладании могущественным оружием терпит поражение в битве. Чандра, сосуд, полный амриты, чахнет от чахотки. Вместе с Сурьей он обречен на затмения, так же как мудрые на нищету. Вишну вынужден заниматься подвижничеством в десяти аватарах. Шива нищенствует с чашей из черепа в руке. Сурья вечно скитается. Страсть обращает Брахму, Вишну и Шиву в домашних рабов их супруг.

Так повсюду мифологические персонажи низводятся до обычного житейского, подчас весьма приземленного уровня. Этого не может избежать даже Шива, поданный Бхартрихари наиболее близко к традиционному прототипу. Судьба и карма несравненно могущественнее богов, и мы уже показывали это на многих примерах. Кстати сказать, ни в одной из строф «Шатакатраям» даже намеком не упоминаются великие эпопеи древней Индии — «Махабхарата» и «Рамаяна».

Неоднократно и мастерски использован Бхартрихари собственно фольклорный материал, басни и притчи. Несколько строф о псе, создающие образ духовного ничто-

жества, очевидно, восходят к каким-то сказкам о животных. Одно из последних стихотворений «Нитишатаки», в котором человек, не совершающий подвижничества, уподоблен «варящему кунжут в горшке из бирюзы на огне, в котором полыхают поленья сандала», несомненно, основано на историях о глупцах, сохранных, по крайней мере частично, в кашмирских версиях «Брихаткати» Гунадхьи, «Панчатантре», «Бхаратакадватриншати», «Дхуртакхьяне» Харибхадры, сатирах и дидактике Кшемендры и многих других произведениях древнеиндийской повествовательной литературы. Строфа «Шрингарашатаки», содержащая риторический вопрос о том, кому могут полюбиться продажные женщины, отдающие свое тело ради гроша «слепцу, безобразному, дряхлому, калеке, деревенщине, низкородному, прокаженному», вызывает в памяти целый ряд сюжетов, нашедших воплощение в тех же произведениях. Если, как правило, мы сталкиваемся у Бхартрихари с реминисценциями такого рода сюжетов, то в одном случае сюжет басни изложен практически полностью. В разделе о судьбе «Нитишатаки» имеется шлока следующего содержания: «Крыса, попавшая в корзину, потеряв надежду и ослабев всеми членами, голодная, ночью прогрызла прутья и попала в пасть змеи; и та, утолив ее мясом голод, тотчас же уползла через ту же дыру. Будьте добродетельны! Одна лишь судьба — причина возвышения или падения людей!» Этот сюжет, за исключением, разумеется, концовки, принадлежащей самому поэту, встречается, например, в «Панчатантре».

Воздействие фольклора на творчество Бхартрихари ощутимо и в некоторых других аспектах. Как известно, «Шрингарашатаку» заключают двадцать шлок, посвященные описанию чувства любви в разные времена года. Нет никакого сомнения в том, что здесь поэтом использован один из наиболее популярных жанров народной лирической поэзии — «двенадцать месяцев», и поныне живущий в индийском фольклоре, — это барахлах у пенджабцев, баранмаси у маратхов, барамаси у бенгальцев и т. п.; неоднократно появлялся этот жанр и в средневековой авторской поэзии, укажем в этой связи на барахлах сикхских гуру — Нанака, Арджуна. Как на современный пример сошлемся на пристальное внимание к этому жанру известной поэтессы Амриты Притам.

Но именно эти шлоки «Шрингарашатаки» могут рассматриваться и как свидетельство влияния на поэта ли-

тературной традиции и, в свою очередь, как часть самой данной традиции, воздействовавшей на последующее развитие лирики не только на санскрите, но на так называемых среднеиндийских — пракритах, апабхрانشа, авахаттха — и новоиндийских языках. Наиболее ранним образцом этого жанра в литературах Индии был «Венок времен года» («Ритусанхара») Калидасы. «Ритусанхара» в дальнейшем отразилась в «Поэме о посланиях» Аддахмана Мультаи (IX в.). Есть и много других реминисценций: в драме Бхавабхути «Дальнейшая жизнь Рамы», в анонимной поэме «Гхатакарпара» и т. п.; воздействовала «Ритусанхара» и на пейзажно-календарную лирику антологий.

Еще одну группу сюжетов, использованных Бхартрихари, составляют максимы, частично восходящие к философской системе ньяя. Вот одна из шлок «Шатакатраям»: «Лысый, с головой, опаленной лучами солнца, ищет тенистого места устремляется под пальмировую пальму, а там падает на его голову большой орех и с треском разбивается — куда бы ни пошел отмеченный судьбой, туда же идут и несчастья».

Это не что иное, как парафраза сюжета о вороне и пальме. На ворону, сидящую на ветке пальмы, неожиданно сваливается кокос и убивает ее. Смысл данной максимы, встречающейся, кроме того, к примеру, в «Катхасаритсагаре» Сомадевы, сводится к иллюстрации категории случайного, неожиданного. Но Бхартрихари и здесь дает иной поворот исходной идее, подчеркивая неотвратимость судьбы.

То немногое, что мы находим о поэтах, о поэтическом творчестве в строфах «Шатакатраям», представляет, конечно, лишь отдельные, хотя и яркие кусочки громадной мозаики, именуемой литературной жизнью народов Индии в раннем средневековье.

Поэты, видимо, приравниваемые Бхартрихари к ученым, творят прекрасные песни, украшают их согласно шастрам: поэт постиг раса, эстетический смысл, и пути к созданию эстетического наслаждения. Сила изящного слова велика, с его помощью может быть воссоздана правда. С прекрасными поэтами прекрасно беседовать, но есть поэзия, порождающая ложные представления, и в отношении тех, кто ее творит, Бхартрихари суров: «Женские груди, эти куски плоти, уподобляются паре золотых чаш. Ее рот полон слюны, но сравнивается с луной (которая, по мифологическим представлениям,

полна амриты. — И. С.). Ее влажные от пота бедра описываются подобными слоньему хоботу. Вся эта выспренность заслуживает жесткого осмеяния, а ведь некоторые поэты, воображающие себя мудрецами, постоянно рисуют так».

Любопытны упоминания Бхартрихари о достоинствах поэтов. Он говорит, например, о «сладкозвучных поэтах, приехавших с юга»; кстати, в некоторых древних сочинениях мы также сталкиваемся с высказываниями о сладкозвучии поэтов с юга, в частности в «Бхаратия-натьяшастре». Мы можем лишь сожалеть о том, что осталось неизвестным, какие именно «прекрасные сказания волшебных поэтов» подразумевает Бхартрихари и о слушании каких именно «добрых книг» ведет он речь. И когда поэт осуждал оценщиков алмазов, неспособных оценивать по достоинству, то не литературных ли недругов своих он имел в виду?

Говоря о связи классической индийской поэзии с народным творчеством, канадский индолог А. К. Уордер отмечает: «Народная песня была вечным источником форм поэзии (размеры, сюжеты) и важной частью ее содержания и в немалой мере воздействовала на формирование эстетической теории дхвани. Великое наследие народной сказки наряду с ведами и великими эпосами значительно способствовало обогащению содержания художественной литературы... Более прямым свидетельством народной основы художественной литературы была литература социальной критики, сатирические истории или романы и драмы, лирические стихотворения, отражающие бедность и нищету, иногда — части эпических произведений, противопоставляющие правление плохих царей правлению идеальных. В этом народ находил выражение его нужд, средство протеста против угнетения и распущенности, идеалы, к которым стоило призывать и которых нужно было требовать. Художественная литература всегда держала перед глазами индийских правителей высочайшие идеалы индийской цивилизации и сатирически осмеивала социальное зло».

Данная характеристика при всей своей краткости точна и справедлива, она находит подтверждение и в шатаках Бхартрихари, но она же и ставит вопрос о том, что представляли собой творцы этой литературы. Народность ее основы несомненна, но осмеяние социального зла, непосредственно отражавшее народное недовольство, или создание образа идеального правителя, импониро-

вавшего представлениям простых людей и их чувству исторической справедливости, отнюдь не всегда были по вкусу и самим правителям, и всему классу феодалов, и такой части господствующей верхушки, как духовная элита, представители которой могли и сами быть нищими, но все равно мнили себя выше каких-либо ремесленников или пахарей, обуреваемые сословной гордостью носителей учености.

Поэт-брахман в силу обязательного для каждого представителя этого сословия обучения получал знание вед в аспекте, соответствующем образу жизни данного брахманского рода (готры); с шести лет начиналось для него изучение грамматики, фонетики, лексики, метрики, ритуала, астрономии, дхармашастры (т. е. права и этики, норм поведения для различных варн и каст), мимансы (т. е. интерпретации вед), а также великих эпоей и пуран. Поэт должен был, кроме того, быть знаком с предшествующей литературой и литературной теорией, от него требовались осведомленность в нити (житейской мудрости, государственной политике), владение различными искусствами.

Поэту, если он сам не принадлежал к социальной верхушке и не был состоятельным, неизбежно приходилось искать покровительства царей или богачей, а такое в немалой мере — во многих же случаях и прежде всего — зависело от содержания его творчества. В ряде трактатов по теории литературы мы находим упоминание о своеобразных литературных салонах при дворах царей — самаджах. Подобные салоны могли содержать и министры, мелкие князья, богатые купцы или даже гетеры. В самаджах принимали участие ученые, поэты, философы, жрецы, теологи, грамматисты, историки, врачи, дипломаты и т. п. Представая перед этим собранием, поэт читал свое произведение. Оно подвергалось всестороннему рассмотрению, после чего меценат — царь, например, — вручал поэту награду или объявлял о присуждении ему какого-либо почетного титула. Впрочем, награды могло и не быть, с чем, по-видимому, и приходилось чаще всего сталкиваться нашему поэту-ученому.

Поэтами в большинстве случаев были брахманы, но не только — в том же качестве выступали и цари, иногда действительно наделенные поэтическим талантом, а иногда — покупавшие право авторства на сочинения других лиц, будь то пьеса, поэма или что-либо иное.

Можно смело утверждать, что Бхартрихари в полной мере соответствовал господствовавшему в Индии эпохи раннего средневековья представлению о поэте да и об ученом тоже. Тем не менее цари и богачи, главенствовавшие в самаджах, считали возможным унижать его, отказывать не только в наградах, но и в самых минимальных средствах. Не низкий ли кастовый статус Бхартрихари был тому причиной?

Мы уже немало сказали о различных сторонах содержания «Шатакатраям», но практически не касались еще художественной формы этого замечательного произведения. Фонетическая структура стиха, метры, тропы — все это крайне интересно, поскольку позволяет уяснить, как достигалось поэтом единство содержания и формы, как он понимал такое единство.

Санскритский стих многообразен и на протяжении своей истории пережил немало изменений — от строго силлабического, не знавшего рифмы ведического стиха до позднеклассического, украшенного рифмой и разнообразными звуковыми и словесными украшениями, тем, что называется тропами. Ко времени Бхартрихари метрика санскритской литературы была закреплена в ряде трактатов о стихосложении, в том числе в «Чхандашастре» Пингалы, описывавших, как правило, лишь технические отличия размеров, не определяя их отношения к содержанию. Наиболее употребительны в санскритской поэзии 120 размеров, варьирующие от четырех слогов в строке до двадцати шести. Но могут быть размеры и с большим количеством слогов. Максимально допускаемое теоретиками количество слогов в одной строке — 999. Однако подобного монстра в творческой практике поэтов, писавших на санскрите, не было. Размеры отличались друг от друга типами стоп, местом цезуры и носили подчас весьма красочные, как правило, метафорические названия, иногда соответствовавшие действительной фонетической окраске стиха. Среди звуковых украшений стиха укажем на такие средства, как анупраса — аллитерация и ассонанс, ямака — рифма.

Хотя неизвестны какие-либо канонические предписания по поводу того, какой размер когда именно следовало употреблять, творческая практика определила сферу применения по крайней мере некоторых из них, что отразилось в сочинениях поэта и теоретика XI в. Кшемандры по метрике, в частности в трактате «Сувритта-тилака». Так, размер ануштубх уместен для эпических

и дидактических произведений, притхви — для выражения презрения, гнева и упрека, мандакранта — лучше, чем другие размеры, пригоден для описания жизни на чужбине во время дождей (совершенно очевидна ассоциация с «Облаком-вестником» Калидасы), шардулавикридата — для описания царской доблести, а срагдхара — неистовых ветров и т. д. Кшемендра отмечает также, что размеры, которые, казалось бы, непригодны в том или ином случае, оказываются уместными, когда их применяют великие поэты. Впрочем, у великих поэтов прошлого, согласно Кшемендре, были излюбленные размеры, в которых они и предпочитали писать. Вывод таков: «Прелесть размеров, использованных в соответствующих местах в произведениях, составленных из изящных слов, увеличивает их красоту, как золотая оправа — красоту драгоценного камня».

Бхартрихари — замечательный мастер стиха, неслучайно многие из его строф приводились в трактатах по теории литературы в качестве иллюстраций. В «Шатакатраям» им использовано 25 различных размеров. Обращает на себя внимание то, что чаще всего поэт обращался к таким сложным размерам, как шардулавикридата (разыгравшийся тигр), шикхарини (увенчанный), васантатилака (украшение весны), ануштубх (восхваляющий) и срагдхара (венценосный). Именно ими написаны четыре пятых всех строф «Шатакатраям», причем на шардулавикридата приходится почти две пятых. Это вообще один из наиболее популярных размеров лирической поэзии на санскрите. Бхартрихари обращался к этому размеру всякий раз, когда ему было необходимо выразить мысль высокого социального или этического плана, поэтому шардулавикридата наиболее часто встречается в «Нитишатаке» и «Вайрагьяшатаке». Применение упомянутых размеров Бхартрихари примерно соответствует той характеристике, которая много позднее была дана Кшемендрой.

Насколько мы можем судить по дошедшим до нас рукописям, строфа Бхартрихари всегда двустрочна. Нельзя, однако, твердо утверждать, что поэт не обращался к иным строфическим формам. Даже в рамках текста «Шатакатраям» есть случаи, когда одна за другой следуют строфы в одном и том же размере, обладающие внутренней содержательной связью, предполагающей и их формальную цельность. Такой вывод напрашивается, например, при чтении «Диалога подвижника и царя»,

что вполне вписывается в традицию субхашита; этим родовым термином определяется громадная масса коротких произведений в стихах объемом в одну-две и более строф. В свою очередь, субхашита включает в себя целый комплекс жанрово дифференцированных строфических форм: так, муктака — однострофное произведение, содержащее законченную и ярко выраженную мысль; югмака, или санданитака, — две строфы, выражающие законченную идею или действие; вишешака — три грамматически связанные строфы; калапака — четыре строфы, связанные единой темой и образующие грамматическое единство, которые могут существовать самостоятельно или входить в состав каких-либо крупных жанровых форм — натаки (драмы), махакавьи (эпической поэмы) и т. п.; кулака — от пяти до пятнадцати строф, объединяющихся грамматически и тематически. К сожалению, строфика является наименее изученной областью лирической поэзии древней и раннесредневековой Индии.

Возвращаясь к «Шатакатраям», нельзя не обратить внимания на синтаксическую и логическую стройность ее стихов, редкостное соответствие формы и содержания, рациональную сдержанность в использовании грамматических, лексических и художественных средств. Английский индолог А. Б. Киз писал в своей «Истории классической санскритской литературы»: «У Бхартрихари каждая строфа представляет собой законченное целое и служит выражением одной идеи, будь это чувство любви, отвержения или политики, в полной и искусно завершенной форме. Исключительная сила концентрации, которой обладает санскрит, предстает здесь в своем высшем воплощении; впечатление, производимое на ум, есть впечатление совершенного целого, в котором части неразрывно связаны внутренней необходимостью...»

Лирика Бхартрихари действительно демонстрирует наивысшие выразительные возможности санскрита, что предполагает поистине ювелирное владение всеми ресурсами языка, обостренное ощущение нюансов, заложенных в каждом слове. Только так, пожалуй, можно объяснить совершенное единство формы и содержания, достигнутое поэтом. Этому, конечно, в громадной степени способствовал диалектический характер мышления самого Бхартрихари, стремление поэта не только к формальному, но и к сущностному сопоставлению обсуждаемых явлений. Построение каждой строфы «Шатакатра-

ям» выявляет исключительное умение пользоваться цезурой не только в целях чисто технических, определяемых самим размером, но и для подчеркивания содержательно важных частей стиха, логически связанных оппозиций.

Несколько выше говорилось о разных строфических формах субхашита величиной вплоть до 15 строф. Однако существуют более объемные объединения, которые выводят нас в область различных антологических жанров. Среди последних упомянем коша, собрание взаимно не связанных, тематически классифицированных строф, принадлежащих разным авторам; прагхаттака — собрание строф одного автора; викирнака — стихи разных авторов, объединенные по какому-либо внешнему признаку, по типу строфы, например; сангхата, или парьяябандха, — собрание строф одного поэта на какую-либо одну тему. Таким образом, «Шатакатраям» может быть отнесена к жанру прагхаттака, а каждая из входящих в нее шатака — к жанру парьяябандха, или сангхата; если же рассматривать Бхартрихари не как автора, а лишь как составителя, то «Шатакатраям» может рассматриваться как коша. Само слово «шатака» означает нечто, насчитывающее сто однородных в каком-то отношении единиц. Когда укоренилась практика написания шатака и подразумевало ли оно творческий процесс, в итоге которого возникало произведение, состоящее из ста строф, или только собрание строф, созданных в разное время, сказать невозможно. Во всяком случае, VII век свидетельствует о том, что подобный жанр уже сложился, — об этом говорят «Амарушатака», собрание ста строф о любви, написанных поэтом Амару, «Чандишатака» Баны, собрание гимнов, посвященных богине Чанди, «Сурьяшатака» Маюры, родственника Баны, содержащая гимны, посвященные богу солнца.

Одной из сложнейших загадок творчества Бхартрихари был и остается вопрос о том, сам ли он написал шатаки, определив тематическую цельность каждой из них, или собрал в шатаки разновременные написанные строфы, или эта форма была придана его строфам в более позднее время кем-то из его продолжателей или почитателей. Одной из причин, заставляющих усомниться в том, что поэт сам организовал свои строфы в шатаки, является тематическая неоднородность шатака: «Нитишатака» содержит строфы, посвященные не только нити, житейской мудрости, но еще и дхарме и артхе;

«Шрингарашатака» кроме любовной страсти обращается и к артхе; «Вайрагьяшатака» касается камы, артхи, дхармы и мокши. Но при этом ясно, что столь синтетический характер имеют многие отдельные строфы и было бы крайне сложно, если не невозможно вообще, произвести строго последовательное и абсолютно однозначное деление. Всем трем шатакам в той последовательности, которая признана ныне и закреплена критическим текстом, подготовленным Д. Д. Косамби, присуща идейно-художественная цельность, позволяющая рассматривать «Шатакатраям» как результат единого творческого замысла. Именно в этом своем качестве гениальное произведение Бхартрихари оказало громадное воздействие на дальнейшее развитие лирической поэзии в Индии и на санскрите, и на других языках.

## СПОР С ЦАРЕМ

---

Все те, которые будут изобличены либо в составлении, либо в поручении составить и напечатать сочинения, имеющие в виду нападение на религию, покушение на нашу власть или стремление нарушить порядок и спокойствие наших стран, будут наказываться смертной казнью.

*Декларация короля Людовика XVI*

Индийский аскетизм... Сколько тысячелетий насчитывает его история... Еще со времен Гандхары — провинции Кушанского царства, прославившейся своей самобытной художественной школой, — дошла до нас созданная на рубеже старой и новой эры скульптура, изображающая с анатомической безжалостностью фигуру изможденного аскета, самозабвенно предавшегося размышлению то ли о боге, от которого он ожидает награды, то ли о каком-то ином предмете. Вот путь избавления от тревог и страданий этого мира, говорят приверженцы аскетизма.

Вспоминается встреча с одним из них. Брахман по касте, человек с высшим образованием, руководитель просветительных учреждений крупнейшего монополистического концерна, он упоенно рассказывал о том, что делается для поднятия профессионального и культурного уровня тысяч тружеников, занятых на предприятиях его хозяина, о средствах, идущих на содержание колледжей, школ, курсов повышения квалификации и т. д.

С еще большим восторгом рассказывал мой собеседник о том, что при всех такого рода затратах и при грандиозных прибылях — он был ими весьма горд! — глава концерна тратит на свое питание лишь три-четыре рупии в день, очень сдержан в расходах на себя — не от скупости, нет. Взгляните, как щедро дает он деньги на образовательные цели! Просто он аскет, истинный йог...

А пока гость повествовал обо всем этом, перед моими глазами встала недавно виденная картина: перед

роскошным особняком владельца нескольких фабрик по обработке орехов кешью — он, конечно, не чета главе концерна! — на помосте сидят пять рабочих. Вокруг помоста — их подруги. Время от времени они выкрикивают лозунги, требуя повышения зарплаты на 50 пайс — с одной рупии тридцати пайс до одной рупии восьмидесяти пайс. Сидящие на помосте молчат — они проводят голодовку в знак протеста против действий предпринимателя, не желающего выполнять распоряжение правительства о повышении зарплаты. В чертах их лиц, полных суровой решимости, мы видим прямое родство с тем давним аскетом, позировавшим почти две тысячи лет назад великому мастеру из Гандхары.

Аскетизм в Индии зародился давно и, по всей вероятности, еще до возникновения классового общества. Первоначально имел место — в силу неразвитости производительных сил — объективно неизбежный акт изгнания стариков из племени. Впоследствии этому придали вид добровольного деяния, а уже в рамках системы варнашрамадхарма он обрел социальное и философское осмысление и своего рода престиж, рассматриваясь как достойное завершение жизни всякого дваждырожденного — так именовали членов трех высших варн: брахманов, кшатриев и вайшьев.

Однако в индийских условиях аскетизм приобретал в отдельных случаях смысл социального протеста и политической акции. Умерщвление плоти неизбежно связывалось с отказом от принятия пищи, и, таким образом, голодание становилось наиболее важным элементом завершающего этапа человеческой жизни согласно варнашрамадхарме. Предпринятое преждевременно, вне этого этапа, голодание нарушало норму и оказывалось удобной формой не только индивидуального, но и коллективного пассивного протеста, особенно когда к нему прибегали брахманы. На страницах знаменитой кашмирской раннесредневековой хроники «Раджатарангини» встречаются упоминания о голодовках, предпринимавшихся брахманами в политических целях. Чтобы не ходить далеко за примерами, вспомним Махатму Ганди (который, кстати, не был брахманом), успешно использовавшего этот метод в условиях антиколониальной борьбы индийского народа.

Аскетизм, подвижничество не может рассматриваться, по нашему мнению, лишь в плане индивидуально-этическом, а должен быть понят именно как одна из

наиболее распространенных в древней и средневековой Индии форм социального протеста, спора с властью или ее представителями по поводу наиболее фундаментальных проблем жизни. Таков и спор Бхартрихари с царем.

Рамачандра Будхендра выделил в «Вайрагьяшатаке» десять шлок, содержащих описание диалога подвижника и царя. Строго говоря, это значительное сужение рамок темы, поскольку ее освещают — как мы уже видели — все три шатаки. По существу, данная дашака продолжает ту гневную инвективу против глупцов и злодеев, которой открывалась еще «Нитишатака», — здесь же речь идет уже без иносказаний, напрямую.

Бхартрихари осуждает царей за то, что их образ жизни везде и всюду решительно противоречит древним заповедям. Эти заповеди нужно не просто знать, а следовать им, не отдаваться бездумно потоку чувств, не упиваться лестью панегириков, не поддаваться лихорадке гордыни, не жить в мире угодников и прихлебателей, а быть подобным великим царям древних легенд. Поэт и не пытается увещевать царей, а обвиняет их, и оттого-то вряд ли справедливо Будхендра назвал этот раздел таким спокойным философским словом «самвада» — «беседа, диалог». Собеседник здесь отсутствует, говорить не с кем, есть только крик души, затерявшейся в дремучих джунглях жестокого, несправедливого мира, вздох угнетенной твари, столкнувшейся с его бессердечием.

Критика, которую высказал Бхартрихари в адрес современного ему общества, бесспорно, должна была найти определенный отклик у видных представителей общественной мысли, стоявших на позициях религиозного реформаторства.

Вот что, например, рассказывается об одном из них, Рахулабхадре, которого считают основателем учения сиддхов. Он учился в прославленном буддийском университете Наланда у знаменитого ученого Шантаракшиты. Современный индийский историк Буддха Пракаш сообщает: «После завершения обучения он обратился к тайной деятельности и пришел к мятежу против условностей и предрассудков современного ему общества. Ему не нравилось расчленение общества на людей высокого класса и низкого класса. По его взглядам, угнетенные и униженные обладают столь же большой святостью, как и привилегированные и высокостоящие классы. Поэтому он поддерживал дело низших классов, отстаивал их ду-

ховные возможности и утверждал их равенство с другими. Согласно традиции, он стал жить как скромный ремесленник, изготавливающий стрелы, в обществе девушки той же профессии и впоследствии обрел известность под именем Сархапады».

В памятниках сохранились имена 84 сиддхов, взгляды которых отражают острейшие социальные противоречия и стремление преодолеть жесткие иерархические рамки варнокастового строя, освящавшиеся, пусть с разных позиций, брахманизмом, махаяной, ведантой (философской системой, основанной Шанкарой). Среди сиддхов были представители всех слоев общества — от тех, кто принадлежал к высшим варнам, но в ходе своего духовного развития пришел к осознанию социальной несправедливости, до выходцев из варн вайшьев и шудр, составлявших подавляющее большинство народа. Среди последних называются дровосек Ачинтипа, стиральщик Джамбипа, птицелов Гундарипа, певец Джогипа, портной Калипхалита, кузнец Кормарапа, писец Луйпа, служанка Манибхадра, рыбак Минапа, ткач Тантипа, сапожник Чамарипа и т. д.

Оппозиционный характер идей сиддхов предопределял гонения на них со стороны властей и брахманской ортодоксии. Действуя против официальной идеологии, против господствующих культов и социальных порядков, сиддхи создавали свои собственные культы и таким образом, отрицая существовавшие нормы, как бы подстраивались под них. В их среде вскоре начинают выделяться наставники — натхи, в дальнейшем становящиеся объектами поклонения и подвергающиеся обожествлению. В культе натхов причудливо переплелись социальный протест и вера в возможность с помощью сил природы достичь вечной жизни, убежденность в том, что высшее блаженство может быть обретено на земле, и поиски мистических путей к нему. В числе наиболее знаменитых натхов, как правило, фигурирует один из учеников Горакханатха, основателя учения, — его называют и Бхаратахари, и Бхаратинатха, и Бхартрихари. В нем видели, а многие продолжают видеть и сейчас, личность, идентичную поэту Бхартрихари. Это подкрепляется тем обстоятельством, что среди разветвлений движения, начатого Горакханатхом, имеется так называемый «вайрагьялантх», т. е. «путь вайрагьи», основателем которого считался Бхаратинатх.

Само название данной ветви движения натхов неза-

медлительно вызывает у нас аналогию с «Вайрагьяшатакой». Однако принять подобную аналогию не так-то просто. Бхаратинатх развивал учение Горакханатха, согласно которому избавление от страданий может быть достигнуто с помощью самадхи, максимальной концентрации мысли, получаемой посредством специальных поз — асана, очистки каналов тела — шодхана, приемов регулирования дыхания — пранаяма. Сочетание всех этих приемов, называемое мудра, обеспечивает человеку магическую власть над силами природы. Поскольку взгляды Бхаратинатха дошли до нас, хотя далеко не в полном виде, в его произведениях, от которых уцелело 372 строки, их можно попытаться сопоставить с взглядами поэта Бхартрихари. Сочинения натха носят социально-этический характер, в некоторой мере созвучный «Вайрагьяшатаке». Они говорят об отвержении, неприятии данного мира, мира страданий, несчастий, несправедливости. Но если поэт подчеркивает свой индивидуальный конфликт с обществом, проводя четкую разграничительную черту между властью имущими и теми, кого они эксплуатируют, то натх подчеркивает свой абсолютный нигилизм, осуждая без какой бы то ни было дифференциации всех и вся:

Дурен раджа, дурен народ,  
Дурен и брахман, и купец,  
Хорош только раджа Бхартрихари,  
Убедившийся в истинности слов гуру.

Подобного рода утверждений не было ни в шатаках, ни в каком-либо другом из произведений Бхартрихари, не говоря уж и о том, что он нигде не называл себя раджей. И все же аналогия, связанная с термином «вайрагья», способствовала, видимо, тому, что позднее образы поэта и натха слились в народном представлении воедино, причем особенно сильно — в фольклоре народов Северо-Западной Индии. Здесь и поныне существует община странствующих певцов-подвижников, называющих себя бхаратхари. Кроме того, легенды о натхе Бхаратхари тесно переплелись с легендами пенджабцев о радже Расалу и Пуран Бхагате (которого тоже иногда включают в число натхов).

Как бы то ни было, движение сиддхов и культ натхов оказали весьма сильное воздействие на дальнейшее развитие общественного сознания народов Индии. Добавим лишь, что они участвовали в этом процессе, сохраняя свои традиции, вводя их в том или ином виде в инду-

изм с его уникальными ассимилирующими возможностями или в трансформировавшийся в индийских условиях ислам. В связи с этим тенденция к контаминации образов натха и поэта оказывается освоенной в общеиндийском плане, Бхартрихари не только присутствует в индусской традиции, но включается и в мусульманскую. Один из величайших мусульманских поэтов Индии — Икбал ставит его строфу из «Вайрагьяшатаки» в качестве эпиграфа в своей поэме «Бал-э-Джибраил».

Традиция натхов по-своему, можно сказать, в положительном плане освоила и трансформировала наследие и личность поэта, но отношение к идеям Бхартрихари проявлялось не только таким образом. Посмотрим, например, в каком контексте использованы в пьесе «Агамадамбара» кашмирского философа и драматурга IX в. Джаянты строфы из «Вакьяпадии». Они фигурируют в репликах одного из центральных персонажей этого драматизированного философского диспута, где действуют персонифицированные философские концепции и их носители. Данный персонаж — некто Вриддхамбхаси, бархаспатья и настика, как он назван в перечне действующих лиц, т. е. представитель учений, отрицающих или подвергающих сомнению авторитет вед.

Издавший текст пьесы выдающийся индийский филолог В. Рагхаван полагает, что образ Вриддхамбхаси навеян Амбхиясом, теоретиком школы артахашастра, и что Джаянта осмеивает на его примере всех представителей индийского материализма. Почему Джаянта вложил в уста этого персонажа цитаты из сочинения Бхартрихари? Вряд ли будет слишком смелым предположение, что таким образом оказалось выражено отношение к идеям и к личности Бхартрихари, господствовавшее в ортодоксальных брахманских кругах.

Что же представляют собой процитированные Джаянтой 32, 34 и 42-я строфы из первой главы «Вакьяпадии»?

Крайне трудно уяснить из умозрительных суждений природу разных субстанций, поскольку их свойства различаются по составу, времени и месту.

Даже умозаключение, сделанное после глубокого усилия серьезным мыслителем, может быть сформулировано иначе другими, более искушенными.

Подобно человеку, движущемуся по неровной дороге, полагаясь на ощупывание рукой, опирающийся только на умозрительное заключение неизбежно упадет.

Заметим, что в пьесе Джаянты Вриддхамбхаси ис-

пользует приведенные строфы «Вакьяпадии» в споре с брахманом-ортодоксом Самкаршаной по поводу достоверности вед, правомерности рассмотрения их как абсолютного критерия истины. И поэтому имеются очевидные основания для проведения параллели между взглядами, защищаемыми Вриддхамбхаси, и взглядами Бхартрихари. Суммарно она может быть сведена к следующим положениям: 1) умозаключение не может быть доказательством бытия бога; 2) только очевидное может быть доказательством; 3) священное писание не может рассматриваться как доказательство. Неудивительно, что в споре Вриддхамбхаси терпит поражение.

Гораздо более сильную реакцию на взгляды Бхартрихари можно усмотреть в комментариях Шанкары на «Бхагавадгиту». Мы уже отмечали несогласие Бхартрихари с основными положениями этой философской поэмы, включенной в состав великой эпопеи «Махабхарата» и ставшей центральным пунктом ее брахманской редакции. Английский индолог Бенджамин Уокер обращает внимание на то, что «Вакьяпадия» концептуально противостоит монистической веданте Шанкары. Точнее сказать, что концепция Шанкары была противопоставлена учению Бхартрихари и всяким другим учениям, не признававшим безусловно авторитета вед. Правда, ни в одном из произведений Шанкары не обнаруживается прямых нападок на Бхартрихари, цитат из его сочинений или хотя бы отсылок к ним. Но, во-первых, вообще не часто случалось в философской полемике, чтобы оппонент был назван прямо — предпочитали оперировать неопределенными местоимениями и определениями «некоторые», «прежние» и т. п., а во-вторых, уж очень явственно столкновение Шанкары, утверждавшего своими идеями незыблемость сословно-кастового строя, с идеями Бхартрихари, против этого строя протестовавшего.

Ученый-поэт искал путь к избавлению и нашел его в науке грамматики — вьякаране; мы уже видели, каких невыносимых мучений стоила ему реализация этого пути и какое тяжкое поражение он потерпел. Как к последнему прибежищу он обращался к вайрагье. Но этот путь закрыт для него Шанкарой — только дваждырожденным позволено вступать в саньясу, только они вправе отвергать мирские привязанности. Ученый-поэт, терпевший жестокую нужду, не получал и минимального вознаграждения за свой труд, а ведантист утверждал,

что член каждой варны должен исполнять свой долг, не помышляя о вознаграждении: «Праведные, поедающие остатки от жертвоприношения, освобождаются от всех грехов, но грех совершают те, кто варит пищу самому себе». То, что для Бхартрихари было знанием — видья, для Шанкары оказывается незнанием — авидья; сомнение, побуждающее к знанию, по его взглядам, наиболее греховно — оно порождается невежеством, коренящимся в сердце, и должно быть убито «правильным знанием» — гьян.

После Шанкары адвайта (т. е. недвойственная, монистическая) веданта стала если не господствующей, то доминирующей философской системой в индуизме, и наследие Бхартрихари начало испытывать на себе ее воздействие. Постепенно выявилась тенденция интерпретировать его как прямого предшественника Шанкары, своего рода предведантиста. На первых порах она обнаруживала себя в комментариях, а в дальнейшем приводит к составлению из строф «Шатакатраям» антологии, полностью подчиненной задаче пропаганды веданты, как таковой, причем с довольно претенциозным названием «Пурушартхопадеша», т. е. «Наставление о целях человека». Та же тенденция вызвала к жизни написанную в формах, родственных «Трем шатакам» (вплоть до стихотворных размеров), но вполне ведантистскую по содержанию «Виджнянашатаку» («Сто строф о высшем знании»). Это произведение явно позднего происхождения, поскольку строфы из него не приводятся ни в одной из антологий поэзии на санскрите.

Ведантистская тенденция, однако, была не единственной — шатаки Бхартрихари переписывались и комментировались вишнуитами, шиваитами, джайнами и т. д., и каждый раз в интерпретацию наследия поэта привносились новые нюансы. И все же, как ни обрастала традиция, непосредственно связанная с Бхартрихари, словно днище корабля ракушками, разными позднейшими наслоениями, они не могли существенно исказить ее наиболее важные черты, и наследие поэта устояло перед всемогуществом Времени.

## МОТЫЛЕК

---

По смерти бессмертного зреют дела.

*Д. В. Вeneвитинов*

Жизнь уходила... Несколько мгновений назад угас последний луч солнца, и грозно ревела еле угадываемая в ночной мгле река. Но вот вдалеке, на другом берегу, в чьей-то руке сиротливо затеплился слабый огонек, затем он спустился к воде и заметался в волнах, то скрываясь и просвечивая их молочным светом, то мелькая жалкой искоркой на пенном гребне. Появился еще один огонек и кинулся вслед первому. А там третий, четвертый — и вот их уже с добрый десяток. Зажженные человеческой рукой, светильнички плыли все дальше, одни из них гасли, захлестнутые волной, другие тонули, и только один упорно пытался продолжать борьбу, но вот и он померк, и снова все поглотила тьма. Огонек сгубил мотылька, прилетевшего на его свет, но и сам нашел смерть в беспощадных волнах.

Жизнь уходила... Ученый, ставший поэтом, сознавал, что уже скоро Время, всемогущее и безжалостное, немолимое и необратимое, навсегда избавит его от плена реки, которую зовут Жизнью. Он уже не думал ни о пережитых невзгодах, ни о каких иных тревогах и заботах — не о чем и не о ком было ему тревожиться и заботиться, ибо он обрел высочайшее знание. Он был готов к великому слиянию со Вселенной. Мотылек погибал в пламени, да и век огонька был недолгим, ибо легчайшее дуновение воздуха от крыльев мотылька могло загасить его, — поэт же подарил им вечную жизнь не только в своей стране, но и во всем мире, хотя никогда не пересекал дальних гор и не странствовал за черные воды.

Созданный им образ устремился в грядущие времена. Индия в его эпоху жила напряженной и многообразной духовной жизнью, никогда не была замкнута. Народы ее

общались с народами других стран, щедро одаривали их великолепными творениями слова и духа. Но и другие народы немало дали Индии. Одним из любопытнейших явлений стал так называемый индомусульманский синтез, порожденный длительными культурными контактами ислама и различных индийских религий. Одним из самых ранних, разумеется из числа дошедших до нашего времени, его проявлений в литературе была «Поэма о посланиях» Аддахмана Мультаки на мультанском апабхрانشа. Выразился этот синтез и в форме индоперсидской литературы, литературы, создавшейся индийскими поэтами, литературным языком которых был персидский.

Персидские поэты, приезжавшие на службу ко дворам мусульманских правителей или проводившие более или менее длительное время в Индии, осваивали идейное, сюжетное и образное богатство индийских литератур, в том числе санскритской. Процесс этот был двусторонним, и если немало произведений переводилось с санскрита на персидский язык, то кое-что переводилось и с персидского на санскрит — как, например, поэма Джамии «Юсуф и Зулейха». Подобные литературные контакты взаимно обогащали различные литературные общности по самым разным направлениям. Обратимся к одному любопытнейшему факту.

Хорошо известно стихотворение Саади о мотыльке, летящем на огонь свечи и гнущем в его пламени. Образ этот интерпретируется обычно как метафора безответной, самоотверженной любви. Творческая история стихотворения Саади обычно не уходит далее соображений о традиционности этого образа для суфийской поэзии. Мера знакомства персидского классика с индийской лирической поэзией вообще и с лирикой на санскрите в частности неизвестна. Знал ли он о шатаках Бхартрихари? Было ли прекрасное стихотворение Саади в какой-то мере навеяно стихами индийского поэта? Конечно же, такой гений, как Саади, мог прийти к этому образу самостоятельно, хотя история литературы знает немало случаев, когда, ни в коей мере не дискредитируя собственных творческих возможностей, художник создает на основе произведения своего собрата новый шедевр.

И тем не менее поставленный выше вопрос заслуживает ответа. Ведь формально и Бхартрихари, и Саади обратились к одному и тому же образу — мотылек

устремляется к огню, навстречу неминуемой гибели. Трижды использует Бхартрихари этот образ и всякий раз по-новому. Все три шлоки, в которых присутствует мотылек, находятся в «Вайрагьяшатаке». Самая первая ее строфа дает такое сравнение: «Хара... шутя спаливший игривого Каму словно мотылька». За этим сравнением скрыта одна из древних и широко популярных легенд, неоднократно послужившая в качестве сюжетной основы многим поэтам, в том числе и Калидасе.

Бог Шива предавался аскетическим подвигам, а тем временем асур Тарака нанес поражение богам и завладел всей вселенной. По предсказанию, он мог быть сражен только лишь сыном Шивы. Ничто не могло, однако, вывести Шиву из глубоких размышлений, даже любовь Парвати, дочери седого Хималая, не была в состоянии нарушить покой верховного бога. Еще большая тревога овладела богами, и они бросились к Каме, богу любви, умоляя его нарушить суровое подвижничество и пробудить в Шиве любовь к красавице Парвати. Кама сумел прервать размышления Шивы, но за это верховный бог, не желая открывать глаза, усилием воли создал у себя во лбу третий глаз и изверг из него огонь, испепеливший Каму.

«Словно мотылька» — подчеркнул Бхартрихари. Для него, видимо, само сравнение было вполне естественным — ведь к концу сезона дождей, когда выплывает все, что летает и ползает, тучи мотыльков, бабочек, стрекоз с наступлением темноты устремляются к любому источнику света — светильнику, очагу, костру, — и, если только насекомое не окажется достаточно крупным для того, чтобы мановением крыльев задуть огонек, гибель его неизбежна. Сравнение в первой шлоке «Вайрагьяшатаки» могло быть создано Бхартрихари, а могло быть и давно уже существующим, так сказать, общим местом.

В другой шлоке этот образ звучит по-иному: «Мотылек, не знающий губительной силы огня, может по незнанию упасть в пламя». Поэт противопоставляет действия существ, лишенных разума и уже поэтому не понимающих опасности, поведению людей, «прекрасно понимающих опасность и тем не менее позволяющих самим себе быть пойманными в сети бога любви, избилующие крючками». «Сколь несокрушима сила любовного безумия!» — восклицает Бхартрихари. Индийский поэт не предвосхищает еще здесь того содержания, которое будет вложено в этот образ поэтом персидским.

И наконец, третий случай:

Разве дом для жилья не пригоден?  
Разве песни слушать не сладостно?  
Иль не радостны ласки любимой?  
«Ненадежно все это и зыбко,  
Как светильника пламя робкое,  
Что от крыльев бабочек чахнет»,—  
Так отвечают мудрые,  
Удаляясь в лесные пущи.

Бхартрихари стремится оправдать отчаяние, порожденное тяготами жизни, решение прекратить общение с людьми, но слова его не лишены сожаления.

Однако эта шлока, еще в меньшей мере, чем предыдущие, близка бейту Саади, и, думается, у нас нет оснований видеть в содержании стихотворения персидского поэта продолжение или хотя бы некоторое сходство с содержанием строф Бхартрихари.

Строфы о мотыльке встречаются и у других поэтов, цитируемых в антологиях лирической поэзии на санскрите, — среди них Билхана, Малаяраджа, Гобхатта, Индракави; рассмотренные нами стихи Бхартрихари приводятся в антологиях как под его собственным именем, так иногда и под именами, вызывающими мысль о возможности псевдонима. К примеру, последняя из проанализированных нами строф фигурирует в одной из антологий под именем некоего Видитатмана. Это имя может означать и «обладающий познанной душой», и «обладающий познанным атманом» (атман — индивидуальная душа, Я), и «познавший свою душу». Какой бы вариант значения ни взять, любой из них удивительно соответствует облику Бхартрихари. Имеются случаи, когда его строфы о мотыльке включены в собрания других авторов, в частности Билханы и Шилханы, которых в большой степени допустимо рассматривать как продолжателей традиции Бхартрихари.

Индийские исследователи пытаются усмотреть в творчестве Бхартрихари параллели и к другим мусульманским поэтам, в том числе Омару Хайяму. Но и в этом случае речь может идти лишь о типологическом сродстве. Так, образ Брахмы-гончара, вылепляющего мироздание, может, конечно, вызвать аналогию с образом бога-гончара у Хайяма, но и в этом случае совпадение остается достаточно поверхностным. Гораздо важнее таких аналогий выявление общих идей в творчестве обоих поэтов, что открывает для нас интересные перспективы в плане сравнительного литературоведения.

## ПОРАЖЕНИЕ, ОБЕРНУВШЕЕСЯ ПОБЕДОЙ

---

Узнаю тебя, жизнь! Принимаю!  
И приветствую звоном щита!

А. Блок

Хотя тяготы и страдания, описываемые поэтом, придают шатакам довольно-таки пессимистический настрой, нельзя сказать, что Бхартрихари отвергает жизнь саму по себе. Речь идет об отвержении именно обстоятельств, ее сопровождавших, поскольку не было возможности изменить их в соответствии с этическим идеалом Бхартрихари. Мечта поэта была враждебна обществу, в котором важнейшим мерилom человеческих отношений стало богатство и которое не простило ему этого протеста, и не только при жизни, но и после смерти подвергло заговору молчания. Но здесь, однако, вступили в действие факторы, над которыми никакие цари, министры, жрецы, богачи не имели власти, потому что гуманистические идеи поэта, возвышавшие человеческую личность, не могли не получить отклика у последующих поколений.

Во всяком случае, столкновение подобных идей с мертвящими догмами варнашрамадхармы находило отражение в ряде произведений индийских литератур раннего средневековья. Такой замечательный художник, как Бана, притом что он и сам был брахманом и занимал высокий государственный пост, выступал против некоторых весьма существенных предписаний, обусловленных системой варнашрамадхарма, как она зафиксирована многочисленными смрити. Он, брахман, близко общался с представителями низких каст, несмотря на то что это рассматривалось как осквернение, осуждал саможжение вдов; он создает роман «Кадамбари», в котором девушка-чандала становится возлюбленной царя, — эта связь, недопустимая с точки зрения смрити, оказывается здесь реальной в силу закона кармы. Подлинно

человеческое чувство, по мнению Баны, выше и сильнее предписаний варнашрамадхармы.

Не в пример радикальнее Баны драматург Шудрака. Его драма «Глиняная повозка» с не меньшим, пожалуй, гневом, чем строфы Бхартрихари, подвергала критике устои раннефеодального общества. Его этический пафос столь же значителен, как и у Бхартрихари, но не индивидуализирован, а обретает общественное звучание вплоть до осознания необходимости изменения порядков в государстве. Созвучность гуманизма «Глиняной повозки» Шудраки «Шатакатраям» Бхартрихари настолько очевидна, что при чтении драмы кажется иной раз, что цитируются шатаки.

Вовсе иной настрой присущ роману Дандина «Похождения десяти юношей». Вихрь увлекательных приключений десяти молодых людей, пустившихся в погоню за богатством и любовью, захватывает читателя. В широкой панораме жизни, развернутой в ходе повествования, представлены общественные ценности и устои морали, социальные институты и явления религии и культуры. Здесь реалистически показано несоответствие официально провозглашаемых норм действительному поведению героев.

Из четырех целей жизни, определявшихся смрити, для персонажей Дандина оказывались существенны только две — артха и кама, достижение сварги — рая, по его мнению, возможно на земле для всякого, исполняющего обязанности перед своей семьей, а мокша — настолько нереализуемый идеал, что и помышлять о нем незачем. Дандин согласен с Бхартрихари и Шудракой, что бедность — сестра презрения, что статус человека в данном обществе определяется богатством: при этом романист не делает ни малейших попыток протеста, индивидуального или социального, а принимает жизнь так, как она есть, призывая не давать себя обманывать лицемерным наставникам и отринуть слепую веру в дхармашастры. Один из его главных героев полагает достижение богатства наиболее важным делом в жизни, хотя и поучает других насчет его эфемерности. Важнейшая идея Дандина сводилась к утверждению возможности для человека, обладающего разумом, энергией и волей, достичь всего, чего он пожелает, что само по себе противоречило брахманским наставлениям о кармической обусловленности и предрешенности любых поворотов в его судьбе.

Кроме произведений таких бесспорно светских и критически настроенных к жречеству и религии авторов социальный протест или по крайней мере острая критика общественных устоев, недостатков и пороков находили отражение и в ряде произведений, носивших внешне религиозный характер. К их числу относились прозаические или прозопоэтические сочинения в жанре «дхарма парикша», т. е. «испытание веры». Сюжет их не очень сложен — обычно речь идет о рождении какого-нибудь царевича, о том, как он растет, воспитывается, сталкивается с разными жизненными явлениями, странствует, в ходе скитаний встречается с представителями разных вер и, сопоставляя их учения, приходит к выводу о бесспорном превосходстве, например, джайнской веры. Наиболее показательным примером является здесь роман «Яшастилака» Сомадевы Сури. В нем особенно убедительно прозвучал социальный протест, как таковой, жесточайшей критике подверглись эксплуатация крестьян (и из того, что здесь сказано, вполне можно сделать вывод о ее крепостническом характере), коррупция и духовное разложение господствующей верхушки.

В этом пространном романе о жизни Яшодхары, одного из популярных персонажей джайнской литературы, имеется эпизод, когда соглядатай сообщает царю, какое в народе кипит возмущение против министров. Он говорит царю, что среди его подданных ходят стихи предосудительного содержания, читает эти стихи и называет имена поэтов, их авторов. Правда, многие из упоминаемых имен явно вымышлены.

Как может честный и разумный  
Счастливым быть, когда на троне царь  
С умом не большим, чем у кома глины,  
Министр же при нем — отъявленный злодей?!  
(Таруни-лила-виласа)

Болят душа у мудрых,  
Коли в компании злодеев  
Узрят царевича,  
В министрах — проходимца,  
Добродетель — в нищете  
И в лапах у купца — богатство.  
(Манадхананджая)

Мне надоело ждать,  
Когда придет тот день,  
Когда злодей забудет  
В учености поклясться,  
Из океанских вод

Вся испарится соль.  
Почет не будут  
Негодяям воздавать,  
Скупцы не смогут  
Наслаждаться златом,  
Дурных министров  
У царей не будет,  
А мудрецы  
Забудут нищету!

(Вьядхидурбала)

Этой мини-антологией Сомадева Сури как бы указал на источники, где следует искать подобные стихи, — антологии лирической поэзии на санскрите и пракритах, но главным образом на санскрите. Их довольно много — свыше ста антологий дошло до нашего времени, некоторые пока еще не найдены и известны лишь по названию. Главное и бесспорнейшее их достоинство в том, что они сберегли для нас более 50 000 строф лирической поэзии древней и раннесредневековой Индии. Вряд ли можно утверждать, что антологии полностью сохранили богатство и разнообразие индийской лирической классики. Однако то, что в них собраны подлинные шедевры, бесспорно.

Среди авторов антологических стихотворений сверкают имена, уже давно ставшие достоянием всемирной литературы, — Калидаса, Дандин, Бана, Шудрака, Вишакхадатта и многие другие. Рядом с ними оказываются имена, быть может, не менее блистательных поэтов, от наследия которых, к сожалению, уцелело немногое, — это, например, Йогешвара и Валлана, Видья и Вира. Немало в антологиях стихотворений, при которых вместо имени будет стоять сухое, но по-своему красноречивое «чье-то». Анонимность эта труднообъяснима. То ли в процессе механического и многократного переписывания имя поэта, создавшего лирическую миниатюру, оказалось утрачено, то ли сам он не захотел почему-либо связать свое имя с данной строфой и предпочел отправить ее странствовать по свету безымянной сиротой, то ли составитель, которому понравилась строфа, не рискнул назвать имя действительного автора. Фонд анонимных стихов велик, и среди них число тех, что содержат критическое начало, довольно значительно. Вполне закономерно индийский литературовед П. Бандхьопадхайя отмечал, что «там, где поэты классической санскритской литературы были заняты главным образом жизнью элиты общества, рядовой человек, условия его жизни, его

утраты и достижения, горести и радости нашли достойное выражение в санскритской и пракритской лирике, особенно в стихотворениях, собранных в дошедших до нашего времени антологиях».

Вообще антологическая поэзия вводила в литературу такие, не предусматривавшиеся никакими канонами темы, как печальный удел супруги бедняка, трагедия отца, вернувшегося из дальних странствий без заработка, горе крестьянской семьи, лишившейся вола-кормильца, жестокие столкновения богатства и труда, богатства и таланта. Не вправе ли мы рассматривать эту область антологической поэзии как продолжение дела, начатого Бхартрихари в «Шатакатраям»?

Действительно, многие из антологических стихотворений могли бы быть «вписаны» в шатаки Бхартрихари без особого напряжения, хотя некоторые их авторы жили гораздо позднее его. Обратимся к нескольким примерам, взятым из одной из ранних антологий — «Субхашитаратнакоша». Вьяса, тезка полупоэтического автора «Махабхараты», а может быть, и он сам представлен в ней такой строфой:

Лохмотья нищенства  
Скрывают скудость скряги,  
Но о его пороках  
На целый свет  
Вопит визгливо  
Барабан его соковищ.

Бхарави, кажется, тесть Баны, сам известный поэт, автор махакавы «Киратарджуния», писал:

Ссориться с ними — утратить честь.  
С ними дружить — себя опозорить.  
Тот, кто умен, знает прекрасно  
Настоящую цену глупцам!

Дхармакирти, прославленный философ, один из творцов буддийской логики. До нас дошли несколько его стихотворений. Одно из них могло бы оказаться в «Шрингарашатаке»:

Ну что ж, Любовь, любуйся  
Колонною победы,  
Увенчанной седою головой,  
Я победил тебя, и ныне  
Твои мне стрелы не опасны.

Другому нашлось бы место в «Вайрагьяшатаке»:

Перед собой не вижу никого,  
И вслед за мною не идет никто,

И на дороге нет ничьих следов,  
Путь, древними проложенный, зарос,  
А тот просторный и широкий путь,  
Которым все идут, покинул я!

Там же могли оказаться стихотворения о старости и дряхлости, одно из которых приписывают Бане:

Заря зардеется,  
И с ней старик,  
Кряхтя и охая, встает,  
В коленях ощущая дрожь  
И посох крепче прижимая.  
Скупые слезы немощи стекают  
На губы. Грязные лохмотья  
Не скроют дхоти, что истлело.  
Насилуя измученные ноги  
И прыть пытаюсь им придать,  
Он начинает новый день  
В дороге длинной — жизни.  
Бредет своим путем, дрожа,  
Исхлестанный бичом  
Пронзительного ветра.

Поэт Вараха, как бы дополняя или продолжая ту же тему, пишет об одряхлевшем ученом:

То широко глаза раскроет,  
То рукопись подальше он отставит,  
То вновь приблизит,  
То выйдет с ней во двор  
В надежде, будто солнца свет  
Глазам его поможет,—  
Так дряхлостью задавленный старик  
Пытается читать.

И, конечно, злодеям всякого рода посвящено множество и анонимных, и авторских стихотворений — романисту Субандху, например, принадлежит строфа:

Чем черней дела злодеев,  
Тем их умыслы подлее.  
Чем мрачней ночная мгла,  
Лучше видит все сова!

Ему вторит аноним:

Чернее черного черны дела злодея,  
И черен день его, коль зла он не содеял!

Впрочем, нам нет нужды гадать о том, в какую из шатак Бхартрихари могли бы войти те или иные антологические стихи, — ведь каждый из составителей антологий определял всякому произведению место в определенной рубрике. Антологии, как правило, организованы тематически, и во многих мы найдем довольно боль-

шие разделы, посвященные нити, шрингара или вайрагья. Содержание подобного раздела, конечно, не обязательно соответствует тому, что было в шатаках Бхартрихари, — дело ведь и в образе мыслей самого составителя. Скажем, такой деятель, как Саяна, комментатор «Ригведы», составивший антологию «Субхашитаратна-нидхи» («Сокровищница изящных речений»), имел своей целью подкрепить варнашрамадхарму, и отбор его носил соответствующий характер.

Множество антологий, однако, было написано в духе, близком Бхартрихари, а иногда и прямо в подражание ему, свидетельствуя тем самым о его громадной популярности. Не раз в собственных стихах нашего автора раздавались сетования на то, что его не признали, что его не осенила слава, что жизнь прошла бесплодно. Но антологии, каково бы ни было направление каждой из них, навечно утвердили величие поэта, сохранив не только тысячу тридцать семь стихотворений, приписываемых ему или действительно им написанных, но и замечательную традицию литературы народов Индии, традицию социальной лирики, которую правомерно назвать традицией Бхартрихари.

Движенья нет! — сказал мудрец брадатый,  
Другой смолчал и стал пред ним ходить.

*А. С. Пушкин*

Теоретики литературы не скоро «заметили» и по достоинству оценили поэтический гений Бхартрихари. Такой великий ученый, как Абхинавагупта, живший во второй половине X в., знает Бхартрихари как автора «Вакьяпадии», но по каким-то обстоятельствам решительно умалчивает о нем как о поэте. Впрочем, одно объяснение можно привести. С Абхинавагупты начинается интерпретация литературных произведений с точки зрения религии, в духе ведантизма, и шатаки Бхартрихари, столь критически относящиеся к варнашрамадхарме, столь безразличные к религии, как таковой, вряд ли могли импонировать этому автору.

Зато его ученик, проявивший себя и в теории литературы, и в поэтическом творчестве, замечательный сатирик Кшемендра не только использовал в своих трудах по поэтике в целях иллюстрации материал шатак, но и продолжил собственными литературными произведениями заложенные Бхартрихари сатирические начала. В сочинение, посвященное практике стихосложения, он включил две строфы в том виде, в каком они были написаны поэтом. В поэме, посвященной четырем целям жизни, «Чатурваргасамграха», Кшемендра использовал строфу из «Вайрагьяшатаки», которую мы уже приводили раньше, причем здесь он не указал на источник, а, позволив себе совершенно незначительную редакцию, поместил ее среди своих строф, настолько она по духу и содержанию оказалась созвучной его собственному замыслу.

Кроме подобных, явных или скрытых, цитат имеется и иное свидетельство воздействия Бхартрихари на Кшемендру. В остросатирической поэме «Нармамала» («Венок шуток») кашмирский поэт, подвергая осмеянию бю-

рократический аппарат феодального государства, дает в спутницы одному из самых высоких сановников Чакрику, ту самую богиню Кривулю, выдуманную Бхартрихари, которая

...честных в мерзавцев,  
Мудрых людей в дураков превращает,  
Друзей во врагов и незримое в зримое,  
А нектар сладчайший в смертельнейший яд.

И вообще весь пафос сатирического творчества Кшемендры, отвергающего социальное зло в любых его проявлениях, близок Бхартрихари. К сожалению, эта сторона творчества кашмирского поэта пока еще остается неизученной.

Во всяком случае, Кшемендра засвидетельствовал признание поэтического авторитета Бхартрихари, тот факт, что теоретики литературы стали рассматривать его наравне с Калидасой, Баной, Бхарави, Магхой, другими классиками. Авторы трудов по поэтике Анандавардхана, Маммата и прочие ссылаются на его строфы как на образцовые произведения искусства слова, но воздерживаются от суждений по существу его идей.

Особый разговор — об авторах комментариев к шатакам. Комментаторов классических произведений древнеиндийской литературы чаще всего характеризовали лишь как схоластов, толковавших тот или иной текст в рамках литературного, философского или религиозного канона. Однако это весьма значительная область научной литературы, оразившая борьбу различных мировоззренческих школ, борьбу в сущности своей идеологическую.

Текст «Шатакатраям», откомментированный Аванчи Рамачандрой Будхендрой, носит, бесспорно, шиваитскую окраску. Но есть рукописи шатак, где имя Шивы повсеместно замещено именем Вишну или традиционными эпитетами последнего. Были комментаторы, придававшие истолковываемому тексту джайнский или индуистско-сектантский характер, а также, несмотря на несомненное тяготение поэта к ньяе и вайшешике, интерпретировавшие его в духе веданты. В связи с этим не следует расценивать каждый комментарий на «Шатакатраям» как всестороннее разъяснение данного произведения.

Что представляет собой индийский традиционный комментарий на художественный текст? Прежде всего комментатор предлагает адекватное, на его взгляд, прочтение текста. Оно требует: установления истинного зна-

чения использованных поэтом слов, включая их этимологию, учитывая падежные и глагольные формы, обычно в соответствии с правилами грамматики Панини; выявления, согласно санскритской поэтике, художественных средств, примененных автором, в том числе и определения размера; разъяснения трудных для понимания мест, идиом и оборотов; уточнения источников цитат; анализа полемики с предшественниками. На поверхностный взгляд, к сожалению, до сих пор весьма распространенный, все это не слишком существенно, а сам подход характеризуется как филологизирующий. Но подобные суждения и в самом деле поверхностны.

Совсем не безразличен, например, для оценки творчества Калидасы спор комментаторов по поводу четырнадцатой строфы его поэмы «Облако-вестник», где речь идет о слонах, вытаптывающих речной тростник. Знаменитый комментатор Маллинатха полагает, что автор имеет в виду полемику между Дигнагой, имя которого означает «слон», выдающимся буддийским философом, и Ничулой, имя которого, в свою очередь, омонимично слову, означающему «речной тростник». Мы вряд ли сможем когда-нибудь узнать, что хотел сказать сам Калидаса, но, учитывая аналогичные реминисценции в других его произведениях и то, что Дигнага и Ничула, возможно, были его современниками, допустимо принять мнение Маллинатхи.

Подобные места и, быть может, еще более показательные не редкость в комментариях, в том числе и на произведения Бхартрихари. Среди комментаторов «Шатакатраям» особенно интересны, по мнению Д. Д. Косамби, двое — Рамачандра Будхендра (XIII—XIV вв.) и Рамариши (XVI—XVII вв.); оба они — южане и, несмотря на свою зависимость от предшественников, довольно самостоятельны. Они опирались на известные им рукописи, не ставили, да и не могли еще ставить перед собой задачи критики текста в полном ее объеме. Даже по избранной ими рукописи далеко не все разъяснения могут быть приняты безоговорочно, и определенная их тенденциозность, ведущая подчас даже к искажению текста, очевидна. Так, в одной из строф «Нитишатаки» Будхендра заменяет «заботу о народе» «заботой о брахманах», насилуя тем самым и морфологию и синтаксис. В специальной литературе отмечалось и навязывание им своего смысла при интерпретации отдельных строф.

Предполагают, что не сам Бхартрихари, а именно

Будхендра придал шатакам их современный вид, расчленив на паддхати, тематические циклы. Так это или не так — сказать трудно. Для нас комментарий Будхендры интересен в связи с тем, что его создатель жил в царстве Виджаянагар и его родным языком был телугу. Царство Виджаянагар в XIV—XVI вв. было процветающей державой с высоко развитой культурой, динамичной идеологической жизнью. Ввиду роста Делийского султаната, усиления других мусульманских государств Индии правящая верхушка Виджаянагара пыталась создать на основе вед и всего связанного с ними комплекса литературы подобие единой идейной платформы для сплочения своего народа. Исключительно важную роль в государстве Виджаянагар играли, в частности, три брата, жившие во времена раджи Баккарая. Первый из них, Мадхавачарья, был главным министром царства, второй, Саяна, прославился комментированием «Ригведы» и составлением антологии «Субхашитаратнанидхи», третий возглавлял шиваитский матх (храм) в Шрингери и носил титул Шанкарачарьи. Деятельность трех братьев оказала стимулирующее воздействие на возрождение ведизма, на попытки придания индуизму значения государственной религии. С этим связан и бурный расцвет комментаторской литературы.

К тому же времени относятся первые шатаки на языке телугу, создававшиеся в духе поэзии Бхартрихари. Жанр шатак оказался настолько популярен в литературе на этом языке, что сегодня ее исследователи говорят уже о «литературе шатак», которых на телугу насчитывается, включая и новое время, свыше девятисот. Так сказалось влияние Бхартрихари на литературе телугу.

Семнадцатым столетием датируются уже собственно переводы на телугу шатак Бхартрихари. Самым первым из известных в настоящее время является перевод «Шатакатраям», выполненный Элакучи Баласарасвати. Строфы Бхартрихари были переведены им размерами, характерными для поэзии телугу.

Затем последовал перевод «Нитишатаки», выполненный Пушпагири Тимманой в первой половине XVIII в., а во второй половине появился перевод всех трех шатак под названием «Субхашитаратнавали» («Ожерелье драгоценных речений»), принадлежавший Энугу Лакшманакави и считающийся лучшим. Кроме указанных в пределах XVIII в. было сделано еще несколько переводов шатак на телугу.

Хотя другие индийские литературы не обладают подобной самостоятельной «литературой шатак», но воздействие Бхартрихари заметно и в них. Одни поэты создавали новые шатаки, причем иногда под теми же названиями, другие — по нескольку шатак, объединяя их под одним названием, определявшимся либо количественно («Сатсаи» — «Семьсот строф» — Бихарилала на брадже), либо по характеру строфы («Дохавали» — «Собрание доха» — Тулсидаса на авадхи). Поэт Дев в XVII в. написал «Нитишатаку» и «Вайрагьяшатаку» на брадже, Кхуман в XVIII в. — «Локамананитишатаку» на раджастанхани и т. д. Все это доказывает популярность Бхартрихари — кажется, ни один из классиков древнеиндийской литературы не представлен таким громадным (свыше четырех тысяч!) количеством рукописей, как он. Все они отражают различные версии шатак, проанализированные Д. Д. Косамби в его издании критического текста «Шатакатраям».

Всемирная же слава Бхартрихари была еще впереди.

## ГЕНИЙ ВСТРЕЧАЕТСЯ С ГЕНИЯМИ

---

...заботливо собирать все цветы, которые рассыпал по всей земле гений искусства поэзии.

*Г. Форстер*

Семнадцатый век с его рационалистическими исканиями, с установлением новых связей народов Европы с народами Азии и Африки, с научными открытиями привел Бхартрихари в Европу. Именно тогда получил большой резонанс научный подвиг Абрагама Рогера, и выполненный им перевод «Нитишатаки» и «Вайрагьяшатаки» был семь раз перепечатан на трех важнейших европейских языках. В первой четверти XVIII в. интерес к Бхартрихари как будто угасает, и о нем не слышно еще на протяжении добрых семидесяти пяти лет.

Что же случилось? Не угас ли после такой яркой вспышки интерес к индийской литературе? Не заглушили ли сорные побеги экзотизма подлинно человеческий интерес к духовной жизни других, неевропейских народов? И да, и нет.

Протестантизм перестал быть столь важным выражением социального протеста, каким представлял в английской и нидерландской буржуазных революциях. Он очень скоро обрел респектабельность официальной религии и стал почти столь же нетерпим к свободомыслию, как и католицизм. Все ясней становилась для лучших умов человечества та истина, что для общественного прогресса необходимо исходить не из соображений, какая из вер предпочтительней или совершеннее, а из несомненных возможностей человеческого разума, познания объективных законов природы и использования их во благо Человека. Восемнадцатый век потому и был назван Веком Разума, Веком Просвещения.

Вставал, однако, и другой вопрос: кто этот Человек? Европейец прежде всего? Тот самый, который порабо-

щали другие народы лишь потому, что они не исповедовали христианства? Аристократ, ученый или ремесленник? Или некоторый абстрактный человек? Вне различий этнических, национальных, вероисповедных, культурных? Политически вопрос этот решался однозначно — европейские державы дрались за право порабощения всех народов Азии и Африки, поскольку в этом был заинтересован тогда еще молодой капитализм. Семилетняя война была войной не только в Европе, это еще была и война в Индии и на Индийском океане, и она оказала весьма печальное воздействие на судьбы народов Южноазиатского субконтинента. Именно она способствовала утверждению британского господства в Индии.

Конечно, политические события оттесняли на дальний план вопросы культурных связей и изучение духовной жизни других, особенно порабощаемых, народов. Все, что касалось Индии, рассматривалось главным образом в свете борьбы европейских держав за господство над ней. В этой борьбе непосредственно участвовали Великобритания, Франция, Германия, Дания, Португалия, Голландия, а косвенно вовлекались и другие державы. И все же в литературе восемнадцатого столетия страны Востока оказываются представленными широко, правда часто весьма фантастически, поскольку сплошь и рядом они оказывались всего лишь псевдонимами, маскировавшими критическое описание европейской социальной и политической действительности. Рядом с таким проявлением интереса к Востоку присутствовал и более основательный, собственно культурный и научный интерес. Помимо миссионерской литературы и записок путешественников идет уже собственно научное исследование разных сторон истории и культуры стран Востока, и в том числе Индии.

В качестве начала нового этапа изучения индийской литературы обычно рассматривают издание в Калькутте прославленной «Шакунталы» Калидасы в переводе на английский язык В. Джонса, и особенно последовавший за ним немецкий перевод Г. Форстера, выдающегося мыслителя, писателя, революционера-якобинца. Величайшие представители европейской культуры XVIII в. восторженно приветствовали появление этого шедевра древнеиндийской драматургии в переводах на европейские языки. Их восторг, однако, не был столь спонтанным, как принято изображать. Ведь это были деятели культуры, вооруженные знанием всего того, что было

сделано в данной области до перевода Форстера. В библиотеках Гердера и Гёте имелся, например, труд Абрагама Рогера. Гёте еще до Форстера написал стихотворение «Бог и баядера», материал для которого почерпнул из разных источников, а Гердер вообще интересовался поэзией народов Востока очень широко, что отразилось, например, в его сборнике «Голоса народов в песнях». Более того, он опубликовал целый цикл переводов «Жалобы брахмана», в котором Бхартрихари возродился перед европейским читателем, однако не названный по имени. Немалый интерес представляет то, что, хотя, по Рогеру, Бхартрихари не брахман, Гердер переводит его строфы как стихи брахмана. Не означает ли это, что немецкому просветителю были известны какие-нибудь иные апокрифические рассказы о поэте? Творческая история цикла «Жалобы брахмана» изучена, к сожалению, слабо, и ответа на подобный вопрос пока дать нельзя.

Тем не менее творчество Бхартрихари снова дало знать о себе и весьма эффективно. Это связано с процессом становления европейской индологии. Европейцы, открывшие для себя огромный мир древнеиндийской литературы, ринулись в него. Почти сразу же сформировались два направления интереса: первое определялось практическими целями колониальных держав, имевших дело с Индией, и прежде всего Англии, второе — искренним желанием узнать индийскую культуру.

Первое направление, надолго ставшее господствующим, шло от административно-политической практики колониальных властей, уводившей в поисках правовых основ их действий к дхармашастрам, в сторону собственно религиозной, по преимуществу брахманской, литературы. Второе, получившее преимущественное развитие в странах, не имевших прямых контактов с Индией, обратилось к художественной литературе, философии, истории. Оба направления развивались отнюдь не изолированно, тем более что в каждом из них имели место столкновения подчас самых противоречивых тенденций. Так, в официальной учебной и научной деятельности колледжа Форта Вильяма делался значительный упор на изучение религиозной литературы и санскрита, на освоение персидского, урду и хинди как основных языков политики, администрации и фиска. Деятели миссионерского центра в Серампуре главной целью для себя ставили пропаганду христианства и ради этого углублен-

но изучали национальные языки народов Индии, создавали грамматики, публиковали переводы Библии, преимущественно Нового Завета. Для ряда индийских языков Библия вообще оказалась первой печатной книгой.

По характеру своей деятельности миссионеры не могли не знакомиться с культурным наследием народов Индии. Едва ли не самым крупным из деятелей миссии в Серампуре был Уильям Кэри, с именем которого связано несколько первых работ по новоиндийским языкам, в том числе по панджаби. Сын ткача, сам сапожник, учившийся на медные деньги, Кэри на протяжении всей жизни сохранял глубокий интерес к народным началам культуры и литературы страны, в которую его забросила судьба. Если Абрагам Рогер был первым, кто представил Бхартрихари европейскому читателю, то Уильям Кэри стал первым, выпустившим сочинения Бхартрихари в форме книги. Поняв шатаки как дидактическое произведение, он объединил их с «Хитопадешей», поздней версией «Панчатантры», и издал в 1803—1804 гг. Д. Д. Косамби оценил эту публикацию как равноценную рукописи, но именно с нее началась современная жизнь шатак Бхартрихари.

Вскоре после этого издания У. Кольбрук опубликовал статью «О пракритской и санскритской поэзии», в которой коротко охарактеризовал шатаки Бхартрихари и пересказал легенду о царе Бхартрихари и его неверной супруге Пингале. Четверть века спустя, в 1833 г., немецкий ученый Петер Болен издал критический текст трех шатак, а затем, в 1835 г., — их перевод на немецкий язык. Он скрупулезно собрал все доступные тогда данные о поэте, проанализировал шатаки с точки зрения их содержания и поэтической формы. Вслед за ним к переводам из Бхартрихари обратились А. В. Шлегель, опубликовавший несколько строф, и опиравшийся, видимо, на его подстрочники Ф. Рюккерт. Один из крупнейших индологов начала XIX в., Х. Лассен, сообщил в своем фундаментальном труде «Индийская древность» сведения о Бхартрихари, рассматривая его, вслед за Кольбруком и Боленом, как царя. Заметим попутно, что Шлегель и Лассен были среди университетских наставников Карла Маркса и прежде всего им он был обязан первоначальным знакомством с Индией. С сердечной теплотой К. Маркс вспоминал о Х. Лассене: «Я имел честь знать этого добряка, всегда озабоченного поисками научных и

исторических доказательств для оправдания своего [мнения]...»

Публикация переводов П. Болена произвела большое впечатление на Генриха Гейне, иронически настроенный ум которого неоднократно обращался к индийской теме. Гейне сделал поэтический перевод одной из понравившихся ему строк «Шрингарашатаки»:

Девушку юноша любит,  
А ей по сердцу другой.  
Другой полюбил другую.  
И та ему стала женой.

*Перевод М. Л. Михайлова*

Впрочем, никто из читателей Г. Гейне и не подозревает, что в оригинале это стихотворение — индийское и что ему уже более тринадцати веков.

Политические события начала XIX в., завоевания Наполеона и освободительные войны народов Европы, сговор европейских монархий против революционных и национально-освободительных движений, торжество реакции в Европе не могли не отразиться на развитии общественных наук, не привести некоторых ретроградных тенденций. Среди последних было и усиление внимания к религии, к различным философским системам, утверждающим данное бытие как неизбежное и вечное, как не подлежащее какому-либо изменению.

Изданная еще в 1785 г. по-английски «Бхагавадгита», переводы упанишад вписывались в эту тенденцию, и, поскольку сочинения других индийских мировоззренческих школ практически не были еще переведены на западные языки, именно первые представляли для европейской науки индийскую философию вообще. Отсюда брало начало апологетическое отношение ко всяким проявлениям религиозной и религиозно-философской мысли в Индии, отразившееся в ряде фундаментальных работ, в частности в публикации Максом Мюллером текста «Ригведы» и в «Философии упанишад» П. Дейсена. Не будет преувеличением сказать, что подавляющая часть публикаций в XIX в., касавшихся различных форм общественного сознания народов Индии, была выдержана именно в этом направлении. Были, разумеется, исследователи типа Р. Гарбе, Д. Уитнея, Г. Бюлера, И. П. Минаева, А. Вебера и многие другие, стремившиеся поставить индологию на путь объективного, последовательно исторического подхода. Однако препятствий

на таком пути было немало — это и сама тогдашняя наука, и атмосфера колониальных войн, столь характерная для второй половины XIX в., и политические цели британской администрации в Индии.

На развитии европейской индологии достаточно парадоксально сказалось **воздействие веданты** — в качестве специфики индийского образа мысли нередко предлагали лишь то, что было спецификой мысли брахманаведантиста. Таково, например, представление о безразличии индийцев к истории, о «неисторичности» вообще всей культуры, литературы, искусства древней и ранне-средневековой Индии. Все это необходимо иметь в виду сегодняшним переводчикам и исследователям.

Мы говорим о них вместе, поскольку перевод всякого памятника письменности Индии и уж тем более поэтического произведения требует весьма основательного исследования эпохи поэта, истории народа, в среде которого он сформировался как личность, состояния культурного развития данного народа, искусства слова, взаимодействия местной и общеиндийской традиции, образованности самого поэта. Иначе успеха достигнуть нельзя.

## БХАРТРИХАРИ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ

---

В нежаркий январский день мне пришлось отправлять очередную корреспонденцию с центрального телеграфа, что на Маунт Род в Мадрасе. Со стороны набережной, от университета слышались ритмичные возгласы множества людей. Шла, очевидно, демонстрация, но удивить кого-либо таким событием в нынешней Индии вряд ли возможно. Расплатившись, я направился к выходу, но полицейский офицер, стоявший у дверей, попросил меня немного подождать. То же он говорил и всем другим, кто хотел покинуть помещение телеграфа. Я вспомнил, что по дороге сюда мою «Волгу» обогнали несколько темно-синих фургонов, битком набитых полицейскими.

Лозунги становились слышнее, и из-за поворота показалась голова колонны, состоявшей из студентов и школьников старших классов. Она уже прошла мимо офиса «Индиан эйрлайнс» и поравнялась со зданием телеграфа, как натолкнулась на желтовато-серую линию полицейских, вооруженных латхи — бамбуковыми палками, в конечное колено которых залит свинец, и в защитных касках. Раздался полицейский свисток, и началось избивание беззащитных ребят. Стоявший у широкого окна господин в европейском костюме с явным удовольствием бормотал вполголоса: «Хорошо! Хорошо!»

Не без удивления спросил я, что же он видит в этом хорошего — ведь это всего лишь юноши и подростки, безоружные, да и требования их относились к числу тех, которые можно решать, не прибегая к насилию. «Мне, — продолжал я, — странно видеть подобные картины, противоречащие всем индийским традициям». Он полюбопытствовал, откуда я, и, когда узнал, произнес: «О, вы принадлежите к великой стране. Ваш народ прошел через войну и умеет сражаться, а нам нужно как следует подражаться, чтобы выработать национальный характер». «Но разве не выработан он всей историей вашей

страны, так щедро обогатившей человеческую культуру?»

«Конечно, конечно. Но разве методы, к которым прибегают эти мальчишки, — и он пренебрежительно махнул рукой на улицу, где завершалась очередная операция по поддержанию закона и порядка, когда одних запикивали в полицейские фургоны, а других отправляли прямо в больницы, — относятся к нашим великим традициям? Это все Запад, все Запад! Извините, я не представился — моя фамилия Рао». И он протянул мне визитную карточку, из которой я узнал, что со мной беседовал не кто иной, как секретарь одной из весьма правых политических организаций.

То, чему я был свидетелем и что так восхитило моего случайного собеседника, повторилось во многих городах, горячо обсуждалось и в печати, и в парламенте. Студенческие волнения стали одним из важных аспектов политической жизни страны и предметом читательских писем. Одно из последних особо привлекло мое внимание, поскольку говорилось в нем следующее:

Господин редактор!

В Вашей многоуважаемой газете подробно освещаются студенческие беспорядки и опубликовано немало весьма просвещенных суждений об их причинах. Считаю необходимым обратить внимание общественного мнения на то, что все эти волнения порождены пренебрежением нашей молодежи к великому прошлому индусской культуры. Ведь если бы молодые люди читали Бхартрихари, то мы, несомненно, были бы избавлены от этих отвратительных нарушений законности и порядка.

С уважением *Н. Рао*

Действительно, молодежь настолько захвачена проблемами современности, что не очень-то обращается к классическому наследию. Но надежда, высказанная в письме, показалась мне напрасной — если бы студенты действительно читали Бхартрихари, думается, их действия получили бы еще один источник вдохновения, их энтузиазм получил бы новый стимул. Я припомнил, что фамилия автора письма с тем же инициалом уже где-то попадалась мне на глаза. Взглянул на визитную карточку моего случайного знакомца — так и есть. Но, впрочем, это мог быть и однофамилец. Мы все же встретились и побеседовали и о студенческих волнениях, и о классической литературе на санскрите, и собеседник, подтвердив авторство письма и разъясняя свою точку

зрения, порекомендовал мне ознакомиться с переводом шатак Бхартрихари некоего Бабу Харидаса Вайдья, главы компании «Харидас энд компани прайвит лимитед», выдержавшим начиная с 1920 г. семь изданий.

Эта книга, как я убедился, содержит не только перевод, но и пространные комментарии с многочисленными иллюстрациями, а завершается несколькими десятками вопросов и ответов, свидетельствующих о том, что Бабу Харидас Вайдья, занимавшийся врачеванием, написавший на хинди учебники английского, бенгали и урду, переведший на хинди стихи Амира Хусроу, Мирзы Галиба, «Гулистан» Саади, анекдоты о мудром министре Бирбале, — убежденный последователь веданты. И он, действительно, сделал все, что мог, дабы интерпретировать творчество великого поэта в духе ведантизма. Для этого ему понадобилась лишь одна из легенд о Бхартрихари — легенда о царе, разочаровавшемся в жизни из-за неверности его любимой жены. Стремление Бабу Харидаса показать поэта ведантистом отразило важную тенденцию духовной жизни современной Индии, причем тенденцию с определенной социальной окраской — сделать крупнейших представителей индийской культуры и литературы выразителями идей веданты даже в том случае, если они жили задолго до ее оформления как самостоятельной идеологической системы. В немалой мере этому способствует терминологическая неопределенность — под ведантой понимают и сумму памятников позднейшей ведической литературы, относящихся к разным дисциплинам, и ту философскую, а вернее сказать, идеологическую систему, созданную Шанкарой. Его «Гитабхашья», «Брахмасутрабхашья» и другие произведения придали унылую однозначность упанишадам, превратили духовную жизнь в заповедник для брахманов, наглухо закрытый под угрозой жестоких, бесчеловечных кар для всех, находившихся за пределами брахманской варны. Конечно же, Бабу Харидас был человеком образованным, хорошо знал литературу, но он не был специалистом-литературоведом и во многих случаях наивно и простодушно излагал то, что ему помнилось из книг, прочитанных лет за пятьдесят до выхода его переводов из Бхартрихари. Взгляды Бабу Харидаса могут рассматриваться как обиходное представление о поэте, сложившееся в среде национальной индийской интеллигенции под воздействием ведантизма, доминировавшего в духовной жизни страны до независимости.

Подобные суждения, однако, встречаются все меньше, и гораздо чаще поэта осознают как современника человеку XX в., борющемуся за высокие гуманистические идеалы, как метко подметил индийский литератор и общественный деятель Кришна Чайтанья.

И письмо Н. Рао в газету «Хинду», и мнение Кришны Чайтаньи свидетельствуют о большом интересе индийской общественности к наследию Бхартрихари. Символом неугасающего интереса к нему, его современности в лучшем смысле этого слова стал общендийский семинар, посвященный творчеству и личности Бхартрихари, проведенный в Дели 12 апреля 1975 г.

Собравший значительное число участников, среди которых были и государственные деятели, и ученые-традиционалисты, и ученые, пытавшиеся найти новые подходы к изучению наследия великого поэта, семинар отразил современное состояние представлений о нем, бытующих в Индии наших дней. Оказалось, что еще живы легенды о царе-поэте Бхартрихари, что для некоторых исследователей поэт Бхартрихари и натх Бхартрихари — одно и то же лицо, что по-прежнему ощутима тенденция приспособления его строф к задачам пропаганды веданты.

Но семинар дал и много нового. Прежде всего, в полную силу прозвучало признание Бхартрихари не только крупнейшим индийским поэтом и мыслителем, но и одним из величайших поэтов всемирной литературы. Особо было подчеркнуто, что его поэзия носит личный характер, что строфы «Трех шатак» связаны с событиями жизни Бхартрихари. Пожалуй, впервые на этом семинаре был достаточно четко поставлен вопрос об истоках его поэзии, о ее органической связи как с фольклорной традицией, так и с традицией классической древнеиндийской литературы, украшенной именами Ашвагхоши и Калидасы, Амару и Субандху. Осознавая личность Бхартрихари в контексте общественного развития, некоторые участники семинара обратили внимание на реалистический характер его строф, запечатлевших в бессмертных художественных образах реальные условия бытия всякого труженика. Было отмечено, что Бхартрихари материалистичен в своем мировоззрении и что его идеи выдержали испытание временем.

Семинар не принес, конечно, окончательного решения проблемы Бхартрихари, да это пока и невозможно. Но он продемонстрировал, что в области изучения твор-

чества замечательного поэта раннего средневековья идет процесс пересмотра традиционных взглядов, отказа от легенд в пользу реальных фактов, научного анализа содержания произведений Бхартрихари в свете отношений личности и общества, диалектики общественного развития.

В этом отразилась, в свою очередь, острая борьба вокруг культурного наследия народов Южной Азии, представляющего их общее достояние. Главным ее направлением остается подлинно научное, гуманистическое понимание величайших духовных ценностей, созданных народами Индии, Пакистана, Непала, Цейлона, Бангладеш и навсегда вошедших в сокровищницу мировой культуры.

## БЕСЕДА С ДРУГОМ

---

На ступенях перед гостиницей «Украина», под ярким московским солнцем стоит Дамодар Дхармананд Косамби — математик, историк, филолог, текстолог, вице-президент Индийского Совета Мира, член Всемирного Совета Мира... В его глазах постоянно горит пылкий огонек жажды познания, который не могли погасить никакие житейские потрясения. По энциклопедичности и основательности знаний, по многосторонней научной и политической деятельности он сродни титанам эпохи Возрождения.

В Москве он в связи с сессией Всемирного Совета Мира, и мысли его сконцентрированы на том, что можно сделать во имя обеспечения мира для человечества, как уберечь свою родину от паутины военных блоков, раскидываемой империализмом. Но никогда не покидают его научные интересы, причудливо, но вместе с тем и органически сплетающиеся с общественной деятельностью. Он удивительно точен в своих расчетах общей мощности ядерных арсеналов США, использование которых угрожает не только обратить нашу планету в бесплодную, выжженную радиоактивную пустыню, но и вообще уничтожить ее как небесное тело. Ученый скрупулезно рассчитывает, сколько школ, больниц, жилищ, библиотек, научных учреждений, центров культуры можно построить, если «перековать мечи на орала». И все же он верит в человечество, избавленное от голода, болезней, нищеты, невежества, страданий и жестокости, порабощения людей и народов, верит в светлый мир будущего.

Косамби глубоко занимался историей своей Родины, широко, умело и уместно применяя методы, заимствованные у естественных наук, — но можно ли в данном случае говорить о заимствовании? Ведь сам Косамби — математик. Исторические исследования привели ученого к историческому материализму, к осознанию тех фунда-

ментальных закономерностей, по которым живет человеческое общество.

Наша беседа, однако, касается только Бхартрихари — для него это та первая любовь, которая никогда не стареет. Для меня Бхартрихари — поэт, удивительно ярко и полно раскрывшийся в час тяжелого личного кризиса, и понять его и познакомить с ним мой народ я считал для себя задачей первостепенной важности. Кто мог помочь в этом больше, чем Косамби? И вот перед читателем — моя попытка дать ответы на некоторые вопросы, связанные с творчеством Бхартрихари, ответы, в немалой степени вдохновленные советами покойного друга.

Один вопрос я сознательно приберегал до конца беседы. Дело в том, что один из трудов Косамби — может быть, величайший его труд — критический текст «Шатакатраям» несет на себе посвящение: «Священной памяти Маркса — Энгельса — Ленина, блистательных гениев, провозвестников нового общества». Посвящение искреннее и волнующее. И я спросил ученого, какую же связь видит он между поэтом индийской древности и творцами теории, преобразующей мир?

— Прежде всего ту, что в поэзии Бхартрихари слышен стон угнетенного человека, личность которого растоптана эксплуататорами. И уже поэтому он — великий поэт. Марксу принадлежит мысль, что романы Бальзака дали ему гораздо больше для понимания капиталистических отношений, чем обширные трактаты по экономике. Так вот, строфы Бхартрихари да, собственно, и вся начатая им традиция дают для понимания раннего средневековья неизмеримо больше, чем дхармашастры.

Стремительно, напористо прочел мне Косамби краткую, но и весьма содержательную лекцию по поводу своего понимания классового характера литературы. Может быть, иногда он был излишне прямолинеен, но бесспорно искренен и столь же бесспорно увлечен.

— Возьмите Бхартрихари. В свое время я писал о нем, что он, вероятно, был брахманом, но брахманом сравнительно позднего времени, когда эта варна уже не обладала надежным материальным положением.

— Но почему же он должен быть брахманом?

— Да ведь его мировоззрение...

На этом месте он остановился. Он вспомнил, что всякая новая идея рождается внутри господствующей идеологии и должна бороться с ней. Правда, вся тяжесть

борьбы падает на носителя этой идеи, и горе ему, если он одинок, если идея его еще не получила поддержки в массах,— он клал голову на плаху, его распинали на кресте, вели на костер или на виселицу. И всегда, во все времена существовал метод умерщвления «без пролития крови» — костлявой рукой нищеты, голода, унижения...

— Нет, нет, дело даже не в этом... Я посвятил свой труд Марксу, Энгельсу и Ленину, потому что Бхартрихари, к какому бы классу он ни принадлежал, перешагнул его рамки, как и рамки общества его времени, он всем своим гением, всем богатством поэтического таланта, своим творчеством указал на необходимость отвергнуть подавление человека человеком.

В самом Косамби было что-то от Бхартрихари — неистовая преданность науке, друзьям, своему народу, всему Человечеству! Бесконечная преданность истине, неутомимые, бескомпромиссные поиски ее, шло ли дело о математике, истории древней Индии или о борьбе за мир, против ядерных и прочих бомб, против империализма! Он сам был редкостным слиянием лучших человеческих качеств, о котором только мог мечтать его любимый поэт Бхартрихари.

## ПИСЬМО К \*\*\* ИЗ ВЕЙМАРА

---

Дорогой друг!

Большую радость доставило мне Ваше письмо, воскресившее дни IV Всемирного конгресса санскритологов. Я благодарен за Ваше внимание к моей работе. Мне было интересно прочесть Ваши заметки на полях рукописи прежде всего потому, что на протяжении многих лет я пристально слежу за Вашими исследованиями, характерными непрерывным поиском путей к преодолению тривиальных точек зрения, сдерживающих развитие нашей области индологии. Ваш поиск не только импонирует мне, но во многом и помогает, хотя не всегда и не во всем я могу с Вами согласиться. Ваши замечания по моей рукописи дали возможность пополнить ее и новыми фактами, и некоторыми необходимыми рассуждениями.

Признаюсь, что кое-какие из Ваших замечаний меня уязвили, а иные потребовали возражений. Впрочем, это и не возражения в собственном смысле слова, а размышления вслух. Правда, пометы Ваши сделаны прямо по ходу чтения, на основе той суммы сведений, что носит гордый и авторитетный титул устоявшихся взглядов. Многие из помет наверняка не были бы сделаны, если бы Вы прочитали сначала всю рукопись. Но так или иначе они полезны тем, что весьма точно обращают внимание на вопросы, остающиеся неясными, или указывают на необходимость иного подхода к некоторым, считавшимся безусловно достоверными сведениям.

Вас удивил туман, мешавший добраться из Мадраса в Паликат? Что ж, туман и в приморских районах Индии, как и на равнинах, а уж тем более в горах явление не столь нечастое. Наши школьные знания, почерпнутые из раздела «Жаркие страны» в учебнике географии, увы, не дают адекватного представления о климатических условиях Индии. Немало укрепляют эти ложные представления и некоторые произведения европей-

ских литераторов, особенно если их авторы черпали свои сведения о стране лишь из книг. Индия и климатически, и природно настолько разнообразна, что никакие литературные стереотипы не выдерживают испытания. Ну а если все-таки им доверяешься и, отправляясь в декабре или январе в Дели, оставляешь все теплое в Москве, то после посадки, погревшись днем на солнышке, всю ночь напролет щелкаешь зубами и на следующее утро кидаешься покупать свитер, теплое белье, плед.

Так что не стоит удивляться тому, что и у Бхартрихари кое-где дуют холодные, пронзительные ветры, и у некоторых других поэтов древней и средневековой Индии описаны холод и снег, и продрогшие и голодные ребяташки смотрят, как едят богачи.

Целая серия помет, вплоть до удивительного возражения «Это говорит не индеец!», порождены тем, что перед Вами оказались явления, не укладывающиеся в ту «модель» Индии, которая все еще довлеет над многими умами. Не индеец? Но ведь обращаясь к Индии, мы никак не могли бы заявить так, как это сделал в отношении Китая андерсеновский рассказчик: «В Китае все люди китайцы, и даже сам император китаец». Конечно же, в Индии все люди индийцы, но из этого никак не следует, что все они одинаковы, что все говорят — или некогда говорили — на одном языке, что мышление их подчинено единому стереотипу и что исследователь может игнорировать историческую специфику, прикрываясь от критики довольно-таки обветшавшим заявлением, что индийцы принципиально не интересовались ни хронологией, ни летописанием. Исторически конкретно известны племена, народности и народы древней Индии, принадлежавшие разным расам и вступавшие между собой в самые разнообразные взаимоотношения, отразившиеся в закономерных исторических процессах. Да и сегодня одной из важных проблем современной Индии остается национальная интеграция ее населения, говорящего более чем на восьмистах языках, на основе общих черт, порожденных длительным историческим общением.

Но эти общие черты вовсе не сводятся к спиритуализму, к исключительной склонности к философским спекуляциям, ко всепоглощающей религиозности, не оставляющей простора для мирских занятий, ко всему тому, из чего формируется некая «таинственная индийская душа», подобная конструировавшейся в свое время «та-

инственной русской душе» или «таинственной японской душе» и т. д. Именно в силу этих «черт» индийцам, особенно древним, приписывается немало таинственного, непостижимого. Но действительно чудесное лежит в иной, вовсе не мистической, области.

Не следовало ли бы нам признать, что, несмотря на более чем трехсотлетнее развитие индологии в Европе, мы все еще непростительно мало знаем о древней и ранне-средневековой Индии? И как раз в этом отношении меня привлекает поставленный рядом индийских историков вопрос о необходимости пересмотра ряда укоренившихся предубеждений, заранее, невзирая на реальное содержание источников, сформулированных выводов. Но для этого необходима весьма трудоемкая работа по анализу подобного материала, не обремененная прежними оценками. Мне представляется весьма убедительным эксперимент, предпринятый моим новозеландским другом Хью Маклеодом, относящийся, правда, к средним векам. Он, исследуя жизнь и учение гуру Нанак, изучил всю совокупность литературы об этом великом человеке, проанализировал все добытые данные в их исторической взаимосвязи и выделил исторически достоверное ядро его биографии объемом всего-навсего в три четверти страницы. И если исчислить отношение итога ко всему обследованному материалу, то оно выразится в дроби порядка тысячных. Огорчительно? Да, конечно. Но — правда!

Иной пример, относящийся к ведическому материалу. Хотя еще Кольбрук сомневался в том, что асуры — носители зла, они именно в этом качестве интерпретировались на протяжении почти двух веков: в статьях и монографиях, в исторических, лингвистических, литературоведческих, искусствоведческих и прочих исследованиях. Но вот в издательстве Принстонского университета в США вышла монография Венди Донигер О'Флаерти, в которой на основе блестяще проанализированного материала давным-давно известных памятников доказано, что в индийской мифологии зло порождалось богами. И это действительно так! Можно было бы привести еще немало примеров подобного пересмотра за последние годы, но ограничусь лишь указанием на труды А. К. Уордера, Д. Брафа, Д. Чаттопадхая, Р. Ш. Шармы и других.

Вы высказали недоумение по поводу моего пристального внимания к тому, что называется «социально-быто-

вым уровнем». Но разве поэзия может существовать вне его, вне реальных условий бытия, составляющих ткань повседневности? Разве возможно оторвать поэзию, если это только настоящая поэзия, от жизни, от общественного и от индивидуального, тоже ведь по существу общественного, уровня жизни поэта? Разве можно отказать поэзии в праве отражать жизнь? Вы можете возразить, что поэзия относится к области духовной жизни, к идейно-эстетическим явлениям. Но ведь они не могут существовать сами по себе, в вакууме, вне человека и породившего этого человека общества...

Вы заметили, что я поступаю так, как «последователи Лессинга и Добролюбова в признании роли среды» и использую «лексикон Белинского», когда утверждаю, что Бхартрихари типичен для своего времени. Что ж, это можно воспринять как похвалу. Однако не могу не заметить, что сама идея о воздействии среды на человека, хотя и не в такой предложенной Вами прямолинейной формулировке, много старше Лессинга и Добролюбова. Зародыши ее можно отметить у разных индийских авторов еще в V—VII вв. и даже, пусть по-своему, у Каутильи, знаменитого автора «Артхашастры» («Учения о богатстве»).

Основой моих разысканий являются тексты строф Бхартрихари, подготовленные Косамби, и в первую очередь те двести строф критического текста, которые он полагал возможным рассматривать как, видимо, написанные самим поэтом, а также текст «Шатакатраям», отредактированный Будхендрой, в котором имеются почти все — 197! — строф этого ядра. За исключением немногих случаев, я думаю, что в этих строфах действительно выражены подлинные мысли поэта. Вы склонны рассматривать их лишь как общие места, принадлежащие к так называемой «плавающей массе» афористических речений. Но почему же эти строфы не могут отражать человеческую боль, человеческую радость реального поэта, его отношение к современным ему античеловечным условиям общественного бытия? Общезначимость строф Бхартрихари вовсе не снимает их индивидуальности. Есть, конечно, позиция, при которой строфы, приписываемые тому или иному древнему или средневековому индийскому поэту, вообще рассматриваются только как «ассоциируемые» с данным именем, оказывающимся всего лишь туманным центром, вокруг которого концентрируются стихи определенного содержания.

Однако при подобном рассмотрении исключается какая бы то ни была идейно-художественная цельность, выделение которой может определить исторически конкретную личность, создавшую произведения, отвечающие данной цельности. Но ведь это сама возможность авторского стиля отвергается с порога под предлогом того, что в древней и раннесредневековой литературе народов Индии существовал якобы только лишь стиль жанра.

Мне, например, кажется вполне естественным, что наши индийские коллеги предпринимают за последнее время весьма основательные попытки охарактеризовать индивидуально, в том числе и с точки зрения стиля, наследие классиков — Дандина, Баны, Бхасы, Калидасы, многих других. Конечно же, все еще остается действенной жалоба на недостаток сведений, на отсутствие хронологических и прочих вех. Но кто, кроме исследователей индийской литературы, может выявить эти сведения, вехи, даты? Ведь нет оснований ожидать некоего божественного нотариуса, который их верифицирует, после чего мы спокойно сядем за стол и примемся за анализ. Думаю, что дело здесь прежде всего за поиском, исходящим из всего богатства материала, опирающимся на современную методологию во всем ее разнообразии. Думаю, что в процессе такого поиска исследователь обладает правом и на гипотетические построения. И я вполне сознательно попытался создать гипотетический портрет Бхартрихари. Как всякая гипотеза, и эта неизбежно должна стать объектом научной критики. Быть может, что-то в очерченном портрете получит подтверждение. Значит, уже в этом он будет полезен.

...Уже в первый день нашей работы в Веймаре мы слышали, как время от времени прокатывался над городом приглушенный тревожный звон. Это — набат Бухенвальда. Уж так распорядилась история, что рядом с городом, прославившимся как средоточие гуманистических идей, на холмах, некогда покрытых буками, под которыми гулял Гёте, стоял лагерь смерти. Теперь там высится мемориал жертвам фашизма. Мы пошли вместе с Вами, вместе со всеми коллегами воздать благодарную дань памяти тем, кто отдал жизни свои, но не уступил и самой малой крупинки человеческого достоинства фашистскому зверю. И когда русский и поляк, немец и бельгиец, француз и чех, индиец и кампучиец от имени

нашей международной ассоциации опустили венок на плиту в башне мемориала, ударил набат и снова поплыл над зелеными ухоженными полями, над городом Гёте, Шиллера и Гердера этот тревожный, всепроницающий звон...

И разве не созвучно ему дошедшее до нас из глубины времен проклятие Бхартрихари тем, кто ввергал мир в войны ради своекорыстных интересов ничтожеств, вознесенных к кормилу власти?!

Недавно мне попала в руки книжечка, не имеющая абсолютно никакого отношения к индологии, — это биография итальянского графа, ставшего коммунистом и одним из крупнейших авиаконструкторов мира. Он был человеком исключительно глубокой гуманистической мысли, много занимался фундаментальными философскими проблемами. Вот что писал он, например, в одной из своих работ:

«Есть Мир, необозримо разнообразный и необозримо протяженный во времени и пространстве, и есть Я, исчезающе малая частица этого мира. Появившись на мгновение на вечной арене бытия, она старается понять, что есть Мир и что есть сознание, включающее в себя всю Вселенную и само навсегда в нее включенное. Начало вещей уходит в беспредельную даль исчезнувших времен; их будущее — вечное чередование в загадочном калейдоскопе судьбы. Их прошлое уже исчезло, оно ушло. Куда? Никто этого не знает. Их будущее еще не наступило, его сейчас также нет. А настоящее? Это вечно исчезающий рубеж между бесконечным уже не существующим прошлым и бесконечным еще не существующим будущим...»

Можете осудить меня за анахронизм, но не была ли, хотя бы в какой-то мере, трагедия Бхартрихари порождена тем, что великий поэт осознал зыбкость этого вечно исчезающего рубежа? Есть что-то родственное в строфах индийского поэта VI—VII вв. и в суждениях нашего современника, способного осознать и диалектику жизни, и диалектику познания: «Мертвая материя ожила и мыслит. В моем сознании совершается таинство: материя изумленно рассматривает самое себя в моем лице. В этом акте самосознания невозможно проследить границу между объектом и субъектом ни во времени, ни в пространстве. Мне думается, что поэтому невозможно дать раздельное понимание сущности вещей и сущности их познания».

Последнее приложимо и к нашим усилиям понять Бхартрихари как творческую личность. Хотя я и пытался извлечь из всего написанного поэтом и о нем черты его облика, я далек от мысли, что возможности имеющегося ныне в распоряжении науки материала исчерпаны. Двадцать лет крупица за крупицей собирались сведения или предположения, рациональное порождало эмоциональное, а оно окрашивало собой дальнейшие разыскания. Я не верю в поиск научной истины, очищенный от эмоций, или в сенсационное открытие некоей панацеи, способной все доказать и показать.

Будем искать дальше. Мы не раз еще, дорогой друг, прислушаемся к страстным, напоенным жаждой жизни и полным боли строфам Бхартрихари, доносящимся до нас из-за стены Времени, хотя оно и пытается утаить от нас подлинный голос поэта, бросившего ему непозволительно дерзкий в ту пору вызов. Будем же искать вместе!

С искренним приветом

Ваш *И. Серебряков*

## БИБЛИОГРАФИЯ

---

1. Бальмонт К. Индийские афоризмы (из Бхартригари). — «Современные записки». 1914, № 10—11.
2. Бальмонт К. Индийские цветы (из Бхартригари). — «Северные записки». 1915, № 1.
3. Бхартригари. Близко и далеко. Пер. с санскр. Н. Берга. — «Библиотека для чтения». СПб., 1857, т. 145, отд. 1.
4. Бхартригари. *Sringaratilakam*, или Книга любви. Вольные подражания Бхартригари, древнеиндийскому поэту и брату Магараджи Викрамадитья. Познань, 1881.
5. Михайлов М. Л. Стихотворения. Берлин, 1862.
6. Бхартрихари. Шатакатраям. Пер. с санскр., исслед. и коммент. И. Д. Серебрякова. М., 1979.
7. Бхартрихари (строфы). — Голоси стародавньої Індії. Антологія давньоіндійської літератури. Упорядкування, переклад із санскриту і примітки Павла Ріттера. Київ, 1982.
8. Жемчужное ожерелье. Из древнеиндийской антологической поэзии. Пер. с санскр. Веры Потаповой. М., 1980.
12. *Epigrams Attributed to Bhartrihari, Including the Three Centuries. For the First Time Collected and Critically Edited with Principal Variants and an Introduction by D. D. Kosambi.* Bombay, 1948.
10. *Bhartrihari. Subhāsītatrīśatī.* Bombay, 1957.
11. *Mahābhāṣya tīka by Bharṭṭhari. Vol. 1. Ed. by V. Swaminathan.* Banaras, 1965.
12. *Vākya-pādiya of Bharṭṭhari.* Ed. by K. V. Abhyankar and V. P. Limaye. Poona, 1966.
13. Волкова О. Ф. «Вайрагья» у Бхартрихари. — «Краткие сообщения Института народов Азии». Т. 58, 1961.
14. Топоров В. Н. О некоторых аналогиях к проблемам и методам древнеиндийских грамматиков. — «Краткие сообщения Института народов Азии». Т. 58, 1961.
15. Серебряков И. Д. Три заметки о Бхартрихари. — «Краткие сообщения Института народов Азии». Т. 80, 1965.
16. Серебряков И. Д. Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971 (глава «Лирика и жизнь»).
17. *Bharṭṭhari-smarika.* Delhi, 1975.
18. De S. K. *Ancient Indian Erotics and Erotic Literature.* Calcutta, 1959.
19. Ingalls D. H. H. Review of Kosambi's *Epigrams Attributed to Bharṭṭhari.* — «Harvard Journal of Asiatic Studies», 1950.
20. Kosambi D. D. The Quality of Renunciation in Bhartrihari's Poetry. — «Fergusson and Willingdone College Magazine». Poona, 1941.
21. Kunjunni Raja. *Indian Theories of Meaning.* Madras, 1963.
22. Subrahmanya Iyer K. A. *Bhartrihari. A Study of the Vākya-pādiya in the Light of the Ancient Commentaries.* Poona, 1969.

## СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии . . . . .	5
Обломки стены . . . . .	6
Что помнил китайский паломник? . . . . .	12
Молчание, за которым скрыта буря . . . . .	19
Голландский миссионер и индийский поэт . . . . .	27
В конфликте с собой и с миром . . . . .	31
Гнев Падманабхи . . . . .	40
Вайрагья — бесстрашие, безразличие или отвержение? . . . . .	47
Слова, слова, слова... . . . . .	58
Человек . . . . .	66
Заговор против разума . . . . .	71
Время . . . . .	78
Странствия . . . . .	89
Поэт . . . . .	94
Спор с царем . . . . .	106
Мотылек . . . . .	114
Поражение, обернувшееся победой . . . . .	118
Pro et contra . . . . .	125
Гений встречается с гениями . . . . .	130
Бхартрихари в современной Индии . . . . .	136
Беседа с другом . . . . .	141
Письмо к *** из Веймара . . . . .	144
Библиография . . . . .	151

*Игорь Дмитриевич Серебряков*

### БХАРТРИХАРИ

*Утверждено к печати редколлегией серии «Писатели и ученые Востока»*  
Редактор Л. Ш. Рожанский. Младший редактор М. И. Новицкая. Художественный редактор Э. Л. Эрман. Технический редактор Г. А. Шикитина. Корректор Г. Э. Паbst

ИБ № 14795

Сдано в набор 05.05.83. Подписано к печати 04.11.83. А-13701. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая.  
Усл. п. л. 7,98. Усл. кр.-отт. 8,3. Уч.-изд. л. 8,07. Тираж 5000 экз. Изд. № 4749.  
Зак. 262. Цена 80 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Москва К-31,  
ул. Жданова, 12/1. Полиграфическое объединение «Полиграфист» Управления  
издательств, полиграфии и книжной торговли Мосгорисполкома.  
Москва, ул. Макаренко, 5/16.