

И. Д. СЕРЕБРЯКОВ

# «ОКЕАН СКАЗАНИЙ» СОМАДЕВЫ

*как памятник  
индийской  
средневековой  
культуры*



АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

*И. Д. СЕРЕБРЯКОВ*

# «ОКЕАН СКАЗАНИЙ» СОМАДЕВЫ

*как памятник  
индийской  
средневековой  
культуры*



Москва  
«НАУКА»

Главная редакция восточной литературы  
1989

ББК 83.35  
С 32

Ответственный редактор  
К. З. АШРАФЯН

Рецензенты  
Н. Р. ГУСЕВА, В. К. ЛАМШУКОВ

*Утверждено к печати  
Институтом востоковедения  
АН СССР*

Серебряков И. Д.  
С 32 «Океан сказаний» Сомадевы как памятник индийской средневековой культуры.— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. 237 с.

ISBN 5-02-016540-9

Монографическое исследование одного из выдающихся памятников мировой литературы — «Океана сказаний» («Катхасаритсагары») кашмирского поэта XI в. Сомадевы.

Автор сосредоточил внимание на том, как культура времени Сомадевы отразилась на сюжетных и жанровых характеристиках самого памятника. Подобная работа выполнена впервые.

С 4402000000-065 70-89  
013(02)-89

ББК 83.35

ISBN 5-02-016540-9

© Главная редакция  
восточной литературы  
издательства «Наука», 1989

## Предисловие

Предлагаемая вниманию читателя монография посвящена одному из наиболее выдающихся памятников мировой повествовательной литературы — «Катхасаритсагара» («Океан сказаний»), созданному в XI в. в Кашмире поэтом Сомадевой. Хотя само произведение известно исследователям почти два века и проделана значительная работа и по изучению этого памятника, и по его переводу в отдельных частях или целиком, тем не менее было бы справедливо отметить, что наиболее серьезное внимание к нему стало проявляться в последние десятилетия. Нельзя не связать этот факт со стремлением ряда ученых преодолеть конфессиональную интерпретацию культурного наследия народов Индии, выявить в нем светские начала, соответствующие секуляризму в развитии духовной жизни народов независимой Индии.

Автор ставил перед собой в настоящей книге следующие задачи: а) подвести некоторые итоги изучения данного памятника и сформулировать актуальные проблемы его исследования, как они понимаются в настоящее время; б) рассмотреть произведение Сомадевы как памятник литературы, обратив основное внимание на жанровую структуру, композицию и построение образов центральных персонажей; в) показать, как отразилась в «Катхасаритсагаре» культура раннесредневековой Индии.

Опираясь на работу, уже проделанную как советскими, так и зарубежными коллегами, автор считает необходимым подчеркнуть с самого начала, что исследование данного памятника находится пока на стадии сбора материалов и анализа текста, но не дошло до этапа, когда возможны сколько-нибудь окончательные решения. Это обстоятельство не должно, однако, мешать поискам подобных решений, выдвижению тех или иных предположений и, главное, их аргументации реальными, исторически подтверждаемыми факторами.

«Океан сказаний» Сомадевы, девятисотлетие которого приходится на начало 80-х годов, сегодня известен в переводах на немецкий, английский, русский, украинский, чешский, венгерский и другие языки мира, в том числе на основные индийские языки. Важность изучения этого замечательного произведения индийского гения на основе достижений методологии современного литературоведения бесспорна. Автор предпринял попытку внести в это дело свой посильный вклад.

## История изучения «Катхасаритсагара»

Повествовательная литература древней и раннесредневековой Индии сыграла весьма значительную роль в мировом литературном процессе. К этому вопросу было впервые привлечено внимание исследованиями «Панчатантры», начатыми Т. Бенфеем и породившими обширную литературу. Анализ концепции Бенфея и некоторых вытекающих из нее выводов был дан акад. С. Ф. Ольденбургом в статье «Странствование сказки». Отметим, что этой обрамленной повести было отведено вплоть до совсем недавнего времени центральное место практически во всех теоретических работах, касавшихся древнеиндийской повествовательной литературы. И это было вполне закономерно, поскольку воздействие этого памятника на европейские литературы оказалось и длительным по времени, и ощутимым для всей европейской новеллистики.

Эта повесть не была, однако, единственным образом древнеиндийской повествовательной литературы; типологически и жанрово близки ей другие обрамленные повести, дошедшие до нас на санскрите. Сегодня нам известно громадное количество памятников повествовательной литературы не только на санскрите, но и на других языках народов Индии, сходных и главным образом несходных с ними, демонстрирующих весьма разнообразную технику повествования, композиционное искусство, многоплановость сюжета, индивидуальность стиля и т. д. Один из таких памятников — «Катхасаритсагара» («Океан сказаний») Сомадевы, кашмирского поэта, жившего в XI в. и писавшего на санскрите.

Трудно сказать, когда именно впервые западные индологи познакомились с текстом «Катхасаритсагара». Есть основания полагать, что с ним был знаком еще У. Джонс (1746—1794). В коллекции копий рукописей, переписывавшихся для него, насчитывающей 500 номеров, имеется и копия рукописи «Катхасаритсагара». К сожалению, в ней отсутствует указание на дату и происхождение оригинала, с которого сделана копия.

Обнаруженные до сих пор рукописи «Катхасаритсагара» многочисленны (каталог Ауфрехта насчитывает 12 номеров, включая копию из коллекции У. Джонса; каталог Рагхавана —

17). Все известные рукописи по преимуществу северо-индийского происхождения. Первое упоминание в литературе о «Катхасаритсагаре» относится к 1808 г., когда майор Ф. Уилфорд опубликовал пространное историко-географическое сочинение «Очерк о священных островах на Западе и другие очерки, связанные с этой работой» в VIII и IX томах первого научного востоковедного журнала на английском языке «Эйшейтик резерч» [210]. Само сочинение Ф. Уилфорда, каково бы ни было его научное значение с современной точки зрения, свидетельствовало о весьма значительной начитанности автора в литературе на санскрите и владении материалом ее памятников. Именно в этом труде мы находим первое упоминание о «Катхасаритсагаре», правда не под собственным именем, а под названием своего прототипа «Брихаткатха».

Уилфорд писал: «Что же касается истории, то у индусов практически нет ничего, кроме романтических историй, из которых иногда может быть извлечена историческая истина, точно так же как из их географических сочинений. К числу таких романтических историй относятся чаритры, т. е. деяния Викрамидитьи, царя Бходжи и других. „Брихаткатха“ является собранием исторических анекдотов, иногда очень интересных, и состоит из 22 000 шлок».

Указанный Уилфордом объем не оставляет сомнений, что речь в данном случае идет именно о «Катхасаритсагаре», которая содержит 21 338 шлок. К материалу этого же произведения он обращается еще пять раз в четвертом очерке, названном «Викрамидитья и Саливахана и их эры»:

«Эры Викрамидитьи и Саливаханы тесно связаны между собой; сообщения об этих двух личностях крайне запутанны, изобилуют противоречиями и откровенными нелепостями. Их историю можно найти в „Викрамачаритре“, „Синхасанадватриншике“ и „Веталапанчавиншати“, переведенных на все диалекты Индии; два последних сочинения составляют части „Брихаткатхи“».

«Катхасаритсагара» действительно включает в себя многочисленные сюжеты о Викрамидитье и даже целиком «Веталапанчавиншати», но в известном ныне тексте «Синхасанадватриншика», на наличие которой указывает Уилфорд, как цельное произведение отсутствует. Еще в двух местах Уилфорд дает некоторое представление о внутренней структуре сочинения, называемого им «Врихаткатха». «В седьмом отделе „Врихаткатхи“ мы читаем,— пишет он,— что жил некий царь Патали-путрапуры, которого звали Викрамидитья; он, прослышав о растущем могуществе Нрисинхи, царя священного города, т. е. Пратиштханы...» Но соответствующий сюжет находится в книге I «Катхасаритсагары».

В другом месте Уилфорд пишет: «В десятом отделе „Врихаткатхи“ мы читаем, что Викрамакесарин был главным министром у Мриганкадатты, царя Паталипутры». Здесь речь идет не

о книге X, как можно было бы предполагать, а о *десятой волне* книги XII, в которую целиком вошла «Веталапанчавиншати», о третьей истории веталы, в которую вставлена сказка «О двух мудрых птицах». В четвертом случае Уилфорд ссылается на «Врихаткатху» лишь для подтверждения места рождения персонажа, не уточняя отдела, и, наконец, он сообщает, что Викраматитья упоминается в «Врихаткатхе» под именем Шудрака, или Шурака.

Во всех случаях обращения Уилфорда к «Врихаткатхе» можно отметить, что он был основательно знаком с текстом, что под именем «Врихаткатха» совершенно очевидно у него фигурирует «Катхасаритсагара», но при этом — что характерно для того этапа развития индологии в Европе — у него не было достаточно четкого представления о характере и функции того или иного текста. Уилфорд пытался использовать «Катхасаритсагару» как источник исторических и географических сведений.

Несколько упоминаний о «Врихаткатхе» мы находим у другого зачинателя английской индологии — Кольбрука. Во-первых, это указание на сведения о том, что «Врихаткатха» была первоначально написана на пайшачи [100]; он утверждает, что до сих пор не обнаружено какой-либо древнеиндийской драмы, содержащей образцы пайшачи. Во-вторых, Кольбрук обратил внимание на упоминание «Врихаткатхи» во вступлении Бану к его прославленному роману «Харшачарита».

В качестве собственно литературного произведения «Катхасаритсагара» впервые была рассмотрена в работах одного из пионеров английской индологии — Х. Х. Уилсона. Первый раз он обратился к произведениям Сомадевы в предисловии к составленному им санскритско-английскому словарю [219]. Здесь мы пока обнаруживаем, что, подобно Уилфорду, он еще не приводит сколько-нибудь четкого различия между «Катхасаритсагарой» и «Врихаткатхой». Так, он писал: «В „Катхасаритсагаре“, том же, по существу, произведении, что и „Врихаткатха“, написанном тем же автором, Сомадева заявляет, что в своем сокращении он не опустил какую-либо часть собственного оригинала...».

Рассматривая вопрос о состоянии лексикографии санскрита, Уилсон использовал «Катхасаритсагару» в качестве исторического источника и, подобно Уилфорду, сетовал на ее недостатки в качестве такового, оговариваясь при этом: «Следует подчеркнуть, что „Катхасаритсагара“, или, точнее, „Врихаткатха“, немногим лучший путеводитель, чем „Бходжа Прабандха“, и что это собрание пустых сказок — скверный исторический аргумент; при этом, однако, нужно помнить, что эти сказки не являются сочинением самого Сомадевы — его заслуга состоит лишь в том, что он по-своему пересказал их и собрал воедино из разных источников. Таким образом, перед нами здесь большая часть легенд, относящихся к Викраме, в том числе „Синхасанадватриншати“ и „Веталапанчавиншати“, а также пред-

ставлена в этом собрании весьма значительная часть „Хитопадеша“ или „Панчатантры“ — все они обладают весьма отдаленным происхождением и длительным существованием и по крайней мере являются верной картиной состояния народных верований много веков тому назад. Да и само сочинение обладает почтенной древностью...»

Как видно, здесь еще нет сколько-нибудь четкого представления о действительном характере «Катхасаритсагары», как и о ее реальном отношении к «Врихаткатхе», о ее структуре и составе, и даже «Хитопадеша» пока еще рассматривается как та же «Панчатантра». И это естественно для тогдашнего состояния европейских представлений о классической литературе древней и средневековой Индии. Но проходит несколько лет, и в 1823—1825 гг. на страницах «Куортерли ориентал мэгэзин, Ревью энд Реджистер» Уилсон опубликовал работу «Индийская беллетристика», во второй части которой он впервые дал собственно литературоведческую оценку «Катхасаритсагары» и изложил историю Гунадхьи из книги I и историю Удаяны [220]. На этот раз он квалифицирует памятник как «крупнейшее и наиболее интересное собрание» разнообразных историй, которые также — не вполне правильно, замечает Уилсон, — называют «Врихаткатха».

Х. Х. Уилсон обратил внимание и на то, что история самого произведения достаточно подкреплена известными фактами. Из приводимых им аргументов ясно, что ему был известен текст авторского заключения Сомадевы, в котором содержится посвящение царице Сурьямати, названы кашмирские цари Самграма, Ананта, Калаша, свидетельства о них он находит в «Айн-и Акбари», опираясь на которую пытался определить и хронологию, но неудачно. Исследователь высказывает замечание, что заявление Сомадевы, будто его произведение является лишь изложением ранее существовавшей «Врихаткатхи» Гунадхьи, должно рассматриваться как литературный прием, вымысел, а сам Гунадхья — один из персонажей, созданных Сомадевой. Скептически отнесся Уилсон и к самой возможности существования оригинала на пайшачи.

Вслед за небольшим теоретическим введением Уилсон изложил содержание первых пяти книг, сопроводив его рядом интересных параллелей с античной и средневековой европейской литературой. Несомненны заслуги Х. Х. Уилсона в привлечении интереса к «Катхасаритсагаре», но в первых его работах, свидетельствующих о глубоком личном знакомстве с самим произведением, нет сведений о рукописях; не касается он и собственно текстологических вопросов.

Подлинным пионером в области текстологии «Катхасаритсагары», как и вообще в ее изучении, стал профессор санскрита Лейпцигского университета Герман Брокгауз (1806—1877). В 1839 г. он издал санскритский текст первых пяти книг и сопроводил его своим прозаическим переводом и немногочислен-



ными текстологическими замечаниями [66]. За этим последовал целый цикл его работ, привлечших внимание исследователей в других странах, в том числе и у нас.

Первая публикация текста пяти книг вызвала рецензию Т. Бенфея [55]. Рецензент впервые вычленил самостоятельные части произведения: 1) историю создания «Брихаткатхи»; 2) историю Удаяны и 3) историю Нараваханадатты. Он отметил также, что издание Г. Брокгауза не содержит каких-либо справок, которых не было бы в самом тексте, что полностью отсутствуют глоссы и комментарии; конъектуры хотя и основаны на требованиях размера и грамматики, но часто неудачны и требуют дополнительных пояснений. Т. Бенфей обращает внимание и на то, что база для издания, предпринятого Г. Брокгаузом, крайне узка — две полные рукописи и одна фрагментарная из семи имевшихся в то время в европейских библиотеках.

Г. Брокгауз в значительной мере учел критику Т. Бенфея при издании остальных частей «Катхасаритсагары» [69; 70]. Его публикация оказалась первым опытом научного издания текста единственного дошедшего до нас произведения Сомадевы.

В 1840 г. Х. Х. Уилсон снова обратился к произведению Сомадевы в статье, опубликованной в журнале «Бритиш энд Форин ревью», представляющей рецензию на две работы — М. А. Луазелер Делонгшампа об индийских баснях и на названную выше книгу Г. Брокгауза [221]. Статья эта имеет прежде всего теоретическое значение. Впервые в ней в комплексе была поставлена проблема развития повествовательных жанров и литературных связей Востока и Запада. С исключительной широтой, используя арабский, персидский, турецкий материалы, автор полагает возможным утверждать, что многие сюжеты, известные в Европе, пришли в нее через персидскую литературу, но при этом обращает внимание на то, что «мы не располагаем средствами подтверждения этого факта».

Далее он пишет: «Иное дело с повествовательной литературой индусов; хотя эта слабость их письменности еще недостаточно исследована, но все, что известно, позволяет решительно утверждать о существовании на санскрите или в переводах с него на народные языки весьма обширной повествовательной литературы, в которой можно узнать многих из наших европейских знакомцев. Это справедливо не только в отношении „Панчатантры“ и „Хитопадешы“, но и других собраний, таких, как „Веталапанчавиншати“ (двадцать пять рассказов демона), „Синхасанадватриншати“ (тридцать две истории одушевленных фигур, поддерживающих трон Викрамадитьи), „Шукасаптати“ (семьдесят рассказов попугая) и множество популярных собраний еще более разнообразного содержания. Одно из наиболее интересных и обширных произведений подобного рода, „Катхасаритсагара“, ныне впервые стало известным для европейской публики благодаря предприимчивости и учености доктора Германа Брокгауза».

Излагая содержание, Х. Х. Уилсон вносит попутно коррективы в свои прежние взгляды, стремится к выявлению параллельных сюжетов в других литературах, сюжетов, включенных в «Катхасаритсагару» из некоторых произведений древнеиндийской литературы, прослеживает — и это было сделано впервые — сродство сюжетов «Панчатантры», «Калилы и Димны», «Катхасаритсагары» и «Анвар-и сохэйли». Х. Х. Уилсон отвел незначительное место текстологической стороне работы Г. Брокгауза, ограничившись констатацией того, что немецкий ученый опирался на пять целых рукописей и одну неполную, а также отметив высокий уровень перевода.

Вскоре после первой публикации Г. Брокгауза один из основателей русской индологии, К. А. Коссович, опубликовал перевод «Сказания о видьядгаре Джимутавахане» из «Катхасаритсагары» [25]. Переводу было предпослано краткое введение. В нем К. А. Коссович отмечал, что «„Катхасаритсагара“... имеет вид огромной повести... весь же объем ее состоит из посторонних самостоятельных рассказов... в виде эпизодов, подчиненных общей нити главного рассказа, непрерывно прерывающейся этими вставками». На этом основании ученый усматривал аналогию с «Хитопадешей».

Вслед за Г. Брокгаузом К. А. Коссович датирует произведение Сомадевы XII в. и полагает, что Сомадева написал его, чтобы «...утешить царицу Сурьявати в ее потере внука кашмирского царя Гарша Дэвы, умершего около 1225 года». Однако известно, что Сурьявати умерла в 1081 г. (об этом см. далее).

К. А. Коссович считает, что «Брихаткатха» («Врагаткатга») существует. Он упоминает также об Оксфордской и Лондонской рукописях, не говоря, однако, о каких именно рукописях идет речь — каталог указывает на четыре рукописи, хранящиеся в лондонских собраниях.

В 1857 г. в журнале «Пантеон» было опубликовано краткое изложение упоминавшейся выше работы Х. Х. Уилсона под названием «Индийские сказки: Катга-Сарит-Сагара» [9], ознакомившее русского читателя с сюжетом этого замечательного произведения.

Вплоть до конца 60-х годов XIX в. публиковал свои работы Г. Брокгауз; ознаменованный его трудами этап завершился рецензией проф. Х. Керна, напечатанной в 1867 г. в «Журнале Королевского Азиатского общества» [137].

Новый этап изучения «Катхасаритсагары» начался в связи с обнаружением в 1870 г. Г. Бюлером текста «Брихаткатхаманджари» («Отрасли Великого Сказа») Кшемендры [74]. Благодаря этой находке приобрели более четкие очертания некоторые проблемы, возникшие еще в самом начале изучения памятника. Было установлено, что:

- а) «Катхасаритсагара» — это не «Брихаткатха»;
- б) как и «Катхасаритсагара», так и «Брихаткатхаманджари» восходят к единому общему источнику на языке пайшачи —

«Брихаткатхе», произведению, созданному поэтом Гунадхьей;

в) наличие определенной структурной и сюжетной связи между обоими произведениями, написанными кашмирскими поэтами;

г) реальность существования языка пайшачи (собственно языков пайшачи и чулика-пайшачи) была обоснована Рихардом Пишелем в его трудах по грамматике пракритов [174].

В дальнейшем наряду с исследованиями и переводами отдельных сюжетов появляется полный перевод «Катхасаритсагары» на английский язык Ч. Х. Тони, сыгравший весьма значительную роль в исследовании и популяризации памятника [208]. В 1888 г. была опубликована статья С. Ф. Ольденбурга «Материалы к исследованию индийского сказочного сборника „Brhatkathā“» [16], подытоживавшая всю проделанную к этому времени работу по исследованию этого памятника и, в сущности, впервые сформулировавшая проблему изучения «Брихаткатхи» как вполне самостоятельную исследовательскую задачу.

После текста «Катхасаритсагары», изданного Г. Брокгаузом, представляет текстологический интерес прозаическое переложение «Катхасаритсагары», опубликованное в 1883 г. в Калькутте [212]. К сожалению, издатель его Дж. Видьясагара умолчал, на каких рукописях он основывался. Подлинным достижением индологической науки стало издание текста «Катхасаритсагары» индийскими филологами Дургапрасадом и Кашинатхом Пандурангом Парабом в 1889 г., перепечатанное в 1903 и 1915 гг. и фототипически воспроизведенное в 1972 г. [134].

Значительное усложнение в изучении проблемы «Катхасаритсагары» привнесла находка в Непале в 1892 г. индийским филологом Харапрасадом Шастри «Брихаткатхашлокасанграхи» («Собрание шлок из „Брихаткатхи“») Будхасвамина, текста, значительно отличающегося и от «Катхасаритсагары», и от «Брихаткатхаманджари» (и по сюжетам, и по стилю), третье — и притом также масштабное — произведение, связанное, по крайней мере формально, с «Брихаткатхой» Гунадхьи [196]. Эта находка положила начало попыткам реконструировать композицию и содержание этого не дошедшего до нас памятника исходя из сравнительного анализа всех трех произведений. Центральное место в этих попытках заняли труды французского исследователя Ф. Лакота. Кроме первой его работы о произведении Будхасвамина [143] ему принадлежат две фундаментальные публикации: первая — теоретическое исследование о Гунадхье и его «Брихаткатхе» [144], вторая — публикация на основе пяти рукописей текста «Брихаткатхашлокасанграхи» с критическими замечаниями, пояснениями и переводом на французский язык — книг I—IX в 1908 г., книг X—XVII в 1920 г. [71; 72]. Исследование было опубликовано в 1923 г. в переводе на английский язык [145]; текст памятника, изданный Ф. Лакотом в латинской транскрипции и переизданный в письме деванагари В. С. Агравалом в 1974 г., снабжен последними текстологическими и культурно-историческими примечаниями [39].

Монография Ф. Лакота явилась первым теоретическим исследованием трех известных к тому времени предполагаемых вариантов «Брихаткатхи». Исходя из ряда специфических художественных особенностей «Брихаткатхашлокасанграхи», из иного отношения Будхасвамина к отдельным персонажам, Ф. Лакот сделал вывод, что именно произведение Будхасвамина ближе к оригиналу Гунадхьи, нежели кашмирские версии. Его точка зрения была активно поддержана А. Б. Кизом [136].

Почти одновременно с публикацией монографии Ф. Лакота была опубликована в Амстердаме работа голландского индолога И. С. Спейера «Исследования о „Катхасаритсагаре“» [203], в которой наиболее основательно были рассмотрены проблемы текстологии именно этого памятника, хотя уделено некоторое внимание и общим вопросам. Во вступительной главе автор писал: «Сомадева — один из наиболее блестящих индийских поэтов... он принадлежит к числу немногих индийских гениев, которые по относительной простоте языка, по умеренности в использовании риторических украшений, целеустремленной чистоте и уместности стиля, по знанию человеческой природы и искусству построения сюжета могут выдержать суждения европейских критиков, исходящих из стандартов западного вкуса».

И. С. Спейер разделил работу на две части, первая из которых посвящена проблеме «Брихаткатхи» как таковой — содержание, время создания и создатель произведения. Наиболее важна вторая часть, посвященная сопоставительному текстологическому анализу издания текста «Катхасаритсагары» Г. Брокгаузом и издания Дургапрасада и К. П. Параба. Спейер рассмотрел состав рукописей, легших в основу каждого из этих изданий, и отметил, что индийские текстологи использовали кроме всех, бывших известными Г. Брокгаузу, две другие, одна из которых, выполненная в Кашмире в 1686 г., позволила внести многие и существенные уточнения. К серьезным просчетам Г. Брокгауза Спейер относит многочисленные нарушения им размера, что порождает и нарушения смысла, пропуск писцовых ошибок, неточное чтение в ряде случаев, вызванное палеографическими ошибками. Спейер неоднократно обращает внимание на то, что ни одно из изданий не может считаться критическим, но издание, подготовленное индийскими текстологами, дает более точное чтение. Работа Спейера оказалась важной вехой в текстологическом изучении «Катхасаритсагары».

После Ф. Лакота и И. Спейера к проблеме «Брихаткатхи», но уже на широком фоне работы, проделанной предшественниками, обратился проф. М. Винтерниц, подготовивший известный трехтомный труд по истории индийских литератур. В томе III [222] он уделил большое внимание проблеме повествовательной литературы вообще, предложив классифицировать ее следующим образом:

- 1) народные сказки, легенды, предания, существовавшие в

устной традиции, продолжавшие свое существование в народных языках, а не только зафиксированные на санскрите;

2) собрания рассказов, предназначенных для религиозной пропаганды, к числу которых относятся джатаки и другие буддийские и джайнские сборники;

3) повествовательные произведения на санскрите, имевшие целью обучение принципам политики или мирской мудрости, как, например, «Панчатантра»;

4) повествовательные произведения, доставляющие собственно развлечение помимо дидактической цели, первоначально на пракритах и позднее на санскрите («Брихаткатха» и его версии «Веталапанчавиншати», «Шукасаптати», «Синхасанадва-триншати» и т. п.), построенные на принципе вставных рассказов;

5) произведения так называемой «украшенной прозы» на санскрите («Дашакумараচারита», «Васавадатта», «Кадамбари» и т. п.).

Винтернитц подчеркивает, что произведения последних трех групп являются авторскими. Обращаясь к проблеме «Брихаткатхи», он подробно излагает свою точку зрения, которую суммарно можно изложить так: Дандин, Субандху и Бана сообщают, что на пракрите пайшачи было создано поэтом Гунадхьей произведение повествовательной литературы «Брихаткатха», квалифицируемое ими как прозаический роман. У М. Винтернитца имеются две кашмирские и одна непальская версии, а также некоторые другие, оставшиеся к тому времени не исследованными. В этом случае Винтернитц имеет в виду предполагаемый санскритский перевод царя Дурвиниты и тамильскую версию, известную под названием «Перунгадаи». Винтернитц отмечает, что имеется много доводов в пользу большей близости произведения Будхасвамина к «Брихаткатхе». Он полагает, что за это говорит более яркая и полная обрисовка центральных персонажей, реалистичное отражение жизни, серьезное внимание автора к художественной форме и стилю. Но при этом исследователь полагает, что Будхасвамин использовал произведение Гунадхьи лишь как основу для своего собственного произведения.

Характеризуя кашмирские версии, Винтернитц предполагает, что каждая из них самостоятельна и не имеет прямой связи с другой. В отношении «Катхасаритсагары» он высказывает мнение, что история Нараваханадатты служит лишь обрамлением для вставных рассказов. Кроме того, он отмечает, что Сомадева сумел совместить в своем произведении достоинства народной литературы с достижениями литературы авторской, и поэтому заключает, что Сомадева — один из «первоклассных индийских поэтов».

Как на недостаток Винтернитц указывает на поток вставных рассказов, по его мнению, затушевывающих основной рассказ. Вместе с тем М. Винтернитц обращает внимание на исключи-

тельное богатство жанров, встречающихся в «Катхасаритсагаре», на включение в нее целиком «Веталапанчавиншати» и «Панчатантры». Отметим, однако, что в отношении последней исследователь был не вполне прав, поскольку материал ее предстает в произведении Сомадевы в виде самостоятельных повестей.

Винтерниц привлекал внимание читателя и к тому, что в «Катхасаритсагаре» как религия, так и (особенно) жречество подвергаются сатирическому осмеянию. Он оспаривает гипотетическое предположение Т. Бенфея о буддийском происхождении почти всех историй у Сомадевы. Отмечая наличие в его произведении ряда сюжетов буддийского происхождения, Бенфей прошел мимо такого обстоятельства, как их небуддийская интерпретация. Подчеркивая широту освещения Сомадевой религиозной жизни Индии, Винтерниц свидетельствует о преимущественно шиваитской окраске всего произведения. В заключение он констатирует, что это «произведение обладает величайшим значением для истории мировой литературы».

Несколько позднее М. Винтерница к характеристике произведения Сомадевы обратился известный английский санскритолог А. Б. Киз, уделивший проблеме «Брихаткатхи» специальную главу в уже упомянутом нами труде «История санскритской литературы». Подобно Лакоту, Киз исходит из посылки, что Сомадева воспроизводил «Брихаткатху», и заявляет, что в попытке создать цельное произведение Сомадева не преуспел. Киз считает, что достоинство «Катхасаритсагары» в другом. Сомадева включил в нее «значительное число рассказов, весьма для нас привлекательных. Это все,— пишет Киз,— забавные, или ужасающие, или романтические истории, или отвечающие нашей любви к чудесам моря и земли, или являющие собой параллели к историям, известным нам с детства». В целом интерпретация А. Б. Кизом произведения Сомадевы суммирует предшествующие мнения; Киз, подобно Бенфею, преувеличивает значение буддийских мотивов в «Катхасаритсагаре».

Бесспорно положительна и сохраняет свое значение и сегодня краткая и выразительная оценка Кизом сочинения Сомадевы.

Параллельно работе Киза над «Историей санскритской литературы» реализовалось фундаментальное десяти томное издание «Катхасаритсагары» в переводе Ч. Тони (с весьма основательным научным аппаратом), осуществленное Н. Пензером, учеником Тони [170]. Методологические позиции Н. Пензера отличаются прежде всего историзмом. В одном из примечаний к тому I он писал: «Мы должны помнить, что религия, этика и философия в Индии претерпевали постоянные изменения, и нет ничего более невозможного, чем говорить в этом отношении о „не меняющемся Востоке“. В целом издание подтверждает историзм как ведущий методологический принцип, последовательное использование сравнительно-исторического метода, благодаря

чему «Катхасаритсагара» впервые стала рассматриваться в контексте всемирного литературного процесса.

Громадная работа Н. Пензера значительна еще и потому, что он привлек к участию в издании авторитетных востоковедов и филологов. К тому I предпослано предисловие Р. К. Темпля, выдающегося исследователя пенджабского фольклора, к тому II — известного английского индолога Джорджа Грирсона, к тому III — филолога М. Гастера, к тому IV — индолога Ф. Томаса, к тому V — его собственное, к тому VI — фольклориста А. Р. Райта, к тому VII — американского индолога М. Блумфида, к тому VIII — литературоведа У. Р. Холлидей, к тому IX — индийского историка и филолога Атула Чаттерджи. А в томе IX содержится и собственный заключительный очерк Н. Пензера, подводящий итог состоянию знаний о памятнике на конец 20-х годов XX столетия. Отметим также, что в конце тома IX дана практически полная библиография вопроса, а X том целиком занят приложениями, предметно-именным указателем и указателями санскритских слов и индийских терминов.

Предисловия ко всем томам имеют каждое свою задачу, постраничные примечания дают кроме разъяснения конкретных реалий картину развития того или иного сюжета произведения Сомадевы в других литературах мира. Отдельные примечания, например о языке пайшачи, о мотиве «сбежавшей души», о сюжете о Девасмите и т. п., разворачиваются в самостоятельные статьи. Особую роль играют «Приложения», представляющие собой развернутые справки по разным вопросам (например, первое приложение «Мифические существа» к тому I) или, в сущности, небольшие монографии (например, приложение «Двадцать пять рассказов веталы» к тому VI или первое приложение «Панчатантры» к тому V и второе — «Гхата и Карпара» — о плутовской новелле тоже к тому V). Подобным образом каждый том издания Н. М. Пензера представляет собой нечто вроде энциклопедического свода материалов по сюжетам данной части «Катхасаритсагары».

Самостоятельный и своеобразный обзор литературы на санскрите индийского филолога Кришнамачариара [139] исключительно богат фактами и являет собой надежную лоцию по океану исследовательской литературы по состоянию на 1939 г.

Рассматривая «Брихаткатху» как древнейшее собрание басен, ученый вслед за некоторыми средневековыми комментаторами отводит ее автору место рядом с Вьясой и Вальмики. Приводя свидетельства из эпиграфики, уже ранее использованные другими исследователями, Кришнамачариар дополняет их новыми данными. Он допускает, что в XI в. еще имелся оригинал «Брихаткатхи», дает наряду с историей создания «Брихаткатхи», приведенной у Кшемендры и Сомадевы, историю из «Непаламахатмьи», заслуживающую специального рассмотрения.

Касаясь версий «Брихаткатхи», Кришнамачариар отмечает принципиальное расхождение «Брихаткатхашлокасанграхи» и

кашмирских версий по своей организации и по содержанию. Ничтожно малое внимание исследователь уделил версии Кшемандры. Особенно же его занимает «Катхасаритсагара», в оценке которой он опирался как на собственные суждения, так и на суждения Уилсона и Пензера, полностью солидаризируясь с ними в отношении художественной стороны произведения. Кроме этого, он затрагивает вопрос генетической связи «Тысячи и одной ночи» с «Катхасаритсагарой», находя также подкрепление в точке зрения Р. Ф. Бертон в предисловии к его переводу «Тысячи и одной ночи» [81]. Однако, констатируя такую связь, Кришнамачариар не затрагивает вопроса о том, каким образом сюжеты «Катхасаритсагары» проникали в «Тысячу и одну ночь». Чтобы ответить на этот вопрос, ученому надо было привлечь к исследованию переводы «Катхасаритсагары» на персидский язык, выполненные в Кашмире, а также переводы из индийской классики I тысячелетия на языки народов, живших к западу от Индии. Ранний из подобных переводов-переработок — «Калила и Димна» Ибн-аль-Мукаффы — дает основания видеть определенную связь текстов «Панчатантры» и «Катхасаритсагары».

Нужно заметить, что в пору между завершением издания Н. М. Пензера и публикацией обзора Кришнамачариара произошло событие не менее важное, чем находки «Брихаткатхаманджари» и «Брихаткатхашлокасанграхи». Хотя смутные сведения о наличии версий «Брихаткатхи» на иных кроме санскрита языках имелись и ранее, но практически исследователи имели дело лишь с версиями на санскрите, опираясь на которые и пытались восстановить облик «Брихаткатхи» и ее содержание.

В 1930—1931 гг. был издан текст «Васудевахинди», повествовательного произведения на пракрите махараштри. Первый исследователь этого памятника Людвиг Альсдорф в 1936 г. опубликовал статью [45], в которой рассматривал это произведение как вновь найденную версию «Брихаткатхи»: «Источником двух кашмирских версий является очень испорченная форма „Брихаткатхи“. Основой для них является весьма краткая выдержка из оригинала, в которой большая часть оригинального материала полностью утрачена и в которую включено большое количество апокрифических историй. Поэтому весь план и композиция оригинала были неуклюже изменены, что вызвало заметные несоответствия, и кашмирские версии приобрели характер собрания сказок и вставных историй, не присущих оригиналу. Напротив, Будхасвамин предлагает в большой степени подлинную версию утраченной „Брихаткатхи“ как в отношении порядка материала, так и в его изложении, хотя и не полную, поскольку уцелело лишь около четверти произведения. Тем не менее возможно сопоставить уцелевшую часть с кашмирскими версиями. Удивительно, что до сих пор не попадало в поле зрения то, что джайны, вряд ли упускавшие из внимания какую-либо из брахманических легенд, располагали древней и подробной версией



„Брихаткатхи“, независимой от двух известных версий». Далее Л. Альсдорф утверждал: «...мы не можем сомневаться, что стоим лицом к лицу с Гунадхьей на кратчайшей дистанции».

Итак, было положено начало изучению «Васудевахинди» («Странствования Васудевы»), средневекового романа, современный текст которого состоит из двух частей — «Васудевахинди», написанной в VI—VII вв. Сангхадасагани Вачакой, и «Дхаммилахинди», его продолжения, сочиненного Дхармасенгани в VIII—IX вв. Однако до сих пор остается непроясненным вопрос об отношении данного памятника к «Брихаткатхе»; Л. Альсдорф, полагаясь на априорную позицию Ф. Лакота, усматривает в «Брихаткатхашлокасанграхе» наиболее близкую к оригиналу версию, и раз «Васудевахинди» демонстрирует свою близость к ней, то, следовательно, и этот памятник стоит ближе к оригиналу, чем «Брихаткатхаманджари» и «Катхасаритсагара». Но пока что в распоряжении науки отсутствует оригинал «Брихаткатхи» на пайшачи, который мог бы дать ключ к разрешению этой проблемы.

Годы войны и первые послевоенные годы не отмечены сколько-нибудь существенными публикациями. Лишь после достижения народами Индии в 1947 г. независимости стали публиковаться отдельные части перевода Ч. Тони, предпринимались попытки новых переводов на английский язык («Санскрит Академи», Хайдарабад), издан сборник избранных историй из «Катхасаритсагары» в переводе на хинди.

С 60—70-ми годами связано возрождение исследовательского интереса к проблеме «Брихаткатхи», и не только в Индии. Исследование австралийского индолога Колина Макса Мэйрхофера «Разыскания о „Брихаткатхе“» [159], представленное им в 1975 г. в качестве диссертации на степень кандидата филологических наук, к сожалению, осталось неопубликованным. Труд К. Мэйрхофера в целом посвящен «Васудевахинди», но крайне важен для изучения как собственно «Брихаткатхи», так и «Катхасаритсагары», хотя в самом «Васудевахинди» нет никаких указаний на генетическую связь с «Брихаткатхой» или каким-либо ее вариантом. К. Мэйрхофер обращает внимание на то, что «каждая из известных версий „Брихаткатхи“ должна изучаться самостоятельно (рядка моя. — И. С.), так как при существенном единстве повествовательного материала каждая из них как произведение литературы обладает своими особыми качествами».

Частично идеи, высказанные К. М. Мэйрхофером, были обнародованы им в статьях и докладах. Мы здесь приведем лишь его слова о сюжете «Васудевахинди», завершающие работу: «Что касается природы оригинала „Брихаткатхи“, то мы исследовали тот аспект искусства рассказчика, который в известных пределах остается все тем же и может быть чисто условно определен: повествование как таковое — сырой исходный материал для рассказчика. Другой аспект, сюжет, в котором сырой

материал переваривается и преобразуется в собственном специфическом стиле автора, должен остаться вне нашего рассмотрения. Мы лишь можем обратиться к сохранившимся произведениям (т. е. предполагаемым версиям „Брихаткатхи“.— И. С.) и исследовать индивидуально каждое в его специфической интерпретации повествование (разрядка моя.— И. С.)».

Проблема «Брихаткатхи» обрела за последние два десятилетия новые аспекты, особенно благодаря трудам исследователей, занимавшихся джайнской повествовательной литературой. Еще в 1930—1931 гг. был опубликован текст «Странствований Васудевы» Сангхадасагани Вачаки [191], послуживший основой для ряда работ Л. Альсдорфа, впервые поставившего вопрос о том, что данный текст есть не что иное, как неизвестная ранее версия «Брихаткатхи». Таким образом, вопрос о соотношении известных ранее санскритских версий осложнился не только в силу появления еще одного, несанскритского (кроме тамильского) предполагаемого пракритского варианта «Брихаткатхи», но и потому, что данный текст носит яркую джайнскую окраску и, более того, подчинен задаче пропаганды джайнской веры.

За работами Л. Альсдорфа последовал перевод текста на гуджарати и норвежский, а также на немецкий, оставшийся неопубликованным, и исследования индийского филолога Джагдишчандра Джайна, итогом которых стала фундаментальная монография «Васудевахинди» — достоверная джайнская версия «Брихаткатхи» [131]. Как видно из самого названия, исследователь решительно убежден, что это версия «Брихаткатхи». Исходя из анализа всего наличного материала, Д. Джайн полагает, что, видимо, существовали две традиции «Брихаткатхи»: одна, представленная «Васудевахинди» и «Брихаткатхашлокасамграхой», другая — кашмирскими версиями.

Во введении к монографии Д. Джайн подробно, с точки зрения исследования именно «Васудевахинди», рассматривает историю изучения «Брихаткатхи», открытие «Васудевахинди», анализирует предшествовавшие работы. Далее следует анализ самого произведения. В этом разделе работы Д. Джайн рассмотрел вопросы структуры памятника, его содержание, рассмотрел памятник текстологически. Для него характерно, как, впрочем, и для ряда других авторов, стремление к реконструкции «Брихаткатхи», обосновываемое сопоставлениями с другими версиями.

Представляют особый интерес рассмотрение проф. Д. Джайном вопроса о датировке памятника, и в частности указание на то, что впервые «Васудевахинди» упомянут в произведении Джинабхадрагани Кшамашрамана «Вишешанавати» в 610 г. Таким образом, определена верхняя граница — начало VII в. В качестве нижней даты Д. Джайн предлагает конец III в. Однако имеются и другие точки зрения, например С. Конова, полагающего, что «Васудевахинди» был создан не ранее VIII в.

Весьма важное место занимают работы проф. С. Н. Прасада по «Катхасаритсагаре». Итогом публикации обширной серии статей по различным аспектам содержания «Катхасаритсагары» были две монографии — «Исследования о „Брихаткатхе“» [181] и «„Катхасаритсагара“ и индийская культура» [182]. Первая из них представляет собой свод данных, доступных современной науке о «Брихаткатхе» и его авторе. В ней рассмотрены вопросы об историчности Гунадхьи, данные о его жизни, месте жизни и деятельности, сведения о времени «Брихаткатхи», характере и языке памятника, о соотношении его с позднейшими версиями. В приложении даны хронологически расположенная библиография вопроса и два эссе — «„Брихаткатха“ и индийская беллетристика» и «Некоторые аспекты индийской культуры по „Катхасаритсагаре“ Сомадевы». Данная монография является своего рода введением ко второй монографии — «„Катхасаритсагара“ и индийская культура», опубликованной в 1978 г. Это, в сущности, первое монографическое исследование, посвященное целиком произведению Сомадевы, и в этом смысле оказалось рубежом в изучении памятника, знаменующим переход к обобщению итогов предшествовавшей исследовательской и переводческой работы и к поиску новых подходов.

Оценивая «Катхасаритсагару» как наивысшее достижение повествовательной литературы на санскрите, С. Н. Прасад открывает монографию главой, посвященной такому методологическому вопросу, как историзм, и его специфическим особенностям в санскритской традиции. В свете такого подхода автор и стремился проанализировать прежде всего историю самого памятника и его содержание. Прежде всего он обращается к вопросу о возникновении повествовательной литературы и подчеркивает, что она берет начало в народных языках, его классификация повествовательной литературы повторяет предложенную М. Винтернитцем.

Далее автор, естественно, обращается к проблеме Гундахьи и его творения. Суммируя высказывания предшествующих исследователей, он продолжает опираться на историю Гунадхьи в том виде, в каком она изложена в кашмирских версиях. С. Н. Прасад связывает жизнь поэта с династией Сатавахана, правившей в Андхре, и соответственно определяет и время его жизни. В отличие от других исследователей, относивших место его жительства к Пайтхану на юге Индии (в Андхре), С. Н. Прасад полагает, что таковым был Пратиштханпур, ныне известный под именем Джхунси. С. Н. Прасад анализирует также сведения о первоначальной форме «Брихаткатхи», он впервые в исследовательской литературе предлагает название «Нараваханадаттачарита». В вопросе о языке «Брихаткатхи» он опять-таки устремляется к югу. Вопрос этот для него остается нерешенным, и, излагая разные мнения по данному поводу, он высказывает и свое.

Глава заключается обзором известных вариантов. Здесь

С. Н. Прасад обращает внимание на то, что кашмирские версии представляются в весьма значительной мере самостоятельными, независимыми от других произведений, и особенно от «Брихаткатхашлокасанграхи», чье содержание, как отмечает в своем исследовании проф. Д. Ч. Джайн, на девять десятых отличается от «Катхасаритсагары».

С. Н. Прасад уделил также большое внимание версиям «Брихаткатхи» на махараштри, имеющим специфически джайнскую окраску, в частности обращающим «камакатха» («любовные истории») в «дхармакатха» («истории о торжестве веры»).

Завершая главу, С. Н. Прасад дает краткую характеристику «Брихаткатхаманджари», поскольку на протяжении дальнейших глав, с четвертой по одиннадцатую, он сосредоточивает все внимание на «Катхасаритсагаре», которую тематически делит на главы в такой последовательности: религия (гл. 4), каста и профессия (гл. 5), образование (гл. 6), политика (гл. 7), любовь (гл. 8), развлечения (гл. 9), пища (гл. 10), географические представления (гл. 11). Кроме этого имеется три приложения: 1) об институте девадаси в древней и раннесредневековой Индии, 2) каястха, 3) краткое изложение «Катхасаритсагары» Сомачандры, а также библиография и указатели.

Канадский индолог А. К. Уордер в весьма интересном, хотя и в немалой степени спорном монументальном труде «Индийская литература кавья» [215] выделил существенное место проблеме «Брихаткатхи». Во многом соглашаясь с Лакотом, он рассматривает «Брихаткатхашлокасамграху» как наиболее близкое к «Брихаткатхе» произведение и в целом придерживается позиций французского ученого. И вместе с тем он привносит в интерпретацию памятника немало нового, порожденного его собственной, местами, правда, поверхностной, интерпретацией памятника.

Так, он утверждает, не приводя никаких аргументов, что «Панчатантра» не имеет никакого отношения к самой «Брихаткатхе», хотя и содержится и у Кшемендры, и у Сомачандры. При этом он не замечает или, быть может, делает вид, что не замечает, что эта книга у обоих кашмирских авторов представлена в виде трех самостоятельных, никак не связанных циклов, значительно к тому же удаленных друг от друга внутри повествования и у того и у другого. Кстати, и Кшемендра и Сомачандра у него лишь «перелагатели», хотя каждый из них имел собственную творческую задачу, свой стиль и соответственно каждый создал оригинальное произведение.

Местами А. К. Уордер чрезмерно «модернизирует» свою интерпретацию «Брихаткатхи», утверждая, например, что «это был новый великий эпос, соответствующий эпохе, когда торговля, искусство и наука заместили героизм», произвольно определяет наличие или отсутствие сюжетов в «Брихаткатхе», принимает литературные реалии и условности за действительные историче-

ские и географические факты, и это сказывается, в частности, на его интерпретации образа Сатаваханы, термина «пайшачи», локализации Пратиштханы и т. п.

А. К. Уордер обращает — и вполне справедливо — внимание на особый интерес Гунадхьи (естественно, лишь через призму известных ныне версий) к науке, к технике, к возможности создания «летательных машин» именно как машин. «Нельзя пройти мимо того, — пишет А. К. Уордер, — что имеется много сцен, в которых люди, особенно ремесленники, обсуждают предполагаемые технические подробности создания летательных аппаратов и даже преуспевают в их создании; представляется вполне вероятным, что сам Гунадхья полагал возможность их создания без помощи „волшебства“». К сожалению, пока еще том IV работы А. К. Уордера, где он непосредственно касается «Катхасаритсагары», нам недоступен.

Стремясь восстановить исходный сюжет произведения Гунадхьи, канадский индолог совмещает материал всех имеющихся в настоящее время версий, хотя очевидным представляется весьма большая свобода каждого из их авторов к интерпретации и самого сюжета, и тех или иных образов, к введению в повествование вставных рассказов по своему усмотрению. Он обходит вниманием столь очевидный факт, что интерпретация зависит в большой степени от конфессиональной окраски. Васудева из произведения Сангхадасы вовсе не соответствует Удайне из «Катхасаритсагары» или «Брихаткатхаманджари», а Нараваханадатта как герой стоит на втором плане и в «Брихаткатхашлокасанграхе», и в тамильском «Перунгадан».

Разобраться в этом помогают в известной мере работы В. Агравала, инициатора издания перевода «Катхасаритсагары» на хинди, предпославшего этому изданию обстоятельную статью о самом памятнике и его истории [199]. В 1974 г., уже после смерти Агравала, был опубликован подготовленный им комментарий по вопросам культуры к «Брихаткатхашлокасанграхе». Ученый не успел придать окончательный вид своим заметкам, тем не менее они в высшей степени интересны [39].

Издатель д-р П. К. Агравала счел необходимым предпослать комментарию новое издание текста «Брихаткатхашлокасанграхи» в том виде, в каком он был подготовлен Ф. Лакотом, на этот раз не в латинской транскрипции, а в деванагари. Как отмечает издатель, при воспроизведении текста были устранены некоторые сделанные Ф. Лакотом конъектуры и опечатки. Хотя работа В. Агравала и осталась незавершенной, тем не менее она исключительно важна, поскольку раскрывает не только бытовые реалии, часто ставящие в тупик исследователей и переводчиков, но и многие аспекты духовной жизни народов Индии раннего средневековья.

Родственна исследованиям В. Агравала по ее характеру и деятельность проф. Чаттопадхайи, опубликовавшего в 60-х — начале 70-х годов серию статей, характеризующих на основе

«Катхасаритсагары» различные черты жизни индийцев, представленные в произведении Сомадевы [84—96].

С собственно литературоведческой точки зрения особое значение имеют труды польского индолога Л. Стернбака (1910—1981), работавшего последние годы жизни во Франции. Прежде всего заслуживают упоминания его труды по обрамленной повести, особенно «Стихотворные вставки в повествовательной литературе» [204]. Л. Стернбак дал характеристики таким произведениям, как «Панчатантра» и «Двадцать пять рассказов веталы», истории которых включены в кашмирские версии «Брихаткатхи». Но гораздо более непосредственно относятся к проблеме «Брихаткатхи» последние труды польского индолога, в том числе «Афоризмы и пословицы в „Катхасаритсагаре“» [205]. Он впервые сделал предметом исследования вошедшие в «Катхасаритсагару» многочисленные пословицы, поговорки, афористические суждения, большая часть которых — но не исчерпывающая — выбрана исследователем для данной книги. В ней содержатся предисловие издателя (с. III—IV), предисловие автора (с. XI—XII), теоретическое и историко-литературное введение (с. 1—49) и корпус работы, разделенный на следующие рубрики: 1) религия, Творец, боги. Небесные и божественные существа; 2) перерождения (прежние рождения); 3) деяния: дела, поведение; 4) рок и судьба (провидение); 5) процветание, процветающий человек; 6) счастье; 7) закон, беззаконие, справедливость, несправедливость; 8) размышление; 9) конечное избавление; 10) причинение вреда; 11) милостыня, подаяние, проситель, щедрый; 12) благодарность, неблагодарность; 13) богатство, роскошь; 14) нищета, нужда; 15) нищий; 16) мир; 17) жизнь, смерть; 18) наслаждение, радость, удовлетворенность; 19) грусть, печаль; 20) неудачник; 21) любовь; 22) женщина; 23) жена и муж; 24) потаскухи; 25) дети; 26) тещи и свекрови; 27) семья, родня; 28) мужчина; 29) великие люди; 30) добро и зло; 31) честь и бесчестье; 32) отношения с добродетельными и злодеями; 33) твердость, настойчивость; 34) мудрость, ум, невежество, глупость; 35) предприимчивый человек; 36) доблесть, смелость, трусливость; 37) самоуверенность; 38) друг, дружба, враг, вражда; 39) доверие; 40) вмешательство в чужие дела; 41) совет; 42) пороки, страсти; 43) зависть; 44) преступления; 45) негодяи; 46) обман, лицемерие; 47) клевета, сплетни; 48) царь, министры, подданные, слуги, политика царя; 49) служение, хозяин и слуга; 50) разное.

Л. Стернбак полагал, что «Катхасаритсагара» Сомадевы по преимуществу есть собрание сказок, в котором «повествование перевешивает дидактический элемент, но это может рассматриваться и в качестве опыта создания образа идеального царя — идеального человека, как если бы во времена средних веков история короля Артура и рыцарей Круглого Стола была бы совмещена с „Декамероном“ Боккаччо. Целью данной публикации является собрание воедино дидактических, афористи-

ческих и гномических элементов, включенных в „Катхасаритсагару“.

Пословица есть короткое или выразительное предложение, часто встречающееся и содержащее в конденсированном виде хорошо знакомую истину или общепризнанный факт, подтвержденный опытом или наблюдением, предложение, кратко выражающее некоторую практическую истину, поскольку подобные предложения содержат общеизвестные факты, подтвержденные наблюдением или опытом, и, таким образом, отражают реальную жизнь или способны выражать различные, подчас даже диаметрально противоположные мнения...

Афоризм или гнома представляют собой меткое, вполне самостоятельное утвердительное суждение, весьма выразительное, в прозе или стихах; оно содержит обычно мудрый совет, извлеченный из общего опыта человечества; афоризм состоит из одного предложения, но может быть и большим. Он должен убедить каждого слушателя или читателя в том, что данный афоризм либо универсально истинен, либо истинен применительно к каждому члену класса, к которому он относится, независимо от убеждения самого читателя. Поэтому афоризм может быть политическим по форме, но не по значению. Как и пословицы, афоризмы не должны быть безразличными и не должны стремиться к этому, различные интерпретации одного и того же афоризма могут быть в равной степени истинны» [205].

Обращая внимание на то, что классические санскритские антологии афористической поэзии практически почти не охватывают материала «Катхасаритсагары», отметим, что значительная их часть сложилась до создания этого произведения или одновременно с ним. Л. Стернбак подчеркивает, что избранные им из данного произведения сентенции, поговорки, максимы и афоризмы «остроумны и глубокомысленны, резки и нежны, суровы и мягки, забавны и печальны, серьезны и романтичны, но всегда метки, выражены изящным санскритом и живо воспроизводят атмосферу индийской жизни, наиболее распространенные народные обычаи и сам дух индийского народа, как они понимались и реализовались в Кашмире».

Далее исследователь обстоятельно разбирает «Катхасаритсагару», созданную Сомадевой на основе «Брихаткатхи». Подробно проследив историю изучения этого памятника в индийской традиции и европейской науке, Л. Стернбак характеризует «Катхасаритсагару» как «зеркало повседневной жизни индийского народа... повествующее о чудесных красавицах и их бесстрашных любовниках, о царях и городах, об искусстве государственного управления и интригах, о волшебстве и заклинаниях, о предательстве, хитростях, убийствах, войнах, о кровожадных вампирах, дьяволах, духах и упырях, содержащее рассказы о животных и басни о них, истории о нищих, подвижниках, пьяницах, глупцах, игроках, гетерах и своднях — словом (памятник.— И. С.), изображает повседневную жизнь Индии таким

образом, что на его основе возможно реконструировать религиозную жизнь народа (и брахманистскую и буддийскую), придворную жизнь, политические, экономические и социальные условия страны, кастовую систему, мораль и этику, повседневный быт людей в городе и в селе, их занятия, положение женщин и дочерей, полигамию, проституцию, азартные игры, пьянство и другие пороки, охоту и т. п.; мы даже находим в историях «Катхасаритсагары» некоторую информацию о законах, о женской и мужской одежде, о подвижниках, о магии, медицине, спорте, играх, развлечениях, праздниках и т. п. и т. д.». «Вступление» снабжено весьма информативными примечаниями, содержащими едва ли не исчерпывающую библиографию вопроса на момент публикации книги.

В 1981 г. опубликована монография сотрудницы Международного института тамильских исследований в Мадрасе Р. Виджаялакшми, посвященная общей характеристике «Перунгадаи», считающегося тамильской версией БК, тем более что и само его название является калькой «Брихаткатхи» [214]. Первая глава монографии посвящена истории памятника и его соотношению с другими версиями, а также с выявленной Р. Виджаялакшми санскритской рукописью «Удитодайячариты», сюжетно связанной с «Брихаткатхой» и с двумя другими тамильскими памятниками — «Утаянакумаракавиямой» («Кавья о царевиче Удаяне») и «Ваччаттолайпрамой» («Девятьсот строф о цареватсов»). Исследовательница впервые высказывает предположение о лингвистическом родстве пайшахи с чен-тамиллом.

Во второй главе рассматривается позиция «Перунгадаи» в тамильской литературе. Р. Виджаялакшми обратила внимание на воздействие буддийской и джайнской традиций на «Перунгадаи», предопределившее безразличие к кастам и индуистским институтам, обращение к героям не из числа богов и мудрецов, но из царей, купцов и даже шудр, ориентацию не на брахманские мифы и легенды, а на повествовательные фольклорные жанры.

Особое внимание уделено исследовательницей вопросу о восстановлении исходных для «Перунгадаи» легенд об Удаяне и в этой связи о значении самого памятника для истории индийской литературы вообще. Значительная часть «Перунгадаи» повествует о рождении Нараваханадатты, его похождениях и достижению им положения верховного повелителя видьядхаров. Анализ этой части отведена четвертая глава, имеющая особое значение, поскольку именно история Нараваханадатты является основой важнейших версий «Брихаткатхи» на санскрите.

Выявив сюжетное родство «Перунгадаи» с «Брихаткатхашлокасанграхой», основывающееся на подробно разработанном сюжете об Удаяне, Р. Виджаялакшми рассматривает исторические и географические ее аспекты, отражающие реальное состояние средневековой Индии, взаимоотношения между важнейшими ее государствами — Каушамби, Ватса, Чеди, Вайшали,



Видеха, Аванти, Магадха, Анга, Панчала, Личчхави и др. «Очевидно,— пишет Р. Виджаялакшми,— что повествование „Перунгадаи“ не есть только плод авторского воображения, но, весьма вероятно, основано на реальных событиях, имевших место в Северной, Центральной и Восточной Индии, происходивших во времена жизни Удаяны».

Идейное содержание «Перунгадаи» рассматривается в свете отражения в нем мифологических, космологических, этических, теологических концепций джайнизма, интерпретированных на основе этнографических данных. Любопытна позиция автора «Перунгадаи» в отношении души, которая в процессе трансформации, перерождений достигает состояния, когда для нее нет бога, кроме нее самой.

Р. Виджаялакшми высказывает мнение, что доминирующий в «Перунгадаи» дух джайнизма свидетельствует о том, что «Брихаткатха», возможно, зародилась в джайнской среде, но при этом отмечает: «Джайнский характер самого произведения не есть результат намерений его автора, а просто скрупулезное воспроизведение им джайнского прототипа».

В отечественном востоковедении после акад. С. Ф. Ольденбурга самим произведением Сомадевы практически никто не занимался. Лишь в 1964 г. появились первые переводы ряда новелл из «Катхасаритсагары» [26; 27], а в 1967 г. публикацией «Повести о царе Удаяне», содержащей первые пять ламбак в переводе П. А. Гринцера и И. Д. Серебрякова, было положено начало полному переводу «Катхасаритсагары» на русский язык, в работе над которым приняли также участие С. Л. Невелева и Р. А. Тазетдинова [28—31]. Исследовательски произведение Сомадевы было рассмотрено в предисловии П. А. Гринцера к «Повести о царе Удаяне» [28, с. 5—19], в послесловиях И. Д. Серебрякова («Океан сказаний» — 29, с. 493—507; «Поэт и его наследие» — 30, с. 391—414; «Об „Океане сказаний“ и его авторе» — 31, с. 485—502), а также в его предисловии к сборнику избранных новелл из «Катхасаритсагары» (в переводе на украинский язык [32, с. 5—26]). Кроме того, проблема «Катхасаритсагары» затрагивалась в ряде других наших работ [18—24; 194; 195]. Таким образом, ныне «Катхасаритсагара» полностью переведена на русский язык и вошла в тематику востоковедного литературоведения в нашей стране.

В 1981 г. в Бенаресе V Международная конференция по санскриту была открыта специальным пленарным заседанием, на котором был зачитан доклад автора данной монографии «„Катхасаритсагара“ Сомадевы и ее место в мировой литературе». В заключение докладчик подвел итоги изучения данного памятника:

«Значение „Океана сказаний“ для истории всемирной литературы определяется наряду со специфическими художественными и идейными достоинствами тем фактом, что он является ярчайшим выражением совокупного опыта литературного раз-

вития народов Индии в жанровом, сюжетном, идейно-эстетическом отношении... проблема „Катхасаритсагары“ есть в конечном счете проблема „Брихаткатхи“, все еще ожидающей выхода за пределы гипотетических построений, принесших, разумеется, много ценного и важного в изучение целой эпохи литературного развития народов Индии. Идея, высказанная нашим коллегой К. Мэйрхофером, о необходимости самостоятельного и всестороннего изучения каждой из наличных предполагаемых версий „Брихаткатхи“, с тем чтобы иметь возможность на основе таких исследований перейти к обобщениям и, возможно, к решению этой, столь важной для истории индийских литератур проблемы, весьма продуктивна».

Именно этим в первую очередь определяется круг вопросов, рассматриваемых нами в данной работе. Современный исследователь располагает большим и разносторонним научным наследием, затрагивающим целый ряд существенных аспектов, но пока еще не дающим системного рассмотрения памятника. Попыткой подойти к нему в плане системного анализа как к памятнику средневековой индийской культуры является данная работа. Это требует прежде всего оценки «Катхасаритсагары» как литературного памятника и затем его содержания как специфического, образного отражения индийской действительности XI в.

## Кашмир в XI веке

Ранние этапы истории Кашмира крайне слабо обеспечены материалом — известно, например, что Гекатей Милетский упоминает о Каспайрозе, т. е. Кашмире, как входившем в состав государства Ахеменидов. Во времена Александра Македонского Кашмир находился под властью Абхисары, который оказывал содействие завоевателю; Абхисара присоединил к своему царству территорию Ураша (ныне округ Хазара). Со времен Ашоки Кашмир фигурирует в индийском культурно-историческом регионе как самостоятельная величина.

«Ниламатапурана», наиболее древний известный в настоящее время источник по истории Кашмира, дает возможность восстановить некоторые характерные черты этногенеза населения Кашмира, облик самой страны. Кашмир представляет горную страну, в южной части которой лежит плодородная, хорошо орошаемая территория, расположившаяся примерно на высоте двух тысяч метров. Территория Кашмира делилась на две части — Крамараджья и Мадхавараджья. Крамараджья находилась по обоим берегам р. Бнас к югу от Сринагара, Мадхавараджья занимала всю территорию к северу. Каждая из них делилась на вишая (уделы). В Мадхавараджью входили уделы Кхадуви (ныне — Вихи), Холада (Вулар), Девасараса (Дивасар), Карала (Адвин), Вамаларшва (Кховурпур), Мартандадеша (Матан), Джайнапура (Зайнпур), Награма (Нагаи), Дакшинапарва (Дачунпор) и Икшика (Йеч). Крамараджья делилась на уделы Лохара (Лар), Шамала (Хамал), Лаулаха (Лолаб), Уттара (Уттар), Кхуяшрама (Кхуяхом), Эвалака (к северо-востоку от Волура), Бхангила (Банджил), Бахурупа (Биру), Джайнагири.

Об этносах, населявших территорию Кашмира в древности, мало что известно. Анализируя «Ниламатапурану», важный памятник по истории Кашмира, индийская исследовательница Вед Кумари Гхай выделила следующие этносы, населявшие территорию этой горной страны: наги, пишачи, абхисары, гандхарвы, джухундары, шаки, кхашы, танганы, мандавы, мадры, антаргири, бахиргири и яваны. Наиболее древними насельниками Кашмирской долины были, судя по данным «Ниламатапураны», наги, с которыми соперничали пишачи, позднее, очевидно, вытеснившие нагов на равнины Пятиречья, но затем и сами изг-

нанные из долины и расселившиеся (по свидетельству индийских грамматистов) довольно широко по Индии. Если Вараручи имел в виду лишь один язык, носивший название «пайшачи», то Хемачандра добавляет еще чулика-пайшачи, а позднейшие грамматисты называют от четырех до одиннадцати пайшачи, выделяя под этим термином неиндоевропейские формы речи в индоевропейском окружении.

Точная картина этногенеза кашмирцев до середины I тысячелетия трудновосстановима в ее исторической последовательности, но основные его участники представлены в приведенных выше сведениях «Ниламатапураны». Эти участники достаточно часто встречаются в «Раджатарангини» либо в биографических данных тех или иных личностей, либо как более или менее активные политические силы, представлявшие собой некоторые этнотерриториальные единства, фигурирующие в истории Кашмира как вишая или более мелкое, собственно этническое единство. Во всяком случае, ко времени написания «Ниламатапураны» сложилось этническое единство, легшее в основу кашмирского народа и Кашмира как важной в истории Индии политической единицы.

На протяжении полутора тысячелетий, предшествовавших времени создания «Катхасаритсагары», Кашмир пережил много бурных событий, оказываясь объектом территориальных вожделений многих империй — Ахеменидов, Александра Македонского, Маурьев, Кушанов. В начале VII в. в Кашмире устанавливается власть династии Каркота, во время которой Кашмир завоевал камбоджей, тохаров, даратов, нанес поражение Яшоварману, правителю Канауджа; Кашмир находился в союзе с царством Шахи, занимавшим правобережье Инда до Гиндукуша, испытал многочисленные внутренние потрясения и столкновения с арабами. К концу правления этой династии ее суверенитет распространялся лишь на бассейн Биаса.

Сменила династию Каркота династия Утпала в лице Авантивармана (833—855), предпринявшего шаги к экономической стабильности, а его наследники восстановили власть над Дарвабхисарой, царствами Гурджара, Тригарта, Ураша. Продолжались внутренние усобицы, связанные с возвышением феодалов, деятельностью военной верхушки, так называемых тантринов, бюрократическо-чиновничьей клики экангов.

К поре правления Авантивармана относится деятельность Суйи, выходца из низов, талантливого инженера-самоучки, осуществившего крупномасштабные ирригационные работы, способствовавшие прекращению наводнений, рациональному земледелию, нормализации экономической жизни страны. Деятельность Суйи была высоко оценена народом, наделившим его прозвищем «Аннадатта», т. е. «Податель пищи». Со временем Авантиварманы связаны такие деятели культуры и литературы, как Анандавардхана, Муктака, Шивасвамин, Ратнакара и Каллата.

Шанкараварман, наследник Авантивармана, предпринял попытки вернуть утраченные владения, но не преуспел в этом. Он добился уступки царем Гурджара страны Такка, расположенной к востоку от Ченаба. Столкновение его с царем Малавы Бходжей было безуспешным, так же как и попытка захвата царства Шахи (Кабул). Многочисленные и дорогостоящие военные экспедиции подорвали экономику страны, вызвали усиление налогового гнета и на крестьянство, и даже на жреческие объединения и храмы, что способствовало росту бюрократии и, как это не раз отмечал Калхана, быстрому возвышению разных авантюристов: «Поэты, подобные Бхаллате, были вынуждены зарабатывать на жизнь тяжким трудом (низкого свойства)... зато Лавата, носильщик, ставший любимцем государя, получал каждый месяц по две тысячи динаров» (РТ, V, 204—205).

Два близлежащих государства, быстро набиравшие силу, — царство Шахи на западе и Гурджаров—Пратихаров на юге — серьезно осложняли политические и военные возможности Кашмира, подрывавшиеся к тому же экономическими и внутривнутриполитическими обстоятельствами. Борьба соперничавших группировок за контроль над престолом обусловила калейдоскопическую смену правителей — после двухлетнего правления Гопалавармана (902—904) под регентством его матери Сугандхи наступило десятидневное правление его сводного брата Самкаты. Затем власть берет сама Сугандха, опиравшаяся, по словам Калханы, «на поддержку экангов и добрую волю тантринов» (РТ, V, 249). В 906 г. тантрины посадили на трон Партху, десятилетнего внука Шанкаравармана. В 914 г. эканги попытались вернуть трон Сугандху, но безуспешно. Регентом при Партхе был его отец, который должен был откупаться от тантринов крупными взятками. Они не ограничивались этим и с помощью двух министров — Шанкаравардханы и Шамбхувардханы — забирались в казну все глубже. Для обогащения они использовали трагический голод 917—918 гг., продавая рис из своих запасов по фантастическим ценам.

В 921 г. тантрины сместили Партху, а его место занял отец Партхи — Нирджитавармана. Пролетарствовав два года, он умер. Вместо него тантрины сажают на трон его малолетнего сына Чакравармана. Через несколько лет они смещают его и на трон возводят двоюродного брата Чакравармана — Шуравармана I. Поскольку государственная казна была пуста, он не мог выплатить тантринам обещанное, и они снова отдали трон Партхе. Но и тот не смог удовлетворить их вожделий, и тогда тантрины снова сажают на трон Чакраварману, которому по-прежнему не из чего было платить, и потому тантрины продали трон министру Шамбхувардхане.

Однако дамары (удельные князья), серьезно пострадавшие от непрерывных перемен власти и возникавших всякий раз новых поборов, объединились, нанесли поражение тантринам и в 936 г. вернули трон Чакраварману. Но он не оправдал их на-

дежд, и, используя как повод его любовь к низкородной (из касты метельщиков), дамары устроили заговор и в 937 г. убили Чакравармана.

Теперь воцарился второй сын Партхи — Унматтавана, правление которого отличалось еще большим разгулом феодальной верхушки. По наущению фаворита из каястхов Парвагупты царь истребил многих из своих родственников, и в том числе отца. Сам он умер в 939 г., оставив трон своему сыну Шураварману II. Военачальник Камалавардхана вознамерился занять трон сам, разбил в битве объединенные силы дамаров и экангов. Он надеялся, что совет брахманов изберет его, но те высказались в пользу Яшаскары, сына Сугандхи от ее любовника Прабхакарадевы. Яшаскара правил девять лет, отмеченные серьезным упорядочением экономической и политической жизни страны, резким ограничением роли тантринов, не отличаясь в других областях деятельности сколько-нибудь серьезно от своих предшественников.

После смерти Яшаскары наследником стал его младший сын — Самграмадева; он занимал трон лишь несколько месяцев (948—949) — был смещен министром Парвагуптой, который процарствовал всего год. Унаследовал трон его сын Кшемагупта. Восемилетнее правление Кшемагупты не отмечено какими-либо существенными переменами к лучшему. Однако благодаря женитьбе на Дидде, дочери царя Лохары и внучки Бхимпалы, царя Шахи, царствование Кшемагупты, с одной стороны, обеспечило большую устойчивость во внешнеполитической сфере, а с другой — породило сильное влияние Шахи на внутривосточные вопросы.

Дидда была властной женщиной и в течение последующих пятидесяти лет оказывала, особенно после смерти Кшемагупты в 958 г., решающее влияние на ход политического и экономического развития. После смерти мужа она стала регентшей при сыне Абхиманью II. Нередко ее действия вызвали резкое недовольство среди верхушки, доходившее иной раз и до мятежей, но ловкими маневрами, взятками и дарами она с ними справлялась. В этом на протяжении почти полувека ей содействовали ее фавориты, первым из которых стал министр Наравакханы, служивший еще Кшемагупте. Он способствовал не только консолидации ее самодержавной власти, но и упорядочению экономики и росту доходов Наравакханы. Он был оклеветан в глазах регентши и покончил с собой. Новым фаворитом стал Пхалгуна.

Сам Абхиманью II был личностью незначительной и, никак себя не проявив, умер в 972 г., оставив трон сыну Нандигупте. Однако Дидда, жаждавшая власти, извела его, по словам Калханы, «колдовством». Точно так же она расправилась в 975 г. с другим своим внуком — Трибхуванагуптой. Его сменил на троне последний внук Дидды — Бхимгупта. Когда он подрос, то попытался сам вмешаться в дела правления, но Дидда бросила

его в тюрьму, где он и умер под пытками в 981 г. Она же заняла трон сама.

Еще до этого очередным фаворитом Дидды стал кхаша Тунга, служивший во дворе посыльным. Царица возвысила его до положения грихакритьядхипати, и он стал, по существу, единолично править страной. Он упрочил суверенитет страны, предпринял ряд успешных военных экспедиций. С его правлением связано несколько заговоров, целью которых было сместить Тунгу. Один из заговоров предусматривал вторжение племянника Дидды — Виграхараджи из Лохары, скоординированное с голодовкой брахманов, направленной против Тунги. Дидда сумела подкупить брахманов. Попытка восстания самих кашмирских брахманов была подавлена Тунгой, так же как в самом конце царствования Дидды он решительно подавил восстание дамаров. Перед смертью в 1003 г. Дидда передала корону Кашмира Самграмарадже, своему племяннику, сыну правителя Лохары.

Было, таким образом, начато правление новой династии. Почти четверть века правление Самграмараджи (1003—1028) проходило большую часть под влиянием Тунги, поскольку новый царь был не очень самостоятелен. Личность Тунги по-прежнему вызывала недовольство, особенно со стороны брахманства и храмового жречества. Назначенные Тунгой чиновники оказывались вне какого-либо контроля, самовольствовали, обогащались, пользуясь своей властью для разного рода вымогательств.

Положение осложнялось еще и тем, что начались серьезные изменения в исторической ситуации на северо-западе Индии. Прежде всего под давлением хариджитов приходило в упадок царство Шахи, окончательно сокрушенное в 1013 г. Махмудом Газни. Царь Трилочанапала бежал в Кашмир и обратился к Самграмарадже за помощью. Тот поручил Тунге командование над войском. Как свидетельствует Калхана, между Тунгой и Трилочанапалой не было согласия в организации отпора Махмуду, и, более того, когда войско, возглавляемое Тунгой, терпело поражение, войско Шахи оставалось в бездействии, пока само не подверглось разгрому. Тунге пришлось вернуться в Кашмир, потерпев поражение. Однако битва на реке Тоси в 1013 г. не дала Махмуду возможности проникнуть в Кашмир, как и две другие попытки, предпринятые в 1015 и 1021 гг. Но битва при Тоси предопределила крушение Тунги, который вскоре был убит приближенными Самграмараджи.

После этого Самграмараджа сделал главным министром Бхадрешвару, который, по словам Калханы, «подобный преждевременной смерти, сократил пожалования богам, брахманам, сиротам, гостям и царской свите. Подвижники-капалики и те поддерживают своих родственников, но бесчестный Бхадрешвара погубил даже свою родню». Страна приходила во все больший упадок. Самграмараджа успел до своей смерти в 1028 г. посадить на царство сына — Харираджу, который правил лишь двадцать два дня. Калхана отметил, что за это время он предпринял

некоторые шаги, получившие поддержку со стороны верхов. Шрилекха, мать Харираджи, жаждавшая сама занять трон, извела его «волшебством», т. е., очевидно, попросту отравила. Она, однако, просчиталась, поскольку эканги сумели посадить на трон ее сына Ананту, чье правление, несмотря на серьезные неурядицы, можно считать длившимся с 1028 по 1081 г. Воцарению Ананты пытался помешать правитель Лохары царь Виграхараджа, брат Самграмараджи, но безуспешно.

В Кашмире нашли приют представители династии Шахи, окончательно утратившие свое царство. Один из них, Рудрапала, женился на Ашамати, дочери Индучандры, царя Джаландхара, а Ананта взял в жены ее младшую сестру Сурьямати, что упрочило положение представителей династии Шахи в Кашмире и позволило им вторгаться и в политические, и в экономические вопросы в собственных интересах. На протяжении ряда лет Ананта отбивал попытки вторжения, утверждая свою власть внутри страны, нанес поражение дамарам, намеревавшимся свергнуть его. Далеко не устойчивый характером, Ананта сначала был под влиянием царевичей из династии Шахи. Когда они умерли во время эпидемии, фаворитами Ананты стали конюх, шут, торговец бетелем. Последний до такой степени опутал царя долгами, что у него в залоге оказались трон и корона как залог за подлежащие выплате деньги. Это вызвало вмешательство царицы Сурьямати, выкупившей трон и корону за счет своего приданого. Как отмечает Калхана, «начиная с этого времени царица стала заниматься делами государства, а сам царь, оставив помыслы о бранном геройстве, стал исполнителем ее велений» (РТ, VII, 199).

Вскоре после этого возвысился до положения главного министра вайшья Халадхара — человек государственного ума. Он не только упрочил и расширил территориальные пределы Кашмира, но и упорядочил налогообложение, придав особую важность так называемому департаменту чинов, улаживая многочисленные конфликты, порождавшиеся задиристостью царя. В 1061 г., поддавшись уговорам Сурьямати, Ананта вопреки советам Халадхары уступил трон своему сыну Калаше, что стало началом двадцатилетней семейной распри. Причина ее состояла в том, что по совету Халадхары Ананта вновь принял на себя реальную власть, отведя Калаше роль второстепенного лица. Сурьямати поддержала в этом Ананту.

Халадхара вскоре умер. Калаша, осознав свое двусмысленное положение, окружил себя подхалимами и распутниками, предался разгулу. К концу 70-х годов распри между родителями и сыном зашли так далеко, что Ананта и Сурьямати перебрались в Виджаешвару, отделенную от Сринагара Джеламом. Попытки Сурьямати наладить отношения между Анантой и сыном успеха не имели. Дело дошло до того, что Калаша организовал поджог Виджаешвары, а сам «с крыши своего дворца в столице видел взметывающиеся до небес языки пламени и пля-



сал от радости» (РТ, VII, 412). Развязку эта распря получила только в результате самоубийства Ананты и последовавшего затем самосожжения Сурьямати на погребальном костре мужа.

Таким образом, вся полнота власти досталась Калаше, которому в силу объективных обстоятельств пришлось заняться устройством и политических, и финансовых, и административных дел, пришедших из-за распри в крайнее расстройство. Калхана отметил, что Калаша достиг во всех этих областях значительных успехов, но, пожалуй, наиболее выдающимся событием была встреча в 1087—1088 гг. восьми государей: «Кирти — правитель Нилапуры, Ашата — царь Чампы, сын Такки — Калаша — царь Валлапуры, царь Самграмапала, правивший в Раджапури, Уткарша — царь Лохары, Сангата — царь Ураши, Гамбхирасиха — царь Канды и Шри Уттамараджа — царь Каштаваты». Встреча засвидетельствовала консолидацию государства и перспективу дальнейшей централизации.

Калаша умер в 1089 г., оставив трон младшему своему сыну Уткарше, поскольку старший сын Харша был заподозрен в заговоре и брошен в тюрьму. Уткарша процарствовал лишь несколько дней, так как дамары освободили Харшу и он немедленно отправил Уткаршу в тюрьму, а тот покончил с собой — ему тогда было лишь 24 года.

Царствование Харши длилось до 1101 г. Оно отмечено более широкими связями с другими царствами Индии, успехами в упорядочении внутренней жизни, пышностью двора, щедростью к ученым, поэтам и художникам. Это требовало все большего и большего пополнения казны, в том числе и за счет храмового имущества. Вводились все новые налоги, и даже на отхожие места. В храмах конфисковались изваяния богов и переливались на металл, из которого чеканилась монета. В чиновничьей иерархии возник пост девогпатананаяка, в обязанности которого входила конфискация храмового имущества, что, впрочем, случалось в истории Кашмира и ранее.

Харша предпринимал несколько дорогостоящих военных экспедиций, неудачно завершившихся и нанесших тяжелый урон стране. Положение усугубилось тем, что в 1099 г. случилось наводнение, вызвавшее тяжелый голод, за которым в 1100 г. последовала эпидемия чумы. Порожденные всеми этими несчастьями разруха и растерянность создали возможность для новых попыток дамаров установить свою диктатуру. Осуществляя набеги из своих крепостей, они вносили свой вклад в разруху. Харша предпринимал ответные атаки. Подозрительность, которой страдал Харша, спровоцировала его на опрометчивые предприятия, в том числе и на столкновение с собственными союзниками и родственниками — Уччалой и Суссалой. В результате ему пришлось бежать и скрываться, пока его не настигли и не прирезали.

Такова была эпоха, когда жил и творил Сомадева, такой ее обрисовал великий кашмирский историк Калхана в XII в., когда

была жива память о недалеком еще XI веке. Он не упоминает среди приближенных Ананты и Сурьямати имени поэта Сомадевы. Последний сам упомянул, что «Катхасаритсагара» была написана для утешения царевны Сурьямати — это единственное хронологическое указание, которым располагали исследователи. Обычно его соотносят с трагическим концом Ананты и Сурьямати в 1081 г. Нельзя, однако, утверждать, что слова Сомадевы означают завершение всего произведения в его нынешнем виде до 1081 г.

И здесь возникают два существенных вопроса: во-первых, в каком виде «Катхасаритсагара» была завершена к 1081 г. и, во-вторых, что случилось с Сомадовой после 1081 г.? Сомадева не упомянута Калханой, упоминаний о нем нет и в произведениях других авторов того времени. Единственным источником, способным, по нашему мнению, несколько прояснить положение, является публикуемое в современных изданиях пращасты «Granthakartuh graṣastī», т. е. «Восхваление» (сочиненное автором книги). Приведем его текст:

Жил некогда Самграмараджа, могучий и щедрый государь,  
Возникший из глубины Океана Сатаваханов — славного рода,  
Словно древо желаний, он с помощью мудрых сумел  
Обратить край Кашмирский войстану в райские кущи.

Продолжатель его, сын Ананта, чакраварти и доблести светоч,  
Новым стал кальпаврикшей и, щедростью славясь,  
Сделал подножие львиного трона камнем пробирным  
Для камней самоцветных из венцов повелителей круга земного.

Раз к ступеням дворца прикатилась глава непокорного князя,  
Будто Раху на службу явился, в восторге от вести,  
Что всеислие чакры Ананты превзошло славу чакры  
Самого достославного Вишну, разлучившего Раху и Кету.

Средь царей был Ананта как Месяц и увлек за собой Сурьявати,  
Дочь царя из Тригарты, — словно Солнце она разогнала  
Мрак, объявший живущих в Кашмире. Так Светило, что свет  
разливает,

Разгоняет туманы и тучи, одаряя теплом все живое.

Кашмир она украсила монастырями, матхами,  
Где сотни мудрых брахманов, из разных стран пришедшие,  
Служили, жертвы приносили; искали там убежища  
Цари, корон лишенные, — так горы, не желавшие  
Смиряться перед Индрою, бросались в океан.  
И были те обители впрямь деревом желания,  
Средь океана горестей оплот надежный помощи,  
Несчастных избавляющий от жажды и от голода.

Вдоль берегов Витасты сверкают белизною возведенные  
ею храмы,  
Как выбеленные амритой; поток реки они сопровождают  
неотступно

И, словно Гималайские вершины, возносятся к небесам наверхья,  
Купающиеся в вечных волнах Реки Небес, ласкающих их пики.  
Несметными коров стадами, горами золота и самоцветов,  
Звериных шкур и снеди всякой, богатыми поместьями,  
Подаренными храмами, не только Землю всю,  
Но и Вселенную самую могла бы благодатная нести!

Калаша, достойный сын ее, чело Земли украсивший,  
Не знал препон ни на Земле, ни в звездах, амритой дружбы  
Был полон для друзей; он Шивы мощного земным стал воплощением,  
Но милостив к поверженным врагам Земли достойный повелитель!

Великий Харша, лучший из царей, Сурьявати был внуком,  
Подобно мудрому Агастье, и он родился из горшка,  
Заставил пред собой склониться правителей высоких  
И из семи вселенских океанов всю воду выпить.

Чтобы развлечь хотя бы ненадолго Сурьявати, с вниманьем  
И усердием желавшую познать все правила дарения и жертв  
Во славу Повелителя Горы и непрестанно занимавшую слух  
Книг чтением священных, суть «Брихаткатха»,

Исполняющую амритой сладчайшей затейливых сказаний,  
Этот Месяц, возбуждающий прилив Океана душ добродетельных,  
Самграху Сома сочинил, из брахманов славнейшей,  
Исполненный достоинств многих, сын доблестного Рамы,

Так пусть же «Океан сказаний»,  
Покрытый мощными валами волн,  
Сомой чистодушным сочиненный,  
Всем добродетельным даст радости!

Очевидно, что «Восхваление» это, написанное во вполне лоялистском духе, касается династии, во время правления которой он жил и творил. Из 13 строф его лишь три последние касаются «Катхасаритсагары» и только двенадцатая и тринадцатая содержат имя автора, из упоминаний о котором мы узнаем больше об отце поэта, нежели о самом поэте. Вряд ли они, эти упоминания, могут дать основания для перевода названия этого ступи как «восхваление автору книги», и, конечно, гораздо более прав Н. Пензер, переведший название ступи как «авторское заключение».

Восхваление здесь присутствует, но Сомадева адресует его не себе, а царям династии Лохары, с которыми была так или иначе, позитивно или негативно, связана вся его жизнь,— Самграме, Ананте, Калаше, Харше. Придя к власти в Кашмире в 1003 г., эта династия сошла с арены в 1101 г. Зарождение ее относится к более раннему, чем 1003 г., периоду и связано с историей Дарвабхисары, одного из уделов, вошедших в состав Кашмирского государства.

Калхана сообщает предысторию династии: «Прежде в Дарвабхисаре царем был Нара из готры Бхарадваджи. Его сын Наравакхана родил Пхуллу, а тот — Сатавахану. От него родился Чанда, а у его сына Чандураджи родились два сына — Гопала и Симхараджа. У Симхараджи было много сыновей и дочь, которую звали Дидда и которую отдали в жены царю Кшемагупте. Поскольку у царицы не было мужского потомства, она возвела на трон своего племянника Самграмараджу — сына Удаяраджи...» (РТ, VII, 1282—1285). Добавим к этому, что брата Ананты звали Удаянаватса.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что родословная династии возводится к ангирасу Бхарадвадже, автору ряда ведических сукта, а имена предков Самграмараджи вызывают ассоциации с именами персонажей «Катхасаритсагары», в том числе и с царем Сатаваханой из истории Гунадхьи. Заметим также, что династию Лохара иногда называют династией Сатавахана, что, по-видимому, и дезориентировало некоторых исследователей, подставляющих вместо этой кашмирской династии династию Сатаваханов, правившую в I—II вв. в Андхре. Именно с этой династией и особенно с ее столицей Пайтханом часто связывалось возникновение произведения Гунадхьи.

Одиннадцатая строфа авторского заключения — важный хронологический указатель. На ее основе делался вывод, что произведение Сомадевы было завершено до 1081 г. В авторском заключении, однако, упоминается имя последнего представителя династии, внука Сурьявати — Харши, правившего с 1089 по 1101 г., причем упоминается как о правящем государе. Отсюда возможно заключить, что Сомадева был свидетелем его царствования.

«Катхасаритсагара» в своей структуре, как нам представляется, содержит также некоторые хронологические моменты. Если взглянуть на последовательность ламбак, развитие в них основной сюжетной линии, то очевидно, что сюжет о Нараваханадатте, развернутый со II по XVI ламбаку, вполне логично завершается помазанием на трон верховного повелителя видьядхаров и провозглашением Нараваханадаттой правления дхармы. Ламбаки XVII и XVIII, хотя и привязаны к этому сюжету чисто внешне, но и по содержанию, и по стилю своему отличаются от основного повествования. Прежде всего, Кашмир в них уже не центр вселенной, не средоточие святости и учености, а стран-данник, находящаяся в зависимости от других. Далее, существенно изменилось в них авторское отношение к асурам — апологетическое в ламбаке о Сурьяпрабхе, оно резко меняется: асуры унижены и подчинены девам. XVIII ламбака является апологией Викрамадитьи, правителя Удджайини, и не имеет аналогий среди первых шестнадцати.

Допустимо предположить, что после самосожжения Сурьявати, в условиях, когда Калаша беспощадно расправлялся со всеми приближенными своих родителей, Сомадева был вынужден искать убежища вне пределов Кашмира, при дворе иного правителя. Ближайшим и оптимальным выбором представляется двор Удджайини, город богатой традиции о Викрамадитье. Но, ища покровительства у правителя Мальвы, Сомадева неизбежно должен был послужить ему своим творчеством. Таким образом, можно полагать, что и сама творческая деятельность Сомадевы могла бы быть разделена на два периода — кашмирский, до 1081 г., и внекашмирский, после 1081 г.

Дополнительными хронологическими моментами являются две собственно литературные черты «Катхасаритсагары». Пер-

вая из них — хорошо известное место в самом начале этого произведения:

«Все, что содержится в „Великом сказе“, сохранил я в своей книге. Все, о чем поведал Гунадхья, пересказано мною точно, без отступлений — только слишком обширные рассказы сделал я короче, да к тому же писал на другом языке: средоточие добродетелей Гунадхья писал на пайшачи, а мое сказание — на санскрите. Как мог, следовал я принципу уместности, воплощенному в „Великом сказе“, и если вставлял в повествование новые рассказы, то лишь так, чтобы не нарушить его стиля. Не в погоне за славой ученого, но только ради того, чтобы легче было постичь хитросплетения различных рассказов и повестей, взялся я писать эту книгу».

В этом пассаже помимо авторских соображений о композиции фигурирует термин «аучитья». Это свидетельство не только определенной творческой позиции, но и того, что Сомадева знал «Аучитьявичараচারчу», трактат о поэтике, написанный Кшемендрой, возможно, в 1059 г., но не позднее 1063 г.

Вторая часть — наличие в тексте, правда немногих, авторских отступлений. Их как композиционный элемент широко применил в своих сатирах Кшемендра, у которого они остропублицистичны. У Сомадевы им присущ характер полутных суждений, вплетенных в само повествование. Таково, например, начало *третьей* таранги XIV ламбаки: «Уж таков, наверное, закон судьбы, чтобы человек не всегда жил счастливо, — каждый миг в горестях и радостях повергает она его стойкость жестоким испытаниям!».

К сожалению, больших сведений о времени жизни Сомадевы, о нем как о поэте не имеется. Современный индийский исследователь Гайрола упоминает, что Сомадева был комментатором сутр «Джинендравьякараны» [105, с. 656]. Единственным источником для суждений о нем остается до сих пор лишь само его замечательное произведение.

## *О предшественниках и современниках Сомадевы*

Творчество Сомадевы явилось своего рода кульминацией длительного развития литературы на санскрите. В общем плане литературная ситуация в Индии была рассмотрена в нашей монографии «Литературный процесс в Индии VII—XIII вв». Но вопрос о предшественниках и современниках автора «Катхасаритсагары» представляет особый интерес и вполне специфические трудности. Хотя время от времени Сомадева затрагивает те или иные вопросы, связанные с литературой, он, за исключением первой ламбаки, не называет каких-либо литературных имен, кроме Вьясы и Вальмики. Правда, в качестве персонажей у него часто фигурируют ведические мудрецы Агастья, Ангирас, Бхригу, Нарада, Канва, Кашьяпа и другие, принадлежащие к числу создателей ведических гимнов. Было бы важно выяснить, так сказать, источники, непосредственно питавшие кашмирского поэта. Три части этого вопроса необходимо вычленить: а) предшественники, не только эпики, но и драматурги и лирики; б) современники и в) фольклорные истоки. Предшественниками Сомадевы выступает целый ряд великих мастеров кавьи, начиная от Бхасы и Калидасы и кончая Кшемендрой, произведения которых отразились в «Катхасаритсагаре», современниками — авторы второй половины XI — начала XII в.; фольклорные истоки могут быть выявлены прежде всего сюжетно — как литературно опосредованные, так и непосредственные.

Веды, пение ведических гимнов вообще, пратишакхья упоминаются крайне редко. Из конкретных названий встречается лишь «Самаведа», гимны из которой поет в доме гетеры глупый брахман (6, 51, 64). Пение ведических гимнов упоминается еще несколько раз, но лишь как деталь. Никакие иные произведения ведической литературы у Сомадевы не называются; получают самостоятельную сюжетную разработку такие ведические акхьяны, как «Пуруравас и Урваши».

Широко использован материал великих эпопей — «Махабхараты» и «Рамаяны», а также предания из пуран, в частности некоторые сюжеты, принадлежащие к кришнаитскому циклу. Показательно в этом отношении и включение обработанных на

свой лад таких сказаний, как «Повесть о Нале и Дамаянти», «Рассказ о Сунде и Упасунде», и использование образно осмысленных элементов в композиции, например «Махабхараты», для описания пейзажа, и пересказ в виде реминисценций содержания «Рамаяны».

Присутствуют в «Катхасаритсагаре» и обрамленные повести, и основательно переработанные сюжеты, известные по произведениям Баны, Харши, Субандху, Бхавабхути, встречаются шлоки, вызывающие аналогии с Бхартрихари. Сомадева предстает автором, вооруженным энциклопедическим знанием всей предшествовавшей классической литературы на санскрите, и, очевидно, на пракритах, возможно, и на пайшачи.

Кашмир внес значительный вклад в развитие санскритской словесности в области не только художественной литературы, но и науки, философии, краткий обзор которого был сделан в нашей работе «Памятники кашмирской санскритоязычной литературной общности VII—XIII вв.» [23]. Укажем здесь дополнительно на ряд произведений, создававших своего рода фон для «Катхасаритсагары».

«Агамадамбара» Джаянта Бхатты (конец IX в.) — образец полемической пьесы, сюжет которой построен таким образом, чтобы в ходе диспута были опровергнуты настики и возвышены ведантисты. Само название пьесы буквально означает «Заносчивость сектантов или натака о шести системах». Представляющая собой серию дискуссий, она насыщена комическими сценами. В первом действии буддийский монах излагает буддийские доктрины и красноречиво утверждает, что все иллюзорно, все ничтожно, что все шунья, т. е. «пусто», нет ни души, ни материи, как вдруг раздается удар колокола, зовущий к утренней трапезе, и наставник с учеником устремляются к обильной еде в пышно убранной вихаре.

Нет ни одного стереотипного персонажа, ни одной повторяющейся ситуации. Ниламбары (джайнская секта, видимо дигамбары, т. е. одетые в пространство) предстают перед зрителями в одной одежде на двоих (мужчина и женщина) и демонстрируют соответствующими жестами свою приверженность к вину и любострастию и осуждают все учения, отрицающие наслаждения. В. Рагхаван полагает, что эта часть имеет в виду и чарваков, хотя чарвака и сам участвует в развитии действия.

Настоящий бурлеск представлен во втором акте, в сцене, когда монашек-кшапанака развлекается со своей подружкой, а ученик брахмана Самкаршаны, переодетый в женскую одежду, вмешивается в их забавы. Сам Самкаршана, ученый и наставник самого царя, озабочен тем, что агама противостоят ведам, но вместе с тем заявляет, что он возражает лишь против дурных обычаев. Вообще же у всех агам один-единственный божественный автор, каким бы именем его ни называть. Интересно, что в уста настики бархаспаты Вридхамбхаси вложены стро-

фы из «Вакьяпадни» Бхартрихари. Кстати сказать, один из ее комментаторов, Хелараджа, был и историком Кашмира.

Не исключено, что сама идея божества, в котором сливаются все учения, все явления, выраженная в «Агамадамбаре» и несколько ранее Пушпадаитой в его «Махимнаставе» («Хвала величию», 7), дала Сомадеве идею названия его собственного произведения — «Океан, образованный потоками сказаний».

Абхинанда (X в.) известен своим стихотворным переложением романа Баны «Кадамбари». Таким образом, он является предшественником Сомадевы, пересказавшим тот же сюжет в «Повести о царе Суманасе».

Наиболее значительное влияние на Сомадеву оказал, несомненно, Кшемендра, о котором уже неоднократно упоминалось. Важнейшим моментом этого влияния было восприятие Сомадевой концепции аучитья, разработанной Кшемендрой. Но здесь вполне уместно подчеркнуть значимость для Сомадевы всего корпуса поэтического творчества старшего современника. В самом деле, Кшемендра своими изложениями великих эпоей «Махабхараты» и «Рамаяны», корпуса буддийских авадан, переработкой «Великого сказа» Гунадхьи, сатирой и дидактикой «Нармамалы» («Венок шуток»), «Дарпадаваны» («Попрание гордыни»), «Дешопадешы» («Советы и наставления»), «Чаручарьи» («О слуге и хозяине»), «Самаяматрики» («Расписание»), «Калавиласы» («Наслаждение искусством») подготовил и сюжеты, и стилистические новации, широко и свободно обращаясь и с материалом брахманской традиции, и с буддийскими сюжетами, мощно вводя в свои произведения, особенно в сатиру, богатство фольклора. Подобная подготовка не делала Сомадеву зависимым от предшественника, но позволила ему привольно работать над сюжетами, лишь поверхностно тронутыми Кшемендрой (сопоставим хотя бы «Сурьяпрабхаламбаку» — у Кшемендры это всего лишь 245 шлок, тогда как у Сомадевы 1572 шлоки), широко и искусно пользоваться всеми художественными средствами, в том числе и разнообразными композиционными приемами.

К сожалению, ничего нельзя сказать о знакомстве Сомадевы с исторической традицией Кашмира, поскольку он не называет ни одного имени из тех, которые упоминает в своей хронике Калхана. Было бы естественно предположить, что, восприняв у Кшемендры его концепцию аучитья, Сомадева знал не только названные выше произведения, но и его хронику «Нрипавали». Калхана одобрил поэтические достоинства этой хроники, однако критично заметил при этом, что «из-за небрежности нет в нем части, свободной от ошибок» [РТ, I, 12]. Присущий Сомадеве историзм дает основание считать, что ему были известны произведения кашмирских летописцев и историографов.

По существу, произведение кашмирца Сомадевы завершило развитие общендийского фонда художественной классики на санскрите. После его грандиозного сочинения единственным



произведением подобного эпического размаха была лишь хроника Калханы; являясь историческим трудом, она имеет и большое литературно-художественное значение. Вообще представляется целесообразным провести сравнительный анализ сюжетов Кшемендры, Сомадевы и Калханы, этих трех гигантов, стоявших на рубеже важного этапа литературного развития.

## *Современный текст «Катхасаритсагары»*

Из сказанного в главе «История изучения „Катхасаритсагары“» явствует, что создание научно-критического текста «Катхасаритсагары» было целью еще Г. Брокгауза, но целью, оставшейся неосуществленной, хотя именно ему принадлежит первый опыт такого издания.

Выход первого индийского издания в 1889 г. в Бомбее, дважды изданного позднее стереотипно, а в 1915 г. опубликованного под редакцией В. Л. Ш. Пансикара, а также публикация еще в 1880 г. перевода всего произведения на английский язык Ч. Тони, использовавшего не только издание Г. Брокгауза, но и две новые рукописи, оставшиеся неизвестными лейпцигскому индологу, позволили голландскому индологу Спейеру подвести итог текстологической работе [203]. Его главный вывод: «Ни одно из изданий не дает оснований назвать его критическим... Издание „Нирнаясагарепресс“... лишено даже минимального критического аппарата» [203, с. 62]. Некоторые текстологические замечания были, с учетом суждений Спейера, сделаны Н. А. Пензером, переиздавшим перевод Ч. Тони.

Работа голландского санскритолога вполне актуальна и сегодня, поскольку текст «Катхасаритсагары», изданный в Бомбее, по-прежнему остается фундаментально исходным для всех исследователей памятника и несколько раз воспроизводился фототипически.

Фонд рукописей памятника сравнительно невелик. Проблемы его текстологии на основе изданий Г. Брокгауза и Пандита Дургапрасада и его сына Кашинатха Пандуранга Параба обстоятельно рассмотрены Спейером. Последний пришел к заключению, что вряд ли может стоять вопрос более чем об одной редакции, поскольку варианты, превышающие по объему одну шлоку, отсутствуют, разночтения по отношению к общему объему текста ничтожны, некоторые синтаксические особенности не дают оснований предположить существование стилистически отличного текста [203, с. 65—67], который мог бы быть рассмотрен как извод, или вариант, или версия. В этом отношении ничего не добавило и осуществленное в 60-х годах издание текста «Катхасаритсагары» с параллельным переводом на хинди [199],

воспроизведшее текст Дургапрасада и К. П. Параба, снабженный лишь постраничными разъяснениями реалий, неясных современному индийскому читателю. Именно ими изданный текст с очень немногими коррективами Пансикара остается стандартным и по настоящее время.

Соглашаясь со Спейером в его критике публикаций Г. Брокгауза и индийских текстологов, констатируя сложившееся положение, нужно все же подчеркнуть необходимость научно-критического издания текста на основе всех обнаруженных к настоящему времени рукописей памятника на санскрите. В подготовке такого издания очевидна и необходимость текстологического использования обоих персидских переводов «Катхасаритсагары», остающихся до сих пор не изданными. Еще текстологически не использовано прозаическое изложение памятника, изданное в 1883 г. в Калькутте Джибанандой Биддешогором [213], равно как и предшествовавшее ему сокращение, выполненное Онондочандро Бедантобагишей, опубликованное в 1871 г.

Существенно важный элемент в текстологию «Катхасаритсагары» привнесен изданием в 1956 г. текста «Нитикальпатару» [140], этого типичного «зеркала», повествовательно-дидактического сочинения по поводу политики, государственного управления и житейской мудрости, приписываемого Кшемендре. Подготовивший эту публикацию на основе уникальной рукописи В. П. Махаджан полагает, что текст этот вряд ли представляет воспроизведение оригинала самого Кшемендры.

Дело в том, что среди многих рассказов, включенных создателем (или создателями) данного текста, присутствует значительное количество историй из «Катхасаритсагары» — 71 из общего числа 138. Кроме этих историй в тексте «Нитикальпатару» присутствуют многочисленные дословные заимствования цельных шлок [140, с. 273], хотя, казалось бы, поскольку «Нитикальпатару» приписывается Кшемендре, было бы правомерно ожидать развернутых цитат из созданной им самим версии «Брихаткатхи» — «Брихаткатхаманджари».

Текст «Нитикальпатару» явно свидетельствует о прямой связи с «Катхасаритсагарой». Возможно, что произведение, созданное Кшемендрой, особенно в таком жанре, как «зеркало», могло подвергаться и перестройке его содержания, и замене одних историй другими, и инфляции сюжетов. В этом случае такая сильная зависимость от произведения Сомадевы может быть важным хронологическим фактором для известного ныне текста «Нитикальпатару» — он не может принадлежать ко времени более раннему, чем начало XII в. Это обстоятельство дало основание Махаджану предположить, что автор «Нитикальпатару» иной Кшемендра, не Вьясадаса, а его, так сказать, тезка [140, с. IX].

Сопоставляя текст «Катхасаритсагары» с соответствующими частями текста «Нитикальпатару», можно заметить, что последний свидетельствует либо о значительной переработке текста

Сомадевы специально для этого произведения, либо о том, что имелась иная редакция «Катхасаритсагары». В пределах наличного материала можно полагать, что это то, что называют стилистической редакцией. В качестве примера возьмем два родственных по характеру отрывка, приводимые ниже, из обоих произведений:

asti *Harshavali* nāma nagarī tatra ca 'abhavat  
 agranīr *Dharmadattākhyo* bahukoṭīśvaro baṇik  
 Vasudattābhīdhānā ca rūpe 'nanyasamā sutā  
 babhuva tasya baṇijaḥ prāṇebhyo 'pyadhikapriyā.  
 sā ca tena samānāya *dhanayauvanaśāline*  
 dattā varāṅganānetracakorāmṛtaraśmaye  
 nāmnā Samudradattāya baṇikputrāya sādhave  
 nagaryām āryajuṣṭāyām Tāmraliptyām nivāsine  
 kadācit sā svadeśasthe patyau *svasya* pitur grhe  
 sthitā baṇiksutā *dūrūtkaṁcit purusam aikṣata*.  
 tam yuvānam *sukāntam* sā capalā māramohitā  
 guptam *sakhimukhena* 'ānitam bheje prachanna kāmukam.  
 tataḥ prabhṛti tenaiva saha tatra *sadā rahaḥ*.  
 ekāda ca sa kaumārah patis tasyaḥ svadeśataḥ  
*ūjagāma* 'atra tatpitroḥ pramoda iva mūrtimān.  
 sotsave ca dine tasmin sā naktam kṛtamaṇḍanā  
 mātrā 'anupreṣitā bheje śayyasthā na tam patim.  
 prārthita tena ca 'alikasuptam cakre 'nyamānasā  
 pānamatto 'dhvakhinnaś ca so 'pi jahre 'tha nidrayā  
*tāvac* ca supte sarvasmin bhuktapite jane śanaih  
 samdhim bhittva viveśa 'atra cauro vāsagrāntare.  
 tatkālam tam apaśyantī sāpyutthāya *baṇiksutā*  
 svajārakṛtasaṁketā *nibhṛtam niragāt tataḥ*.  
 tad ālokya sa cauro 'tra vighniteccho vyacintayat  
 yeśamarthe praviṣṭo 'ham tair eva 'ābharaṇair *vṛtā*  
 niṣithe nirgatā 'eṣā tad vikṣe 'ham sā kvagacchati.

(KSS 77, 48—61)

asti *Haryavati* nāma nagarī tatra cābhavat  
 agranīr *narmadattākhyo* bahukoṭīśvaro baṇik.  
 Vasudattābhīdhānā ca rupenānyasamā sutā  
 babhuva tasya baṇijaḥ prāṇebhyo 'pyadhikā priyā.  
 sā ca tena samānāya *dhanayauvanaśāline*  
 dattā varāṅganānetracakorāmṛtaraśmaye.  
 nāmnā Samudradattāya vaṇikputrāya sādhave  
 nagaryāmaryajuṣṭāyām tāmraliptyām nivāsine  
 kadācit sā svadeśasthe patyau tasya piturgre  
 sthitā vaṇiksutā *dūrūtpuruṣam kamcidaikṣata*.  
 tam *kevalayuvānam* ca capalā māramohitā.  
 guptam *sakhimukhēnitam* bheje prachannakāmukam  
 tataḥ prabhṛti tenaiva saha tatra *mudā rahaḥ*  
*rātrau rātravaramstāsau tadekāsaktamānasā*

ekadā ca sa kaumāraḥ patistasyāḥ svadeśataḥ  
*ājagāmātha* tatpitroḥ pramoda iva mūrtimān  
 sotsave ca dine tasminsā naktamkṛtamaṇḍanā  
 mātrānupreṣitā bheje *śayyāsthāyigatam* patim  
 prārthito tena cālikasuptam cakre 'nyamanasā  
 pānamatto 'dhvakhinnaśca so 'pi jahre ca nidrayā  
*tataśca* supte sarvasminbhuktapite jane śanaih  
 sandhi bhitva viveśātra cauro vāsagṛhāntare  
 tatkālam tamapaśyanti sāpyutthāya *vaṇīksutā*  
 svajārakṛtasamketā *niragānnibhṛtam tataḥ*.  
 tadālokya sa cauro 'pi vighniecchā vyacintayat  
 yeśāmarthe praviṣṭo 'ham tairevabharaṇaryutā  
 niṣithe nirgalaiṣā tadvikṣe 'sau kutra gacchati.

(NKT 25, 2—15)

asti śobhāvati nāma satyākhyā nagarī bhuvi  
 tasyām sa Sūbrakākhyo 'bhūd bhūpatih prājyavikraaḥ  
*yasya jajvāla jayinaḥ pratāpajvalano 'niśam*  
*vandikṛtāri vanitādhūta cāmaramārutaiḥ*  
*aluptadharmacarapasphītā manye vasuṃdharā*  
*rājñi yasmin visasmāra ramādin api bhūpatin.*  
 tam kadācid mahīpālam priyaśūram upāyayau  
 sevārtham mālavād eko nāmnā Viravaro dvijaḥ  
*yasya* dharmavati nāma bhāryā *satyavaraḥ* sutāḥ  
 kanyā viravati ca iti trayam gṛhparicchadah  
 sevāparicchadaś ca anyat trayam kaṭyam kṛpānikā  
 kare karatalā 'ekatra cārucarma paratra ca  
 tāvadmātroparivārao dīnāraśatapañcakam  
 pratyaham prārthayāmāsa rājñas tasmāt sa vṛttaye.  
 rājāpi sa tam ākarasūcitodūrapaurusam  
 vikṣya ca'asmai dadau vṛttim śūdrakas tām yathepsitām  
 alpe parikare 'apyebhir *iyadbhir* svarṇarūpakaih  
 kim eṣa vyasanam puṣṇāti atha kimcana sadvyayam  
 ityanveṣṭum samācāram kantukāt sa mahīpalaḥ  
 prachannān sthāpayāmāsa cārāns tasya 'atra pṛṣṭhataḥ  
 sa ca *viravaraḥ* prataḥ kṛtvā *bhūpasya darśanam*  
*sthitvā ca tasya madhyāhnam siṃhadvāre dhṛṅfāyudhaḥ*  
*gatvā svavṛttilabhyānām dīnārām śatam gṛhe*  
*bhojanārtham svabhāryāyā haste* prādāt kila 'anvham  
 vastrāṅgaragatāmbūlam kriṇāti sma śatena ca  
 śatam snātvā ca pūjārtham vyadhād viṣṇoḥ śivasyaca  
 viprebhyaḥ kṛpanebhyaśca dadau dānam śatadvayam  
 evam vibheje pañcāpi tāni nityam śatani asau

(KSS 78, 5—18)

asti Sobhāvati nāma satyākhyā nagarī bhuvi  
 tasyām ca Sudrakākhyo 'bhūd bhūpatih prājyavikramaḥ  
 tam kadācinmahīpālam priyaśūram upāyayau  
 sevārtham mālavād eko nāmnā Viravaro dvijaḥ

*tasya Dharmavati nāma bhāryā Satyadharaḥ* sutah  
 kanyā Vīravati ceti trayam ḡhāparicchadaḥ  
 sevāparicchadaścanyatrayam kaṭyām kṛpāṅika.  
 kare karatalānyatra cārucarma paratra ca  
 tāvanmātra parivaro dīnāraśatapañcakam  
 pratyaham prārthayāmāsa rājñastamātsvaṃrttaye  
 rājāpi sa tamākararucirodārapauruṣam  
 vikṣya *tasmāi* dadau vṛttim Sūdrakas tām yathepsitm  
 alpe parikare 'pyebhiḥ *kiyadbhiḥ* svarṇarupakaiḥ  
 kimeṣa vyasanam puṣṇātyatha kancana sadvyayam.  
 ityanveṣṭum samācāram kautukāt sa mahīpatih  
 prachannānsthāpayāmāsa cārānasya ca pṛṣṭatah  
*sa ca prātar nṛpam dṛṣṭvā madhyāhnam ca dhṛtāyudhaḥ*  
*sīṃhadvāre svaṃrttim tāmādāyāgāram āyayau*  
 Śatam *patnaica bhuktyarthaṃ vastratambūlaheravē*  
 śatam snātvā ca pūjārtham vyadadhād viṣṇoḥ śivasya ca  
 viprebhyaḥ kṛpaṇebhyaḥca dadau dānam śatadvayam  
 evam vibheje pañcāpi tāni nityam satānyasau.

(NKT 31, 2—12)

В приведенных отрывках из «Катхасаритсагары» и «Нитикальпатару» все отмеченные изменения и разночтения существенны, учитывая их скромный объем. Они и в первом и во втором случае относятся к следующим типам:

### Писцовые

#### КСС

Harshavati  
 Dharmadatta  
 svasya  
 sada  
 atha  
 tha  
 tāvat ca  
 vṛtā  
 sa kva

#### НКП

Haryavati  
 Narmadatta  
 tasya  
 muda  
 atra  
 ca  
 tataś ca  
 yutā  
 asau kutra

### Инверсия

#### КСС

dūrāt kamcit puruṣam aikṣata  
 nibhrtam niragat tatah

#### НКП

durat puruṣam kamcid aikṣata  
 niragānnibhrtam tatah

### Синтаксические изменения

#### КСС

yuvānam sukāntam  
 sakhimukhena anitam

#### НКП

kevalayuvanām  
 sakhimukhānitam

### Новации

#### НКП

rātrau rātravarams  
 tasau tadekāsaktamanasa

Еще более существенными, чем в первом, представляются изменения во втором отрывке. И здесь присутствуют изменения, которые можно отнести на счет переписчика: *yasya* заменено на *tasya*, имя сына вместо *Satyavarah* — *Satyadhara*, вместо *ekatra* — *anyatra*, вместо *iyad* — *kiyad* и т. п. Но в этом отрывке ощутима и прямая редакция. Так, если «Катхасаритсагара» в шести-семи шлоках дает выразительную характеристику царю Шудраке, то «Нитикальпатару» полностью ее исключает, шлоки 15—18 значительно сокращены — ужаты вдвое, стилистически упрощены и остальные. Если в произведении Сомадевы присутствует некоторая приподнятость, то «Нитикальпатару» сводит отдельные предложения до лапидарной констатации факта; например, первая предлагает: «И Виравара утром удостоился чести лицезреть повелителя земли», вторая же — «он, увидав утром царя».

Материал «Нитикальпатару» дает известные основания, таким образом, думать, что существовал некоторый текст «Катхасаритсагары» облегченного порядка, но еще не имеется какого-либо дополнительного материала, и, пока не исследованы текстологически переводы произведения Сомадевы на персидский язык, исследователи будут иметь дело лишь с той редакцией «Катхасаритсагары», которая представлена изданием Дургапрасада и Параба, отредактированным Пансикаром [134]. Хотя переводы на персидский язык неоднократно упоминаются в исследовательской литературе, но сводятся эти упоминания к констатации самого факта. Нет даже скромной аналитической характеристики объема и содержания этих переводов, не говоря уже о собственно текстологических вопросах, в том числе отношении их к современному тексту произведения Сомадевы. Вместе с тем их роль для текстологии «Катхасаритсагары» весьма значительна хотя бы потому, что «Жемчужины бесед» ан-Наари и «Книга попугая» Нахшаби содержат, особенно первая, ряд прямых и очень близких параллелей к сюжетам произведения Сомадевы. Задача научного издания текста «Катхасаритсагары», соответствующего современным требованиям текстологии, остается актуальной.

## *Сюжетика* *«Катхасаритсагары»*

Сюжет как сущностный аспект художественной формы уже давно обстоятельно исследуется в литературоведении, но следует сказать, что в основе учения о нем продолжает оставаться концепция, предложенная в свое время акад. А. Н. Веселовским. Он подразумевал под сюжетом «тему, в которой снуются разные положения-мотивы...» [3, с. 500]. Такого рода определение сюжета позволяет выявить различные стороны формы произведения, которые дали автору возможность эффективно реализовать свой идейный замысел, сформировать саму архитектуру произведения, его композицию, художественные образы, применять прочие художественные средства.

Изучение сюжетики «Океана сказаний» началось, в сущности, с первых же публикаций о нем Х. Х. Уилсона, Г. Брокгауза, Т. Бенфея и др.; следует, однако, сказать, что исследовательские усилия в этой области сосредоточивались прежде всего на поисках параллелей сюжетам этого произведения в других литературах. Немалую роль сыграло в этом представление о произведении Сомадевы как грандиозной обрамленной повести или же «собрания сказок». Попытку выйти за пределы таких представлений, бытующих и по настоящее время, предпринял Н. М. Пензер в заключительном очерке, завершившем переиздание перевода Ч. Тони.

Представляется целесообразным наметить несколько иной путь изучения сюжетики «Катхасаритсагары», исходя из той идеи, которую заложил сам автор. Она нашла четкое выражение в словах Нараваханадатты в самом конце XVI ламбаки: «Отныне всякий из моих подданных, кто преступит закон справедливости, будет мной предан смерти!» Это — итог истории героя, но и начало произведения, то зерно, биджа, из которого Сомадева вырастил свое повествование.

Сюжет о Нараваханадатте начинается в последней таранге IV ламбаки, когда у царя Удаяны рождается сын и с небес раздается благовестие: «Знай, царь: сын, который у тебя родился, воплощение бога Камы, и имя ему — Нараваханадатта. В скором будущем он станет господином всех предводителей видьядхаров, и в неусыпных заботах предстоит ему царствовать



целую божественную кальпу» [23, 72—74]. С этого момента и до конца таранги в 30 шлоках рассказано о детстве Нараваханадатты и представлены сыновья министров Удаяны, ставшие друзьями царевича: Марубхути, Харишикха, Гомукха, Тапантака и племянники царского жреца — пурохиты Шантисома и Вайшванара.

Ламбака V содержит лишь один (и очень важный) эпизод, касающийся героя, эпизод, в котором он сам, однако, не участвует. Один из предводителей видьядхаров, Шактивега, является, чтобы посмотреть на своего будущего повелителя. Основное же содержание ламбаки — это пространное изложение Шактивегой его собственной жизни в ответ на вопрос царя Удаяны о том, как становятся видьядхарами.

В ламбаке VI повествуется о рождении дочери видьядхара Маданавеги и Калингасены (в их земном рождении — дочери царя Калингадатты и его супруги Тарадатты) — Маданаманчуки, предназначенной в супруги Нараваханадатте. Происходит их первая встреча, вслед за которой совершается такой важный акт, как помазание Нараваханадатты наследником престола. Последняя таранга насыщена событиями, в которых Нараваханадатта часто фигурирует как главное действующее лицо. Завершается она свадьбой Нараваханадатты и Маданаманчуки.

Ламбака VII открывается явлением в *первой* же таранге нового персонажа, дочери царя видьядхаров Хемапрабхи — Ратнапрабхи, которой было предречено стать супругой Нараваханадатты. Завершается *первая* таранга описанием свадьбы Нараваханадатты и Ратнапрабхи. Новобрачные совершают путешествие на воздушном корабле в столицу Хемапрабхи и возвращаются в Каушамби.

Затем на протяжении следующих шести таранг по инициативе Ратнапрабхи происходит беседа, в ходе которой она, Гомукха, Марубхути, Харишикха и Тапантака рассказывают Нараваханадатте о добродетельных и дурных женщинах. Ратнапрабха дает начало этой беседе словами: «Только с помощью разума можно женщину охранить. Ни гнев, ни ревность в этом не помогут. Только добродетель может спасти добрую жену, а уж если страсть разгорится, то и сам творец ничего сделать не сумеет!..» Как правило, таранга начинается утром и завершается вечером и, когда речь идет о Нараваханадатте, открывается реалистически воспроизводимой жизненной ситуацией.

*Восьмая и девятая* таранги посвящены похождениям царевича в поисках красавицы Карпурики, после встреч с искусными мастерами Раджьядхарой и Пранадхарой, создателями замечательных механизмов и воздушных кораблей, он наконец отыскивает Карпурику, женится на ней и прилетает снова в Каушамби.

Ламбака VIII начинается встречей Удаяны и Нараваханадатты с князем видьядхаров Ваджрапрабхой, еще раз подтверж-

дающей провозвестие будущего Нараваханадатты: Ваджрапрабха произносит многозначительные слова: «Хотя и смертен он, но будет властвовать и над севером, и над югом... Прежде по милости Шарвы смертный повелитель Сурьяпрабха властвовал над югом, а севером повелевал Шруташарман. Теперь же, божественный, над югом и севером, над всеми, в небесном пространстве живущими, целую кальпу будет властвовать единственный повелитель, исполненный добродетелей». Нараваханадатта просит поведать, как смертный Сурьяпрабха достиг господства над видьядхарами. Рассказ Ваджрапрабхи о Сурьяпрабхе и является содержанием всей этой ламбаки, в основе своей представляющей своеобразный эпос асуров.

Ламбака IX начинается фразой, тесно связывающей с VIII ламбакой. Затем следует описание охоты, приводящей Нараваханадатту к встрече в храме Шивы с видьядхари Аланкаравати. И здесь является ее мать Канчанапрабха и рассказывает о рождении дочери и сына, а затем, причем дважды — сначала устами мужа, а потом мудрой девы Праджняпти, — повторяет предвестие судьбы Нараваханадатты. Впервые в словах Праджняпти точно локализуется место действия — Кашмир с его знаменитыми и ныне существующими шиваитскими святынями.

Царевичу и его новой возлюбленной кажется нестерпимой разлука даже на одну ночь, но, рассказав историю Рамы и Ситы в качестве примера, как переносить разлуку, Канчанапрабха и Аланкаравати улетают, с тем чтобы вернуться на следующее утро вместе с ее отцом и устроить свадьбу.

Нараваханадатта, вернувшийся в Каушамби, выслушивает от Гомукхи историю любви царя Притхвирупы и царевны Рупалаты, преодолевших долгую разлуку. Марубхути укоряет Гомукху в непонимании состояния царевича, поскольку Гомукхе неведомы муки любви. Нараваханадатта стремится примирить их — он проводит ночь в беседах с приближенными и слушает разные истории. Первая таранга завершается наступлением утра, описанием прибытия невесты с ее родней и свадьбы.

Во второй таранге Нараваханадатта отправляется в столицу тестя, поклоняется изваянию Шивы, развлекается в парке «божественным пением и музыкой, беседами и забавными выходками Марубхути». Минует месяц, и после возвращения в Каушамби Канчанапрабха дает наказ дочери не причинять горя мужу «ни гневом своим, ни ревностью». И здесь Сомадева искусно и вместе с тем естественно, вполне в духе аучитьи, включает в повествование историю Ашокамалы и Хатхашармана, обреченных на несчастья из-за греха гордыни, породившего в их душах гнев и ревность. Рассказав о своих злоключениях Нараваханадатте, они вспоминают свое прежнее рождение и возвращаются в состояние видьядхаров.

Интересно то, что разрешение конфликта здесь происходит на уровне человеческой жизни и человеческих же чувств. Ашокамала в отчаянии взывает: «О повелители стран света, скажи-

те слово свое — разве не были вы свидетелями того, как он против моей воли потащил меня к алтарю и на мне женился? И разве не кричала я тогда, что не буду жить в его доме?» Раздается голос с небес, подтверждающий истинность ее слов и объявляющий, что она не принадлежит к человеческому роду. Земная Ашокамала падает бездыханной, и это потрясает всех присутствующих, а Хатхашармана до такой степени, что он прозревает и вспоминает свое прошлое рождение. И вновь он обретает облик видьядхара и, поклонившись будущему своему повелителю, удаляется в небесные просторы.

Вторая таранга завершается рассказом Гомукхи о красавице Анангарати, суть которого состоит в том, что «и небесным существам, дурно себя ведущим, приходится из-за проклятия рождаться в мире смертных, и, только вкусив от этого плода, они могут вернуться на свою стезю лишь благодаря прежним своим деяниям».

Эта мысль получает продолжение в третьей таранге. Марубхути обращает внимание царевича на нищего (карпатику) и просит проявить к нему милость. Гомукха как бы поддерживает Марубхути, но вместе с тем лоялистски ограждает Нараваханадатту от «излишних» забот, заявляя: «...нет здесь твоего греха, божественный, ни в какой степени. Ведь пока проситель не очистится от греха, стоящего на пути к его собственному благоденствию, до той поры не может господин устранить его бедность». При этом Гомукха подчеркивает предопределенность этого кармой. Он рассказывает историю царя Лакшадатты и нищего Лабхадатты. Вопреки его словам, заключающим эту историю, — «Видно, божественный, и у этого нищего, что у твоих дверей стоит, не искуплены еще прегрешения», — вопреки силе кармы Нараваханадатта жалует нищему «множество деревьев, слонов и коней, десять миллионов золотых, дорогие одежды и украшения... И то, как бы это служение благородному и благодарному царю осталось бы без награды?!»

К Нараваханадатте приходит из южных краев брахман Праламбабаху с целью определиться к нему на службу, он еще раз подтверждает провозвестие о будущем царевича, клянется ему в верности и просит жалованье — сто динаров в день. Просьба его удовлетворяется, а Гомукха рассказывает историю о подобном же слуге Вираваре, «который ради государя и тело и все, что у него есть, готов отдать».

Праламбабаху оказывается включен в сюжет и в четвертой таранге, он сопутствует царевичу на охоте. В этой таранге Нараваханадатта встречает «четыре мужей дивного облика», увлекающих его к престолу Хари. Иконографически подробно описан Вишну в окружении богов, сиддхов, видьядхаров и других мифических существ. Царевич возносит моление Вишну, последняя часть которого напоминает моление богов из «Рагхуванши» Калидасы. Вишну, подтверждая еще раз провозвестие о будущем, дарует царевичу в жены четырех апсар. После этого Нара-

ваханадатта отправляется на Кокосовый остров и гостит у дивных мужей, а затем возвращается в Каушамби, где Гомукха рассказывает о поведении Праламбабаху.

Далее идет история купца Рудры, претерпевшего несчастья, связанные с морской торговлей; он желает вручить найденный им клад Удаяне. Историю эту рассказывает Харишикха, а Гомукха в качестве иллюстрации к словам царевича: «Судьба словно играет людьми, то вознося их, то низвергая!» — повествует историю купца Самудрашуры. Она завершается словами: «Добродетельный, испытав горе, все же достигает счастья», затем сразу следует рассказ о посещении Нараваханадатты раджпутом Самаратунгой, который жалуется на разорение его земель сородичами, но не принимает посланного ему подкрепления. Более того, Самаратунга одолевает пятерых недругов, приводит их к Нараваханадатте и заслуживает его похвалу. Гомукха в развитие этой идеи повествует историю раджи Чамаравалы, одолевшего подобным же образом пятерых своих родичей-недругов.

Пятая таранга начинается также с бытовой ситуации. Слуга жалуется Нараваханадатте на то, что его хозяин Марубхути не платит ему условленного жалованья. Устыженный, Марубхути отдает долг. Это служит поводом для Гомукхи рассказать историю о радже, не любившем отдавать долги. Вслед за ней он же рассказывает о причудливой судьбе царя Канакаварши, продолжая основную идею предшествующей таранги.

В шестой таранге Нараваханадатта, увидев, что рассказы Гомукхи вызывают зависть у Марубхути, предлагает последнему самому поведать какую-либо историю. Марубхути излагает несколько историй, в том числе о Нале и Дамаянти, свидетельствующих о том, что добродетельные люди, претерпев горести, все же достигают счастья.

С точки зрения насыщения новеллистическим материалом как фольклорного, так и литературного происхождения особый интерес представляет ламбака X. Иногда новеллы вводятся здесь через какую-либо бытовую ситуацию, как, например, рассказ о том, как купец Ратнадатта донес на внезапно разбогатевшего носильщика. Яугандхараяна объективно оценивает случившееся, он не находит за носильщиком какой-либо вины, а Удаяна хотя и благодарит Ратнадатту, однако думает о нем как о человеке, обманувшем доверие. Васантака же в подтверждение высказанной им же самим мысли, что «богатство бежит от тех, кто проклят судьбою», рассказывает историю о дровосеке Шубхадатте, разбившем доставшийся ему «добрый горшок».

На бытовом уровне совершается переход повествования к Марубхути, который вечером того же дня, когда Нараваханадатта не может уснуть, рассказывает историю купеческого сына Ишваравармана и жадной гетеры, заключающуюся выводом, что «мужу достойному не следует искать любви у гетер».

Это вызывает во *второй* таранге возражение Гомукхи, который повествует о самоотверженной любви красавицы Кумудики, вызволившей возлюбленного из тюрьмы. Гомукхе возражают Тапантака и Харишикха. Но Гомукха придает беседе неожиданный поворот: «Что о ком-то неизвестном рассказывать? Вот послушайте, какая смешная история приключилась с Ваджрасарой, слугой повелителя ватсов». Это, однако, не уход от темы беседы, но развитие ее, так сказать, на местном материале. Такой поворот беседы не встречает поддержки, и Марубхути продолжает тему о женском непостоянстве уже на фольклорной основе.

*Третья* таранга начинается рассказом о нисхождении на землю среди сонма жен видьядхаров красавицы Шактияши. Она в ответ на вопрос Нараваханататты поведала о себе, еще раз повторила провозвестие грядущей его судьбы и сообщила, что через месяц отец выдаст ее замуж за царевича, поглядеть на которого она явилась. Она улетает, а Нараваханататта удручен необходимостью ждать целый месяц, и Гомукха принимает на себя задачу развлекать его — он делает это на всем протяжении ламбаки о Шактияше, насчитывающей десять таранг.

Материал этот крайне разнообразен. В него входят «Повесть о царе Суманасе», сюжет, известный по «Кадамбари» Баны, понадобившийся для того, чтобы еще раз подчеркнуть, что «надолго разлученные и по свету разбросанные снова встречаются». *Четвертая* таранга хотя и начата короткой новеллой о простом смертном, сумевшем преодолеть свой гнев, но посвящена она в целом разуму: «Тому, кто разумен, несчастье не помеха... Даже у зверей разум ценится больше, чем доблесть». В подтверждение этого приводится «Повесть о льве и быке», хорошо известная по «Панчатантре», но выступающая здесь, как и в «Брихаткатхаманджари», вполне самостоятельно, вне рамки о глупых сыновьях царя Амарашакти, известной по версии джайнского автора Пурнабхадры (ок. 1199 г.). Реплики, связывающие воедино эту повесть, касаются лишь ее персонажей. Она продолжается вплоть до конца четвертой таранги.

«Повести о льве и быке» противопоставлены в *пятой* таранге рассказы о глупости, почерпнутые из разных источников. Тридцать семь совершенно самостоятельных сюжетов связаны единой мыслью осмеяния глупости, осуждения себялюбия, скарденности, ревности, болтливости и т. д. Изредка Гомукха перемежает рассказы репликами, либо резюмирующими содержание рассказа, либо технически связывающими повествование.

В начале *шестой* таранги кратко сообщается о встрече с Синхаварманом, сыном царя Магадхи. Наступает ночь, и Гомукха развлекает тоскующего по Шактияше царевича «Повестью о войне сов и ворон», также вошедшей в «Панчатантру», и целую серию анекдотов; некоторые из них известны по «Тридцати двум новеллам о монахах».

*Седьмая* таранга застаёт Нараваханататту в еще большей

тоске, и Гомукха просит Васантаку рассказать «какую-нибудь новую и занимательную историю». Тот рассказывает историю о братьях-близнецах, смысл которой изложен так: «Кто следует вере и даже в несчастье не оставляет добродетели, тот достигает желанной цели, и даже боги ему помогают». После этого рассказа Удайна зовет сына к совместной трапезе, после которой Нараваханадатта возвращается. Гомукха, желая развеселить его, рассказывает еще несколько историй о глупцах, восходящих к «Панчатантре» и «Бхаратакадватриншике».

В восьмой таранге Гомукха рассказывает Нараваханадатте истории, которые перемежает иногда речениями, вроде «не поступит мудрый никогда без рассуждения», «слабоумный хоть и обретает богатство, да сразу его и упустит», «благодаря разуму и невозможное можно сделать возможным». Заключается таранга плутовской новеллой «Гхата и Карпара», сюжет которой содержит мотивы, связывающие ее с «Панчатантрой» и буддийскими сюжетами.

Подобные мотивы переходят и в первые две новеллы девятой таранги, за которыми следует серия рассказов о глупцах. Заключается эта таранга словами: «что каждому существу предназначено, то и выпадет ему, хотя и кажется это недостижимым». Последняя таранга содержит сатирические новеллы о страннике из Кашмира и о плуте, выдававшем себя за министра, о трусливом бедняке, о женщине, из-за которой умерли одиннадцать мужей. Все эти истории приходятся на последнюю перед свадьбой «ночь, сотканную из множества мгновений». Наконец, спускается с небес полчище видьядхаров, и происходит свадьба Нараваханадатты и Шактияши.

Ламбака IX, самая короткая в «Катхасаритсагаре» при обычном обрамлении открывающаяся словами о радостной жизни Нараваханадатты, содержит рассказ о просьбе двух юношей — Ручирадевы и Потаки — рассудить их спор по поводу быстроты слоники первого или коней второго, для чего царевич отправляется в Вайшакхапур. Там он видит Джаендрасену, сестру Ручирадевы, которая становится его новой женой. Во время состязания прибывает гонец от Удаины, торопящего сына с возвращением. Является к Нараваханадатте купец Чандрасара: он рассказывает ему о своих злоключениях, вызванных житейскими превратностями и проклятием мудреца Матанги, и о своих поисках похищенной возлюбленной Велы, именем которой и названа ламбака.

Ламбака о Шашанкавати наиболее пространна, в нее входит 35 таранг. Ламбака начинается с констатации, что царевич, добывший множество жен, из которых ему милее всех Маданаманчука, живет в Каушамби. Ему снится сон, будто слетевшая с небес божественная дева уносит его куда-то, принимает образ Маданаманчуки и сообщает, что избрала его в супруги, и они сочетаются браком по обряду гандхарвов. Но Нараваханадатте необходимо выяснить, соответствует ли новая возлюбленная ему

по роду, и для этого рассказывает ей историю о шакалихе, обращенной в слониху, а она отвечает ему на это историей о своем происхождении. Оказывается, что зовут ее Лалиталочана и что при ее рождении было ей предречено стать женой верховного повелителя видьядхаров.

Во второй таранге подруга, принявшая образ Маданаманчуки, пропадает, и Нараваханадатта, полагая, что исчезла реальная Маданаманчука, теряет сознание. Его находит подвижник Пишангаджата, приводит в чувство и утешает, а затем рассказывает очень пространный «Роман о Мриганкадатте», в который включена полностью народная повесть «Веталапанчавиншати» («Двадцать пять рассказов веталы»). История Мриганкадатты вселяет в сердце Нараваханадатты уверенность, что он обретет Маданаманчуку.

В последующих четырех ламбаках Нараваханадатта становится наконец центром повествования, поскольку ставится вопрос реализации его предназначения, и именно в них происходят решающие, подчас трагические события.

Ламбака о пяти красавицах начата кратким повествованием о счастливых днях жизни Нараваханадатты, полных «счастья общения с желанной супругой», танцев, песен, рассказов и бесед. Неожиданно исчезает Маданаманчука. Во всеобщем смятении предполагают, что ее мог похитить видьядхар Манасавега, некогда просивший Калингасену отдать дочь ему в жены. Начинаются поиски. Марубхути натывается в лесу на принявшую облик Маданаманчуки видьядхари Вегавати. Нараваханадатта спешит к ней, но она сочиняет историю о будто бы несостоявшейся жертве якшам во время свадьбы, из-за чего она и была похищена якшами, предлагает совершить новую свадьбу, чтобы эту жертву совершить. Все так и происходит. Видьядхари лишь просит, чтобы царевич не смотрел ей в лицо, пока она спит. Он, однако, нарушает обещание и обнаруживает, что это не Маданаманчука. Красавица признается ему, что она сестра Манасавеги, похитившего Маданаманчуку, и видела ее у него на горе Ашадха. Признается она ему и в обмане, на который толкнула ее любовь. Она улетает вместе с Нараваханадаттой.

Новое смятение вызывает в Каушамби исчезновение царевича, но является Нарада и успокаивает всех сообщением о его скором возвращении. Тем временем Вегавати доставляет Нараваханадатту на гору Ашадха, где разыгрывается «битва волшебных знаний между братом и сестрой, ибо для всех женщин не родственники, а супруг дороже жизни». В схватке побеждает Вегавати, и она скрывает Нараваханадатту в высохшем колоде.

Вторая таранга повествует о том, как Нараваханадатта оказывается в стране гандхарвов, которых поражает своим искусством в музыке, и обретает там еще одну жену, дочь их царя — Гандхарвадатту. Происходит встреча Нараваханадатты с Дханавати, супругой видьядхарского царя Девасинхи, обещающей

отдать ему в жены свою дочь Аджинавати. Дханавати переносит царевича в Шравасту. Там он встречается с царем Прасенаджитом, отдающим ему в жены свою дочь Бхагиратхаяшу. Когда его одолевают воспоминания о прежних супругах и о друзьях, является еще одна видьядхари — Прабхавати, увлекающая его к Маданаманчуке, при этом она ухитряется во время полета совершить свадебный обряд. Наконец, они достигают горы Ашадха, и тут происходит встреча Нараваханадатты с Маданаманчукой. Прабхавати придает царевичу свой облик, и благодаря этому его принимают за прислуживающую Маданаманчуке подругу Вегавати. Маданаманчука подробно рассказывает о том, как она была похищена Манасавегой.

Прабхавати улетает к отцу, и царевич оказывается вне действия ее чар, потому обретает свой облик, тогда его хватают как прелюбодея, проникшего в антахпур. Манасавеге не дают расправиться с царевичем, и дело разбирается в Суде Высшего Закона. Решение выносится в пользу Нараваханадатты, затем разгорается перепалка между видьядхарами, которая прекращается с появлением Бхайравы, уносящего царевича на гору Ришьямука. Но Маданаманчука остается в руках Манасавеги.

Третья таранга повествует о возвращении Нараваханадатты в Каушамби, после того как состоялась его свадьба с Аджинавати, а Прабхавати предрекает: «И ты, благородный, приобретешь счастье — сам приходит успех к людям, стойким в несчастьях!» На торжество встречи прилетают и вновь обретенные родственники — видьядхарские цари, сопровождаемые их воинством. Один из зятей, Пингалагандхара, выражая уверенность в торжестве Нараваханадатты в его борьбе, заявляет, что самое важное теперь — «как можно скорее обрести мощь великих знаний». В сопровождении всех собравшихся царевич отправляется в страну сиддхов. Во время исполнения им обетов, наложенных на него сиддхами, в него влюбляются пять видьядхарских царевен, дающих зарок, что все они должны вместе выйти за него замуж, а если кто-либо из них нарушит клятву, то остальные взойдут на костер.

Происходит первая схватка враждующих сторон, оканчивающаяся поражением царевича и его сторонников, оказавшихся разбросанными в разные стороны. Нараваханадатта находит себя сначала на берегу Мандакини, а затем на горе Кайласа, где он предается подвижничеству во славу Шивы. Великий бог является ему и жалует высочайшие знания и другие дары, а царь видьядхаров Амитагати выдает за Нараваханадатту свою дочь Сулочану.

Следующая таранга посвящена встрече царевича со всеми его министрами, каждый из которых рассказывает о своих злоключениях. Но главное в таранге — битва Нараваханадатты с недругами. Для окончательного торжества ему необходимо добыть драгоценности, долженствующие украсить тело верховного повелителя видьядхаров. А между тем ему предлагают в жены



Ваювегаяшу, которая противится браку, поскольку тем самым нарушит клятву, данную ею вместе с подругами. Из-за этого Калика, Видьютпунджа, Матангини и Падмапрабха готовы взойти на костер. Царевич берет их в жены, а когда Харишикха укоряет его в увлеченности любовными забавами, он отвечает: «Но разве ради наслаждений тружусь я? Ведь общение с женами помогает получить союзников, а сейчас для поражения противника это самое важное...» Конец ламбаки о пяти красавицах и начало ламбаки о великом помазании связаны с обретением Нараваханадаттой драгоценностей повелителя видьядхаров — озера, сандалового дерева, царственного слона, меча, лунного камня, совершенной красавицы Камини и камня, разрушающего действие чар.

Далее идет повествование о битве между силами Южного и Северного царств, для завершения которой необходимо преодолеть пещеру Триширша. Битва кончается триумфом Нараваханадатты. Упоенный торжеством, он даже помышляет о завоевании страны богов Меру, но по совету мудреца Нарады отказывается от этого намерения и уходит в ашрам на поклон великим мудрецам, где женится еще на пяти дочерях видьядхарских царей. Затем он отправляется на поклонение Шиве, который повелевает совершить великое помазание на горе Ришабха. И тогда происходит великое торжество помазания, на которое приглашается Удаяна. Вместе с Нараваханадаттой Маданаманчука проходит церемонию помазания. После проводов отца царевич принимается вершить государственные дела.

Ламбака о Суратаманджари завершает собой сюжет о Нараваханадатте. Лирически начинающаяся описанием весны первая таранга элегична. Рассказанная Гомукхой история о гибели любящих Сушены и Шурасены повергает государя в печаль. Ему снится сон, в котором черная женщина тащит его отца Удаяну в южную сторону, т. е. в царство Ямы. Он просыпается, и видья Праджняпти сообщает ему о кончине отца и обо всем, что случилось после этого в Каушамби.

Во второй таранге Нараваханадатте приходится решать судьбу Суратаманджари и восстанавливать справедливость. Решение Нараваханадатты, принятое в отношении родственника и свидетельствующее о том, что над его чувством справедливости не властны какие-либо соображения личного порядка, дает основание для третьей таранги, которую можно было бы назвать триумфальной.

Один из прародителей, мифический мудрец Кашьяпа, создатель Кашмира, обращается к Нараваханадатте со словами: «Не было и не будет, повелитель, верховного владыки, подобного тебе, чтобы разум его, когда он становится вершителем правосудия, не был подвластен ни любви, ни другим чувствам. Счастливы те, кто постоянно видят тебя, истинно любящего правду». Затем мудрец перечисляет предшественников

Нараваханадатты, которые, «запутавшись в разных грехах, погибли, лишившись почестей». Ришабха, Сарвадамана, Бандхудживака были наказаны Шакрой (Индрой) за непомерную гордыню. Джимутавахана принял кару за то, что похвалялся собственными благодеяниями. Вишвантару погубила тоска по сыну, убитому за прелюбодеяние. Кашьяпа особо подчеркивает, что лишь один Таравалока, хотя и человек, «благими деяниями обретший верховную власть над видьядхарами, долго наслаждался благами власти, не допуская греха, а когда почувствовал отвращение ко всему мирскому, отрекся от царства и удалился в лес». Кашьяпа наставляет Нараваханадатту: «...ты должен быть всегда осмотрительным, чтобы не отступить на стезе добродетели. И своих подданных видьядхаров ты должен удерживать от нарушения дхармы».

Нараваханадатта просит Кашьяпу рассказать о Таравалоке, и мудрец повествует о судьбе этого правителя. Его рассказ, в сущности, повторяет джатаку о Вессантаре, вытесняя узловые моменты и превращая ее в компактную новеллу. Закljučая рассказ, Кашьяпа еще раз повторяет свое наставление: «Так некогда праведный Таравалока своей незапятнанной добродетелью достиг положения Индры среди видьядхаров. Другие же, обретя подобную власть, теряют ее из-за своих прегрешений. Поэтому ты должен остерегаться оплошностей как своих, так и твоих подданных».

Нараваханадатта обещает следовать его совету и провозглашает: «Слушайте, о видьядхары. Отныне всякий из моих подданных, кто преступит закон справедливости, будет мною предан смерти!» Это и есть логическое завершение сюжета о Нараваханадатте, венчающее всю сложную композицию, начатую историей о том, как Гунадхья сжигал свое обширное повествование о семи видьядхарах. Только в последней таранге книги XVI мы узнаем о шести предшествовавших Нараваханадатте, герою последней части утраченной «Брихаткатхи», повелителях видьядхаров. Таким образом, можно было бы считать, что произведение Сомадевы завершено XVI ламбакой.

Современный текст «Катхасаритсагары» содержит, однако, 18 ламбак, каждая из которых предварена краткими вступлениями. Ламбака XVII своей *первой* тарангой возвращает читателя к тому времени, когда Манасавега похитил Маданаманчуку. Делается это с помощью вопроса мудрецов, носящего технический характер: «Кто и как развлекал тебя, истомившегося от разлуки?» Таким образом, к общей структуре «Катхасаритсагары» подключена еще одна пространная история о разлуке и воссоединении, на этот раз повелителя видьядхаров Муктапхалакету и красавицы Падмавати. Ламбака XVIII вводится подобным же образом: во время поисков Маданаманчуки Нараваханадатта встречается с мудрецом Канвой, уверяющим царевича в неизбежности исполнения веления бога — ведь «в мире случают-

ся и вовсе невероятные встречи!» И Каива рассказывает Нараваханадатте не менее пространную историю о Викрамадитье — Вишамашиле. Поскольку и эта встреча, как и предыдущая, состоялась на Черной горе, Нараваханадатта возвращается на гору Ришабха, где целую кальпу вкушает радости верховной власти.

Композиционно все произведение в его современном тексте завершается словами: «Все это и есть Великий сказ, поведанный давным-давно богом, чело которого увенчано серпом юного месяца, по просьбе дочери Повелителя ледяных вершин и прославленный по всей земле усилиями Пушпаданты и прочих, родившихся из-за проклятия среди смертных под именами Катьяяны и других». Так читатель возвращен к самому началу повествования. Кольцо замкнулось. Вопросу о двух последних ламбаках должно быть уделено по ряду обстоятельств особое внимание. Но вопрос о сюжете о Нараваханадатте не может быть закончен без рассмотрения некоторых мотивов в нем, развернутых в самостоятельные и обширные повествования. Такими выступают «Сказание о Сурьяпрабхе» и «Роман о Мриганкадатте».

Сюжет о Сурьяпрабхе вводится в сюжет о Нараваханадатте с помощью появления князя видьядхаров Ваджрапрабхи. Он повторяет предвестие о будущем Нараваханадатты и, между прочим, говорит: «Прежде по милости Шивы смертный повелитель Сурьяпрабха властвовал над Югом, а Севером повелевал Шруташарман. Теперь же, божественный, над Югом и Севером, над всеми, в небесном просторе живущими, целую кальпу будет властвовать один-единственный повелитель, исполненный добродетелей». Нараваханадатта, уже не раз слышавший это предвестие, задает вполне естественный вопрос: «Как Сурьяпрабха, хотя и был человеком, сумел достичь господства над видьядхарами?» И тогда Ваджрапрабха излагает историю Сурьяпрабхи от рождения до помазания «на царствование над всеми, кто движется в поднебесье».

Очень конспективно изложив историю рождения в Шакале, столице страны мадров, у царя Чандрапрабхи и его супруги Киртимати сына Сурьяпрабхи, сопровождаемого божественным предвестием, Сомадева укладывает его жизнь до шестнадцати лет, т. е. до времени, когда отец объявляет Сурьяпрабху наследником и отдает ему на службу сыновей министров, всего в три шлоки.

Сразу же после этого появляется персонаж, о котором уже упоминалось в истории Калингасены, подружившейся с Сомапрабхой и спросившей, из какого та рода. Сомапрабха говорит: «Во всех трех мирах славится имя асура Мая, который, презрев обычай асуров, искал покровительства Вишну. Пожаловал ему Вишну дар бесстрашия, и построил Май для Индры, несущего ваджру, дворец. Разъярились дайтьи и асуры, узнав, что принял он сторону богов. Опасаясь их, построил Май в Виндхийских

горах недостижимый для асуров волшебный замок, полный диких, удивительных и непостижимых».

Однако это первое упоминание хронологически далеко в будущем в сравнении с тем, что рассказано о Мае в «Сказании о Сурьяпрабхе»; оно относится к тому времени, когда асуры терпят поражение. Принятый Чандрапрабхой как гость, Май повторяет предвестие: «Твоему сыну Сурьяпрабхе, о царь, веле-нием носящего трезубец предназначено стать повелителем князей видьядхаров. Почему бы не овладеть ему сокровенными знаниями, открывающими к этому путь? Ради этого я и послан сюда богом Шамбху. Повели отдать его мне — должен он научиться тому, что открывает дорогу к достижению власти над видьядхарами. Есть у Сурьяпрабхи соперник, теперешний повелитель видьядхаров, по имени Шруташарман. Его сделал повелителем всех видьядхаров царь богов Индра. Овладев же знаниями, с нашей помощью одолеет Сурьяпрабха Шруташармана и достигнет высокого положения властителя видьядхаров».

Таким образом, уже изложен сюжет «Сказания о Сурьяпрабхе», содержащий двойкий конфликт — конфликт претендентов на положение верховного повелителя видьядхаров Сурьяпрабхи и Шруташармана и центральный конфликт древнеиндийской мифологии — соперничество асуров и девов.

Май забирает в Паталу, подземный мир асуров, Сурьяпрабху и его министров, где юноши «благодаря усердию и терпению быстро усвоили науки, которым обучал их асур Май». Однако каковы же эти науки, не сказано, за исключением «искусства создавать воздушные корабли».

Сурьяпрабха, пользуясь созданным им воздушным кораблем, похищает у разных царей дочерей, влюблявшихся в него, но затем, так сказать, узаконивает свои браки. Перед свадьбой дочери являются к своим отцам, которые и вручают их Сурьяпрабхе в жены, дав приличествующее приданое и устроив соответствующее празднество для народа и угощение для брахманов и собравшихся царей. В эти триумфы Сурьяпрабхи врыватся краткий, но яркий эпизод первой его схватки с противными силами. Во время этой схватки выясняется, что Сурьяпрабха и его соратники обладают способностью двигаться в небесном пространстве и таким образом действовать наравне с видьядхарами. Лишь предостерегающий вопль Вишну не дает Сурьяпрабхе одержать победу над Дамодарой.

Далее следует еще одна свадьба, а затем Сурьяпрабха возвращается в Шакалу, которая благодаря полученным богатствам уподобляется городу Индры, городу Куберы и городу подземного царства, т. е. становится средоточием богатств всех миров.

Вторая таранга открывается явлением Мая в алых одеждах: «Изведали вы поистине все земные радости, и теперь время пришло, когда следует подумать об иных подвигах». Речь идет далее о сборе всех возможных союзников во имя победы

над Шруташарманом. Об этих приготовлениях становится известно Индре, и от него в качестве его посла прибывает мудрец Нарада.

И как раз в этом месте повествования диалогом Мая и Нарады начинается своего рода реконструкция преданий о героической поре асуров. Внешне спор идет как будто лишь о том, кому занять пост верховного повелителя видьядхаров — Шруташарману, которому покровительствует Индра, или Сурьяпрабхе, покровительствуемому Шивой. Любопытно, что в этом диалоге асур Май говорит о Шиве как милостивом к асурам, данавам и дайтьям и вместе с тем как о «разрушителе трех городов» асуров. Нарада удаляется, не преуспев в своей миссии, а Май продолжает готовить Сурьяпрабху к борьбе за осуществление предсказанного.

Крайне любопытна реализация учения о перерождении души: Май, обращаясь к Чандрапрабхе и Сурьяпрабхе, отцу и сыну, объявляет им, что они оба собственные его сыновья — старший Сунитха и младший Сумундика. Им предстоит вернуться в свои прежние тела, утраченные ими в битве с богами. Естественно, возникает вопрос о том, «как можно в другое тело войти, коли это-то распалось на пять изначальных элементов?». Май раскрывает Чандрапрабхе «тайны Санкхьи и Йоги» и поясняет, что сообщенное и есть «сиддхи, высшее благо, свободное знание и власть над материей и всеми ее восемью свойствами». Но особенно интересно сказанное им дальше: во-первых, это есть причина того, что «боги не желают мокши»; во-вторых, что именно ради мокши, освобождения от жизни «люди читают молитвы, совершают аскетические подвиги, подвергаются страданиям»; в-третьих, «великие духом и мыслью не стремятся к небесному блаженству». Так он сформулировал, так сказать, философские основы бытия.

Силой мысли Май вызывает свою дочь Мандодари и ее супруга ракшаса Вибхишану. Тот, принимая угощение, вновь предостерегает Мая от нового столкновения с богами, поскольку «асурам с богами не совладать». Май отвечает, что именно «Индра из упрямства к войне толкает» асуров.

После этого Май ведет Сурьяпрабху повидаться с Бали в третьем, подземном мире, «еще более прекрасном, чем небесный». Во время встречи, когда Бали выражает надежду на новое возвышение асуров, опять является Нарада с очередным посланием Индры, снова призывающим не действовать против Шруташармана. И снова послание отвергается, поскольку Сурьяпрабхе покровительствует Шива.

Наступает ночь, и в повествование включается любовный эпизод, в котором участвуют Сурьяпрабха и Калавати, дочь асура Амилы, завершающийся браком.

Следующий день — празднество по случаю воссоединения Сунитхи — Чандрапрабхи с прочими асурами; после трапезы — танцы, во время которых взор Сурьяпрабхи привлечен Махалли-

кой, дочерью асура Прахлады. С наступлением ночи разворачивается еще один любовный эпизод, осложненный очень жизненно воспроизведенным столкновением двух соперниц, Калавати, уже ставшей женой героя, и еще лишь собирающейся стать таковой — Махалликой. Далее празднуются свадьбы.

Важным моментом повествования становится посещение собравшимися прародительниц Дану и Дити, от первой из которых пошли данавы, а от второй — дайтьи, и их супруга Кашьяпы. Последний наставляет асуров, напоминает об их поражении, о том, что асуры «не раз одолевали Индру и прочих богов» и что «коли не уклонятся они с пути справедливости, то достигнут великого благополучия».

Сцена заполняется новыми персонажами — являются остальные дочери мудреца Дакши, жены Кашьяпы, благословляющие асуров, прибывает туда и сам Индра с восемью локапалами. Индра снова затевает спор с Маем и даже в гневе замахивается ваджрой, но Кашьяпа предупредительно кашляет, и царь богов терпит великое унижение. Оно еще более усугубляется тем, что Шруташарман в глазах собравшихся выглядит ничтожным. По настоянию Адити происходит формальное примирение Индры и Мая.

Май, Сунитха — Чандрапрабха и Сурьяпрабха возвращаются к слиянию рек Чандрабхаги и Айравати, затем, забрав всех жен Сурьяпрабхи и всех свойственников, навещают Прахладу, выдающего за царевича свою вторую дочь — Ямини, и Амилу, который также отдает ему в жены свою вторую дочь — Сукхавати.

Сурьяпрабха узнает, что все его жены и жены Сунитхи забеременели, и спрашивает у жен, чего им хочется; они «все сказали одно и то же — хотят они видеть великую битву». В этом — выражение до х а д а, того самого чувства, которое проявляется у женщины при беременности, как у Васавадатты, желавшей искупаться в пруду из крови.

Проходит шесть дней, и на седьмой собираются все войска союзников Сурьяпрабхи. Он и Май осматривают поле предстоящей битвы и «каждой армии асуров и царей назначают свое место». Перешедший на сторону Сурьяпрабхи Сумеру, один из царей видьядхаров, собирается привлечь на сторону Сурьяпрабхи еще кое-кого из царей видьядхаров.

Обе стороны совершают жертвоприношения, в результате которых именно Сурьяпрабха становится обладателем чудесного колчана и чудесного лука, доступных лишь тем, кто «совершают добрые дела, пройдя через трудные испытания... кому самими богами предначертано стать повелителями видьядхаров». К этому еще Сурьяпрабха получает от мудрого Яджнявалькьи волшебные знания мохини и паривартини и становится обладателем воздушного корабля «Махападма» со ста восемью крыльями и ста восемью покоями.

Казалось бы, все готово для битвы, но Май полагает, что

следует «дать действовать слову и разуму» и направить посла с предложением Шруташарману присоединиться к Сурьяпрабхе. Посольство, однако, не имело успеха, и битва оказалась неминуемой. В ночь перед битвой благодаря помощи Виласини, дочери Сумеру, Сурьяпрабха становится обладателем целебных трав, добытых для него главным министром — Прабхасой.

Следующий день начинается с передвижения войск и принятия каждой стороной боевого порядка. Собираются боги, чтобы посмотреть на сражение. Оно разыгрывается, но первый день заканчивается для Сурьяпрабхи неудачей, и он проводит ночь без сна, обсуждая с министрами военные дела и готовясь к новому бою.

Новый день битвы начинается с измененными боевыми порядками. Разгорается битва, идет она с переменным успехом; в ходе ее применяются разные технические средства — «светоносная палица», «полыхающая огнем стрела». День кончается тем, что на сторону людей и асуров переходят еще два вождя видьядхаров: Сурьяпрабха убеждается в раздоре в стане видьядхаров. В ночь перед продолжением битвы Сурьяпрабха просит рассказать, «чтобы ночь прошла поскорее», «необычную историю про добродетельного героя», и Витабхити рассказывает историю о честном и добродетельном брахмане Гунашармане и коварной царице Ашокавати.

Возобновляется яростная битва, вступающая в решающую фазу. Не выдержав, вмешиваются в сражение боги, пытающиеся повернуть ход битвы в пользу Шруташармана, и лишь Шива определяет его финал — преимущество остается за Сурьяпрабхой. Таким образом, силой Шивы решается коренной конфликт древнеиндийской мифологии. Асуры и боги приходят к согласию, но моральный перевес остается за асурами.

«Сказание о Сурьяпрабхе» завершается свадьбой героя и Камачудамани, дочери Сумеру, и его помазанием на горе Ришабха, в котором принимает участие сам Шива. Сказание заключается словами, связывающими его с историей Нараваханадатты: «Вот так по милости Шивы в давние времена Сурьяпрабха, хотя и был смертным, сумел достичь верховной власти над всеми видьядхарами». Таково обоснование включения «Сказания о Сурьяпрабхе» в историю Нараваханадатты.

В нем, за исключением истории Гунашармана и истории брахмана Халы, отсутствуют какие-либо вставные рассказы, не связанные с конфликтом асуров и девов. Но «Сказание о Сурьяпрабхе» является своего рода каталогом сюжетов об асурах. Прежде всего это история Мая, искусного мастера, воплощения мудрости и здравого смысла, и его роли в конфликте. В столкновении Мая с Нарадой, выполняющим поручение Индры, содержатся указания на целый ряд сюжетов. Так, в первом же возражении Нараде Май сообщает, что Нахуша и другие достигли положения Индры (сюжет № 1); трон Индры должен был достаться Хираньякше (№ 2); Индра увел жену у мудреца

(№ 3); Май отводит упрек в том, что асуры оскорбили богов, не совершив ашвамедху (№ 4).

Сюжет посещения подземного мира, где правит царь Бали, вводит нас в новый цикл, связанный с аватарой Ваманы, а кроме того, эпизод появления Нарады напоминает нам еще некоторые сюжеты: историю Сунитхи (№ 5), причины вражды (№ 6). На этот раз они введены асуром Прахладой. Последний советует Сурьяпрабхе, Маю и Сунитхе посетить прародительниц Дити и Дану, а те, в свою очередь, советуют посетить Кашьяпу. Его слова «...только из-за того, что уклонились вы с пути веры, оказались вы жертвой мстительного диска Вишну, одержавшего победу над Мурой», также указывают на еще один, *седьмой* сюжет, не совпадающий с сюжетом о похищении амриты асуром Раху.

Далее Кашьяпа перечисляет перерождения асуров, ставших героями среди смертных, каждое из которых связано, видимо, с определенным сюжетом, остающимся пока невыявленным. Сюжеты: № 8 — Сунитха — Чандрапрабха; № 9 — Сумундика — Сурьяпрабха; № 10 — Шамбара — Прахаста; № 11 — Триширас — Май; № 12 — Витапи — Праджнядхья; № 13 — Кала — Витабхити; № 14 — Вришапарва — Бхаса; № 15 — Прабала — Прабхаса; № 16 — Сунд и Упасунд — Сарвадасана и Бхаянкара; № 17 — Хаягрива и Викатакша — Стхирабуддхи и Махабуддхи.

Сюжет «Прабала — Прабхаса» получает раскрытие, в свою очередь, через следующие сюжеты: № 18 — история данава Намучи, славившегося щедростью и храбростью; № 19 — Намучи достается после пахтанья океана конь Уччайшравас, обладающий способностью оживлять мертвых. В последовавшей после пахтанья битве из-за несправедливого раздела добытых сокровищ боги терпят поражение; № 20 — Брихаспати советует Индре попросить у Намучи Уччайшраваса, ибо Намучи не сможет отказать; так это и происходит; № 21 — убийство Индрой Намучи; № 22 — в новом рождении Прабала — Намучи «сто раз одолевал Индру»; боги просят Прабалу отдать его тело для принесения человека в жертву — в силу присущей ему щедрости он отдает свое тело; № 23 — боги дробят тело Прабады.

В действие «Сказания о Сурьяпрабхе» вовлечено множество персонажей, имена которых могут быть связаны с какими-либо иными сюжетами, реконструировать которые пока невозможно.

Некоторое число сюжетов выявляется в словах Брахмы, объясняющего Индре свое восхищение Прабхасой. Сюжеты: № 24 — перерождение асуры Каланеми — Хираньякша — Калинджала; № 25 — Хираньякша — Сунитха; № 26 — Бали низвергнут в подземелье и отдает Вишну все три мира.

Финал «Сказания о Сурьяпрабхе» завершается свадьбой, за которой следует посещение Сурьяпрабхой Шивы, в рассказ о котором вовлекается еще целая серия персонажей, связанных с Шивой, а в его именах и эпитетах также заложены обширные



комплексы сюжетов, начиная с самого Шивы — Хары, — Амбика, Херамба, Винаяка, Вишакха, Кумара, Сканда, Шакха, Бхайрава, Махакала, Вирабхадра, Нанди.

Таким образом, «Сказание о Сурьяпрабхе» своей сюжетикой значительно расширяет представления о древнейшем слое мифологии народов Индии, дает основание высказать предположение о том, что в этом сказании отразился неуцелевший эпос асуров. В сюжетах этой ламбаки восстанавливается позитивный смысл преданий об асурах, осуждавшихся в ортодоксально брахманских сочинениях как силы зла. Однако, как это убедительно показано американской исследовательницей Венди Донигер О'Флаерти на основе анализа традиционных текстов индийской мифологии, зло порождалось не асурами, а богами [171].

Третий важнейший сюжет «Океана сказаний» представлен в «Романе о Мриганкадатте». Если в предшествующем сюжете Сомадева оперировал материалом мифологии, то повествование о Мриганкадатте можно рассматривать как историю о современнике Нараваханадатты. Речь снова идет о царевице, на этот раз сыне царя Амарадатты, правителя Айодхьи, но если о детстве и юности Нараваханадатты, о его учении рассказано во многих шлоках и подробно, то о соответствующем периоде жизни Сурьяпрабхи говорится лишь в трех шлоках, и на этот раз Сомадева, назвав героя и его десять министров, обращается непосредственно к сюжету, предреченному ветапой, которого увидел во сне министр Бхимапаракрама: «Славится правящий в Удджайини царь Кармасена, и есть у него дочь, посрамившая прелестью самих апсар, истинная сокровищница красоты, созданная Творцом, а имя ее Шашанкавати — она и станет супругой твоему повелителю. Когда же он ее получит, то будет царствовать над всей землей». Эта линия получает дальнейшее развитие во сне самого Мриганкадатты о явлении ему Шивы. Этот сон истолковывается Вималабуддхи и резюмируется самим царевичем: «Хотя и неизбежно достанется то, что мне сон предвещает, — да и слышал об этом Бхимапаракрама от ветапы, — но все же придется добыть Шашанкавати с помощью силы и мудрости у отца ее Кармасены, гордящегося несокрушимостью своих крепостей и войска, а мудрость — главное средство во всех делах».

Сюжет раскрывается поэтапно: 1) в *первой и второй* волнах, где речь идет о неизбежности достижения цели, подчеркивается важность мудрости и наряду с этим важность милости богов; 2) сборы Мриганкадатты в Удджайини, оговор министром и изгнание; 3) проклятие нага Параваты и последовавшая разлука Мриганкадатты с его министрами; 4) странствие Мриганкадатты в сторону Удджайини, во время которого он поочередно встречает своих министров, повествующих о том, что случилось с ними за время разлуки. По мере движения к Удджайини царевич собирает союзников из числа горных племен; 5) осада

Удджайяни, завершающаяся миром и свадьбой Мриганкадатты с Шашанкавати.

В «Романе о Мриганкадатте» присутствует много сюжетов — они все связаны между собой, но связь их двоякая: прямая, когда герои являются участниками происшествий, о которых идет речь, и опосредованная, определяемая самостоятельным значением этих сюжетов. Это рассказы, содержащие идеи этического порядка, в целом общечеловеческого значения, но иногда и специфически индийской окраски. Так, сюжеты № 293, 294, 297, 298, 299, 302, 304, 307, 317, 318 соответственно восхваляют мудрость, свидетельствуют о божественном предопределении, осуждают себялюбие: в них выражается мысль о вознаграждении судьбы, о том, что не теряющие самообладания, настойчивые, твердые и решительные достигают своей цели, что невежество следует изгонять. Индийскую окраску несут сюжеты № 300, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315. Они заслуживают особого внимания, и прежде всего сюжет № 300, содержащий своеобразную картину мира в ее шивантской интерпретации, например в рассказе первого из встреченных Мриганкадаттой его министров — Вималабуддхи («Обладающий разумом, свободным от нечистоты»). Министр уверяет Мриганкадату в неизбежности встречи со всеми остальными министрами, ибо это стало известно Вималабуддхи в результате его скитаний после проклятия нага Парваты. История эта своего рода видение, вполне соответствующее его европейским аналогиям.

Видение не имеет какого-либо названия прежде всего потому, что рассказано самим «видевшим» в процессе самой встречи, но это видение можно было бы назвать «О чуде жизни или о круге земного бытия, сансаре». Оно имеется лишь у Кшемандры в «Брихаткатхаманджари», где занимает всего 12 шлок. Таким образом, можно полагать, что видение с таким сюжетом существовало до Сомадевы, но вместе с тем данный сюжет в данном жанре или в каком-либо ином не отмечен во всей предшествующей традиции ни на санскрите, ни на пракритах.

Сюжет видения состоит из трех частей: а) аллегория бытия; б) аллегория будущего Мриганкадатты и в) объяснение мудрецом Брахмадандином обеих аллегорий: «Взор мой упал на женщину, вращающую колесо, обвитое роем пчел. Пчелы же устремлялись к стоявшим здесь же быку и ослу и пили одну изрыгаемую быком молочную пену, а другие извергаемую ослом кровавую пену, и от этого первые становились белыми, а другие черными и превращались в пауков. Те же плели паутину, и раз были они двух родов, то одни оплетали ею благоуханные цветы добра, а другие — ядовитые цветы зла. А пока пауки бегали по своей паутине, явился двуглавый змей, и одна глава его была белая, а другая — черная, и стал беспощадно жалить пауков.

Тогда собрала женщина мертвых пауков и побросала их в разные сосуды, и они ожили и снова начали ткать паутину, как прежде. Те из них, которые ткали ее на ядовитых цветах, нача-

ли рыдать от мучений, причиняемых ядом, а вслед за ними застонали и те, которые были на других цветах. Стоны тех и других нарушили размышления сидевшего там подвижника, и он, сострадательный, изверг огонь и спалил их сети. Когда сети сторели, пауки скрылись в стволе бамбука, то на вершине его возникло сияние.

И тогда куда-то исчезли и женщина с колесом, и бык, и осел...» (77, 89—96).

Аллегория насыщена образами, остающимися донныне не проанализированными. Она не имеет не только литературных параллелей, но и изобразительных. Брахмадандин раскрывает Вималабуддхи значение виденного как откровение Ишвары — Парамешвары и наряду с этим смысл каждого образа:

женщина — майя,  
колесо — сансара,  
пчелы — живые существа,  
бык — праведность,  
осел — неправедность,  
молочная пена — добрые дела,  
кровавая пена — злые дела,  
превращение пчел в пауков — перерождения,  
паутина — житейские привязанности,  
благоуханные цветы — счастье,  
ядоносные цветы — горе,  
двуглавый змей — смерть,  
пасть белой главы — для добрых,  
пасть черной главы — для злых,  
горшки — утробы,  
подвижник — Ишвара — Парамешвара — Шива.

Все образы этой аллегории соответствуют категориям не только кашмирского шиваизма, но и других индийских верований раннего средневековья, в том числе буддизма и джайнизма. В данной аллегории они ориентированы на кашмирский шиваизм, о чем, в частности, свидетельствует имя самого персонажа — Вималабуддхи, т. е. «обладающий умом, свободным от мала». Как полагает Р. Г. Бхандаркар, согласно кашмирскому шиваизму, «индивидуальная душа идентична мировому духу, но не может осознать этого из-за своей нечистоты. Эта нечистота и именуется мала. И не только поэтому — сама аллегория в известной мере отражает фундаментальную концепцию кашмирского шиваизма, состоящую в следующем: Нечистота — мала — имеет три вида. Когда душа утрачивает из-за невежества свою свободную и универсальную природу, осознает себя несовершенной и полагает, что явления, такие, как тело, нетождественны ей внешне, но тождественны по сути, то она низводит себя к финитности или подчиняет ограничениям; такой вид нечистоты называется анава. Затем — ее пребывание в материальном теле, созданном майей, породившей все вещи, есть другой вид нечистоты — майия (т. е. порожд-

денная майей). Когда же под воздействием внутреннего органа или сердца органы действия приводятся в движение, нечистота, порожденная этим, именуется карма, каковая вытекает из действия, вызывающего осознание человеком добра или зла, совершенного им. Эти разновидности нечистоты (т. е. анавая, майя, карма.— И. С.) приводятся в движение женским началом, составляющим изначальную шакти Шивы, из которой возникает речь» [23, с. 29—30].

Аллегория сансары в известном смысле слова является тем зерном, в котором можно видеть мировоззрение самого автора и, более того, слепок с характерной для Кашмира XI в. системы взглядов на жизнь как процесс.

Вималабуддхи продолжает скитания и находит озеро, в воде которого он увидел «густой лес, а в нем — охотника с десятилапым львенком, которого он поймал. Вырастил тот охотник львенка, а затем в гневе на его непокорность выгнал из леса. Услышал юный лев призывное рычание львицы, доносившееся из другого леса, и устремился к ней. Но вдруг налетел вихрь, оторвал львенку все десять лап, разметал их по сторонам. Вслед за этим явился некий муж с отвислым брюхом и вернул ему его десять лап. Снова лев пошел искать львицу, и немало бед пришлось ему претерпеть. Но когда добыл он львицу — а она в прежнем рождении была его женой, — ушел с нею в свой лес.

Охотник же, видя, что юный лев вернулся с супругой, отдал ему лес, называвшийся Каримардана, а сам исчез».

Брахмадандин истолковывает и это видение: десятилапый львенок — Мриганкадатта, его лапы — министры Мриганкадатты, изгнание львенка охотником — изгнание Мриганкадатты отцом, рычание львицы — слава о красоте Шашанкавати, другой лес — Авантийская страна, обретение юным львом львицы — свадьба Мриганкадатты, муж с отвислым брюхом — Винаяка, Ганеша, львенок обретает десять лап — Мриганкадатта обретает десять министров, возвращение в свой лес — возвращение Мриганкадатты в Айодхью.

Так в аллегории показано будущее Мриганкадатты как бы свершившимся, но до свершения остается еще 32 волны, из которых 24 заняты «Двадцатью пятью рассказами веталы», не имеющими прямого отношения к сюжету о Мриганкадатте. Последний же развивается встречами героя со своими министрами по мере его продвижения к Удджайини, причем каждая встреча вызвана каким-либо действием самого Мриганкадатты. Так, он достигает реки Нармады и во время купания в ней спасает от крокодилов вождя бхиллов Маябату. Тот в благодарность выражает готовность помогать Мриганкадатте в достижении цели и обеспечивает ему помощь своего друга Дургапиша-

чи, повелителя матангов. Затем следует авантюрная история Мриганкадатты, отправляющегося ночью «в поисках геройского дела». В результате происходят разоблачение пратихары повелителя бхиллов, оказавшегося любовником жены своего повелителя, и встреча с волшебным обращенным в павлина Бхимапаракрамой. Эта история, в свою очередь, является хорошо мотивированной рамкой, в которую вошли новелла «О Хансавали и Камалакаре» и приключение Бхимапаракрамы с ведьмами, приведшее к его обращению в павлина. Благодаря волшебной ладанке царевич и его министр выбираются из западни и разоблачают пратихару перед Маябату.

Царевич продолжает гостить у Маябату. Бхиллы собираются совершить жертвоприношение своей богине и ловят человека, которого должны предать заклятию. Его доставляют к Маябату, и Мриганкадатта узнает своего министра Гунакару. Тот повествует о том, что после проклятия Параваты он оказался в каких-то дебрях, у храма Виндхьявасини, богини, обитающей в Виндхийских лесах и требующей кровавых жертв; Гунакара приходит в отчаяние и готов покончить с собой, принеся себя в жертву богине. Его останавливает подвижник, и, спросив, что с ним произошло, говорит: «Не поступай так! Бывает, и покойники встречаются, а что уж говорить о живых?»

И подвижник рассказывает историю о Винитамати и Удаивати, служащую рамкой для ряда новелл, построенных на основе джатак, в частности интерпретирующих шесть буддийских совершенств (парамит). Первая часть истории посвящена тому, как Винитамати становится повелителем десяти стран света, т. е. чакравартином, следующая часть — встрече Винитамати с буддийским монахом Ратначандрой и обращению его в буддизм. Винитамати задает бхикшу вопрос о том, как людям, подобным ему, следовать Закону. Тот в качестве ответа рассказывает «джатаку о том, как благословенный Бодхисаттва был велперем». После этого рассказа Винитамати видит вещей сон, в котором божественный мудрец повелевает ему: «...ступай теперь по стезе бодхисаттвы». Винитамати начинает осыпать дарами всех просящих — отдает волшебное кольцо брахману Индукалаше, меч, и коня, и даже само царство, потом уходит с женами в пустыню, где засыпает после долгого и трудного пути и просыпается в чудесном саду. Он остается там жить и предается благочестивым подвигам. Судьба приводит к нему продавца сомы, которому Винитамати рассказывает истории «о брахмане, его жене, стиральщике и его осле и о мудром приговоре» (невежество), «о царевиче, обращенном в „пожелай-дерево“ (совершенство щедрости), «о попугае Чарумати, страстно любившем свою супругу» (совершенство целомудрия), «о мудреце» (совершенство терпеливости), «об упорном Маладхаре» (совершенство настойчивости), «о наваждении любви» (совершенство размышления), «о разбойнике Синхавикраме, сумевшем провести самого бога смерти» (совершенство мудрости).

Винитамати, таким образом, наставлял Сомашуру, который остается, «предаваясь у ног учителя размышлениям. Со временем оба — и учитель и ученик — овладели великими тайнами йоги и достигли наивысшего просветления».

Продолжая рассказ, подвижница как бы замыкает кольцо событий, своего рода сансару тем, что Индукалаша, кого Винитамати одарил волшебным мечом и конем, изгоняет своего брата Канакакалашу и уже тот вместе с двумя или тремя министрами скитается по свету. Они достигают обители Винитамати, но Индра с целью испытания добродетелей Винитамати обращает ее в пустыню. И тогда Винитамати в стремлении накормить их обращается в оленя, «принося себя в жертву просящему».

Практически здесь повторяется сюжет о добродетельном вепре, тем самым замыкая кольцо повествования.

Мриганкадатта дожидается исцеления ран Гунакары и снова отправляется в путь — к Уджайини. Случай сводит его на ночлеге с Вичитракатхой. Повторяется стереотип ситуация — слуга, утративший господина и готовый умереть, встречает персонаж, удерживающий его от рокового шага. На этот раз это якша и его две супруги. Он принимает Вичитракатху как гостя, утешает его и задает риторический вопрос: «Да разве, милый, рождается кто-либо в этом мире свободным от горестей и бед?»

За этим следует сложнопереплетенный сюжет об игроке Шридаршане и его злоключениях в разных перерождениях. В нем заложены 20 сюжетных линий, к которым следует добавить сюжеты, упоминаемые в истории царя Бхунанданы, — спор Шри и Сарасвати, аватара Ваманы (Карлика), пути в Паталу, асура Май, история Уши и Анируддхи, обращение ученика в камень, бараны с телами из железа, украшение Ачьютой дворца потомков Вришни и некоторые другие. К сожалению, далеко не все они поддаются реконструкции.

В ходе повествования читатель сталкивается с некоторыми неожиданными для обыденных представлений об Индии идеями. Таков, например, следующий пассаж из истории Бхунанданы: «Пока, раджа, ты обладаешь телом, как могут прекратиться страдания? Поэтому мудрые, не обращая внимания на них, всегда устремляются к целям жизни человеческой. Пока ты не уяснил, что Ачьюта, Ишана и Виринчи есть одно и то же и почитание каждого из них отдельно не приносит пользы, поэтому ты, думая о Брахме, Вишну и Махешваре как о едином и неразделимом божестве, настойчиво продолжай здесь подвиги еще двенадцать лет». Религиозный синтез доходит в данном случае уже до уровня единобожия.

В общей сложности история Сударшаны содержит до 30 сюжетов, ряд которых сведен до мотивов.

Мриганкадатта продолжает путь уже впятером, очевидно двигаясь по долине Нарбады. Он оказывается свидетелем уди-

вительного зрелища: слон, словно человек, прислуживает слепому страннику, напоминающему царевичу его министра Прачандашакти. Не выдавая себя, Мриганкадатта со своими спутниками слушает беседу слона с человеком. Это действительно Прачандашакти, который коротко рассказывает [всего в шесть шлок (74, 11—17)] историю своей разлуки с царевичем и, в свою очередь, спрашивает слона, кто он и почему наделен человеческой речью. Слон рассказывает историю распри между двумя царевичами. Собственно, эта распря — родовая. Начинается она с того, что у царя Шрутадхары было два сына от разных жен. После смерти отца младший, Сатьядхара, узурпирует престол и изгоняет старшего, Шиладхару. Тот предпринимает подвижничество во славу Шанкары и просит обратить его в гандхарву, чтобы он мог погубить сводного брата. Но бог отказывает, поскольку брат этот уже умер и братьям суждено снова родиться братьями — на этот раз сыновьями царя Уграбхаты в стране Радха. Бог предрекает также, что Шиладхара — Бхимабхата убьет Сатьядхару — Самарабхату и будет править страной. Однако в наказание за то, что подвижничество совершалось во гневе, Шиладхара проклятием мудреца будет обращен в слона и избавится от слоновьего облика лишь тогда, когда поможет попавшему в беду человеку.

После такой экспозиции сюжет, уже практически дважды повторенный, разворачивается во всей полноте. Он распадается на 24 части, каждая из которых обладает известной цельностью, но может рассматриваться по отношению ко всему сюжету как мотив. И здесь, как и в других случаях, присутствуют сюжеты, либо упоминаемые, либо отразившиеся в сравнениях и метафорах, таковы: а) похищение амриты у дайтев Хари, прикинувшимся женщиной; б) амрита губит данавов; в) нисхождение Ганги на землю; г) джатра Васуки; д) похищение Кришной богини красоты; е) встреча Рамы и Куши.

История Бхимабхатты завершается тем, что он, ставший гандхарвой, сулит Мриганкадатте скорую встречу с Шашанкавати и свою помощь царевичу, когда бы ему она ни понадобилась.

Встреча Мриганкадатты со своим министром Викрамакесарином вводит новый элемент в повествование. Царевич видит, что «некий отвратительного вида муж мчит в поднебесье его министра Викрамакесарина». Министр спускается, отпускает того, кто его принес, и тут же рассказывает, что с ним случилось после разлуки. Оказывается, ему самому довелось спасти от змеиного укуса брахмана, а тот в благодарность пожелал сообщить ему мантру, дающую власть над веталями. Когда Викрамакесарин сказал, что она ему ни к чему, поскольку он разлучен с Мриганкадаттой, брахман возразил: «Да разве не знаешь ты, что с помощью ветал можно добыть все, что пожелаешь? И не известно тебе, что по милости веталы царь Тривикрамасена в давние времена стал повелителем видьядхаров?»

За этим следует на протяжении 26 таранг обрамленная повесть — «Двадцать пять рассказов ветапы».

Викрамакесарин, выслушав повесть целиком, получает в награду мантру, дающую власть над ветапами, вызывает ветапу и, овладев им, требует отнести к Мриганкадатте. После этой встречи царевич с друзьями снова отправляется в путь, и они попадают в пустыню, пересекают ее, достигают озера, в описании которого отразились сюжеты: а) сказания о бхаратах; б) о пахтанье океана; в) о том, как Шива выпил яд халахалу; г) Вишну в поисках Шри. Странники находят на западном берегу озера дерево (в описании которого, в свою очередь, использованы сюжеты); д) легенда о танце Шивы Тандава; е) легенда о небесном саде Индры; ж) легенда о «пожелай-дереве».

Сомадева, довольно подробно рассказывавший до сих пор о каждой встрече Мриганкадатты, вдруг прибегает к неожиданному приему. Измученные голодом и жаждой, друзья царевича забираются на дерево, чтобы отведать плодов. Но лишь коснулись они плодов, как обратились и сами в плоды. Царевич в отчаянии. Несмотря на утешения Шрутадхи, он, вспоминая все случившееся, решает утопиться в том самом озере. И в это мгновение раздается голос с небес, разъясняющий исчезновение друзей царевича, в том числе и тех, кого он еще не успел встретить, и наставляющий, что надлежит ныне делать.

Мриганкадатта совершает омовение, отказывается от пищи и возносит хвалу Ганеше, обитающему в этом дереве. В словословии Ганеше перечислены шесть эпитетов, создающих иконографически достаточно полный образ этого божества. Сами же эти эпитеты связаны с некоторыми легендами; среди них: а) о пляске Ганеши; б) о пралае; в) о битве богов и асуров; г) о сожжении Трипуры.

Двенадцать дней проводит Мриганкадатта в подобном подвижничестве, пока не явился ему во сне Ганеша; он сообщил ему о возвращении министров, обретении Шашанкавати и возвращении в родной город. Царевич просыпается и обходит дерево-жилище Ганеши таким образом, что правая рука его обращена к дереву, и тогда кроме шести министров, пришедших с ним и истории которых известны, возникают и последние четыре — Вягхрасена, Стхулабаху, Мегхабала, Дриддхамушти. Радость встречи завершается омовением, соответствующими обрядами и трапезой, «разговлением» после поста.

Казалось бы, каждый из вновь обретенных министров поведаст свою собственную историю, но Сомадева предоставляет возможность лишь Вягхрасене рассказать, что же случилось с ним и тремя другими. После проклятия Параваты Вягхрасена, Мегхабала, Дриддхамушти и Стхулабаху оказываются на берегу некоего озера и в отчаянии от разлуки собираются расстаться с жизнью. Однако юный подвижник Махатапас увещевает их и уводит в ашрам своего отца; эта обитель отличается особой святостью: «Даже деревья в той обители совершали под-



виги и стояли вытянувшись на пригорках, подобных алтарям, воздев сучья-руки вверх и словно упиваясь солнечными лучами». Наступает вечер, и, после того как мудрецы расспросили гостей, к друзьям Мриганкадатты обращается мудрец Канва с укором: «Как же это вы, мужественные воины, так позорно струсили? В беде — несгибаемая твердость, в успехе — скромность, что бы ни случилось — не унижить звания добродетельного человека! Великие-то ведь и становятся великими благодаря тому, что решительно преодолевают великие трудности, — вот ведь что означает само слово „великий“». Затем он в подтверждение этого рассказывает историю Сундарасены. Она подготавливает завершение романа о Мриганкадатте и наряду с этим как бы воспроизводит главные линии самого романа, только без драматической ситуации, послужившей причиной изгнания Мриганкадатты. Это, собственно, любовно-авантюрная повесть, компактно написанная, насыщенная и волшебными и реальными эпизодами.

Сюжет вымышлен и несет на себе печать широко распространенной в мировой литературе схемы. Он развивается в рамках литературной географии, хотя и соотносимой в каких-то элементах с географическими реалиями. Сын царя Махасены Сундарасена, биография которого построена по уже знакомому стереотипу, выезжая из города на охоту, встречается с подвижницей Катьяяни, приветствующей его. Он не обращает на это внимания, и тогда она в сердцах укоряет его в гордыне и говорит при этом, что он и вовсе загордится, что и Индры не заметит, если добудет в жены Мандаравати. Царевич просит прощения и расспрашивает ее, что это за царевна. Катьяяни показывает ему портрет Мандаравати, который она сделала на полотне. Сундарасена потрясен ее красотой. Министры просят Катьяяни, чтобы убедиться в ее мастерстве, изобразить и Сундарасену. Истинность выполненного ею портрета подтверждает и истинность ее слов.

Любовные страдания Сундарасены вызывают посольство от его отца к отцу Мандаравати — царю Мандарасене; состоится сговор, в результате которого происходят — от обоюдного нетерпения влюбленных — странствия через океан, буря, губящая корабли, но оберегающая каждого из влюбленных и в конечном счете волей судьбы приводящая их к встрече. Казалось бы, приходит время благополучного финала. Однако Сомадева вводит новое препятствие — Мандаравати похищена купцом-мореходом. После этого Сундарасена помимо любовных терзаний подвергается тяжким испытаниям — его и Дриддхабуддхи захватывают пулинды, чтобы принести в жертву, и бросают в подземелье.

Наступает день жертвоприношения Амбике. Сундарасена, приведенный для заклятия вместе со всеми другими узниками, взывает к ней о помощи, а тем временем является предводитель пулиндов Виндхьякету и узнает в пленнике сына своего по-

кровителя — раджи Махасены; тогда следует освобождение узников и рассказ Сундарасены о его злоключениях. Именно к концу этого рассказа приурочена весть о пленении некоего купца с необычайно красивой женщиной.

Происходит встреча, за которой следует раскаяние купца, которому грозит смерть, но Сундарасена испрашивает ему помилование.

Сундарасена и Мандаравати собираются в Алаку и посылают гонца с вестью о своем спасении и возвращении, который поспевает как раз в тот момент, когда Махасена с супругой готовы взойти на погребальный костер. Послание доставлено, и царь во главе войска выступает навстречу сыну. Проходит несколько дней, и происходит еще более радостная встреча, за которой наконец следует официальный обряд свадьбы. По истечении некоторого времени Махасена, «видя, что Сундарасена добродетелен и народ его любит, возвел его на трон, а сам удалился в лес».

Канва завершает свое повествование наставлением: «Вот, сынки, только твердые сердцем преодолевают даже самые неодолимые и гибельные препятствия и достигают желаемого, а не слабые душой и нерешительные».

История Сундарасены также содержит то ли ссылки на иные сюжеты, то ли образы, отражающие какие-либо другие сказания: 1) сожжение леса Кхандава; 2) змей Шеша, несущий на себе бремя земли; 3) Чандра и Рохини; 4) Кама и Рати; 5) пралая; 6) творец, создающий прекрасное и совершенное; 7) Махешамардани, торжествующая над дайтьями; 8) Рамайна (встреча Сундарасены с матерью).

Последние две таранги завершают «Роман о Мриганкадатте», образно суммируя весь предшествующий материал. Вместе со всеми министрами Мриганкадатта после долгих странствий, которым уделено всего лишь несколько, но достаточно выразительных шлок, оказывается, наконец, перед неприступной твердыней Удджайини.

Нужно отметить, что все сюжетные линии повествования находят здесь свое разрешение, причем разрешение жизненное, соответствующее принятым в ту пору нормам. Попытка привлечь для достижения цели, т. е. женитьбы на Шашанкавати, потусторонние силы в образе ветапы оказывается несостоятельной. Тогда пускаются в ход средства политические; для того чтобы одолеть Кармасену, нужно войско, нужно правильно определить соотношение сил, привлечь союзников и тем самым создать перевес в свою пользу. Такая возможность есть. Политическая целесообразность определяет союзников — пулиндов, матангов, киратов; таким образом Сомадева демонстрирует столь важный элемент политической жизни раннесредневековой Индии, как объединение племен, живущих охотой и собирательством, но уже обладающих и внутривременной структурой, позволяющей им сохранять этническую целостность, и межплемен-

ными связями. Сомадева этнически точно воспроизводит внешний облик представителей этих племен, их жилища, селения, оружие и инструменты, вплоть до каменного топора. Изумленный видом крепости одного из своих союзников, Мриганкадатта восклицает: «Смотрите-ка, живут они как звери в лесах, но запятно — Дургапишачу называют царем. Видно, нет такого народа, чтобы у него не было царя. Наверное, боги создали это слово, чтобы люди жили, не пожирая, как это делают рыбы, сильный слабого».

Силы собраны, и Мриганкадатта готов поспешить к Удджайини, но Шрутадхи настаивает на политическом решении дела: прежде всего следует искать примирения, ибо другие способы улаживания отношений — подношение, раздор в стане недруга и применение силы — один хуже другого. Направляется посол, но миссия его безуспешна, и военное вмешательство оказывается неизбежным. Приходит черед силам Удджайини — битва длится пять дней и ночей.

Пожалуй, впервые в индийской классике появляется героиня, трезво размышляющая о том, что битва-то идет из-за нее, что «ради интересов государства не считаются цари с любовью к детям», «из-за меня цари, и царские дети, и многие герои с обеих сторон день за днем друг друга убивают». В Шашанкавати сильно личное начало, вплоть до утверждения своей воли, своего отношения к любви: «По мне, пусть муж даже бедняк, только был бы хорош собой, а если урод, так хоть повелевает он всей землей, не пойду я за него».

Но при всей этой самостоятельности, притом что ее одолевают суровые, тяжелые думы, Сомадева возвращает читателя на путь традиционного решения вопроса с помощью случая-судьбы, но закономерно подготовленного всем предшествующим повествованием. Происходит встреча Мриганкадаты с Шашанкавати именно в тот момент, когда она готова уже накинуть себе на шею петлю. Герой увозит возлюбленную, это становится известно Кармасене, посылающему погоню вслед похитителям, которая оказывается безуспешной. Складывается положение, напоминающее аналогичные ситуации из «Сказания о Сурьяпрабхе», когда отцу ничего не остается, как признать брак состоявшимся и лишь потребовать формального узаконения его. Предпринимаются сложные переговоры о том, где и как должна состояться свадьба. Мриганкадатта не считает возможным устраивать свадьбу без его родителей и посылает за ними Бхимапаракраму.

Тем временем в Айодхье царь Амарадатта узнает, что Мриганкадатта был оклеветан. Казнив клеветника, царь удаляется в ашрам и предается подвижничеству. Там и находит его Бхимапаракрама и сообщает обо всем, что случилось. Затем Амарадатта отправляется к Мриганкадатте, происходит трогательная встреча. Далее во все нарастающем темпе идут приготовления к свадьбе и ее церемония, уподобленная свадьбе са-

мого Ачьюты — Вишну и Лакшми. За этим следует первая брачная ночь, описанная с большим тактом. Мриганкадатта просыпается от утренней песни, своего рода «альбы».

Гости разъезжаются. Наступает время, когда Амарадатта решает передать царство сыну, исполненному добродетелей и любимому народом. Семь дней длится церемония помазания, на восьмой день Амарадатта удаляется в лес. Мриганкадатта успешно царствует, собирает «под один зонт все четыре страны света» и правит так, что «при нем только в сказаниях о прежних временах существовали такие беды, как вторжение, нападение разбойников или нищета; земля наслаждалась счастьем и радовалась, словно вновь наступили благодетельные времена справедливого правления добродетельного Рамы». На этом заканчивается повествование Пишангаджаты, утешающего Нараваханадатту словами: «Так же вот, как Мриганкадатта, претерпев множество злоключений, обрел Шашанкавати, так и ты, сынок, добудешь свою Маданаманчуку».

Завершающая часть «Романа о Мриганкадатте» свободна от вставных рассказов, но и здесь присутствуют иные сюжеты: 1) Агастья и Нахуша; 2) эпизоды «Рамаяны» — описание места, где жили изгнанные Рама, Сита и Лакшмана, нападение ракшаса Кабандхи, возвращенная Ситой газель, золотой олень, увлекающий Раму, изгнание Рамы из Айодхьи; 3) вражда Раху с Сурьей и Чандрой; 4) Агастья изрыгает океан; 5) Хираньякша и Вараха — Вишну; 6) Нармада освобождается из объятий Арджуны; 7) пралая; 8) рудры; 9) свадьба Ачьюты и Лакшми.

Несомненен параллелизм всех трех рассмотренных сюжетов и по содержанию, и по форме, цельность каждого из них очевидна, несмотря на включение отдельных, самостоятельных рассказов, обычно мотивированных причинно-следственными связями, и на упоминание в ходе повествования каких-либо других сюжетов, мифологических и эпических, имеющих собственно эмфатическое значение. Сомадева неоднократно обращается к сюжетам, находящимся вне прямой связи с историей Нараваханадатты, реализованным в других жанрах.

Особый интерес представляет включение в «Океан сказаний» не только подобных сюжетов, но и целых произведений, как, например, «Двадцать пять рассказов веталы». Считается, что в произведение Сомадевы вошла «Панчатантра». Подобная точка зрения не вполне справедлива, поскольку это название возникло позднее XI в. и дано, очевидно, самим Пурнабхадрой, создателем текста этой замечательной обрамленной повести, который главным образом и стоит до сих пор в центре внимания исследователей. Как убедительно показано югославской исследовательницей З. Матишич, названию «Панчатантра» предшествовало название «Тантракхьяяка», не требовавшее членения на пять частей [158].

Вряд ли целесообразно вступать в спор о прототипе «Панчатантры». Отметим, что ни один из иноязычных вариантов, появившихся до XIII в., не носил названия, которое можно было бы рассматривать как перевод или кальку «Панчатантры». Наиболее близкое к ней — «Тантракхьяика» имеет нейтральный характер и не обязывает к пятичленной структуре. В «Океане сказаний» материал, известный по произведению Пурнабхадры, объединен в самостоятельные повести, не имеющие содержательной и формальной связи между собой. Занимающие с четвертой по девяту таранги X ламбаки, они вписывают в себя и иной фольклорный и литературный материал, чередуя циклы о мудрости и глупости. Они, так сказать, обрамлены, а вернее сказать, пронизаны идеей, что разум — главная опора для живущих. Но это — конечный вывод циклов, а посылкой его является заключение бытовой новеллы о муже, жене и любовнике, рассказанной Гомукхой. «Тому, кто разумен, несчастье не помеха, божественный. Даже у зверей разум ценится больше, чем доблесть». И вот здесь-то и начинается то, что до сих пор принято рассматривать как «Панчатантру» в «Океане сказаний». Заметим лишь попутно, что такой ученый, как Л. Стернбак, в своем труде [204], в котором им специально исследованы поэтические вставки в обрамленных повестях, не воспользовался материалом ни Сомачедевы, ни Кшемендры прежде всего потому, что и тот и другой обратили все эти сюжеты в кавью. И оба автора, особенно Сомачедева, не копировали предполагаемую «Панчатантру», они использовали популярные сюжеты, вошедшие и в ее состав.

Н. М. Пензер отмечал, что «Панчатантра» дана у Сомачедевы «практически во всей ее полноте, хотя и не вполне последовательно, но с перерывом, вызванным вставкой ряда коротких историй, не имеющих с ней какой бы то ни было связи». Однако структура знаменитой книги — если предполагать, что Пурнабхадра лишь воспроизвел некоторую древнюю пятичленную структуру, — полностью нарушена, во-первых, а короткие истории введены с достаточным основанием, во-вторых. На том повествовательном пространстве, где Сомачедева использовал ее сюжеты, он ввел вдвое больше сюжетов, стоящих в прямой связи с генеральной идеей о важности разума, чередуя повествования об уме с повествованиями о глупости. Все эти истории рассказываются Гомукхой, главным министром Наравакханадатты, и завершаются следующим умозаключением: «Разум — главная опора живущих. И без богатства бедняк проживет, а без разума как прожить?»

В отличие от «Панчатантры», столь основательно, допустим, перестроенной Сомачедевой, «Веталапанчавиншатика» вошла в современный текст «Катхасаритсагары» целиком, как вполне самостоятельная книга. Вводится она в рассказе Викрамакесарина Мриганкадатте; в свою очередь, Викрамакесарину ее сообщает брахман, спасенный им от змеиного яда, объясняя, чего

можно добиться с помощью веталя и как «царь Тривикрамасена в давние времена стал повелителем видьядхаров». Стоит отметить, что главный персонаж «Романа о Мриганкадатте» не становится повелителем видьядхаров и, таким образом, «Веталапанчавиншатика» прямой связи с его историей не имеет.

У Сомадевы «Двадцать пять рассказов веталя» в отличие от других известных вариантов этой книги имеет ту особенность, что в концовке своей содержит собственно литературную оценку самого произведения. Царь Тривикрамасена обращается к веталя, удовлетворенному его услугой, с просьбой сделать так, чтобы «начиная с этого дня все двадцать четыре загадки, эти разнообразные и интересные повествования, вместе с заключающей их двадцать пятой историей были бы прославлены и почитаемы по всей земле».

Отвечая на просьбу царя, так сказал веталя: «Пусть так и будет! По всей земле это собрание двадцати четырех историй и еще одной, их завершающей, называющееся „Веталапанчавиншатика“, прославится повсеместно и будет приносить благо. И всякий, кто с почтением прочтет хотя бы две строки из них, и всякий, кто их прослушает, навсегда избавится от грехов. Всюду, где будет славиться это сочинение, не будут иметь власти ни якши, ни веталя, ни кушманды, ни дакини, ни ракшасы и никто из им подобных» [99, 26—29].

Таким образом, при всем том, что «Веталапанчавиншатика» в целом сохранила у Сомадевы свою структуру, стилистически поднявшись до уровня махакавы, сюжету придана особая заостренность, подчеркивающая значение книги и, шире, литературы как средства «избавления от грехов».

Рассмотренные сюжеты и циклы не охватывают всего содержания «Океана сказаний», но они связаны и с основной идеей памятника и вписаны в структуру основного сюжета о Нараваханадатте. Вне этого сюжета остаются ламбака I, являющаяся как бы моделью повествовательной структуры всего произведения, а также ламбаки XVII и XVIII, весьма прочно связанные с историей Нараваханадатты и каждая представляющая, по существу, самостоятельное произведение.

Как упомянуто в ламбаке I, Гунадхья сжигает свое произведение, повествующее о семи повелителях видьядхаров, но Сомадева рассказывает лишь о двух — Нараваханадатте и Сурьяпрабхе. В третьей таранге XVI ламбаки устами Кашьяпы Сомадева упоминает еще пятерых, причем дает представление о сюжетах, в которых они являются ведущими персонажами:

*Ришабха, Сарвадамана, Бандхудживака, «запутавшись в разных грехах, погибли, лишившись почестей... все они из-за своей непомерной гордыни приняли кару от Шакры»;*

*Джимутавахана «лишился своего сана, ибо похвалялся собственными благодеяниями»;*

*Вишвантара — «Когда сын его Индиваракша был убит Васантатилакой, царем Чеди, за то, что совратил жену царя, Виш-*

вантара обезумел от тоски по своему недостойному сыну, мужество покинуло его, и он лишился жизни»;

*Таравалока*, «благими деяниями обретший верховную власть над видьядхарами, долго наслаждался благами власти, не допуская греха, а когда почувствовал отвращение ко всему мирскому, отрекся от царства и удалился в лес».

Эти рудименты сюжетов дополняются еще и обобщающей репликой Кашьяпы: «Так в прежние времена видьядхарам не шло впрок достигнутое ими положение. Вступали они на несправедный путь и, ослепленные страстью или другим чувством, лишались того, что имели». Опыт прежних повелителей видьядхаров должен был быть уроком для Нараваханадатты. «Поэтому ты должен всегда быть осмотрительным, чтобы не оступиться на стезе добродетели. И своих подданных видьядхаров ты должен удерживать от нарушения дхармы». Реконструировать сюжеты Гунадхьи вряд ли возможно, но несколько расширить представление о них можно на основе предшествовавшей Сомадеве общеиндийской традиции, разумеется в разной степени.

Под именем *Ришабха* в пуранах и в эпосе известен целый ряд персонажей (Бха 2.7.10; 5—3—6; 6.18.32; Маркандея 50.40; Мхбх: Вана 109; Шанти 125—128; Сабха 19.15; Рмна: Юддха 70.58.65; Уттара). В некоторой степени может быть связан с персонажем Гунадхьи Ришабха, сын Набхи и Мерудеви (Бха 5.3—6), у которого еще в детстве появились на руках и ногах признаки будущего повелителя. Индра, опасаясь возможного соперника, лишает царство Ришабхи Аджанабхакханду дождей, но Ришабха с помощью волшебной силы обеспечивает своей стране дожди. Прочие данные свидетельствуют об отражении в пуранах джайнской традиции, которой Сомадева практически пренебрегает. Само слово «ришабха» означает «бык». Ришабха — также имя первого джайнского вероучителя, по преданию жившего восемь с половиной миллионов лет; в его времена мужа и жены рождались как близнецы, люди имели по шестьдесят четыре ребра и были ростом в пятьсот шестов.

У Сомадевы Ришабха кончает существование из-за кары, наложенной на него Индрой. Какова она, было сообщено раньше, в ламбаке XV, в сюжете об образовании пещеры Триширша. Он завершается словами: «Так был назначен Ришабха велением Трехглазого верховным повелителем обоих царств видьядхаров, но когда, обуреваемый гордыней, стал воевать с богами, то был сражен Индрой, держателем ваджры». К этой же истории обращается мудрец Нарада, когда Нараваханадатта вопреки советам министров вознамерился завоевать «саму страну Меру, неприступное обиталище богов». Нарада предупреждает его о неизбежном крушении, и Нараваханадатта, вспомнив о гибели Ришабхи, отказывается от подобного похода.

Необходимо также иметь в виду историю происхождения видьядхаров, изложенную в джайнских текстах. На нее обратил

внимание еще Л. Альсдорф [41, с. 485], а также в недавней работе о «Перунгадаи» тамильская исследовательница Р. Виджаялакшми [214]:

«Когда первый тиртханкара Ушабха (санскр. Ришабха), перед тем как уйти из мира, поделил свое царство, царевичи Нами и Винами отсутствовали. Когда они вернулись, то попросили у Ушабхи свою долю, но он не ответил им, так как уже отказался от всего мирского и погрузился в глубокое размышление. Снова и снова Нами и Винами повторяли свою просьбу. Однажды царь нагакумаров Дхаранендра наградил их за верную службу Ушабхе двумя склонами горы Вайтадхья. Поскольку никто не мог забраться туда на ногах, он подарил им сорок восемь тысяч видья для того, чтобы доставить их и их будущих подданных на Вайтадхья. Нами основал пятьдесят городов на южном склоне горы, а Винами — шестьдесят городов на северном склоне. Видьядхары были разделены на шестнадцать никак, каждая из которых получила название по имени вождя, ее возглавляющего. Восемь из них досталось Нами, и восемь — Винами».

Вайтадхья — пракритизированная форма санскритского ведьярдха (букв. «делящий алтарь пополам»), являющегося синонимом названия хребта (горы) Кайласа, разделявшего, по представлениям древних индийцев, Хималаи на северную и южную части.

Отсутствуют какие-либо существенные данные о Сарвадхамане (Мхбх, Араньяка, 68, 5) и Бандхудживаке, но зато Джимутавахана, Вишвантара и Таравалока представлены довольно разнообразно. Сюжет о Джимутавахане получил впервые художественное воплощение в известной пьесе Харши «Нагананда» (16, 153—155). И-Цзин сообщал, что она написана на основе «Джатаки о Джимутавахане», следов которой, однако, в буддийской канонической литературе не сохранилось. Сомадева обращается к данному сюжету — в рамках современного текста — трижды. Впервые Джимутавахана появляется в ламбаке IV; здесь вся его история воспроизведена полностью — от рождения до воцарения над всеми видьядхарами. Затем, в несколько измененном виде, в ламбаке XII Сомадева, изъяв из сюжета историю прежнего рождения Джимутаваханы, делает акцент на истории его любви и самопожертвования, таким образом сближаясь в интерпретации сюжета с Харшей, а может быть, и следуя за ним. Третий раз Сомадева обращается к истории Джимутаваханы в ламбаке XVI, чтобы сообщить о причине утраты им сана верховного повелителя видьядхаров.

Как в первом, так и во втором случае Сомадева связывает воедино ведическую традицию и пураническую, возводимую к древнейшим слоям мифологии, предшествующим сказанию о пахтанье океана, с традицией буддийской, в которой сделан особый упор на ее этическую сторону. Любопытно, что Джиму-



тавахана лишился своего сана из-за похвальбы «собственными благодеяниями», но ни в одном из трех случаев Сомадева не раскрывает, в чем именно состояла похвальба и какими именно благодеяниями. Однако при всей краткости суждения Сомадевы явно противоречат буддийской этике.

Сюжет о Вишвантаре, несомненно, имеет в виду историю царя Вессантары из весьма пространной, известной по каноническому собранию джатак «Вессантараджатака». Интересную параллель ему представляет сюжет о Таравалоке, заключающий историю Нараваханадатты. Разницу в них составляет концовка. Таравалока в отличие от Вишвантары, не сумевшего преодолеть тоски по сыну, убитому за прелюбодеяние, и Джимутаваханы, павшего жертвой собственной гордыни, проходит обычный цикл жизни добродетельного индуса.

Таковы семеро повелителей видьядхаров, о которых шла речь в произведении Гунадхьи. Можно полагать, что именно ламбакой XVI завершается изложение сути «Брихаткатхи» Сомадевой. В его произведении, однако, есть еще две ламбаки, центральные персонажи которых также являются верховными повелителями видьядхаров — Муктапхалакету из «Ламбаки о Падмавати», которому пожалована Индрой «верховная власть над видьядхарами и асурами» и Викрамадितья из «Ламбаки о Вишамашиле», который покоряет все семь материков, подчиняет себе якшей, ракшасов, ветап и тех, кто движется в поднебесье (т. е. видьядхаров), и тех, кто обитает в подземных мирах (т. е. асуров). Сюжет о Муктапхалакету носит по преимуществу развлекательный характер, повествование полно гиперболами и вымысла, тут появляются образы вовсе фантастические, вроде летающего верблюда.

Сюжет о Викрамадितье, сам по себе занимающий относительно немного места, служит рамкой для нескольких плутовских новелл и сказок. Любопытно, что и ламбаки XVII и XVIII начинаются историями о ганах, которые в первом случае обречены на земную жизнь в качестве наказания проклятием Парвати (Манипушпешвара, Чандралекха, Пингешвара и Гухешвара), а во втором — волей Шивы гана Мальяван ниспосылается на землю со своего рода мессианистской задачей — избавить землю от млеччхов. И первый и второй зачины структурно напоминают историю ламбаки I, где проклятием Парвати на земную жизнь обречены ганы Пушпаданты и Мальяван.

Оба последних сюжета вынесены Сомадевой за рамки пересказа «Брихаткатхи» Гунадхьи, но другие истории о Викрамадितье, выступающем иногда под именами Викрамасинха, Тривикрамасена и т. п., встречаются и внутри пересказа (сюжеты № 73, 91, 104, 130, 136, 159, 178), в том числе «Двадцать пять рассказов ветап» (№ 323—349).

Все эти микросюжеты организуют повествование в целом и служат формой организации всех других, больших и малых, сюжетов, находящихся в причинно-следственной связи, которая

и определяет их роль. В качестве мотивов могут выступать не только те простейшие повествовательные элементы, которые имел в виду А. Н. Веселовский, но подчас и весьма распространенные повествования, выполняющие функции аргумента.

Значительный интерес представляет комплекс буддийских сюжетов, использованных Сомадевой в «Океане сказаний». Н. М. Пензер выявил в нем сюжеты 109 джатак (170, X, 43—45). Но важно здесь не столько их количество, сколько качество — для чего и как обращается Сомадева к этим сюжетам. К тому же буддийские сюжеты у него восходят не к одним джатакам, но также к аваданам, свидетельствуя об очевидной осведомленности автора в буддийском каноне. Все сюжеты и мотивы, которые могут быть возведены к джатакам, могли быть восприняты Сомадевой из общего фонда фольклора, питавшего и создателей джатак. Кроме того, подобные сюжеты у него лишены характерной буддийской морализующей рамки, вводившей фольклорное произведение в систему буддийского канона.

Отсутствие этой рамки — и даже намек на ее существование — не случайно, поскольку Сомадева критичен в отношении буддийской этики. Особенно показательна в этом плане его интерпретация парамит. Эти категории махаянического буддизма связаны с идеей, что «каждое живое существо в принципе способно стать буддой», для чего необходимо непрерывное моральное самосовершенствование. Вместо прижизненного пребывания в состоянии отрешенности от всего земного основной массе верующих предлагалось приобретение не требующих соблюдения монашеского обета парамит (духовных совершенств): дана — щедрость в подаянии; шила — моральная стойкость; кшанти — терпимость; вирья — духовная активность, энергия, твердая решимость следовать по пути добродетели; дхьяна — йогическое созерцание и сосредоточение сознания; праджня — выходящая мудрость, понимаемая не как положительное знание вещей, а как интуитивное познание мира дхармы, подготавливаемое достижением всех остальных парамит, и прежде всего дхьяны. Таким образом, махаяническая концепция парамит представляет восхождение от материального к наивысшему духовному состоянию, дающему возможность возвыситься до состояния бодхисаттвы и даже Будды.

Сомадева посвящает каждой из парамит особую историю, вписав их в сюжет о Винитамати. Винитамати, потерпевший поражение в споре с бхикшу, принимает веру Будды и стремится достичь сана бодхисаттвы. Но это требует и избавления от грехов, и освобождения от невежества, т. е. углубленного проникновения в учение Будды. Винитамати у Сомадевы являет всю внутреннюю противоречивость пути бодхисаттвы, осыпающего дарами всех просящих, в том числе и враждующих братьев, в результате чего он сам теряет царство. Ему приходится претерпеть немалые лишения, пока он не оказывается в чудесном саду, где и предается «разным благочестивым подвигам».

Но и в этот сад врываются тревоги жизни — Винитамати замечает человека, готового покончить с собой. Царь наставляет его в вере, рассказывает ему «для отвращения от невежества» много разных историй о вере, в том числе и о парамитах: «О царевиче, обращенном в „пожелай-дерево“» (72, 218—235) — о совершенстве в щедрости, «О попугае Чарумати, страстно любившем свою супругу» (72, 237—258) — о совершенстве в целомудрии; «О мудреце, избавившем разбойников от казни» (72, 260—276) — о совершенстве в терпеливости; «Об упорном Маладхаре» (72, с. 278—282) — о совершенстве в настойчивости; «О наваждении любви» (72, 283—317) — о совершенстве в размышлении; «О разбойнике Синхавикраме, сумевшем провести самого бога смерти» (72, 319—361) — о совершенстве в мудрости.

Внешне последовательность парамит соблюдена, но внутреннее содержание каждой из этих историй порождает впечатление, что автор не без иронии относится ко всему рассказанному. Что же касается совершенства мудрости, то вряд ли можно подумать, что история разбойника Синхавикрамы и писца Читрагупты, занявшегося подчистками в берестяной книге судеб, написана Сомадевой во имя возвышения или прославления буддийской веры. В этом рассказе приземление Сомадевой высоких буддийских совершенств достигает апогея. Подобным же образом в самой рамке о Винитамати «совершенство щедрости» вовсе не приносит положительных результатов, а, напротив, способствует развитию уже существующих конфликтов или возникновению новых. При этом небезынтересно, что конфликтная ситуация, предназначенная для испытания Винитамати, создается не кем иным, как Индрой, и им же разрешается. Этот ведический бог действует, как и все персонажи этих историй, в космосе буддхакая, в его континууме, поскольку, как правило, положительные герои несут в себе «частицу Будды», являющуюся символом причастности к буддхата и воздействуют на остальных во имя, так сказать, их причащения к ней.

К числу буддийских сюжетов следует отнести историю Нагарджуны, апокрифический рассказ о котором включен в «Ратнапрабхаламбаку». Он несет в себе «частицу бодхисаттвы». Потрясенный смертью самого любимого из своих сыновей, Нагарджуна жаждет избавить людей от смерти, изготовив амриту и сделав тем самым людей равными богам. Но его останавливает Индра, передающий Нагарджуне через Ашвинов такое послание.

«Ты за что это принял, министр, что затеял? Уж не собрался ли ты превзойти Праджapati, Творца всего сущего? Ведь он всех людей сотворил обреченными на смерть, а ты амриту готовишь, чтобы стали они бессмертными? И чем же тогда будут отличаться боги от людей? И если не будет различия между тем, кто приносит жертву, и тем, кто ее принимает, разрушится миропорядок. Поэтому велю я тебе — вылей пригото-

ленное тобой, иначе разгневаются боги и проклянут тебя немедленно! А сын твой, по которому ты горюешь, уже на небе».

Нагарджуна обладает совершенством щедрости, и именно оно предопределяет его гибель в результате интриги. Он помнит свои прежние рождения и осознает, что, уже отдав свою голову в жертву девятисто девять раз, ныне он отдает ее в сотый раз, ибо «не следует отказывать просящему». Точно так же как совершивший сто ашвамедх становится равным богам, он, принося в сотый раз в жертву свою голову, «избавлен от земной тщеты. Не будет знать он новых рождений, стал он равным Будде». Но не приносит его самопожертвование мира, и все продолжается тем же самым путем, и Сомадева устами рассказчика Марубхути резюмирует: «Уж так устроен мир — полон он несчастий и мучений, и никакими усилиями, будь их бесконечное множество, нельзя совершить того, чего Творец не хочет».

Рассказ о Нагарджуне органически сочетал в себе и буддийские и брахманические идеи. Автор образно обобщил представления, бытовавшие в его время, о философе Нагарджуне и ученом-естествоиспытателе Нагарджуне. Калхана сообщает, что во времена Кушанов (Канишки, Юшки, Кувишки) в Кашмире правил буддхисаттва Нагарджуна, резиденцией которого был Шадархатвана (т. е. «лес шести архатов»). Нагарджуна-философ считается автором ряда основополагающих сочинений махаяны, в том числе «Мадхьямикашастры» и «Праджняпарамитасутры». Буддийские сюжеты и категории у Сомадевы иногда получают и опосредованное отражение, в частности, в именах. Среди персонажей, связанных с Нараваханадаттой, фигурирует, например, видья Праджняпти, имя которого означает «постижение мудрости» и восходит к термину, использованному Нагарджуной в «Мадхьямикашастре».

Обращается Сомадева и к эпическим сюжетам из «Махабхараты» и «Рамаяны», но они фигурируют главным образом в качестве реплик или мотивов. В целом виде представлены лишь «Предание о царе Шиби», «Рассказ о Сунде и Упасунде», «Рассказ о Кунти», «Рассказ об Урваши и Пуруравасе», «История Панду», «Рассказ об Уше и Анируддхе», «Повесть о Нале и Дамаянти», «О благословенном Раме и божественной Сите».

Приведем в качестве примера следующие два места:

«...все министры вместе с ним (Нагарджуной.— И. С.), измученные голодом и жаждой, быстро пересекли ее (т. е. пустыню.— И. С.) и наконец увидели перед собой обширное озеро, полное чистой и прохладной воды, словно наполненное потоками амриты, источаемыми луной, которую растопило жаром солнца. Простиравшееся до самого горизонта озеро казалось драгоценным зеркалом, созданным самой судьбой всех трех миров, чтобы любоваться своим отражением. И потому, что плавало в нем множество гусей дхартараштра с черным клювом и черными лапами и росли по его берегам красивые деревья

арджуна, казалось оно, полное сладости и влаги, сказанием о бхаратах».

Если в этом случае перед нами яркая метафора, в которой дан образ «Махабхараты» в целом (отметим, кстати, что Сомадева использовал одно из ранних названий эпопей — «Бхаратакхья»), то в другом случае реплика касается ее части — «Виратапарвы»:

«Пришлось проходить им через густые леса, изобиловавшие множеством озер, темные от зарослей деревья там ала, словно беспросветные ночи времени дождей, через леса, где бамбук был искрошен свирепыми и безумными слонами и где из-за светлой коры деревьев арджуна чудилось, будто блуждали путники среди бесчисленных городов царя Вираты...»

«Рамаяна» получила обстоятельное, цельное изложение, в котором, однако, упор сделан на события, изложенные в седьмой главе, касающейся испытания Ситы «божьим судом», — о рождении Куши и появлении Лавы и, наконец, о воссоединении Рамы с Ситой и обоими сыновьями. Само это изложение использовано как аргумент в оправдание необходимости кратковременной разлуки Нараваханадатты с Аланкаравати.

Отдельные мотивы из обеих эпопей часто использовались в качестве аргументов в разных ситуациях. Так, в истории Удаяны Сомадева рассказывает о жизни Васавадатты — Авантики во дворце Прадхоты следующим образом:

«Когда Васавадатта стала жить во дворце, то, рассматривая нарисованные на его стенах картины из жизни Рамы и изображенную на них Ситу, она легче научилась переносить свое собственное горе, Падмавати же по внешнему виду Васавадатты, по ее нежному сложению, по изысканным манерам, с которыми она спала и ела, по благоуханию ее тела, подобному запаху голубых лотосов, поняла, что рядом с ней необыкновенная женщина, и предоставила ей право на ту всю роскошь и услуги, которыми пользовалась она сама. При этом она про себя решила: «Поистине эта девушка скрывается в моем доме. Разве не скрывалась Драупади в доме у Вираты?» (16, 27—28).

Наряду с подобными параллелями есть и уже не имеющие прямого отношения к сюжету упоминания персонажей эпопей, упоминания в собственно авторском тексте, как, например, в описании созданного асуром Маем волшебного сада: «Долго блуждали в этом саду обезьяны в поисках Ситы и только благодаря милости Сваямпрабхи сумели выйти из него» (29, 61—62). Или в истории о «Киртисене и ее злой свекрови», оценивая героиню: «Эта женщина ради супруга вынесла такие мучения, что превзошла Ситу» (29, 190). Повторяется мотив клеветы в истории Калингасены: «А мнения людского нужно остерегаться. Разве не покинул из-за людской молвы добродетельный Рама свою супругу Джанаки, хотя она была непорочной?» (34, 236). Или в истории «О царе Яшаскету и его министре Диргахадар-

шине»: «Разве не пришлось Рама из-за разговоров в народе покинуть Джанаки?» (86, 13).

Прибегает Сомадева и к своего рода синтетической и творческой ретроспективе. Мриганкадатта спрашивает у некоего сына мудреца о дороге ко дворцу повелителя матангов Дургапишачи и получает следующий ответ:

«Всего лишь в одном косе отсюда есть место, которое называется Панчавати. А неподалеку от него была обитель мудреца Агастья, который за нанесенное ему высокомерным царем Нахушей оскорбление низверг того с небес. Там по повелению отца жил, долго ожидая этого мудреца, Рама с братом Лакшманом и своей супругой Ситой. Там ракшас Кабандха попытался напасть на Раму и Лакшману, словно асура Раху — на солнце и месяц, и навлек тем на ракшасов гибель. Именно там, после того как Рама обрубил ему руки длиной в целую иоджану, он упал, уподобившись телом змею Нахуше, приползшему умоли- стивить Агастью. Даже и теперь, когда наступает время дождей и гремит гром, вспоминают там ракшасы о громе палицы Рамы; там дряхлая газель, некогда возвращенная Ситой, с глазами, полными слез, видя, что все пусто кругом, не прикасается к траве; там словно для того, чтобы избавить уцелевших газелей от истребления, увел золотой олень потомка Раху в дебри, вызвав тем его разлуку с Вайдехи, там множество озер, остав- ленных водами Кавери, кажутся каплями воды, появившимися после того, как Агастья изрыгнул выпитый им океан» (102, 48—54).

В сущности, в образах этого «адреса» воедино слиты ве- дическая и эпико-пураническая традиции, а в некоторых она соот- несена со временем повествования — «даже и теперь...» или «газель, некогда возвращенная Ситой... не прикасается к траве». Исползованные здесь образы выводят к преданию о пахтанье океана, к легендам, связанным с Агастью, со спором асуров и дево- в из-за амриты, к сюжету «Рамаяны».

Собственно фольклорные сюжеты занимают в «Кат- хасаритсагаре» едва ли не самое значительное место, не только выступая самостоятельно, в авторской обработке, но и возника- ющая в качестве мотивов или сюжетных поворотов в авторском повествовании. Около 150 сюжетов представляют собой раз- ножанровые фольклорные произведения, выступающие либо самостоятельно, либо в виде более или менее обширных цик- лов.

К фольклорным сюжетам примыкают и сюжеты плутовских новелл, таких, как «Шива и Мадхава», «Гхата и Карпара», «О плуте, выдававшем себя за министра», «О разбойнике Син- хавикраме», «Об игроке Шридаршане», «Игрок Акшакшапана- ка», «Об игроке Дагинее, перехитрившем ветаду Агнишикху», «О смелом игроке Тхинтхакарале», «Об игроке Куттиникапате», «Кесата и Кандарпа», «Рассказ о том, как дочь Муладевы пере- хитрила отца».

«Океан сказаний» представляет собой сложную систему сюжетов, организованных вокруг и во имя сюжета о Нараваханадатте как об идеальном правителе. Все они воплощены в самых различных жанрах, композиционно организованных так, что следует говорить о «Катхасаритсагаре» как особом жанре эпико-романтического характера. Жанровая структура его должна быть рассмотрена особо.

## Жанровая структура «Катхасаритсагары»

Хотя «Океаном сказаний» исследователи занимаются достаточно давно, но жанровая характеристика произведения в целом, равно как и его жанровая структура, не была предметом специального внимания вплоть до новейших работ. Х. Х. Уилсон называет его «собранием рассказов», используя индийский термин «санграха» как синоним [219, с. 4], Г. Брокгауз — die Märchensammlung [62; 64; 66], Ч. Тони — collection of stories [208]. Все дальнейшие исследователи шли в этом же направлении. Лишь Л. Стернбак заявил: «„Катхасаритсагара“ в большинстве случаев представляет собой собрание басен, в которых повествовательный элемент значительно перевешивает дидактический фактор, но в целом его можно рассматривать как сочетание с ними образа идеального царя, как если бы историю короля Артура и рыцарей Круглого Стола скомбинировать с новеллами „Декамерона“ Боккаччо» [205, с. 1]. На наш взгляд, это весьма значительное приближение к жанровой характеристике «Катхасаритсагары».

П. А. Гринцер вслед за Дандином определяет жанр «Брихаткатхи», а тем самым и «Катхасаритсагары» как катха (сказ, повествование), тем самым наиболее близко подойдя к индийской традиции [28, с. 8—9]. Мы, в свою очередь, квалифицировали «Катхасаритсагару» как «сказочный эпос» [29, с. 493] и отмечали трудность отнесения этого произведения к какому-либо определенному жанру, равно как и то, что в нем представлено «все богатство жанров повествовательной литературы и лирической поэзии» (от самого незамысловатого анекдота до эпопеи или романа) и все разнообразие жизненных ситуаций (от забавного случая с глупцом до самых напряженно-трагических событий, затрагивающих целые народы и страны)» [29, с. 494]. Позднее мы уделили вопросу о жанровой природе «Океана сказаний» некоторое внимание в статье «Об „Океане сказаний“ и его авторе» [24, с. 491—499].

Все это, однако, лишь предварительные замечания к вопросу, заслуживающему специального рассмотрения, которое необходимо начать с обзора развития повествовательных жанров в литературах древней и раннесредневековой Индии. К сожалению



нию, до недавнего сравнительно времени их изучение замыкалось в рамках, определявшихся полемикой таких классиков индийской литературы, как Бхамаха и Дандин, по поводу катхи и акхьяйки — терминов, по существу, родовых. Как это ни удивительно, ни один из авторов классических поэтик не дал сколько-нибудь полного, систематического обзора всего многообразия повествовательных жанров, но представление о них можно составить по ряду собственно художественных произведений, созданных до XI в. В общем плане эта проблема была поставлена в нашей статье [20, с. 45—67]. Здесь мы ограничимся рассмотрением 1) номенклатуры жанров, 2) их использования в «Океане сказаний» и 3) жанровой характеристики самого произведения Сомадевы.

**Авадана** — повествование об одном из эпизодов из жизни Будды; само название означает «благородное героическое деяние». Будда выступает в них как объект религиозного поклонения и вместе с тем как человек, действующий среди людей и проповедующий мирянам, монахам и монахиням.

**Акхьяика** — повествование в прозе; иногда содержит вставные строфы; посвящено родословию автора и описанию его жизни. Примером может служить «Харшачарита» Баны, в которой личность автора не менее значима, чем личность героя.

**Акхьяна** — широко распространенный в ведических памятниках жанр, повествование в стихах или прозе о мифических персонажах или сюжетах, имеющих философскую или религиозно-дидактическую окраску. Сюжет прямолинеен и однозначен.

**Акхьянака** — короткое повествовательное произведение в прозе или стихах на бытовую или аллегорическо-легендарную тему. Прозаическая акхьянака может содержать вставные строфы; иногда, как в «Панчатантре» или в джатаках, открывается строфой, содержащей морализующую сентенцию, которая и заключает повествование.

**Артхакатха** — сказание об обогащении.

**Варакатха** — героическое повествование, воинский эпос.

**Васту** — предмет, тема повествования.

**Вируда** — панегирический жанр, восхваление царя в прозе и стихах.

**Вритта** — случившееся, событие, собственно сюжет; см. нтивритта.

**Гадьямахакавья** — «романтическая поэзия» в прозе; к этому жанру можно отнести «Кадамбари» Баны.

**Даршана** — наставительное сочинение, содержащее систематическое изложение взглядов, иногда в аллегорических образах, с сюжетом, воспроизводящим философскую полемику. Таково сансаракара в «Катхасаритсагаре».

**Джатака** — специфически буддийский жанр; «рассказ о жизни Будды», выдержанный по определенной схеме: 1) рассказ о нынешнем времени — паччупаннаватху, повод, побудивший Будду рассказать данную историю; 2) рассказ о.

минувшем — а т и т а в а т т х у, об одном из прошлых рождений Будды; 3) г а т х а — стихи, присутствующие и в рассказе о нынешнем времени, и в рассказе о минувшем; 4) в е й я к а р а н а — комментарий, истолковывающий г а т х а; 5) с а м о д х а н а — разъяснение устами самого Будды, каким персонажам «рассказа о минувшем» соответствуют персонажи «рассказа о нынешнем». Это, однако, схема, касающаяся собственно проповеднической буддийской задачи жанра. Внутри же всех известных ныне джатак содержатся произведения в самых различных повествовательных жанрах — от притчи до своего рода романа, каким, например, является джатака о Вессантаре.

Д х а р м а к а т х а — повествование религиозного содержания в прозе или в стихах.

Д х а р м а п а р и к ш а — один из жанров джайнской литературы; «испытание веры»; повествование о герое, который испытывает при жизни или в перерождениях эффективность различных верований и убеждается в превосходстве джайнской веры.

И т и в р и т т а — «так происшедшее»; собственно сюжет, лежащий в основе какого-либо произведения, безразлично, к какому роду литературы оно относится, предположительно подлинно имевшее место событие; всякое сюжетное произведение.

К а д а в а к а — эпизод в эпических произведениях на махараштри, обладающий самостоятельным, цельным сюжетом; баллада (гуджарати, махараштри, сайндхава).

К а м а к а т х а — сказание о любви.

К а т х а — вымышленная история, герой которой, согласно Бхамахе, не должен выступать в качестве рассказчика (в отличие от а к х я и к и). Термин этот крайне широк и охватывает всю родовую совокупность повествовательных произведений — от анекдота до эпопеи.

К а т х а н а к а — небольшой рассказ с цельным сюжетом, бытующий самостоятельно или входящий в качестве составного элемента в произведение иного жанра, например в к а т х а, в обрамленную повесть и т. п.

К х а н д а к а в я — краткое эпическое или лирическое произведение в стихах.

К х а н д а к а т х а — короткий рассказ, герой которого претерпевает неудачи и потому вызывает сочувствие; иногда используется однозначно с термином к а т х а н а к а.

К ш у д р а к а в я — родствен к х а н д а к а т х а; может завершаться благополучно.

М а л л и к а, м а н и к у л я — повествование о раскрытии тайны или тайн.

М а н т х у л л и к а — короткий рассказ сатирического содержания, направленный против жрецов, аскетов, министров.

М а т а л л и к а — родствен м а н т х у л л и к е.

М а х а к а т х а — «большой рассказ»; эпическое повествование, в том числе роман и повесть.

**Н и д а р ш а н а** — букв. «пример»; произведение дидактического, наставительного характера.

**Н и р в а н а к а т х а** — повествование о пути достижения нирваны, разновидность д х а р м а к а т х а.

**О с а р а** — повествовательный жанр в литературах на апабхранша.

**П а р и к а т х а** — развлекательное повествование в прозе или стихах; цикл рассказов: по Хемачандре, произведение, в котором искусные и стремящиеся к победе люди, вроде Шудраки, рассказывают одну за другой истории о своих многочисленных противниках.

**П а р и х а с а к а т х а** — юмористическое или сатирическое повествование.

**П р а б а н д х а** — поэтическая история о монахах или мирянах исторических времен, содержащая морализующий комментарий.

**П р а в а х л и к а** — собственно загадка; рассказ, завершающийся загадкой, диалог, в котором превалирует проза, но имеются и стихи.

**П р а х е л и к а** — повествование, завершающееся загадкой или вопросом.

**С а к а л а к а т х а** — букв. «полное, цельное сказание»; у д ж а й н о в — романтическое повествование, как, например, «Самараиччакаха» Харибхадры, излагающее историю девяти перерождений царевича Гунасны и брахмана Агнишармана. Под полнотой имеется в виду завершение жизненной эволюции принятием джайнизма.

**С а м к и р н а к а т х а** — повествовательное произведение, сочетающее в себе характерные черты других видов к а т х а, т. е. с а к а л а к а т х а, у л л а п а к а т х а, к х а н д а к а т х а, в а р а к а т х а и п а р и х а с а к а т х а.

**С а н д х и** — букв. «связь»; часть повествования, связывающая важные эпизоды.

**С у к х а к а т х а** — повествование со счастливым концом.

**У л л а п а к а т х а** — печальное повествование.

**У п а к а т х а** — повествование, развивающее какую-либо известную тему; так, поэма М. М. Дотто «Мегхнодбодхо» является у п а к а т х а по отношению к «Рамаяне» Вальмики.

**У п а к х я н а** — произведение, развивающее какую-либо традиционную тему, представленную в ведических а к х я н а.

**Ч а м п у** — произведение в стихах и в прозе на различные традиционные и исторические темы, не имеющие какой-либо жесткой схемы.

**Ч а р и т а** — жизнеописание правителя или святого; деяния, житие.

**Ч и к и т с а к а т х а** — повествование об исцелении.

**Ч у р н а к а** — прозаическое произведение, насыщенное двух- и трехчленными композитами, украшенное ассонансами и аллитерацией.

Все эти термины носят различный характер и в классических поэтиках как таковых не были подвергнуты классификации и анализу. Подобная попытка была предпринята таким автором, как Уддйотана Сури (VIII в.), во вступлении к роману «Куваляячала». Это уникальное — и в теоретическом, и в эмпирическом плане — обобщение опыта создания многопланового произведения, в данном случае того, что индийский исследователь А. Н. Упадхье назвал «религиозным романом» [211]. Сам Уддйотана Сури, пользовавшийся псевдонимом Дакшиньячхина, определил жанр своего произведения как чампу или чампусварупа махакатха, т. е. «махакатха в стиле чампу».

Уддйотана Сури строит произведение, строго следуя своему пониманию джайнской концепции бытия, подчеркивая при этом плюрализм дхармы. Только с помощью дхармы могут быть осуществлены такие цели человеческой жизни, как артха и кама. Дхарма по-разному представляется разными наставниками и концепциями, а последних, как он полагает, в его время было более шестидесяти. Лучшей из них является дхарма Махавиры. Она состоит из щедрости (дана), мужества (вирья), подвижничества (тапас) и размышления (дхьяна).

Уддйотана Сури, подобно многим до него, воздаст должное своим предшественникам Падалипте, группе поэтов, совокупно названной Чхаппаная, Гунадхье, Вьясе, Вальмики. Особенно для нас важно упоминание о Гунадхье, тем более что сам Уддйотана Сури хронологически примерно одинаково отстоит от Гунадхьи и от Сомадевы. К его времени уже «произошел» спор между прославленными теоретиками Бхамахой и Дандином по поводу катха и акхьяика, но джайнский автор, возможно в силу рационализма, присущего джайнам, великодушно проанализировал особенности жанра катха и его разновидности. Вот что он писал:

«Имеется пять разновидностей: сакалакатха, кхандакатха, уллапакатха, парихасакатха и варакатха, а самкирнакатха сочетает в себе все их особенности,— как раз такое повествование и содержится в моем сочинении. Оно написано на пракрите, на маратхский манер, и, в сущности, это подлинное сакалакатха, в котором действует тапаса, джина и сартхавата, и ради интереса в уста разных лиц вложены речи на санскрите, апабхрانشа и пайшачи. Поскольку это наше сочинение обладает достоинствами различных видов повествований, в нем присутствует чувство любви, имеются хорошо выполненные побочные сюжеты, описания всевозможных искусств и разнообразных наук, оно стало самкирнакатха. Катха вообще может быть трех типов — дхармакатха, артхакатха и камакатха. Хотя наше сочинение является прежде всего дхармакатха, оно самкирна еще и потому, что в него включены также темы артха и кама.

Здесь рассказано о деяниях достойных людей, и здесь же

каждый может узнать, что есть дхарма и что есть адхарма, что есть карма (должное) и что есть акарма (недолжное), что есть хита (добро) и что есть ахита (зло). У дхармакатха имеются четыре аспекта — акшепини (приятный, привлекательный), викшепини (неприятный, огорчительный), самведаджанани (ведущий к знанию) и нирведаджавани (ведущий к избавлению). Умы людей должны быть, во-первых, увлечены предметом, во-вторых, избавлены от иллюзий, в-третьих, они должны быть просвещены так, чтобы понимали подлинную природу вещей, и, в-четвертых, нужно их подготовить к отвержению мира; именно таким образом достигший озарения (Капила) смог убедить пятьсот разбойников обратиться к строгой жизни и отвержению мира. Темы, связанные с любовными историями, допустимы, поскольку они способствуют принятию благочестивой жизни» (211, 1, 3, 18—5, 13).

Будхасвамин, бывший, возможно, современником Уддьотаны Сури или живший несколько позже, предлагает иные термины: «...он сказал: „Знающие насчитывают пять видов повествования — дхармакатха, артхакатха, сукхакатха, нирванакатха, чикитсакатха, обладающие пространством изложением» (39, XXI, 13).

Термины Будхасвамина не меняют, однако, общей картины жанра, предложенной Уддьотана Сури, а лишь уточняют, модифицируют названия разновидностей: камакатха у него сукхакатха, нирванакатха — повествование о достижении нирваны или мокши, чикитсакатха — повествование об исцелении; при этом подчеркивается развитость, пространственность сюжета каждой из названных им разновидностей катха. Позиция Будхасвамина имеет особое значение, поскольку он — автор одной из версий «Брихаткатхи», и позиция эта сформулирована в *тринадцатой* шлоке двадцать первой главы «Брихаткатхашло касамграхи».

В целом суждения Уддьотаны Сури и других авторов позволяют представить общую картину романного жанра по трем направлениям:

идейное: 1) дхарма, 2) артха, 3) кама, 4) сукха, 5) нирвана;

эстетическое: 1) сакала, 2) кханда, 3) уллапа, 4) парихаса, 5) вара, 6) самкирна;

эмоциональное: 1) акшепини, 2) викшепини, 3) самведаджанани, 4) нирведаджанани.

Обращаясь к вопросу об использовании всех этих форм в КСС, необходимо иметь в виду, что далеко не все истории, как об этом можно судить по изложению сюжетов, могут быть однозначно отнесены к какому-либо определенному жанру. Отсюда следует необходимость проанализировать сюжеты «Катхасаритсагары» по каждому из трех отмеченных выше жанровых направлений и затем обратить особое внимание на формы, совмещающие в себе признаки разных жанров приведенной нами но-

менклатуры. Разумеется, при этом необходима и постановка вопроса о возможной соотносимости их с повествовательными жанрами литератур Запада. Задача осложняется тем обстоятельством, что сохранившиеся определения не дают четких параметров для отнесения того или иного произведения к определенному жанру, и поэтому приходится заранее оговорить относительность результатов нашего анализа. Но при этом сама подобная относительность дает возможность все-таки выделять наибольшие интересы автора в том или ином отношении. Если, например, обратить внимание на идейную квалификацию жанров по Уддьотана Сури, то сюжеты «Катхасаритсагары» дадут следующую картину: дхарма — 18, артха — 33, кама — 99, причем по двум последним, сукха и нирвана (в их джайнской квалификации), сюжетов не обнаруживается вовсе. Приведенные же цифры решительно подчеркивают светский характер произведения, собственно религиозная тематика в котором занимает лишь 12%.

Эстетическая характеристика представляется более сложной, в первую очередь потому, что предложенные Уддьотана Сури квалификации в сюжетах Сомадевы перекрещиваются в равной степени. Единственно четко выявляющаяся в «Катхасаритсагаре» по эстетическому признаку группа парихасакатха, которых насчитывается 94, составляет почти четверть всех сюжетов произведения. К ним мог бы быть присоединен еще ряд сюжетов, в частности пародирующие джатаки, но это явление иное, это уже антибуддийская шиваитская полемика. Остальные сюжеты настолько неоднозначны, что жанровое определение их практически невозможно.

Еще сложнее обстоит дело с эмоциональными характеристиками, поскольку неизбежны противоречия между раннесредневековым джайнским отношением и современной исследовательской точкой зрения. Но каковы бы ни были современные эмоциональные оценки каждого из сюжетов «Катхасаритсагары» и произведения в целом, этот памятник представляет нам всю полноту жанровых характеристик, предложенных Уддьотана Сури, равно как и полноту жанровой структуры современной Сомадеве литературы.

В «Катхасаритсагаре» мы находим — в порядке списка, приведенного выше, — большинство названных жанров. Так, аваданы, контактирующиеся с джатаками, предстают в сюжетах № 86, 87, 99, 106, 107, 108, 142, 276, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 341, 365. Акхьяика хотя и не получает у Сомадевы точной квалификации, как это сделано у Кшемандры (у него из 230 историй 135 названы акхьяика), но также представлена достаточно широко в разных иных жанрах, контактируясь, как это отмечал относительно литературной практики еще Дандин, с катха; индийские издатели «Катхасаритсагары» квалифицируют 240 историй в качестве катха. Но катха, как показано выше, могут значительно отличаться друг от

друга. Собственно военным эпосом в а р а к а т х а является история о распре царевичей Бхимабхаты и Самарабхаты. Издатели квалифицируют 41 историю как жанр в р и т т а (позже — и т и в р и т т а). Каждая из таких историй выступает часто как повествование одного из действующих лиц какого-либо большого произведения о случившемся с ним как о реально происшедшем в рамках данного произведения, сколь бы фантастичны ни были события. Так, все рассказы министров Мриганкадатты есть в р и т т а, повествования о том, что с ними случилось за время разлуки с царевичем, вызванной проклятием нага Параваты.

Такой жанр, как д а р ш а н а, присутствует в с а н с а р а ч а к р а [70, 85—105], излагающей аллегорию бытия в соответствии с кашмирским шиваизмом. Присутствуют в «Катхасаритсагаре» и м а л л и к а (сюжеты № 9, 21) и м а н т х у л л и к а (№ 283, 286, 387—389). Н и д а р ш а н а представлена в произведении Сомадевы тремя самостоятельными повестями, вошедшими в состав «Панчатантры»: «О льве и быке» (№ 188—201), «О вороне, мыши, черепахе, олене и их дружбе» (№ 212—215) и «О войне сов и ворон» (№ 237—247). П р а х е л и к а или п р а х е л и к а в современном тексте «Катхасаритсагары» представлены наиболее ярким во всей классической индийской литературе образцом жанра — «Двадцать пять рассказов веталы».

Когда Сомадева обращается к развернутому сюжету, в котором участвует несколько персонажей на протяжении более или менее длительного отрезка времени, он так или иначе выходит за рамки определенного жанра, вовлекает в зависимости от ситуации или действия иные большие или малые жанровые формы. Говоря о сюжетике «Катхасаритсагары», отмечаем наличие в рамках сюжета о Нараваханадатте самостоятельных, масштабных сюжетов (об Удаяне, Сурьяпрабхе, Мриганкадатте), жанровой формой которых является м а х а к а т х а.

Что же касается самой «Катхасаритсагары», то она, совмещая в себе многие разновидности повествовательных жанров, подчиненные единому сюжету, выступает как наиболее полный и яркий пример с а м к и р н а к а т х а. Этот термин, однако, не исчерпывает вопроса об определении жанра «Катхасаритсагары», поскольку в данном случае он определяет хотя и важную, но лишь одну черту внутренней структуры. Нам представляется, что в качестве терминологически однозначного определения творения Сомадевы следует использовать термин б р и х а т к а т х а. Произведение Гунадхьи послужило образцом подобных произведений, композиционно сложных, с разветвленным сюжетом, которому сопутствуют другие большие или малые сюжеты. Жанр б р и х а т к а т х а представлен в настоящее время целой серией памятников подобного рода — «Дхамиллахинди» и «Васудевахинди» на махараштри, «Перунгадаи» на тамиле, «Брихаткатхашлокасамграха» Будхасвамина, «Брихаткатхаманджари» Кшемендры, «Катхасаритсагара» Сомадевы на санскрите.

Сомадева — шиваит, но он не обходил вниманием произведения буддийской литературы. Два родственных ее жанра обильно представлены в его произведении — а в а д а н ы и д ж а т а к и, но Сомадева пренебрег целями, которым оба они служили. Если первый прямо излагает сюжет, связанный с историей самого Будды, или его учеников, или видных деятелей буддизма, или вообще людей, прославивших себя как носители буддийских совершенств, то второй, неся в своей собственно дидактической части тот или иной сюжет из жизни Будды и его общины, в иллюстративной же содержит сказку, притчу, фольклорную новеллу и т. п.

Сомадева заинтересован в сюжете как таковом, но не испытывает надобности в буддийской дидактике; напротив, он ее травестирует, иной раз доводя до абсурда. Далеко не всегда нужен ему целый сюжет, он берет из него лишь необходимые ему мотивы или мотив. Всего, если судить по работе, проделанной Н. М. Пензером над переводом Тони, Сомадева использовал 82 сюжета из джатак. Рассмотрим некоторые сюжеты Сомадевы, генетически связанные с джатаками.

Один из них, рассказ купца Мушаки о том, как он разбогател, ведет к «Чулласетхиджатаке». Композиционно она построена так же, как и все прочие, разве только относительно велик п а ч ч у п а н н а в а т х у — рассказ о нынешнем времени. Она открывается словами: «Со скромного начала...», за которыми следует история о двух братьях — Старшем Страннике и Младшем Страннике, о том, как несправедливо поступил первый со вторым, изгнав его из общины по причине малых способностей, не давших ему возможности заучить кратчайшее стихотворное изложение сути Учения. В эту распрю вмешивается сам Учитель, дает всем членам общины и Старшему Страннику урок этики, суть которого изложена следующим образом: «Братья, было сказано, Старший Странник не смог понять склонности Младшего Странника и изгнал его из монастыря как дурня, который оказался неспособным выучить один стих за четыре месяца. Но всеведущий Будда благодаря своему превосходству в Истине наделил его архатством со всем превосходным всерхъестественным знанием, пока еще не завершилась одна трапеза. И в силу этого знания он постиг все священные писания. О, сколь велика мощь Будды!»

Когда же дело доходит до необходимости пояснить случившееся, Просветленный излагает историю, имеющую прямую параллель у Сомадевы.

Именно этот сюжет наиболее ярко демонстрирует генеральный подход Сомадевы к буддийскому материалу вообще. Джатака открывается историей о том, как бодхисаттва рождается в Каши в семье казначея и получает имя Младший Казначей. Однажды по дороге во дворец он видит дохлую мышь, сопоставляет положение звезд и говорит, что любой способный юноша, взявший ее, начнет дело и будет в состоянии содержать



жену. Юноша из обедневшей, но достойной семьи слышит его слова и подбирает мышь.

У Сомадевы завязка носит вполне светский характер: купцы беседуют, обсуждают свой достаток, и купец Мушака рассказывает о своей жизни. Когда-то в детстве мать послала его к купцу Вишакхиле как раз в то время, когда тот выговаривал другому юноше: «Видишь, лежит на полу дохлая крыса? Если купец настоящий, то он на ней деньги наживет». Мальчик берет крысу и дает купцу расписку.

Джатака и рассказ Сомадевы при всем различии ситуаций начинаются почти одинаково. Но если джатака подробно анализирует весь путь юноши к богатству, шаг за шагом прослеживая — и довольно подробно — целых десять сделок, обращаясь в своего рода учебник коммерции, то Сомадева, сохраняя существо коммерческих сделок, сокращает их количество, перестраивает сюжетно, заменяет сборщиков цветов на дровосеков, исключая ряд персонажей, в том числе очень важных для джатаки — корабельщиков. Мушака у Сомадевы наконец ставит лавку, упрочивает свой достаток, становится и богат и удачлив. Вместо обычной для джатаки концовки, разъясняющей перерождение Будды, Сомадева заключает рассказ о Мушаке сообщением о том, что Мушака в благодарность отдает Вишакхиле долг в виде сделанной им из золота крысы, а тот отдает ему в жены свою дочь.

Параллельность сюжетов очевидна. Но джатака почти аналитически подробно сообщает детали деловых сделок, делая это с большой откровенностью. Создатель или создатели ее как бы и не замечают, что поступки Просветленного в данном перерождении заурядны, в них — проявление дхармы данного конкретного персонажа.

Сомадева, несомненно знавший джатаку, избавил интересовавший его сюжет от обременительных подробностей, оставив из них лишь три, к тому же поставил их во вполне реальный контекст. Все остальное художественно обобщенно, сюжет приобрел большую динамичность и выразительность. Сам по себе будучи наставителем, он не несет и малейшего следа буддийской дидактики.

Подобным же образом обходится Сомадева и с рядом других сюжетов из джатак. Но он пользуется их материалом и по-иному: берет лишь отдельный мотив, да и то он имеет уже столь обобщенную форму, что нельзя с уверенностью сказать, что он заимствован из джатаки, а не просто из какой-либо сказки, которая, в свою очередь, могла быть включена и в саму джатаку. Характерна в этом отношении история Киртисены [29, с. 69—195] в «Катхасаритсагаре». Она увязана Н. М. Пензером с «Сириджатакой» по мотиву «подслушивания».

Новелла Сомадевы о Киртисене и ее злой свекрови действительно содержит подобный мотив. В джатаке, однако, подслушивается в разговоре двух фазанов пророчество — кому пред-

стоит стать царем,— которое и получает свою реализацию. В этом, собственно, и состоит основа ее содержания. Но в истории Киртисены, верной жены, разыскивающей мужа, «подслушивание» лишь мотив. В ходе своих приключений ей доводится слышать разговор ракшаси с своими детьми— она ожидает смерти царя Васудатты от тяжкого недуга, чтобы накормить их его мясом. Ракшаси, отвечая на вопросы детей, сообщает им и каково средство излечения от болезней. Киртисена использует это средство и получает возможность обрести наконец мужа.

Мотив «подслушивания» функционально играет здесь иную роль, нежели в джатаке. По существу, в этом и состоит преимущественный подход Сомадевы к использованию материала джатак. Заимствуя отдельные мотивы из них, иногда сцепления нескольких мотивов и даже относительно полно воспроизводя сюжет, Сомадева самостоятелен в художественной интерпретации и мотивов и сюжетов, и он не заботится о сохранении буддийской наставительности использованного им материала буддийской традиции.

Наряду с повествовательными жанрами, рассмотренными выше, в «Катхасаритсагаре» присутствуют и такие жанры народнопоэтического творчества, как пословицы и поговорки, обычно рассматриваемые применительно к литературе на санскрите как *субхашита*. Впервые на пословицы и поговорки в КСС обратил внимание Л. Стернбак [205, с. 2—5], выделивший из текста 725 образцов этих двух жанров. Это, конечно, не исчерпывает всего их богатства, поскольку практически в рамках большей части рассказов ремарки многих персонажей также могут быть отнесены к ним. Обратим внимание и на то, что бытование на санскрите уже делает их жанрами не столько фольклорными, сколько литературными.

Сам термин *субхашита*, по существу, означает весьма обширную область малых форм лирической поэзии, которые присутствуют и в «Катхасаритсагаре». Сомадева, однако, придав своему произведению в отличие от прототипа метрическую форму, как бы размыл границы жанров в строфах КСС. Отдельные лирические стихотворения, песни, мотивы могут быть выделены по контексту. Все они относятся к *субхашита*, но внутри этого рода существуют свои жанровые подразделения, как, например, *муктака*, т. е. самостоятельная строфа, содержащая законченную и ярко выраженную мысль; *югмака* — две строфы, выражающие единое действие; *вишешака* — три грамматически связанные строфы, обладающие образным единством; *калапакка* — четыре строфы с подобной же связью, бытующие самостоятельно или входящие в *махакавью* или *натаку*; *кулака* — от пяти до пятнадцати строф, тематически связанных.

В истории о Хансавали и Камалакаре [71, 67—259] и о царе Яшаскету и его министре Диргахадаршине [86, 4—163] включены строфы, составляющие существенный элемент сю-

жета. В истории о Хансавали вне сюжета стихотворение вообще утрачивает смысл, поскольку в нем уже фигурируют герой и героиня рассказа. В другом случае стихотворение представляет собой своего рода философское резюме сюжета, вложенное в уста героини. Оно играет определенную роль в развитии сюжета. Министр Диргахадаршин слышит во время своих скитаний, как дева, сидящая на «пожелай-дереве», поднявшемся из глубин океана, поет песенку. Он рассказывает об этом своему государю, и тот, заинтересованный этим известием, сам пускается в путь и потом слышит ту же деву, но поющую уже полный текст:

Что своим посеял делом,  
Нынче плод того ты снимешь,—  
И судьба не переменит  
Предназначенного кармой!  
Если что кому от века  
Уготовано судьбою,  
То не в силах человека  
Отвратить ее решенье (30, с. 175).

В другом случае стихотворение в истории об отце, женившемся на дочери, и сыне, женившемся на матери, и о родственных детях играет чисто иллюстративную роль:

Кто, коль неглуп, в тот дом войдет,  
Где статная жена его не ждет,  
Не смотрит на дорогу? Разве это дом?  
Скорей тюрьмой, хоть без цепей, его мы назовем  
[30, с. 241].

И наконец, случай особый, когда особенно остро выступает специфическая жанровая форма, вызывающая потребность определения. Роман о Мриганкадатте завершается свадьбой Мриганкадатты и Шашанкавати. В первую брачную ночь под окнами спального покоя раздается песня придворного певца:

Проснись, о юноша! Уж миновала ночь,  
И дуновение утреннего ветра колышет  
Возлюбленной твоей разметанные кудри.  
Проснись, проснись и отряхни истому страсти!  
Взгляни! Сверкают дивным блеском  
Рожденные росой жемчуга,  
Просыпанные из ожерелья Ночью,  
Когда она за Месяцем спешила  
И впопыхах рванула ожерелье.  
Смотри! Иссиня-черная пчела,  
Упившись белых лотосов медвяным соком,  
Пока под блеском лунного сиянья  
Они открыты были, теперь спешит от них —  
Они уже закрылись, и их померкла красота!  
Так черная душа, ограбив дом,  
Спешит к другому поживиться.  
Открой же очи — сам Бог Любви,  
Заметив, что Светоч дня свой палец положил:  
На губы Ночи, спешит с ее чела сорвать  
Серп месяца... и тьма  
Растаяла бесследно... [31, с. 331].

Типологически эта песня близка к провансальской альбе. Из текста следует, что это была не единственная песня — таких было несколько.

Во всяком случае, приведенные примеры свидетельствуют о необходимости не только выявления внутри КСС малых жанров лирической поэзии, но и сопоставления их по функции с европейскими. Молитвы, особенно восхвалительные, сплошь и рядом совпадающие с намавали, представляют особую область, и их образцы будут приведены дальше.

В целом же позволительно в предварительном порядке сделать вывод, что Сомадева с редкостной полнотой использовал в своем произведении практически все важнейшие жанры, известные в его время.

## Религия в «Катхасаритсагаре»

Духовная жизнь Кашмира в XI в. представляла собой весьма сложную картину, в которой доминирующую роль играла религия в самых разных ее проявлениях. Произведение Сомадэвы дает возможность реконструировать ее наиболее существенные черты. Уточнить их позволит наследие его современников и непосредственных предшественников, в частности таких, как Кшемендра, а также некоторые сведения арабских путешественников, побывавших в Индии в IX—X вв.

Религиозно-философский плюрализм раннесредневековой Индии нашел отражение во многих памятниках, начиная с ведической литературы, но, пожалуй, наиболее четко он проявился в романах Баны. Применительно к Кашмиру до времен Сомадэвы полезные сведения содержатся в «Ниламатапуране», согласно которой в стране сосуществовали вишнуизм, шиваизм, культы Брахмы, Варуны, Агни, Ямы, Индры, Солнца, Куберы, Баладевы, культ Чандодеви, связанный с поклонением якшам и пишачам, культы горных и речных божеств, буддизм, культ нагов. Однако, сосуществуя, они и взаимодействовали друг с другом, порождая ряд синтетических явлений; так, проявления культа нагов изобилуют в вишнуизме и шиваизме. Многочисленные горные и речные божества свидетельствуют, в свою очередь, о местных, племенных верованиях. Подобный религиозный плюрализм и дал основание арабским авторам утверждать наличие в Индии 49 религий. Аль-Идриси, побывавший в Индии в XI в., отмечал, что одни признают существование Творца, но отрицают пророков и мудрецов, другие видят силу, движущую миром, в изваянии, иные поклоняются камням, которых почитают за святых и возливают на них жертвы маслом, есть такие, что поклоняются огню и натирают тело пеплом, есть те, кто молится Солнцу, считая его Творцом, хранителем и двигателем мира, есть племена, поклоняющиеся деревьям и змеям, есть люди, ни во что не верящие, и люди, верящие в единого бога и являющиеся решительными противниками идолопоклонства.

Взгляд стороннего наблюдателя подкрепляет то, что в свое время отмечали и Бана в «Харшачарите», и Сомадэва Сури в «Яшастилаке». Конечно, полностью картина религиозной жизни



земля, вода, огонь, ветер, пространство, жертвователю, солнце, луна. Каждой из них соответствует своя ипостась Шивы: земле — Шарва, воде — Бхава, огню — Пашупати, ветру — Ишана, пространству — Бхима, жертвователю — Угра, солнцу — Рудра, луне — Махадева.

Социальная функция представлена здесь двумя эпитетами: «прибежище страждущих» и «подаривший Упаманью молочный океан». Если суть первого самоочевидна, то смысл второго раскрывается через легенду, содержащуюся в «Лингапуране» (10, 107). Согласно этому преданию, Упаманью в детстве однажды попросил у матери молока. Но в доме молока не было, и она дала ему воды, забеленной мукой. На вопрос мальчика, почему у них нет молока, мать сказала, что это, верно, потому, что в прежнем рождении он не поклонялся Шанкаре. Расспросив мать, как следует ему поклоняться, Упаманью начал совершать во славу Шивы различные аскетические подвиги. Шанкара, решив испытать Упаманью, является ему в образе Индры и требует, чтобы мальчик стал поклоняться Индре. Упаманью был непреклонен и даже был готов покончить с собой, а верой не поступиться. Тогда Шанкара предстал перед Упаманью в своем истинном облике и одарил мальчика целым океаном молока. Таким образом, второй эпитет служит как бы аргументом для первого. Присутствуют в легенде и религиозно-этические моменты, и философские.

В «Катхасаритсагаре» встречаются упоминания о двух видах собственно на м а в а ли, посвященным Шиве: одно в 108 имен, произносимое Прабхасой, и второе в 1008 имен, произносимое Сувасакумарой (46, 202).

С культом Шивы неразрывно связаны культы разных членов его семьи, из которых в КСС особо выделяются супруга Шивы Парвати, выступающая на протяжении всего повествования в различных ипостасях, сын Шивы и Парвати Ганеша, бог мудрости, искусства, ремесла и науки, устранитель препятствий, и еще один сын Шивы — С к а н д а - К а р т и к к е я.

П а р в а т и у С о м а д е в ы — образ синтетический, в нем слились многочисленные племенные женские божества племен и народностей, живущих в районе гор Виндхья, пережитки культа матерей-прародительниц. Она соответственно и выступает под именами Амба, Амбика, Чандика, Виндхьявасини, Каларатри и т. п. (3, 38, 86; 26, 144; 53, 164—172). Ей обычно приносят кровавые, в том числе и человеческие, жертвы, в частности, военнопленных. Ей возносятся моления в наиболее критических ситуациях. Таково, например, моление Сундарасены:

«О от страха избавляющая тебе преданных, О укротившая гордыню асуров их кровью сочащимся трезубцем, истребившим заносчивость дайтьев! Снизойди до меня, преданного тебе, и осени своим амритом источающим взором обращенного в прах всепожирающим пламенем горя! Слава, богиня, тебе!» (101, 303—304).

Здесь, так же как в гимнах Шиве, дается набор имен-эпитетов, за каждым из которых стоит целая серия преданий и легенд. К иной ее ипостаси, Каларатри, обращается Нараваханадатта:

«О ты искусная в метании диска, обезглавливающая! Ты — воплощение священного слова! Ты — сила жизни, жизнь выдыхающая во все существа, тебя славлю я! Да будет слава тебе во образе Дурги, успокаивающей все три мира, три острия трезубца... Тобою, вздымающей во время пляски в своей трепещущей руке череп, наполненный кровью Руру, словно чашу, содержащую спокойствие трех миров, победа одержана! Ты, богиня, любезная Шиве, держащая череп в руке, сверкаешь словно держащая солнце и луну, хотя и зовешься Каларатри, беспросветной ночью! Ты, череп в руке которой украшен, словно разливающимися свет светильниками, возведенными вверх глазами!» (109, 99—104).

В молении Нараваханадатты ярко проявилась синтетическая природа образа Каларатри. Существует, судя по «Катхасарисагаре», миф о том, что создана Каларатри Вишну, но она при этом и сила жизни, и Дурга Махешамардини, фигурирующая в ряде мифов и как божество, замещающее Шиву в качестве демиурга. Более того, исторически утрачивая первоначальное значение, миф об асуре Руру контаминируется с мифом о Руру как одном из проявлений Бхайравы, ужасной ипостаси Шивы. «Катхасаритсагара» демонстрирует и многие другие ипостаси Парвати.

Важное место наряду с Шивой и Парвати занимает Ганеша, сын Шивы и Парвати, обладающий в структуре индуизма самостоятельным культом. Важность этого культа подчеркивается в произведении Сомадевы тем, что наряду со стандартной мангалашлокой (своего рода «клеймом»), посвященной Харе и Парвати, предпосланной каждой ламбаке, присутствует своя, всякий раз особая мангалашлока, посвященная Ганеше.

И это не случайно: образ Ганеши соответствует задаче «Катхасаритсагары», поскольку он — бог мудрости и удачи, устранитель препятствий, покровитель учености и, кроме всего прочего, переписчик «Махабхараты». И хотя он обладает некоторым своим канонем, включенным в культ, поэт использует его образ прежде всего художественно, не канонически. Так, мангалашлока к ламбаке III начинается авторской вольностью: «Слава Устранителю препятствий! Сам Творец, я думаю, искал его благосклонности, чтобы беспрепятственно завершить создание вселенной» (15, 1). Ганеше возводятся специальные храмы, изваяния, нередко сопутствующие Шиве. Шанкарачарья включил поклонение Ганеше в число пяти обязательных в его системе поклонений пяти богам — Вишну, Шиве, Шакти, Сурье и Ганеше, причем предоставляя верующему возможность ставить в центр именно то божество, которое является для него главным. Популярность Ганеши так широка, что возникла



секта ганапатья. В честь этого божества до сих пор в Индии отмечается праздник Ганешчатуртхи.

Сомадева весьма симпатизирует Ганеше — без поклонения ему не обходится ни одно из действий богов: сам Шива молит Ганешу о рождении Картиккеи (20, 33), Индра просит его истребить асура Тараку (20, 98), восхваление Ганеши может уберечь людей от всяческих несчастий, начиная от войны и кончая обычными житейскими бедами. Образ его, соответствующий представлениям времени поэта, дается в истории о царевне Маданасундари, где герой молит Ганешу:

«Да будет слава тебе, повелитель препятствий, с толстым животом, подобным горшку, содержащему сокровище достижения всех целей, змеей украшенный! Да будет тебе, слоноликий, хоботом своим сотрясающий лотосоподобное ложе самого Индры во время любовных игр! Коли ты не умилоствлен, ни богам, ни асурам, ни царям, ни пророкам не будет успеха, единственное прибежище человека, любимец Шанкары! О ты, живот которого подобен котлу! О остроухий! О повелитель ганов! О источающий амбру! О пятирукий! О повелитель живущих в поднебесье! О Джамбака! О держащий трезубец! Этими и другими истребляющими грехи шестьюдесятью восемью именами славили тебя лучшие из богов и восхваляли тебя, и истребляя страх в битве и в суде, в игре и в грабеже, в жертве Агни и во встрече со зверями!» (12, 162—167).

Это моление, конечно, не исчерпывает ни имен Ганеши, ни его функций, но основное в нем сказано.

Своим культом обладает и Сканд-Картиккея: он ныне распространен слабо, однако следует обратить внимание на то, что один из главных героев ламбаки I, грамматист Вьяди, получает свое знание благодаря поклонению Картиккее.

Незначителен, судя по числу обращений к нему, и культ Сурьи. Примером этого культа, восходящего еще к ведическим временам, может служить моление брахмана Чандрасвами, потерявшего в пустыне детей и попавшего в плен к шабарам:

«Тебе, в высочайшем небе покоящемуся, лучезарному, разгоняющему внутреннюю и внешнюю темноту, слава! Тебе, охватывающему, подобно Вишну, все три мира! Тебе, сокровищнице счастья, подобному Шиве! Тебе, подобному Праджапати, творящему мир! Незримый огонь палит, и зримая луна льет свет — им обоим дал ты свое сияние, потому ты и ночью сверкаешь! Бегут от тебя ракшасы, дасью теряют силы, а добродетельные радуются, когда ты, сверкающий, восходишь! Так спаси меня, ищущего прибежища, ты, светоч всех трех миров! Смилуйся, разгони тьму горя, окутавшую меня! (56, 28—34).

В этом ступи, хотя и адресованном Сурье, его образ сопоставлен с Вишну, Шивой и Праджапати (Брахмой) и таким образом Сурья вписан в систему индуизма. Отметим также, что культ Сурьи в других частях Индии продолжал существовать. Несколько позднее Сомадевы на другом конце Индии — в Орис-

се, в Конараке,— строился величественный и едва ли не крупнейший в стране храм Солнца.

К вишнуизму Сомадева обращается реже — если к образу Шивы он прибегает более 370 раз, то к Вишну — всего 87. Заметим попутно, что его основные «соперники» — Кшемendra и Будхасвамин — практически избегают этих образов; первый упоминает Шиву всего пять раз, вообще умалчивая о Вишну, а Будхасвамин пять раз упоминает Шиву, семь раз — Вишну. И тот и другой умалчивают о Ганеше. Любопытна некоторая случайность введения образа Вишну в повествование о Нараваханадатте — последний во время охоты неожиданно встречает «четыре мужей дивного облика», по совету которых и отправляется на поклонение Вишну.

Царевич предстает перед Вишну, окруженным всеми его божественными атрибутами, и присоединяется к общему славословию:

«Слава тебе, повелителю, исполнителю желаний верных тебе, с телом, обвитым Лакшми, лианой, исполняющей надежды, тебе, подателю желанного! Слава тебе, дивному лебедю, живущему на озерах сердец добродетельных, наполняющему своим клекотом весь мир, беспредельное небо охватывающему! Слава тебе, всеобъемлющему и обитающему во всем; тебе, форма которого превосходит все добродетельное; тебе, совершенному воплощению шести царственных добродетелей! Слава тебе, пред которым Брахма лишь мошка в лотосе твоего лупа, гудящем сладостными звуками молний! Земля — стопы твои, небо — голова твоя, зенит и надир — уши твои, солнце и луна — очи твои, вселенная — утроба твоя! Недаром мудрые воспевают тебя, как Пурушу, совершенного человека.

От тебя, повелитель, как от солнца, рождается мир живущих, как от огня, сокровища дома, летят во все стороны искры! И снова все сливаются с тобой, когда грозит им потоп в конце времен, и ты принимаешь всех, как вечером могучее дерево — птиц. Породил ты из сути своей повелителей мира, подобно тому как рождает волны океан. Бесформен ты, но все формы воплотил ты в себе. Все создал, но не приложил ты усилий, все держится на тебе, но сам ты ни на чем не держишься! Кто может познать твою сущность? Коля милостиво взглянешь ты на богов, возрастает их святость. Так сделай милость, взгляни на меня, взгляни милостивыми очами!» (54, 29—38).

В этом ступи, написанном, особенно во второй своей части, не без влияния Калидасы, сконцентрированы представления, составляющие основу вишнуизма. Но потребности повествования, задачи художника приводили поэта и к иным, не столь официальным оценкам. В истории о женщинах из Паталипутры жена царя объясняет мужу происхождение укусов и царапин на ее теле: «Каждую ночь нарисованный на стене муж, держащий в руках чакру и палицу, сходит со стены, ласкает меня, а утром возвращается снова на стену. И это при тебе-то, супруг мой,

телу моему, которого ни солнце, ни месяц не видели, такое поношение терпеть приходится!» Выслушав слова жены, будто бы преисполненные горечи, поверил ей и решил глупец, что, верно, это выходка Вишну. Рассказал он об этом главному министру и всем прочим, и те дураки тоже решили, что их жен сам всемогущий и несокрушимый ласкает, и промолчали (66, 66—69).

Таким образом, если обозреть все упоминания Вишну в «Катхасаритсагаре», то получится любопытная гамма оттенков — от канонического, философски окрашенного ступи до фольклорного гротеска. Супруга Вишну Лакшми, богиня счастья, упоминается крайне редко, не в пример супруге Шивы. Относительная слабость вишнуизма в произведении Сомадевы обязана своим происхождением субъективному отношению поэта к этому верованию.

Буддизм в Кашмире имел значительное распространение, но в XI в. начал ослабевать. Если Кшемендра еще излагает буддийские аваданы объективно и даже с определенной симпатией, то Сомадева, неоднократно обращающийся к буддийским сюжетам, бывает не только критичен, но и сатиричен, о чем было сказано ранее. Было бы, на наш взгляд, правильным сказать, что авторитет буддизма как веры был подорван самой кашмирской реальностью. Не получил в Кашмире сколько-нибудь ощутимого развития джайнизм, вообще не нашедший отражения, хотя нельзя исключить собственно литературное воздействие джайнских романов жанра дхармапарикша.

Произведение Сомадевы отразило некоторые специфические черты религиозной жизни Индии X—XI вв., такие, в частности, как секты к а п а л и к о в, п а ш у п а т о в, движение натхов. И отношение Сомадевы резко отрицательное и к первым и ко вторым.

Возникновение пашупатов относят еще ко времени Кушанов и связывают их главным образом с Северо-Западной Индией. Третье упоминание пашупаты на протяжении «Катхасаритсагары». Первый из сюжетов о пашупатах — история царя Трибхуваны, покровительствовавшего подвижнику-пашупате. Цель пашупаты — добыть волшебный меч, который дает «над всеми победу и дарует способность летать в поднебесье», наделяет его владельца силой, способной все свершить. В истории брахмана Нагасвамины в книге XIV герой находит убежище у подвижника-пашупаты Бхутишивы, оберегающего его от колдуний. Пашупаты изображаются как нагие, натертые пеплом от коровьего навоза, вооруженные трезубцем, с уложенными пирамидой волосами.

Пашупаты обладали собственной доктриной, согласно которой жизнь каждого из них должна пройти через четыре стадии. На первой пашупата становился истинным йогом, полностью контролирующим тело и ум; на второй — отвергал все обычные общественные установления, что неминуемо влекло за собой отвлечение к нему окружающих; он обретал такой внешний вид,

который вызывал у людей чувство оскорбления, что, в свою очередь, обостряло его собственное отвращение к мирской жизни, и таким образом, косвенно способствовало осуществлению его цели на пути садханы; на третьей стадии он поселялся на месте сожжения трупов, с тем чтобы окончательно подчинить себе и ум и чувства и фиксировать все помыслы на пашупати, и, наконец, на четвертой стадии полностью сосредоточивался на мыслях о пашупати, игнорируя все окружающее.

Пять принципов лежали в основе этой системы: 1) признание пашупати как начала всех начал; 2) наличие живых существ — дживы; 3) йогавидхи, т. е. средства соединения, с помощью которых дживы воссоединяются с пашупати; 4) яма-видхи, т. е. пути, правила, согласно которым должен вести себя пашупата, и 5) дукхантиа, конец несчастья, под которым подразумевалось земное бытие.

С. Н. Дас Гупта обращает внимание на то, что община пашупатов являлась брахманской, что в нее допускались лишь брахманы, «но вместе с тем она отрывалась от брахманизма во многих отношениях. В ней не рекомендовались какие-либо брахманские обряды, однако вводились новые обряды, новый образ жизни» [102, гл. V, с. 143].

У Сомадевы во многих случаях подвижники, подобно пашупате в истории царя Трибхуваны, целью своей имеют либо чувственные наслаждения, либо власть, либо богатство.

Капалики представляют собой ответвление пашупатов, засвидетельствованное еще Сюан-Цзаном в Капише. Они имели также название агхори. Распространены они были довольно широко на северо-западе Индии как брахманская секта и дали ответвление на юге как небрахманская секта. Само их название происходит от слова «капала», т. е. череп, поскольку они украшали себя ожерельем из черепов. Капалики натирались пеплом из коровьего навоза, носили упомянутое ожерелье, серьгу в ухе, священный шнур. Подразделением капаликов являлись каламукхи (букв. «чернолицы»), которые ели из черепа, натирались пеплом от сожженного трупа, глотали этот пепел, носили с собой посох, имели сосуд с вином и, что следует подчеркнуть, почитали божество как находящееся внутри их. Одним из важных ритуалов капаликов было жертвоприношение человека. И капалики и каламукхи вызывали в народе отвращение и страх. Немногочисленные, они особенно концентрировались в центрах паломничества, на ярмарках, в больших городах, занимаясь главным образом вымогательством, гаданием, предсказаниями. Красочный облик капалики нарисован Сомадевой в истории Ашокадатты: «Повстречали они на дороге косматого, желтого от пепла, увенчанного черепами капалику, подобного самому Шиве» (25, 81). В истории двух плутов, Шивы и Мадхавы, Сомадева в образе плута Шивы показал три типа шивитских сектантов — пашупату, капалику и каламукху — во всем их обширном репертуаре мошенничества.

Еще одна черта духовной жизни Индии IX—XI вв. затронута в истории Девадатты. Проигравшись в кости, он не возвращается в отцовский дом, а заходит в заброшенный храм, где находит «молившегося в одиночестве великого подвижника Джалападу». Само имя указывает на принадлежность этого подвижника к числу натхов — течения, своими концепциями и практикой примыкающего к другим сектантским общинам, в том числе и к капаликам. Джалапада может рассматриваться как сокращенная форма имени Джаландхарарапада (или Джаландхаранатха). Джалапада делает Девадату своим учеником: «Нет, сынок, на земле таких денег, чтобы всем неудачникам помочь. Если хочешь избавиться от горестей, то поступи так, как я тебе говорю. Все то, что делаю я, чтобы стать наравне с видьядхарами, делай и ты; следуй моим наставлениям — и тогда покончишь со своей невзгодой» (26, 201—202). Однако действие разворачивается таким образом, что Джалапада обманывает Девадату и пользуется сам результатом совместного подвижничества. С помощью ветапы Девадатта вырывает у Джалапады волшебный меч и велит ветапе: «Спусти ты его снова на землю, верни его в обитель, пусть он снова исполнит обеты капалики, увенчанного черепами».

Отрицательно относятся к пашупатам и капаликам и ряд других авторов, в том числе Будхасвамин, Кшемендра и Калхана, поскольку поведение представителей этих сект «преступает дхарму».

Среди персонажей «Катхасаритсагары» присутствуют представители многочисленных этносов, фигурирующие, в общем недифференцированно, под именами бхиллов, пулиндов, шабаров. Об их верованиях не говорится вообще, но, как правило, они приносят жертвы «богине, живущей в горах Виндхья», т. е. Виндхьявасини, трактуемой чаще всего как та или иная ипостась Парвати. Справедливее было бы считать Виндхьявасини обобщенным образом богинь-матерей, культы которых существовали в этих этносах. Им обычно приносились кровавые жертвы, в том числе и человеческие.

К важным элементам религиозной жизни Кашмира, как и Индии в целом, относятся паломничества, так называемые тиртхаятра.

Священные места Кашмира по преимуществу шиваитские — это Виджаякшетра, Нандикшетра (39, 36), Сваямбхутиртха (51, 45), Бадарикашрам (5, 132) и др. Каждая из тиртх связана с каким-либо природным явлением, отождествляемым с тем или иным божеством или его атрибутом. Так, одна из самых прославленных тиртх, Амарнатх, представляет собой громадную пещеру на высоте около четырех тысяч метров, в которой возвышается обледеневший сталагмит; в глазах паломников это лингам Шивы. Рядом с ним высятся два ледяных сталагмита, отождествляемых с той или иной ипостасью Парвати.

Каждый из индуистских толков обладает своей системой праздников, определяемых различными обстоятельствами жизни божества. В них включаются также и праздники традиционные, связанные с явлениями природы, и местные, иногда уходящие корнями в далекие времена. Один из наиболее популярных в «Катхасаритсагаре» праздников — праздник весны, В а с а н т о т с а в, во время которого происходят завязки или важные моменты ряда сюжетов (4, 35; 6, 108; 54, 58). В самом этом факте — свидетельство большой популярности этого праздника. Он сопровождается народными гуляньями, ярмарками, хмельными трапезами, песнями и плясками, представлениями в храме Камы; изваяния Камы и Рати окрашиваются киноварью, устраиваются купания и игры в воде. В условиях Кашмира этот праздник аккумулировал в себе и многочисленные церемонии, поклонения разным местным божествам.

Сомадева главное внимание обращает на праздники, вовлекающие большие массы людей; кроме Васантапанчами к таким относятся Индротсав (праздник Индры), во время которого устраивались хороводы девушек и юношей, а также Д е в а я т р а — церемониальные выезды храмовых колесниц (6, 180), зрелищно богато обставлявшиеся, сулившие религиозную заслугу и открытые для всех слоев населения. Оба эти праздника связаны с ритуальными омовениями.

Обращаясь к самой атмосфере праздника, Сомадева главное внимание уделяет его образному содержанию: «Однажды пошел я полюбоваться праздником церемониальных омовений на это озеро. Берега его были переполнены бесчисленным множеством людей, пришедших из разных стран, и было оно похоже на океан, взбудораженный пахтаньем, начатым богами и асурами. Смотрел я на то великое озеро, и казалось, что от него становились еще прелестнее женщины, купавшиеся в нем, меж тем как оно само словно ласкало руками-волнами округлые перси и бедра женщин, у которых развязались вплетенные в волосы гирлянды цветов и распустились надетые на них венки. И, обнимая красавиц, озеро само становилось желтоватым от притираний и умачений» (104, 178—181).

В связи с развитием сюжетов Сомадева постоянно обращается к обыденным, повседневным церемониалам (поклонениям, жертвоприношениям, омовениям и т. п.), равно как и к таким событиям, как рождение сына или свадьба, как правило констатируя лишь сам факт. С особой полнотой и красочно он повествует о рождении главного героя — Нараваханатты [25, 76—87], о свадьбах Сурьяпрабхи, Мриганкадатты и самого Нараваханатты, воспроизводя весь церемониал свадьбы.

В «Катхасаритсагаре» заметны некоторые существенные черты культа нагов, очевидно относящегося к древнейшим временам и выступающего у Сомадевы в контексте индуистских представлений. Взгляды на проблему происхождения этноса и культа нагов суммированы Вед Кумари Гхай в ее исследовании

о «Ниламатапуране» [167, с. 46—58, 180—188]. В этом памятнике перечислено более шестисот вождей племен нагов, обитавших в Кашмире [167, с. 231—250]. Многие из них были обожествлены и сохранились в названиях географических реалий. Главнейшим назван Васуки, неоднократно фигурирующий у Сомадевы в том виде, в каком он вошел в систему индуизма. Более яркий, нежели Васуки, образ представляет могущественный нага Паравата, «мрачный и грозный, как туча, окутавшая весь небосвод в день конца света, яростно сверкающий очами и издающий яростный рев», проклятие которого — важный сюжетный ход, определивший большую часть истории Мриганкадатты. Избавление от проклятия Параваты достигается в конечном счете благодаря Ганеше, умиловителенного подвижничеством самого Мриганкадатты.

В целом религиозная жизнь у Сомадевы предстает как окрашенный шиваизмом синтез многочисленных верований и культов, отразивший процесс формирования индуизма в общеиндийском плане. Несомненна принадлежность автора к шиваизму в характерной для Кашмира форме. Сомадева отводит место и вишнуизму, но был резко критичен к буддизму и отрицательно относился к сектантству, представленному капаликами, пашупатами и натхами.

Упоминаются и чужестранные культы, связанные с народами, соседствовавшими с кашмирцами на севере. Так, в рассказе о Нишчаядатте описан обряд похорон у богатого турушки (тюрка). Практически Сомадева впервые в индийской литературе упоминает таджика как представителя этноса. Нишчаядатта в поисках возлюбленной отправляется на север, встречает трех попутчиков, и они доходят «до северной страны, населенной главным образом млеччхами» (37, 35). Нишчаядатту и попутчиков ловят таджики и продают в качестве рабов своему соплеменнику, а тот отправляет их турушке Мураваре. Муравара оказывается мертв, и таджик передает пленников его сыну со словами: «Их следует завтра бросить с ним в могилу» (37, 39). Подобный похоронный обряд, при котором вместе с умершим властелином захоронению подвергались и его рабы, достаточно хорошо известен, в равной мере он был присущ и таджикам и турушкам, хотя их различия подчеркнуты.

Географически место действия лежит за пределами Кашмирской долины, на севере от нее, в регионе, где соседствовали и те и другие, совокупно называемые млеччхами. Можно утверждать, что в данном случае речь шла о верованиях и обрядах домусульманской поры. Заслуживает внимания то обстоятельство, что Сомадева, хотя и творил уже в XI в., никак не упоминает об исламе. По всей вероятности, поэт просто не придавал ему специального значения как вере. К теме млеччхов он обращается неоднократно, рассматривая их как силу прежде всего военную, физически нарушающую нормальное отправление обрядов, связанных с отправлением дхармы.

## *Мифологические персонажи в «Катхасаритсагара»*

Индийской мифологии присущ плюрализм, определяющийся множественностью этносов древней и средневековой Индии, их историческим взаимодействием и взаимовлиянием, взаимопроникновением их культур. Этим в значительной степени объясняется поражающая современных исследователей многосторонность и синкретичность ряда мифологических образов, действующих в разных индийских мифологических системах и тем самым придающих им определенное единство.

«Катхасаритсагара», обладая хронологической и территориальной определенностью, отразила мифологические представления, обычно рассматриваемые как индийская традиция, в том виде, в каком они бытовали в Кашмире XI в. Нужно иметь в виду, что хотя произведение Сомадевы и пропитано мифологией, «являющейся строительным материалом», тем не менее автор пользовался ею в художественных целях и вовсе не задавался целью объективного описания ни мифологии как таковой, ни тех или иных ее образов. Пользуясь ею таким образом, он, однако, сообщает громадное количество подробностей, дающих возможность уточнить структуру древнеиндийской мифологии.

Для мифологии «Катхасаритсагары» основой является предание о конфликте девов и асуров, которому посвящена практически вся ламбака VIII. Оно реконструируется на основе сказания о Сурьяпрабхе, поведенного Нараваханадатте князем видьядхаров раджей Ваджрапрабхой. История о том, как Сурьяпрабха, хотя и был человеком, стал повелителем видьядхаров, есть, в сущности, эпическое сказание о борьбе людей и асуров с богами и о завершающем ее компромиссе. Ядром сказания о Сурьяпрабхе оно и является. Основные его детали вырисовываются прежде всего в столкновениях асура Мая и мудреца Нарады. Первое столкновение происходит, когда Нарада был послан Индрой, чтобы предотвратить претензии Сурьяпрабхи на пост верховного повелителя видьядхаров. Нарада передает послание царя богов, в котором говорится, между прочим, что некогда Индра велел Чандрапрабхе совершить ашвамедху, но тот принес жертву Шиве: «Не будет тебе блага, если ты, пренеб-



регая другими богами, свои надежды возлагаешь только на буйного Шиву».

Отвечает Нараде не сам Чандрапрабха, а его наставник асура Май, утверждающий, что «смертные, вооруженные добродетелями, способны всего достигнуть». В своем возражении Май выдвигает ряд упреков и обвинений, свидетельствующих о непризнании верховенства Индры. Оспаривается уникальность и правомерность власти самого Индры.

Так, Май утверждает, что трон царя богов в иные времена занимали иные персонажи, в том числе царь Нахуша. Сомадева напоминает, что Индра совершил тяжкое преступление, убив брахмана Тришираса, и скрылся, оставив трон пустым. Сложилось положение, при котором девы и мудрецы избрали царем Нахушу, прославившегося подвижничеством, справедливостью, добродетелью. Об этом рассказано в «Махабхарате» (Ади, 70, 27). Наставник асуров говорит и о том, что в другой ситуации трон царя богов должен был достаться дайтее Хираньякше. За этим напоминанием скрыта и другая история — Хираньякша не смог занять трон царя богов, но зато это сделал его брат-близнец Хираньякашипу.

Согласно общепринятым взглядам, возвышение Шивы относится к тому времени, когда ведическая религия уже была в состоянии кризиса и структура ее пантеона претерпела существенные изменения. Для Кашмира XI в. Шива занимает среди богов господствующее положение, тем более когда речь касается двух, уже отживших свое ведических богов, в том числе и Индры.

Май в своей полемике с Нарадой пользуется и собственно-этическими аргументами. Он, например, говоря: «Не жену у пророка сводим», — напоминает об истории жены мудреца Гаутамы — Ахальи, совращенной Индрой, и о последовавшем за этим проклятием Гаутамы, в результате чего она была обращена в камень, а Индра в наказание за прелюбодеяние наделен тысячью женских лон, и потому одним из его эпитетов стал «сахасра-йони» («тысячелонный»), сменивший затем на «сахасра-акши» («тысячеглазый»). Май напоминает еще раз, что на Индре лежит грех убийства брахманов (Триширас, Вритра).

Май обращается и к аргументам теологическим: «А что мы будто бы богов оскорбили, ашвамедху не совершив, то какая жертва может быть важнее, чем жертва Рудре, и кто из богов оказывается неуважен, когда жертва приносится Шиве; ведь только в нем все они сливаются воедино!»

Развивая повествование об асурах, безусловно предшествующее великим эпопеям, Сомадева вводит в него персонажи из «Рамаяны» — ракшаса Вибхишану и его жену, их дочь Мандодари, в эпопее являющейся любимой супругой Раваны. Разговор Мая и Вибхишаны, предостерегающего от столкновения с богами, снова возвращает нас в атмосферу предания. Вибхишана напоминает о том, что «много асуров убито богами, а асурам с:

богами не совладать». И на это возражает Май: не мы ведь войной грозим; Индра из упрямства толкает к войне; асуры, сраженные богами, были безумны; разумных асуров, таких, как Бали и прочие, боги не могли убить.

Май ведет Сунитху (Чандрапрабху) и Сурьяпрабху к Бали. Тот призывает Прахладу и других данавов. Бали заявляет: «Благодаря жертвоприношению Чандрапрабхи узы, на которые обрекли меня боги, ослабли, и теперь... мы снова возвысимся». Но его наставник Шукра замечает: «Только добродетельная жизнь, а не что иное может помочь возвыситься. Потому мой совет тебе — живи по правде».

Снова является Нарада с очередным посланием, уже не повелевающим, а настоятельно рекомендующим. В нем выражаются радость, что Сунитха (Чандрапрабха) вновь обрел жизнь, надежда, что не будет более беспричинной вражды, а также совет: мол, не следует действовать против Шруташармана, которому он, Индра, покровительствует.

На этот раз возражает данава Прахлада: что нам в этой радости Индры? Не мы питаем беспричинную вражду; мы обязались жить по правде.

Аргументацию продолжает Ушанас (Шукра): на нашей стороне великий бог Шива; разве можно сравнивать, что может Шива и что может Вишну?

Сомадева, продолжая повествование о Сурьяпрабхе, проникает в глубь времен: Прахлада, Май, Сунитха (Чандрапрабха) и другие асуры отправляются в обитель (ашрам) Кашьяпы на отрогах горы Меру повидать прародительниц Дану, мать всех данавов, и Дити, мать всех дайтьев, а после этого и их отца Праджapati, т. е. прародителя, мудрого Кашьяпу. Тот читает им наставление и подчеркивает, что им следует жить, не уклоняясь от пути веры. Приходят туда же и другие жены Кашьяпы, дочери Дакши во главе с Адити. Является и Индра в сопровождении локапалов.

Происходит непосредственное столкновение Мая и Индры, остановленное Кашьяпой. Все присутствующие выражают желание посмотреть на обоих претендентов, и Кашьяпа подчеркивает преимущества Сурьяпрабхи, которые дают ему возможность занять трон Индры.

Над повествованием все время тяготеет прошлое, которому, однако, в свою очередь, предшествовало весьма обширное время, когда возник сам мир, являлись прародители и их жены, возникло их потомство, все сущее на земле, родилась и вражда между адитьями и асурами, под которыми имелись в виду данавы и дайтьи, а до этого случилась утрата четырнадцати жизненно важных сокровищ: Чандра (месяц); париджата (волшебное дерево); Айравата (слон с четырьмя бивнями); Камадхену (корова, дающая изобилие); Мада (богиня вина); кальпаврикша («пожелай-дерево»); апсары Рамбха и другие; конь Уччайшравас, обладавший способностью оживлять убитых в бою; ракови-

на Шанкха, возвещающая победу; палица Гада, символизирующая власть; волшебный лук Дхануш; драгоценные камни; врач Дханвантари, держащий в руках чашу с амритой, напитком бессмертия.

Они оказались утрачены по причине, остающейся и до сих пор неясной, но новый этап предания начинается с пахтанья Молочного океана, предпринятого для того, чтобы сокровища извлечь.

«Вот боги и асуры, утомившиеся от взаимной вражды и согласившиеся между собой, пошли к океану, хранящему в глубине своих вод сокровища, и стали взбаламучивать его горой Мандара. Из его недр Вишну и прочим богам достались такие сокровища, как лотосоподобная Лакшми, а Намучи достался конь Уччайшравас. Все другие боги и асуры получили каждый по сокровищу из добытых ими из океана, которые указал Брахма. Когда же в конце пахтанья была извлечена сладостная амрита, то боги похитили ее, и из-за этого снова вспыхнула вражда между ними и асурами» [49, 220—223].

Это — синопсис предания, вставленный в историю данава Намучи, требующий восполнения. Эта история — лишь один эпизод в весьма длинной цепи легенд об отношениях асуров и девов. В данном случае синопсис составляет часть рассказа, объясняющую, почему Индра убил Намучи. Само изложение предания, вся совокупность повествований в «Сурьяпрабхаламбаке» возбуждают ряд вопросов, ставящих под сомнение привычные представления о ряде мифологических персонажей, в том числе об Индре. Эти вопросы выходят за пределы данного исследования, но среди них есть и такой, который должен быть хотя бы упомянут.

Каково бы ни было субъективное отношение Сомадевы к девам и асурам, одно обстоятельство следует подчеркнуть — асуры и девы представляют два разных этапа развития общества: асуры — патриархальный союз племен, еще не знающий экономического неравенства, живущий на основе племенной морали, девы — уже собственно князья, собранные под водительством наиболее сильного из них, располагающего деспотической властью, вершащему суд и расправу по своей воле, объятые жаждой богатства. Это обстоятельство нашло отражение в ряде мифов, которым нередко придается космическое значение, хотя по сути своей это мифы социальные, отразившие в своих ситуациях фундаментальные изменения в земном обществе. К числу подобных относятся мифы о Вамане и о сожжении трех городов, отразившиеся в «Катхасаритсагаре». Первый из них обычно рассматривается как космогонический миф, причем упор делается при этом на попрание сил зла, как, впрочем, и при интерпретации второго. Основой подобных интерпретаций обычно является материал гимнов «Ригведы» (I, 154; VII, 99; VI, 69), достаточно туманный, требующий привлечения материала ведической экзегезы и явно позднейших брахманских тек-

стов и эпикки. В. Д. О'Флаерти убедительно продемонстрировала односторонность и необъективность характеристик асуров как олицетворения сил зла. На внутреннюю противоречивость ставших традиционными интерпретаций указывает и Дж. Брюс Лонг [117, с. 171—207].

Мифология «Катхасаритсагары» предстает перед читателем как бы расчлененной хронологически на пять уровней: 1) прародители (праджапати) и их жены, порождающие все живое; 2) асуры (дайти и данавы) и девы; 3) их конфликты и компромиссы; 4) торжество богов; 5) установление иерархии мифических существ. Здесь отсутствует уровень творения мифа, поскольку он являлся изначальным, и реконструкция древней космогонии остается крайне условной, ибо еще в «Ригведе» (X, 129) подчеркнуто, что боги появились лишь после сотворения мира. Прослеживаемый современными исследователями космогонический процесс по неизбежности несет на себе печать эклектизма — в индийской мифологии на роль демиурга претендуют многие боги, в чем отразился ее синтетический характер и участие в ее формировании разных этносов с их собственными мифологическими системами.

Пантеон представлен в «Сурьяпрабхаламбаке» на всех уровнях, учитывая при этом то обстоятельство, что центр его и в этом случае приурочен к Кашмиру. Первым по значению и авторитету является праджапати Кашьяпа. Праджапати, как группа наиболее древнейших божеств, отождествляется с группой семи мудрецов, связанных с авторством ведических гимнов: Гаутамой, Бхарадваджей, Вишвамитрой, Джамадагни, Васиштхой, Кашьяпой и Атри. Именно они получили олицетворение в созвездии Семь Мудрецов, соответствующем нашей Большой Медведице. Имеется и ряд других, играющих относительно меньшую роль: Агастья, Ангирас, Бхригу, Дакша, Крату, Кутса, Маричи, Мудгала, Нарада, Прачетас, Пулаха, Пауластья. Большая часть их упоминается в «Катхасаритсагаре», но на первое место автором выдвинут именно Кашьяпа. Он, по свидетельству индийской традиции, либо родился из мысли Брахмы, либо он — сын Времени или первородный сын Маричи, одного из праджапати; эпос и пураны содержат различные и мало согласующиеся друг с другом сведения. С Кашьяпой связана легенда о создании Кашмира, собственно Кашмирской долины, благодаря тому, что именно Кашьяпа убил асура Джалодбхаву и освободил долину от заливавших ее вод (НП, 12—13; РТ, 25—28).

Таким образом, становится ясно особое внимание Сомадевы к образу Кашьяпы. Именно ему отдается главенствующая роль в пантеоне, он — отец богов и асуров, а также и всех прочих существ, населяющих вселенную индийской мифологии. Его жены — дочери другого праджапати, Дакши: Адити, Аришта, Васиштха, Вината, Вшива, Грава, Дану, Данато, Дая, Дити, Дхану, Ира, Кала, Капила, Каштха, Кродха, Кродхаваша, Кха-

ша, Муни, Наю, Патанги, Пулома, Прадха, Права, Стихи, Симхико, Сунетра, Суварна, Сурабхи, Сураса, Сурья, Ямини.

А д и т и — мать двенадцати адитьев: Амшу (Амшумат, Видхатар), Арьямана (Яма), Индры (Шакра, Магхаван), Урукрамы (Вишну), Тваштары, Дхатары, Пушаны, Бхаги, Митры, Варуны (Парджанья), Вивасвата (Мартанда), Савитара; А р и ш т а — мать гандхарвов: Тумбуру, Хаха, Хуху и других, а также апсар Тиллотамы, Аламбуши, Рамбхи; И р а — родоначальница растительности — деревьев, трав; К а д р у — мать нагов, среди которых особенно видное место занимают Ананта, Калия, Такшака, Балахака, Махалила, Васуки; К а п и л а — мать амриты, брахманов, гандхарвов, апсар, а также Нандини и других небесных коров, всех парнокопытных животных; К х а ш а — родительница якшей, ракшасов, мудрецов и апсар; Г р а в а — мать плотоядных зверей; Т а м р а — мать коров и буйволиц; Т и м и — родительница всех водоплавающих; П а т а н г и — мать птиц; В и н а т а — мать хищных и пожирающих падаль птиц, в том числе Гаруды и Таркшьи; А м и н и — мать насекомых; В ш и в а — мать сонма якшей и ракшасов; С а р а м а — мать лесных существ; С и н х и — мать божеств, затмевающих луну, в том числе асура Раху; С у р а б х и — мать планет, смерти, ужаса, лихорадки и тому подобных явлений.

Наиболее важно, однако, потомство еще трех супруг Кашьяпы — Д а н у, Д и т и и Д а н а т о. Первая из них произвела на свет многочисленных сыновей — данавов, с некоторыми из них приходится часто сталкиваться в «Катхасаритсагаре», вторая родила сорок девять марутов, составивших свиту Индры, а также даитьев Хираньякшу и Хираньякашипу; третья — Врширу, врача Индры. (Имена некоторых из дочерей Кашьяпы опущены, поскольку в источниках отсутствуют четкие указания на их функции.)

Такова основная часть потомства Кашьяпы, насколько оно восстановимо по ведической литературе, эпосу и пуранам. Из его слов во время встречи с асурами явствует, что пахтанье океана — уже в глубоком прошлом. Кашьяпа наставляет асуров «идти праведным путем» и вместе с тем сдерживает Индру в его попытках свести счеты. Кашьяпа ведет себя как глава патриархального рода, он — праджапати, повелитель всего сущего, окруженный дочерьми Дакши во главе с Адити. К нему на поклон приходит Индра с восемью локапалами.

Спор о том, быть ли верховным повелителем видьядхаров Сурьяпрабхе или ставленнику Индры Шруташарману, привносит существенный нюанс в положение Кашьяпы — Шиве, оказывается, принадлежит более решающую позицию. Предстоящая битва между видьядхарами и союзом смертных и асуров собирает всех небожителей: «Пришли с Индрой стражи стран света и апсары. Пришел туда наивысший из богов и повелитель вселенной Шанкара, и с ним — Парвати, и божества, и ганы, и бхуты, и восемь праматерей. Туда же пришел и повелитель Брахма в

сопровождении Савитри и прочих, с великими мудрецами и с воплощенными в телесную форму ведами и шастрами, пожаловал туда и сам Вишну, которого сопровождали богини Лакшми, Кирти, Джая и прочие. Был он вооружен летательными дисками, и нес его на себе царь птиц Гаруда. Пришел и Кашьяпа с сорока своими женами» (47, 45—49).

Так замыкается круг мифологических персонажей, порожденный самим Кашьяпой. Из них получит детализацию в пределах «Сурьяпрабхаламбаки» Шива, когда сам Сурьяпрабха отправится к нему пригласить верховного бога на торжество помазания.

Персонажи, связанные с Вишну, получают детализацию в связи с визитом самого Нараваханадатты (в «Аланкараватиламбаке») на Белый остров. Нельзя не обратить внимание на ту лапидарность, с которой Сомадева рисует «Хари, возлежащего на Змее. Перед ним сидел Гаруда, и пели боги, сиддхи и вильядхары славу Вишну, пели о преданности своей гандхарвы, а также Нарада и другие мудрецы. Прислуживали ему Шанкха — раковина, Чакра — метательное кольцо, Гада — боевая палица и Падма — лотос. В ногах же у него лежала Земля, подательница богатств, а около него стояла Лакшми, дочь Океана» (54, 26—28). Лишь три шлоки понадобилось поэту, чтобы обрисовать — и не без известного пренебрежения — облик соперника Шивы.

В сумме своей все эти сведения создают достаточно полную картину того, как именно в Кашмире времен Сомадевы представлялась мифологическая картина мира. Целесообразно дать краткие характеристики важных для КСС категорий мифологических персонажей, о происхождении которых сказано выше.

Асуры — совместное наименование дайтьев — сыновей Дити и данавов — сыновей Дану. Лексикограф Амара характеризует их как «прежних богов, врагов Индры, учеников Шукры, противников (нынешних) богов» (I, 1, 12). Главными из числа данавов считаются Кешин, Тарака, Намучи, Нарака, Бана, Випрачитти, Вришапарван, Шамбара, Хираньякашипу; среди дайтьев — Шанда, Марка, Тваштта, Варутри, Триширас, Вишвакарман, Вритра, Варучин. В «Катхасаритсагаре» асуры представлены, особенно в «Сурьяпрабхаламбаке»: Бали, Прахлада, Ушанас, Амила, Дурароха, Сумая, Тантукаччха, Викатакша, Пракампа, Дхумакегу, Витапи, Улука, Прабала, Сунд, Упасунд, Хаягрива, Мура, Айодеха, Хриштароман, Синхаданштра, Ваджрапанджара, Праматхана, Каланеми, Хираньякша, Капинджала.

Наги имеют особое значение в контексте истории и культуры Кашмира, поскольку они являлись первоначальными жителями долины наряду с пишачами и, очевидно, с другими племенами (НП, 217—218). Наги представляли собой племенной союз. Возможно предположить, что список 603 имен нагов, фигурирующий в «Ниламатапуране» (НП, 914—983), содержит перечень вождей кланов. Первоначально жившие совместно с пишачами и другими племенами, оставшимися в «Ниламатапуране» не диффе-

рецированными, наги были вытеснены из долины на равнину и ассимилировались в течение длительного времени с народностями и племенами прилегающих к Кашмиру равнин. С этого периода происходит мифологизация многих персонажей из числа нагов. Иконографически они изображаются антропоморфно — их голову осеняют змеиные капюшоны, либо они имеют вид змееподобных существ с человеческой головой. Отсюда ведические представления о Вритре как змее. Имена нагов из «Ниламатапураны» часто встречаются среди имен асуров и девов. Наги нередко отождествляются с асурами, являются их подразделением.

Девы — совокупность 33 (или 30) главенствующих божеств древнеиндийского пантеона, находящихся в постоянном конфликте с асурами. В эту группу входят 12 адитьев — Арьяман, Бхага, Варуна, Вивасван, Вишну, Дхатар, Митра, Пушан, Рудра, Савитар, Тваштар, Сурья; 8 васу — Анала, Анила, Апа, Дхара, Дхрува, Прабхаса, Пратьюша, Сома; 11 рудр — Ахирбудхья, Аджапада, Бхага, Дахана, Капалин, Мригавьядха, Ниррити, Пинакин, Сарпа, Стхану, Трьямбака и двое ашвинов — Дасра и Насатья.

Локапалы — группа божеств, покровителей стран света. В «Катхасаритсагаре» они присутствуют как в индуистском, так и в буддийском вариантах. В первом их восемь: Кубера — север, Ишана — северо-восток, Индра — восток, Агни — юго-восток, Яма — юг, Ниррити — юго-запад, Варуна — запад, Ваю — северо-запад; во втором — четыре: Дхритараштра — восток, Вирудхака — юг, Вирупакша — запад, Вайшравана — север. В повествовательной литературе обе группы часто перекрещиваются. Иногда к первым восьми добавляют еще два, превращающие плоскостную картину мира в объемную: Брахма — зенит и Ананта — надир.

Гандхарвы обычно рассматриваются как небесные музыканты, их облик — человеческий торс, нижняя часть которого лошадиная или птичья. Они обладают волшебными знаниями, способны, особенно во время сумерек, наводить помрачение на человека. Часто они упоминаются в связи с браком по взаимной любви. Некоторые современные авторы склонны соотносить происхождение данной группы мифических существ с Гандхарой и через нее — с культурой долины Инда, поскольку они, согласно «Матсьяпуране» и «Падмапуране», владели тайной чित्रалипи (картинного письма). Повелителями гандхарвов называются разные персонажи — Дхритараштра, Панчашикха, Тумбуру, Хаха, Хуху. Нараваханадатта попадает в столицу царя гандхарвов Сагарадатты и демонстрирует свое превосходное искусство и в игре на вине, и в пении (106, 1—30).

Апсары — небесные девы совершенной красоты, искусные танцовщицы, развлекающие богов (дева), супруги гандхарвов. Главные из них — Кратустхала, Пунджикастхала, Менака, Рамбха, Прамлоча, Анулоча, Гхритачи, Вишвачи, Урваши, Пурвачитти, Тилоттама, Сахаджанья. Они появились во время пах-

танья океана. Бана в романе «Кадамбари» относит одних апсар к океану, других — к земле, третьих — к воздушному пространству, четвертых — к небу и т. д.

В пуранических легендах, многие из которых отразились в произведении Сомачанды, царь богов Индра постоянно опасается, как бы тот или иной подвижник благодаря силе святости не стал бы угрозой его собственному положению. Чтобы нарушить подвижничество, он посылает к подвижнику какую-либо из апсар, дабы та, будь то Рамбха или Менака, своей прелестью вынудила его нарушить обет воздержания.

Якши — группа божеств, входящих в свиту Куберы, бога богатств. Культ якшей, относящийся к доведическим временам, пережиточно сохранился в джайнизме (якши и якшини как защитники тиртханкаров) и в буддизме (поклонение Харити Якши как защитнице детей от эпидемий). Само слово якша по наивной этимологии, предложенной в «Рамаяне», означает «обжора». Якши, как правило, уродливо антропоморфны: иногда — гиганты, иногда — карлики, именно в последнем виде они фигурируют в архитектурном декоре. Их главная функция — охрана кладов и сокровищ, скрытых в земле. Обычно они благожелательны к людям. У Сомачанды они встречаются довольно часто, начиная с первой ламбаки, где пишача Канабхути в предшествующем рождении был якшей Супратикой. Они не только фигурируют как, так сказать, проходные фигуры, но и выступают в качестве героев отдельных рассказов, как, например, «О якше Вирупакше и его жене» (34, 67—89), в котором обыграны их главная функция хранителей сокровищ. На якшей тоже распространяются все жизненные процессы, предусмотренные ранним индуизмом. Проклятый за превышение своих прерогатив, Вирупакша рождается на земле.

Главой якшей является бог богатств Кубера, или Кубера Вайшравана. Он входит и в буддийскую традицию под именем Джамбхалы. Его имя Кубера означает «уродливый телом», он изображается обычно с мешком денег в руках. Из его эпитетов наряду с родовыми именами (Вайшравана, Пауластья, Айдавида) и функциональными (Дханада — податель богатств, Дханapati — повелитель богатств) стоит указать и на такие, как Раджараджа (царь царей) и Нарараджа (царь людей), несущие на себе и определенное социальное обобщение. Кубера выступает как персонаж в целом ряде историй «Катхасаритсагары».

Гухьяки также выступают в качестве слуг Куберы, обитающих в пещерах, где скрыты какие-либо сокровища. Их предводитель — Реванта, сын Сурьи. Он был рожден в облике коня, и, видимо, поэтому гухьяки отождествляются часто с якшами и киннарами. Если первые изображались лишь иногда с лошадиной головой, то вторые, обладая человеческим телом и лошадиной головой, представляли своеобразную параллель кентаврам греческой мифологии. Киннары — певцы и музыканты в свите Куберы.



Видьядхары для «Катхасаритсагары» представляют особый интерес, поскольку Нараваханадатте предречено стать их верховным повелителем [13, 83]. Само название означает «хранящий знание», «владеющий знанием». Они входят в свиту Индры. Сколько-нибудь обстоятельной характеристики их нет ни в каких памятниках. Лексикограф Амара определяет их как категорию божеств, и на первом месте у него стоят видьядхары, апсары, якши, ракшасы, киннары, пишачи, гухьяки, сиддхи, бхуты. Все они божественного происхождения.

Пураны упоминают царей видьядхаров Читракету, Читраратху, Сударшану (Бха, 6, 17, 1; II, 16, 29) и Пуломану (Ваю, 38, 16), ни один из которых не участвует в сюжете «Катхасаритсагары». Согласно «Ваюпуране», видьядхары делились на три клана: шайвея, викранта и сауманас. Сферой их обитания является пространство между небом и землей и делится оно на два царства — Уттараведи (Северный алтарь) и Дакшинаведи (Южный алтарь).

Видьядхары антропоморфны: их знания столь могущественны, что позволяют им свободно передвигаться в пространстве — видья в данном случае обозначает совокупность тех знаний, которые дают человеку возможность стать богоравным. Некоторые сюжеты «Катхасаритсагары» (в частности истории с веталами) связаны со стремлением человеческих персонажей обрести статус видьядхара.

Отраженные в литературе, эти божественные существа не имели, в отличие, например, от якшей, своего культа. Их изображения в храмовой архитектуре носят чисто декоративный характер, не связанный с культом. Как мифические персонажи они упоминаются в лирической поэзии, в джайнских нарративных произведениях, но главным образом в произведениях, генетически связанных с «Брихаткатхой». Особое значение среди них приобретает «Катхасаритсагара» благодаря «Сурьяпрабхаламбаке».

Веталы — особый род пишачей, входящих в свиту Шивы. Они питаются кровью и плотью павших на поле битвы, вселяются в трупы и как бы оживляют их. Это их свойство неоднократно обыгрывается Сомадевой в различных сюжетах. Наиболее ярким и широко известным литературным произведением, связанным с этим мифическим персонажем, является народная книга «Двадцать пять рассказов веталы». Она была обработана Сомадевой и включена в состав «Катхасаритсагары». В ряде мест Индии, особенно в Махараштре и Гуджарате, существует культ веталы, ему приносятся жертвы.

Бхуты — обобщенный термин для всех видов духов, враждебных людям; бхута — дух человека, умершего насильственной смертью и именно поэтому враждебного всем живым.

Ракшасы — собственно демоны, враждебные людям, питающиеся человечиною и кониной. У них чудовищная внешность — трехглавые, двуликие, четырехглазые, пятиногие, ходя-

щие вперед пятками, они способны обращаться в любую птицу или животное. Скрывающиеся во тьме, они страшатся огня и света, с наступлением сумерек становятся опасны для людей.

Пишачи в «Катхасаритсагаре» выступают двойко — как мифические плотоядные существа, родственные по образу жизни ракшасам, и как этнос, претерпевающий насильственную ассимиляцию, — это можно предположить на основании истории создания «Брихаткатхи» и судьбы творения Гунадхьи.

Таковы важнейшие категории мифологических персонажей в произведении Сомадевы. В целом взаимоотношения людей и этих персонажей соответствуют общей картине раннего индуизма, но в ней есть ряд деталей, которые необходимо выделить. Связаны они с судьбой асуров Махабали, Намучи, Мая, Хираньякашипу.

В мифологии «Катхасаритсагары» особое место принадлежит асору Маю, сыну Дану и Кашьяпы, брату данавы Намучи, принимавшему участие в битве девов и асуров, случившейся во времена Хираньякши и Хираньякашипу. Он искусный мастер, творец, сам исчерпывающе полно реализующий свои возможности и обучающий людей всему тому, что знает. Май — центральная фигура в «Сурьяпрабхаламбаке», где он проявляется как наставник асуров и людей, их руководитель и просветитель. Обучив Сурьяпрабху некоторому обязательному набору знаний, Май приобщает его «к искусству создавать воздушные корабли». «Волшебная сила знания», полученная от Мая, позволяет Сурьяпрабхе и его соратникам летать в небе.

Май проявляет себя как врачеватель, политик, дипломат, знаток ритуала, он сведущ в санкхье и йоге (т. е. соединении ньяи и вайшешики), знаток заклятий, архитектор и скульптор, военачальник. Май верит в магическое действие и в то же время он выражает наивно материалистические взгляды, как, например, в пассаже: «Из неразвитой материи возникают в этом мире различные энергии и силы. Силой дыхания производится звук и, обращаясь в придыхании сутью знаний, становится высшей сущностью. Владение же ею, достигнутое либо через постижение заклятий, либо подвижничеством по велению сиддха, либо по благоволению сиддхов, ничем не может быть отторгнуто» (46, 115—117).

Май создает три воздушных острова для асуров Таракши, Камалакши и Видьютмалина, искусный дворец для повелителя дайтьев Вришапарвана, колодец, полный амриты, для оживления асуров, павших в битве, и множество всяких устройств. В «Ратнапрабхаламбаке» он устраивает кукольный театр, вернее, театр марионеток — нечто вроде «модели мира»; он же — творец волшебных представлений в храме города Нагпура и т. д. Пожалуй, Май — единственный персонаж, внешность которого описана Сомадевой: «Внезапно разверзлась земля среди зала, и повсял благоуханный ветер, а вслед за этим явился великий асура. И был он подобен горной вершине во мраке ночи,

а волосы на черной голове его казались целебными растениями, покрывающими склоны той вершины; алые одежды асура были подобны потокам киновари» (45, 3—4).

В «Сурьяпрабхаламбаке» Май выступает как противосес Индре. Именно Май обладает функцией «культурного героя», и потому неудивительно, что в индийской традиции издавна совокупность сочинений о строительстве, механизмах, скульптуре называется «Маясамхита», как нечто основополагающее, стоящее наравне с такой самхитой, как «Ригведа».

Но в других случаях Май имеет уже иной облик, если исходить из мифологического времени — он идет на компромисс с девами и даже опасается мести асуров. Об этом Сомадева сообщает уже при первом же упоминании о Мае: «Во всех трех мирах славится имя великого асура Мая, который, презрев обычай асуров, искал покровительства Вишну. Пожаловал ему Вишну дар бесстрашия, и построил Май для Индры, несущего ваджру, дворец. Разъярились дайтьи, увидев, что принял он сторону богов. Опасаясь их, построил он в Виндхийских горах недосыгаемый для асуров волшебный замок, полный вещей удивительных и непостижимых» (29, 12—14). Символом этого компромисса было и то, что он выдал свою младшую дочь Сомапрабху замуж за Налакубару, сына Куберы.

Предания о персонажах из числа асуров, насколько эти предания восстановимы, свидетельствуют о некоторых социальных и идеологических явлениях. В этой связи целесообразно обратиться к двум, наиболее драматическим преданиям — об асуре Бали (или Махабали, Бали Вайрочана) и о сожжении трех городов. Первое восстановимо в его основных чертах на основе ряда памятников — «Ригведы», «Яджурведы», «Бхагаватапураны», «Ваманапураны», «Скандапураны», «Вишнупураны», «Матсьяпураны», «Шатапатхабрахманы» и некоторых других. Ни один из этих памятников не воспроизводил сюжеты объективно, а само сказание о Бали, о котором упоминает Патанджали в «Махабхашье» (3.1.26), в своем первоначальном виде не уцелело.

В «Бхагаватапуране» отмечается, что Вишну обретает свою пятую аватару с целью защитить Индру и укротить дайтью Бали. С Вамана-аватарой (вамана, т. е. карлик), основное содержание которой в этом и состоит, связана и легенда о трех шагах Вишну, отразившаяся в нескольких гимнах «Ригведы» (РВ, I; 22; 154; 155). В этих суктах, однако, апологетически отмечено само совершение акта, но отсутствует то, что ему предшествовало; случившееся же до этого констатируется в «Яджурведе» («Тайттирия самхита»), где упоминается о борьбе девов и асуров за господство над тремя мирами и сообщается о том, что Вишну восстановил Индру на престоле.

Более широкое и опять-таки апологетическое раскрытие, на этот раз сюжетно цельное, легенда о трех шагах получает в «Шатапатхабрахмане». Здесь повествуется о том, что асуры

обратили девов в бегство и решили поделить между собой землю. Предводителем асуров был славившийся своей щедростью асура Махабали. Вишну, желая восстановить господство девов, решает принять участие в дележе земли, обращается в карлика-брахмана и просит столько земли, сколько он сможет покрыть за три шага. Махабали не может ему отказать и соглашается. Тогда Вишну приобретает свой истинный вид, одним шагом пересекает землю, вторым — небо, а на третьем шаге ему уже некуда было поставить ногу.

По «Падмапуране», Вишну требует у Бали земли для третьего шага. Бали отвечает ему: «Ты обманно со мной обошелся, но я выполню свое обещание. Не осталось у меня земли. Вот голова моя — ставь на нее ногу, и будет желаемое тобой получено». Тогда к Вишну возносит мольбы жена Бали — Виндхьявали (не синоним ли Виндхьявасини?) о пощаде и Вишну повелевает: «Живи в Патале — я стану твоим стражем, и будут оберегать тебя Бхера, Сударшана и Чакра. Когда же настанет манвантара Саварни, ты станешь Индрой».

За этим следует со стороны Бали признание всемогущества Вишну, поклонение Бали Брахме, Вишну и Махеше и уход Бали в Паталу. Таким образом Вишну освобождает землю и небо от асуров для девов и брахманов. Конфликт между асурами и девами выглядит здесь отнюдь не как конфликт сил зла и добра, а (это отмечалось еще Раджендралалом Митрой и Бенимандхавом Баруа) как конфликт соперничавших этносов, с течением времени мифологизировавшийся.

Описанному конфликту предшествовал еще один. В «Бхагаватапуране» говорится о битве Бали с Индрой, во время которой последний терпит поражение; Вишну вмешивается, разрывая некую «волшебную сеть», и тогда Бали гибнет от удара ваджры. Его тело уносят на гору Заката, где его оживляет мантрой Шукра, наставник асуров; оживший Бали снова на троне Индры, совершает сто ашвамедх и жертву вишваджит, названную по имени данавы Вишваджита, правившего всей землей (Мхбх, Шанти, 227, 53; Ваю, 68, 6).

Бали помазан на царство своим дедом Прахладой, у которого просит совета, как ему управлять. Тот ему отвечает: «Всегда торжествует справедливость, и поэтому управляй по справедливости» (Вамана, 74). Бали следует совету, заботится о народе, становится идеальным царем, в царстве которого благоденствуют все, кроме богов и брахманов. Причина «забвения» богов и брахманов в том, что народ, живущий по справедливости, не нуждается в них и перестает приносить им жертвы, инструментом которых являются брахманы. Это обстоятельство четко отображено в предании о сожжении трех городов, о котором будет сказано ниже.

Два эпизода имеют существенный интерес для полноты представлений о Бали. После помазания на царство Прахладой Бали перемещает доставшиеся ему в качестве трофеев при победе

над Индрой «божественные сокровища». При их переносе они тонут в Молочном океане. Вишну объявляет богам о необходимости пахтанья океана, чтобы эти сокровища добыть, и именно тогда боги предлагают Бали свою помощь в устройстве пахтанья (Сканда, I.1.9). Подлинная их цель — овладеть амритой как чем-то способным противостоять с а н д ж и в и н и в и д ь я (науке оживления), мантре, возвращающей асуров, павших в бою, к жизни. Именно потому, что боги не владели подобной мантрой, они и потерпели поражение.

Второй эпизод также относится ко времени после помазания Бали. Боги жалуются Вишну, и он обещает им вамана-аватару. В царстве Бали начинается упадок, и правитель идет за советом к Прахладе. Тот объясняет, что он будет опускаться в Расаталу, но Бали не верит. Разгневанный его неверием, Прахлада предрекает ему гибель царства. Бали просит прощения, но Прахлада велит ему обратиться за спасением к Вишну (Вамана, 77).

Когда же Бали совершает в Бхригукаччхе сотую ашвамедху и является карлик-брахман, Шукра, поняв, что это сам Вишну, советует не удовлетворять просьбу карлика, но Бали не может нарушать законы гостеприимства и делает роковой для себя шаг (Вамана, 91). Возмущенный нарушением своего совета, Шукра предрекает гибель царства.

Еще более интересно в социальном аспекте предание о сожжении трех городов, благодаря чему Шива получил эпитеты Трипурадаха и Трипурари. С позволения Брахмы асура Мая построил три волшебных города — Лохамая (Железный), Раупамая (Серебряный) и Суварнамая (Золотой), парившие в поднебесье. Правление над ними было отдано трем сыновьям асура Тараки — Таракакше, Камалакше и Видьютмалину. Мая предупредил их, чтобы они не пугали богов и избегали проявления какого-либо неуважения к ним. Однако, не вняв подобному предупреждению, они стали проявлять пренебрежение к богам. Но причина этого была не в жителях трех городов или их правителях. Люди на этих островах жили в соответствии с дхармой, трудились, были счастливы и, подобно жителям царства Бали, не нуждались в богах и поэтому перестали приносить жертвы.

Когда боги обратились к Шиве, тот ответил, что ничего не может сделать, поскольку населяющие Трипуру люди живут согласно дхарме. Он, Шива, мог бы что-то сделать, если бы они жили не по дхарме. После этого боги обращаются к Вишну, и тот, приняв облик буддийского монаха, стал распространять среди жителей трех городов еретическое с точки зрения брахманской ортодоксии учение Будды и таким образом создал необходимую для действий Шивы «моральную санкцию» (Матсья, 42, 247). Боги повели войну против асуров, а Шива спалил огнем из своего третьего глаза все три города.

Конечно, между историей Бали и историей о сожжении трех городов лежит целая эпоха, но, на наш взгляд, и в том и в

другом случае отразилось непризнание асурами, объединенными в некий племенной союз, сохранявший племенную демократию, требований деспотического единовластия, освящавшегося жречеством. Приведенные сюжеты для Сомачанды уже были мифологией, хотя в них еще ощутимо веяние подлинно исторических ситуаций и процессов. Автор «Катхасаритсагары» знал глубоко весь сложный арсенал индийской мифологии, не сводимый лишь к ведийскому материалу. В пуранах, эпике и других памятниках на санскрите и пракритах содержатся данные о наличии целого ряда мифологических систем, соответствовавших разным историческим эпохам — манвантарам. Каждая манвантара имела свою собственную систему, в которую в качестве обязательных элементов входили: 1) прародитель; 2) семь мудрецов; 3) боги; 4) Индра (глава богов данного периода); 5) аватары; 6) сыновья прародителя. Эти 14 систем ныне тесно переплетены не только с ведийской, но и с другими конфессиональными мифологиями — буддийской, джайнской, индуистской, мифологиями различных этносов древней и раннесредневековой Индии. В «Катхасаритсагаре» мифология представлена синтетически, с перевесом — в связи с творческой задачей автора — в сторону Шивы и Куберы.

## Социальные аспекты «Катхасаритсагары»

При всей насыщенности содержания «Катхасаритсагары» мифологическими и фольклорными мотивами и сюжетами творение Сомадевы может быть рассмотрено и как отражение различных аспектов жизни общества. Некоторые из них было бы необходимо рассмотреть подробнее, поскольку они вызывают особый интерес в контексте существующих представлений об индийском обществе начала II тысячелетия нашей эры. Следует при этом иметь также в виду, что сообщаемое поэтом относится прежде всего к Кашмиру и далеко не всегда может быть действительным в отношении других регионов Индии, идет ли речь о сословно-кастовых, экономических или политических обстоятельствах.

Социальная стратификация средневекового индийского общества вообще достаточно часто была предметом исследования и определена системой дхармашастр.

Уместно, однако, отметить, что дхармашастры при всем богатстве их содержания понимались как некоторая обязательная норма. Рассматривая те или иные казусы, обращаясь к прецедентам, формулируя социально желательное, дхармашастры не дают (да они и не должны были это делать) сведений, как реализовались в повседневной практике их установления. Зато именно эта сторона предстает перед читателем прежде всего в повествовательной литературе вообще. В последние десятилетия появились работы индийских ученых, где реконструируется на основании материала того или иного конкретного памятника действительная жизненная ситуация, получившая в этом памятнике отражение. Но материал «Катхасаритсагары», равно как и других версий «Брихаткатхи», остается пока мало использованным в этом плане. «Катхасаритсагара» содержит богатые данные о реальном положении различных социальных слоев кашмирского общества, хотя они и предстают здесь как предмет художественного обобщения.

Широко представлено в произведении Сомадевы брахманство. Согласно дхармашастрам, брахманам в обществе принадлежит наиболее высокое положение. Их долг — обучать ве-

дам, быть образцом добропорядочного поведения, не лгать, опасаться грехов, соблюдать ашрамы, поддерживать в своем доме жертвенный огонь, соблюдать предписываемые дхармой правила, оберегать коров и избавлять их от голода и жажды. Но те же дхармашастры допускают для брахманов и запятия, приличествовавшие другим варнам.

Ко времени Сомадевы брахманы как варна знали не только функциональные деления (хотар, удгатар и т. д.), но и многочисленные касты различного характера. Раннее деление на шакха и готры, связанное непосредственно с отправлением культа, усложнилось, и «Катхасаритсагара» дает ряд указаний на это обстоятельство. Судя по данным эпиграфики и сведениям литературы, брахманы были представлены в XI в. такими категориями, как пандит, дикшит, триведи, чатурведи, раут, тхакур, патхак, упадхьяя, паттавардхана, авастхик, матхура, трипура, акола, дедаңван. Брахманские касты получали названия либо по роду занятий, либо по месту жительства — эти названия становились частью имени. К началу XII в. брахманы в общеиндийском плане делились на две ветви — панчгаур и панчдравид.

Сам по себе факт рождения в брахманской семье признавался результатом добрых деяний в прошлом рождении (27, 82), но это не определяло неизбежность для брахмана занятий, предусмотренных дхармашастрами. Он мог избрать и иное занятие, требующее грамотности и образованности. Брахманы бывали иногда министрами, получали разные придворные должности, нередко становившиеся наследственными (например, пратихара), занимались торговлей, земледелием, служили в войске (49, 8; 24—28; 73, 69; 53, 9; 79, 21). Более того, С. Прасад отмечает, что такие авторы, как Сомадева и Калхана, сами по рождению брахманы, отражая господствующее мнение своего времени, делают предметом осмеяния и пурохит, и читающих веды брахманов.

Вообще складывается впечатление, что Сомадева, ссылаясь на тот идеал, который сформулирован в дхармашастрах, делает все, дабы этот идеал скомпрометировать и убедить читателя в том, что брахманы ведут себя как обычные люди. Уже в самой первой ламбаке выведен ряд брахманов, в том числе и главные герои, соучаствующие так или иначе в создании «Брихаткатхи», к которым сам автор, бесспорно, относится с симпатией. Их жизнь полна противоречий: с одной стороны, ожидание традиционной, казалось бы, духовной высоты, чистоты духа, но, с другой — участие в заговорах, невежество, алчность, сластолюбие, лень, интриганство.

Любопытна история Упакоши, жены Вараручи. Повторяя широко известный сюжет о верной жене, Сомадева делает его «героями» наставника царевича и царского жреца и подвергает их не только всеобщему осмеянию, но и наказанию (4, 26—91). В оглуленном виде предстает прославленный автор «Артхаша-



стры» Чанакья (5, 109—111). Брахман, занимающийся таким благочестивым делом, как пение гимнов Самаведы, житейски элементарно глуп (6, 51—64). Хотя детям брахманов положено пройти традиционный курс обучения ведам, однако пятеро сыновей некоего брахмана оказываются столь невежественны, что и сам отец от них отрекается (7, 41—50). Другой брахман искусен в стрельбе из лука и непобедим в кулачном бою (10, 15), что вовсе не предусмотрено его дхармой. Один из брахманов, Шридатта, вопреки предписаниям быть правдивым идет на прямой обман, вопреки требованиям дхармы не проливать крови, не прибегать к насилию и ради осуществления своего замысла губит женщину с дочерью, во имя своего алиби совершает убийство (10, 109—112). Подобные примеры могут быть умножены за счет других ламбак. Не случайно поэтому, что произведение Сомадевы не пользовалось популярностью в брахманской традиции, и даже современный исследователь полагает необходимым, будучи сам брахманом, смягчить антибрахманские тенденции Сомадевы.

Варна кшатрие в представлена не менее богато и не менее объективно. Обязанности этой варны как некоторую итоговую сумму дхармашастр сформулировал Каутилья: «Закон для кшатрия — учение, жертвоприношение, раздача даров, добывание средств к жизни военным делом и охрана живых существ». Все это вмененное кшатриям в обязанности нашло обстоятельное отражение в «Катхасаритсагаре», но главное внимание сосредоточено Сомадевой на «добывании средств к жизни военным делом» не столько ради «охраны живых существ», сколько ради достижения материальных целей вне зависимости от уровня кшатрия — рядовой ли это воин или царь. На кшатриев не возлагаются столь обременительные духовные обязанности, как на брахманов, и уже поэтому с еще большей силой во всех их действиях сказывается как ведущее начало прагматизм.

Кшатрии предстают как типичные феодалы, мало чем отличающиеся от своих западных собратьев, и не случайно Л. Стернбак усмотрел в сюжетах произведения Сомадевы определенное родство с циклом короля Артура. Отметим, что кшатрии не только и не столько правители — князья, цари, императоры, сколько члены класса феодалов, связанные между собой определенными иерархическими и династическими отношениями, воинской этикой.

Из проанализированных ранее сюжетов достаточно четко вырисовывается структура феодальных отношений, неизбежность расширения владения любыми способами — с помощью династических браков, подчинением слабейших, завоевательных походов, имеющих целью — реальной или воображаемой — дигвиджаю, покорение мира.

Царь объективно оказывается необходим как организующее начало. Мриганкадатта в поисках союзников ради достижения своей цели — обретения Шашанкавати — выслушивает со-

вет брахмана Шрутадхи: «Почему бы не соединить тебе свои силы с силами повелителя пределов, населенных пулиндами, Маябату... и войсками Дургапишачи, могучего повелителя матангов... и царя киратов Шактиракшиты...» (102, 27—29). Следуя совету, «поспешил Мриганкадатта со своими спутниками по указанной дороге... и через некоторое время достиг крепости повелителя матангов, окруженной деревьями бхилов; куда ни бросишь взгляд, везде видны бесконечные множества шабаров, украшенных павлиньими перьями и слоновьиими зубами, одетых в тигровые шкуры и питающихся мясом газелей» (102, 59—61).

Здесь особенно широко представлен племенной мир ранне-средневековой Индии, хотя Сомадева нередко смешивает названия племен, не различает их, поскольку они стояли в контексте общества на более низкой, очевидно, общей для них ступени. Нельзя исключить, что в данном случае отразилось наличие союзных отношений между разными племенами и объединение их в рамках одного племенного союза.

Поэта здесь интересовало иное: «Смотрите-ка, живут они как звери в лесах, но, занятно, Дургапишачу называют царем. Видно, нет такого народа, чтобы у него не было царя. Наверное, боги создали звание царя, чтобы люди жили, не пожирая, как это делают рыбы, сильный слабого» (102, 62—65). Заметим, что действие истории о Мриганкадатте развивается на громадном расстоянии от Айодхьи до Удджайини, где и поныне живет значительное число племен адиваси, сохранивших много архаических черт в повседневном быту.

Описание Сомадевой поселений этого региона любопытно тем, что ставка Маябату находится в «палли», т. е. в «лесной деревне», тогда как ставка Дургапишача названа «котта» — «крепостью», причем расположенной над горным проходом; известно, например, что оборона Кашмира зависела от «коттараджей» — тех князей, чьи крепости закрывали горные проходы. Слово «палли» употреблено Сомадевой лишь в истории Мриганкадатты. Ярко обрисована внешность предводителя матангов, подчеркнуты его независимость и могущество, и, что любопытно, вполне естественно несоответствие верований подчиненных ему племен брахманистским представлениям: «Словно в век Кали позволял он своему народу предаваться безверию и своеволию» (102, 75).

Неоднократно поэт подчеркивает достоинства идеального царя, относя их к героям волшебных историй. Так, раджа Канакаварша правил в городе Канакапуре, «где связывали только слова в стихи, различия были только во внешности, поражения терпели только от женских локонов и соперничали только в уборке урожая... Любил тогда раджа славу, а не деньги, страшился он греха, а не врага, не умел оговаривать других, да умел разговаривать с мечом в руках, был он умерен в гневе, и расточителен в радости, и тверд в сердце, крепко сжимал ку-

лак, когда натягивал тетеву, но не тогда, когда милостыню давал» (55, 26—32).

Правитель Кашмира Бхунандана — «наставник во всем, что касалось сословий и ступеней жизни, истинный месяц, радующий своим светом подданных, искушенный в науках и сказаниях... о мудрости его, преданного одному лишь черному богу Кришне, говорило то, что его подданные всегда жили в мире и не были им ведомы черные дела» (73, 85—87).

Вводя в повествование легендарного царя Шудраку, Сомадева утверждает не без лукавства: «При нем земля, хранительница богатств, наслаждалась ничем не прерываемой праведностью жизни и, я полагаю, забыла о Раме и прочих царях» (78, 7). Сам же Шудрака говорит: «Нет в моем царстве ни угнетенных, ни бедных, ни обездоленных» (78, 33). Царь Чандасена, правивший в Тамралипти, наделяется также идеальными качествами; он «отворачивал свое лицо от чужих жен, а не от полей битвы, всегда похищал он победу у врагов и никогда не похищал имущества, принадлежащего другому» (81, 4). Или еще один царь — Яшодхана, который «защищал... землю от океана бедствий, подобно берегу, охраняющему ее от волн, и судьба создала его, словно слив воедино месяц и солнце, и радовал он мир, как месяц, а гнев его был палящим, как солнце. Никогда не нарушались пределы его царства, не знал он, как оговаривать других..., несведущ он был в грехах, а сведущ в щедрости, в военном деле, и весь народ пел славу ему, сотканному из геройства, благородства и страсти, ненавидящему зло, алчущему славы, внуху для чужих жен» (91, 4—7).

Таковы идиллические образы царей, в которых отразились не столько представления самого поэта, сколько наивная народная утопия о справедливом царе, вызывавшая у самого Сомадевы сомнение. Очевидна собственно литературная природа подобных образов. Наряду с ними присутствуют образы государей совершенно иного плана, более жизненные и иногда создающие впечатление, что воспроизводится ситуация, восходящая в истоках к реальным историческим событиям, отразившимся в «Раджатарангини» Калханы или в других, не дошедших до нас источниках. Ведь сам Калхана назвал ни мало, ни много, а одиннадцать своих предшественников, сочинения которых, несомненно, были доступны Сомадеве. Поэт использует для касноречивого выражения своего отношения к неправедным правителям и собственно художественные приемы. Таково, например, следующее уподобление: «Но вот подкрался полдень, иссушающий беспощадными лучами солнца землю, лишая ее возможности дать убежище путнику и даже лишая его голоса, как делает это жестокий правитель, облагающий народ тяжелыми налогами» (104, 201—202).

Стандартное в «Катхасаритсагаре» обращение к царю — «дева», т. е. бог, свидетельствует о наличии пережитков династийных культов, обожествления царей, что в индийской тра-

диции отмечалось еще древним комментатором «Ригведы» Яской (Нирукта, XII, 1). Официальная титулатура используется только в посланиях царей или в речах послов.

Во многих сюжетах, повествующих о судьбе царей, фигурируют и разнообразные чины дворцовой иерархии, начиная от министров и кончая стражниками. Важнейшими достоинствами министров должны быть, согласно нитишастрам, непоколебимая преданность господину и такие деловые и личные качества, как образованность, проницательность, памятьливость, красноречие, способность к противодействию, энергичность, дружелюбие, твердость характера, независимость, здоровье, любезность, отсутствие заносчивости и т. п. В «Катхасаритсагаре», однако, имеются все возможные варианты министров — от такого идеального министра, как Яугандхараяна, определяющего линию поведения государя, до явно гротескной фигуры вора, выдавшего себя за министра, разоблачившего вассальных князей, царских сыновей, слуг и чиновников [72, 110—133]. Сомадева как бы протянул нить от легендарного прошлого к тому времени, когда в Кашмире «идеальным» министром мог оказаться вор.

Хроника Калханы, как и сатиры Кшемендры, свидетельствует о многих подобных случаях, когда откровенные мошенники оказывались у государственного кормила и циничнейше пользовались своим положением для личного обогащения. В отмеченном сюжете вор благороден; он начинает свою авантюру с целью большей наживы, но то, с чем ему приходится столкнуться, столь омерзительно, что он всю свою «добычу» отдает царю, который в награду и назначает его министром. Подобное назначение, в свою очередь, нарушение традиции, согласно которой важные государственные посты передавались по наследству; так, министры Нараваханадатты являются сыновьями министров Удаяны. Важнейшими из таких постов были: пурохита, военачальник, казначей, судья (дандадхикари), а также пратихара (церемониймейстер).

Пурохита должен был принадлежать к высокому роду, знать веды, веданги, астрологию, науку о приметах, законы, заговоры и заклятия. Одной из наиболее важных его функций было совершение церемонии помазания на царство. Сомадева при всей значимости самого поста пурохиты уделяет ему ничтожное место, и даже в сцене помазания Нараваханадатты он лишь упоминает, что церемония была совершена Шантисомой. Но впервые пурохита, назвавшийся также пуродхаса, выступает в качестве одного из трех комических персонажей истории об Упакоше (4, 30, 36, 54, 57, 59).

Военачальнику надлежало обладать не только родовитостью и преданностью, но и владением несколькими языками, искусством езды на слонах и конях, знанием различного оружия, в том числе и военных машин, своих воинов и слуг, умением управлять колесницами; во время битвы ему следовало сохранять полностью управление своим войском, подчинить своей

воле и контролю войско врага, искусно и разнообразно используя имеющиеся у него самого силы. Военачальник должен был сам владеть всеми видами оружия, знать военное искусство. Таковы требования нитишастр к человеку, на которого возлагались и защита государства от внешних врагов, и обеспечение внутренней устойчивости.

Сомадева называет нескольких военачальников — Руманвата (13, 44), его сына Харишикху (34, 114), Супратику (9, 44) и некоторых других. Но при этом, хотя «Катхасаритсагара» изобилует более или менее пространными описаниями военных столкновений, никто из названных сколько-нибудь значительно себя не проявляет. Сама функция военачальника оказывается совмещенной с функциями государя, идет ли речь о правителе обширного государства или о вожде бхиллов или шабаров.

Особенно наглядно военное искусство представлено в «Сказании о Сурьяпрабхе». Люди и асуры, «Сурьяпрабха и прочие согласились поставить начальником над войсками Прабхасу», потомка данава Намучи. Когда наступает утро битвы, «Сурьяпрабха со всеми прочими взошел на возвышенное место, желая осмотреть дружины свои, поставленные каждая отдельно» (46, 171). Как явствует из описания, войско его состоит из боевых колесниц и пеших воинов. Обнаружив в войске противника слонов, Сурьяпрабха распоряжается доставить воздушными кораблями «целое слоновье войско» (47, 39).

Дамодара, поставленный Шруташарманом во главе его дружин, выстроил свои войска в боевой порядок «большая игла», которому Прабхаса противопоставил боевой порядок «полумесяц». После общей стычки схватка распадается на групповые и парные поединки на колесницах, описанные с большим динамизмом: «Поле битвы усеяно было телами слонов и коней, и только тела воинов, у которых отсекли головы, еще стояли, не успев упасть» (47, 68). Бой на колесницах переходят в пешие схватки. Первый день боя заканчивается в пользу Шруташармана.

На следующий день враждующие стороны используют иные боевые порядки — Дамодара строит свои дружины «метательным диском», а Прабхаса — «боевой палицей». Прабхаса по велению Сурьяпрабхи прорывается внутрь «метательного диска», ему на помощь посылаются еще пятнадцать колесниц, но Дамодара встречает их сам, ему помогают пятнадцать колесниц видьядхаров, и внутри «чакры» ведет бой только Прабхаса, а вне «чакры» продолжается групповая схватка.

В ход пущены луки, мечи, разные виды палиц, копьа; Прабхаса отбивает любое оружие и даже, «метнув светоносную палицу в небо, высветил ею незримого недруга, а вслед за нею послал стрелу, полыхающую огнем, и, спаленный ее жаром, пал на землю бездыханный Видьютпрабха» (48, 45—46). Прабхаса отбивает стрелы и дротики с помощью «Нараяновой палицы» (48, 74). Сурьяпрабха шлет Прабхасе в помощь новые си-

лы, в том числе и «на воздушном корабле „Бхутасана“ еще многие колесницы» (48, 103). Ярость сражения доходит до того, что воины, у которых оказались отсечены руки, «продолжали драться зубами» (48, 110). Второй день битвы завершается в пользу Сурьяпрабхи.

На третий день обе стороны выстраивают свои силы в боевом порядке «полумесяца». Описание битвы, происходившей в этот день, отличается тем, что здесь в ход пускается божественное оружие — «прадьюмна», «сударшана», «пашупата», «брахмастра»; автор обращается и к волшебным превращениям. Третий день завершается победой Сурьяпрабхи над Шруташарманом, которому покровительствовал сам Индра.

Прабхаса и Дамодара, военачальники, показаны Сомадевой преимущественно как доблестные, искусные воины. Кроме общего расположения войск, определения боевого порядка для данного дня, функций собственно военачальников, управляющих боем, они не выполняют — эти функции осуществляются соответственно Сурьяпрабхой и Шруташарманом. Сын Руманвата Харишикха, военачальник у Нараваханадатты, казалось бы, мог проявить себя основательней, но автору, можно полагать, с точки зрения художественной казалось излишним нарушать принцип аучитья. И, думается, правомерно отметить, что наиболее искусным военачальником в «Катхасаритсагаре» является сам ее создатель.

Коша дхьякша — казначей, хранитель царской сокровищницы, при всей важности своего поста (по словам Каутильи: «все начала — от богатства») мало фигурирует в КСС, являясь чисто служебной, проходной фигурой (43, 31; 75, 24, 29).

Дандадхикари (дандадхипа), блюститель закона — лишь проходная фигура, но уже первое упоминание об этом чиновнике, решающем правовые вопросы, верховном судье, свидетельствует об определенном произволе — «из ненависти осудил на смерть» (25, 130). Важнейшей инстанцией, вершащей суд, является царь. Подобных примеров в сюжетах Сомадевы довольно много. Но есть несколько ситуаций в истории Нараваханадатты, иллюстрирующих состояние правосудия во времена Сомадевы.

Во-первых, инцидент, связанный с жалобой на министра царевича Марубхути его слуги, который в течение двух лет, получая условленные прокорм и одежду, не получал обещанных ему пятидесяти динаров в год: «Да только не платит он мне, и я тех динаров в глаза не видывал. Просить я его стал, а он меня, пиная, выгнал. Вот и пришел я спозаранку к тебе. Рассуди, повелитель, а коли нет, то вот что я сделаю — сложу костер и предам себя огню, великому Агни, говорю же я так потому, что Агни — мой покровитель» (55, 4—6). Нараваханадатта укоряет своего министра, и при всеобщем осуждении Марубхути вынужден отдать долг.

Во-вторых, инцидент в ламбаке XIV, где сам Наравахана-

датель оказывается объектом судебного преследования. Царевич с помощью видьядхари Прабхавати находит наконец Маданманчуку во дворце Манасавеги, похитившего ее, и живет с ней под видом подруги. Во время отсутствия Прабхавати служители антахпура обнаруживают царевича и с криком «Проник сюда прелюбодей!» доносят Манасавеге, а тот, окружив антахпур своей дружиной, набрасывается было на царевича, но тут его останавливает мать: «Не должно, сын, совершать беззаконие в мире видьядхаров. Ведь есть же суд видьядхаров для защиты закона — там, перед главным судьей, возложи вину на голову врага! Как вас рассудят, так и будет справедливо, но не иначе — ведь ни видьядхары, ни боги не потерпят твоего самоуправства» (106, 156—158).

Происходит схватка, и Манасавега ведет связанного Нараваханадатту и его жену в суд. Перед читателем предстает процедура судебного рассмотрения. Громкий бой барабанов сзывает видьядхаров, собирающихся «как боги в Суд Высшего Закона» (106, 163). Является старший в суде царь Ваюпатха. Манасавега излагает ему свое обвинение, в котором уже формулирует и желаемый приговор: «Должно нам сегодня же убить его, жаждущего стать господином нашим», оспаривая тем самым волю самого Шивы. Ваюпатха дает слово другой стороне, но Нараваханадатта прежде всего требует упорядочения процессуальной процедуры — справедливость требует равно объективного отношения к тяжущимся, презумпции невиновности. Он заявляет: «Там суд, где есть главный в суде, и тот главный в суде, кто говорит справедливое слово, и то слово справедливо, в котором нет ничего, кроме правды, и то есть правда, в чем нет обмана. Но стою я здесь, на этой земле суда, связанный волшебством, а недруг мой сидит на троне и свободен. Разве может решаться при этом дело по справедливости?» Ваюпатха освобождает Нараваханадатту от уз и велит Манасавеге сесть на землю.

Лишь после восстановления нормальной процедуры Нараваханадатта излагает свои возражения на обвинение, и Ваюпатха по размышлении оправдывает царевича. Но решение Ваюпатхи не устраивает Манасавегу, который «отверг его и не захотел сойти с неправого пути. Рассердился Ваюпатха, и началась тогда перепалка у Манасавеги и его вооруженных воинов с Ваюпатхой, отстаивающим справедливость, и его воинами. Решительные люди, заботящиеся только о справедливости, сидящие на троне Закона, своим и могучим считают даже чужого и слабого» (106, 176—178).

Справедливость, однако, не торжествует, и для спасения Нараваханадатты требуется вмешательство Шивы в облике Бхайравы, являющегося, подобно Нарасимхе, из раскалывающейся колонны и уносящего царевича на гору Ришьямуку. Тем не менее здесь описан суд как специальный орган, хотя, как явствует из текста, отнюдь не окончательный, допускающий

и произвол, и игнорирование решений, и нарушение прав подданных. Сомадева воспользовался поворотом сюжета, чтобы дать гротескную картину деятельности суда. Его гротеск ограничен, в воспроизведенном им «заседании» Ваюпатха лишь «рассуживает» лично спор Манасаवेги и Нараваханадатты, поскольку именно этот спор существен для развития сюжета.

Дополняет картину состояния судопроизводства такой памятник, как «Раджатарангини».

Калхана неоднократно обращался и к теме правосудия, и к необходимости вмешательства верховной власти. Из его хроники известно немало судебных казусов, требовавших подобного вмешательства. Так, в *шестой* таранге [РТ, 6, 14—41] рассказано о некоем человеке, который, разорившись, был вынужден распродать имущество, чтобы покрыть долги и уехать на заработки. Для того чтобы обеспечить жену средствами для жизни, он, продавая дом, оставил за ней колодец с ведущими к нему ступеньками — в жаркое время года садовники и огородники арендовали у нее колодец для хранения цветов, листьев бетеля. Возвратившись спустя двадцать лет, он обнаружил, что жена его добывает пропитание, прислуживая в чужих домах. Она сказала, что после его ухода она пошла к колодцу, но купец ее прогнал, ссылаясь на то, что дом куплен им с колодцем. Муж, после того как обращался к разным судьям, которые на всех уровнях подтверждали правоту купца, начинает голодовку перед дворцом царя Яшаскары (РТ, 6, 14). «По невежеству своему — закона не знаю, не продавал я колодца со спуском — ради подтверждения этого я готов заплатить самой жизнью» (РТ, 6, 26). Царь призывает судей, и те настаивают, что продажа дома была совершена «вместе с колодцем». Однако царь сумел заполучить от главного счетовода купца книгу приходов и расходов, в которой обнаружена была запись об уплате писцу (лекхаку) за написание купчей десяти тысяч динаров, хотя причиталась бы ему лишь небольшая сумма. Это вызывает сомнение. Разыскивается писец, и при его допросе выясняется, что деньги были им получены за то, что слово «купарахит», т. е. «без колодца», он переправил на «купасакхит», т. е. «с колодцем». Осуществить такую операцию было несложно, поскольку буква деванагари **ꣳ** может быть легко обращена в **ꣳ**. Царь решает конфисковать имущество купца, изгоняет его из царства, а дом с колодцем возвращает его первоначальному владельцу.

Сомадева, нужно полагать, знал подобные истории, случавшиеся и до него, и при его жизни. Подобную махинацию в «Катхасаритсагаре» проделывает, причем совершенно безнаказанно, Читрагупта, писец Ямы, бога смерти, которого, кстати сказать, зовут еще и Дхармараджей, т. е. царем справедливости. Непосредственный предшественник Сомадевы Кшемендра отвел место в своих сатирах и фальсификаторам, и судейским



[14]. Разумеется, и у Сомадевы, и у Кшемендры подобные фигуры носят типический, художественно обобщенный характер.

Наряду с перечисленными следует отметить и такие высокие дворцовые чины, как пратихара — курьер, нармасачив (или винодамантри) — посол. Это, так сказать, второй класс государственных чиновников. Такими они выглядят и у Сомадевы. Пратихара фигурирует лишь один раз, и то когда уже вопрос о положении Нараваханадатты решен, — к нему является наследственный пратихара верховного повелителя видьяхаров и предлагает свои услуги (108, 2—4). Поскольку главной его функцией была охрана дверей в покои государя, то пратихара и докладывал о посетителях (21, 38). Это подымало его до высокодоверительного уровня, что создавало предпосылки для вмешательства в государственные дела. У Удаяны и Нараваханадатты соответственно нармасачивами (или винодамантри) были отец и сын Васантака и Тапантака, которых нельзя рассматривать только как аналогию дворцовых шутов европейских монархов. И здесь, как в случае с пратихарой, налицо наследственное начало. Отметим лишь то, что функционально эти чины у Сомадевы остаются нераскрытыми.

Зато функция посла получила значительную разработку в образах Нарады, брахмана Сувиграхи в истории Мриганкадатты, Прахасты в истории Сурьяпрабхи. В остроконфликтных ситуациях и Прахаста и Сувиграха отстаивают интересы своих повелителей. Несколько различна процедура: Прахаста выступает как обычный глашатай, Сувиграха — пратихара Кармасены. И в том и в другом случае речь идет о делах матримониальных: в первом — послание передается устно, во втором — письменно и в запечатанном виде вручается министру, который оглашает его содержание. Противная сторона возмущается, готовая уничтожить посла. Но если в первом случае принцип неприкосновенности посла подкрепляется тем соображением, что Прахаста еще и брахман, то во втором подчеркнут именно сам принцип.

Варна вайшьев представлена прежде всего купечеством, а также ремесленниками. Купцы выступают как весьма деятельная общественная сила и являются не только проходными персонажами, но и героями самостоятельных сюжетов — № 28, 57, 65, 77, 96, 107, 120, 129, 130, 159, 160, 162, 168, 174, 199, 200, 229, 243, 252, 258, 275, 278, 289, 295, 308, 327, 338, 385. Род их деятельности требовал знания письма и счета, необходимых для ведения делопроизводства, которое могло быть и объектом контроля со стороны власти. Самый первый сюжет о купце Мушаке может считаться образцом «мифа о богатстве», имеющего хождение и поныне в многочисленных историях «от чистильщика обуви до миллионера». Кроме грамоты и счета купцу нужно было обладать и сметливостью, и предприимчивостью, и знанием того, что можно назвать «конъюнктурой рынка», — о транспорте, о караванных и морских путях и т. д.

Крайне разнообразен круг операций, совершавшихся купца-

ми. Наряду с такими обычными актами, как купля и продажа, накопление денег или сокровищ, они занимались предоставлением кредита или займа под процент, оптовой торговлей, финансированием военных операций и тому подобным. Стремление к богатству дхармашастры рассматривают как одну из трех главнейших целей жизни, тем более для вайшьи — купца или ремесленника. Но при этом, как явствует из отношения Сомадевы к этому вопросу, должны соблюдаться определенные этические нормы. При всей законности стремления к богатству оно не должно доходить до алчности и скаредности, как это было в истории купца Артхалобхи, ради прибыли побуждавшего жену на сожительство с другим купцом (43, 68—129). Автор осуждает непослушание родителям (27, 10—54), нарушение доверия (70, 7—26), супружеской верности (84, 16—45)...

Неоднократно фигурирует в «Катхасаритсагаре» глава купцов, что дает основание предположить наличие купеческих гильдий (91, 8). Намек на деятельность подобных гильдий можно видеть в истории Мушаки (6, 27). Не исключено, что разные термины, означающие купцов в «Катхасаритсагаре», соответствовали, так сказать, разным их категориям внутри гильдий: в а н и к (52, 72) — рядовой купец «третьей гильдии», м а х а в а н и к (91, 8; 67, 35) — «второй гильдии» и в а н и к п а т и (67, 45) — представитель первой, «высшей» гильдии.

Особую категорию составляли купцы, занимавшиеся караванной торговлей; неоднократно упоминаются Сомадевой не только крупных торговых центров, но и караванных путей, например Паталипутра — Валабхи (29, 75), Варанаси — Матхура (37, 97—107), Вишала — Тамралипти (95, 3—11) и др. Такие пути так или иначе связаны с тем древним торговым трактом, который начинался от Тамралипти (округ Бардван, Индия), а кончался в Пушкалавати (Пешавар, ныне Пакистан). Он проходил через Таксилу, Сакалу, Хастинапур, Каньякубджу, Праягу (ныне Аллахабад), Варанаси, Вайшали, Гаю, Раджагриху, Паталипутру и Чампу. Сложности и трудности караванной торговли вызывали необходимость создания компаний купцов, организовывавших караван, нанимавших для защиты от разбойников, что было особо существенно в лесистых и горных районах, специальные охранные отряды. Не меньшую сложность представляли для купцов официальные сборы, оказывавшиеся столь высокими, что купцы с целью уклонения от их уплаты использовали какой-либо обходной путь (29, 105), что порождало иные опасности.

Еще больший риск представляла собой морская торговля, осуществлявшаяся также группами купцов. «Катхасаритсагара» содержит названия «двип», условно говоря, континентов, между которыми шла морская торговля: Карпурасамбхавадзипа (43, 134), Катахадзипа (61, 3), Синхаладзипа (56, 62—63), Суварнадзипа (54, 104), Шветадзипа (54, 19), Нарикеладзипа (56, 54). Уместно отметить, что морские пути лежали через

Маходадхи (Бенгальский залив), Ратнакару (Аравийское море) и Трисамудру (собственно Индийский океан). Среди имен купцов, образуемых Сомадевой обычно от каких-либо слов, связанных или с практическим характером их деятельности, или с этническими чертами, выделяются имена, подчеркивающие героическую сторону морской торговли: Самудрасена — «тот, для которого войском является море» (29, 101), Самудрашура — «герой, (одолевший) море» (54, 99), Самудрадатта — «подаренный морем» (13, 169).

Социальный статус купцов был высок настолько, что цари берут купеческих дочерей в жены (21, 57—58); правда, данный сюжет построен так, что автор как бы подчеркивает неуместность подобного шага. В другом случае спор двух купцов из-за жены решается в присутствии царя конным поединком (43, 119—126) — ситуация для «Катхасаритсагары» уникальная.

К вайшьям же относятся и многочисленные ремесленники, которых от купцов отделяет слабая грань, так же как и от шудр. Сомадева создал яркие образы братьев-ремесленников Пранадхары и Раджьядхары, подчеркнув самими именами — «опора жизни» и «опора государства» — важность их занятий для функционирования общества. Значительно и включение этих персонажей непосредственно в сюжет о Нараваханадатте — они служат царевичу, используя на его благо свое разнообразное мастерство. Братья как бы являют собой параллель великому мастеру Маю, хотя и сниженную: Раджьядхара населяет заброшенный город искусственными людьми, лишенными индивидуальной души, лишь сам Раджьядхара — душа этого искусственного мира. Город Раджьядхары — тоже «модель мира», подобно кукольному театру, созданному Маем, в этом городе все как в настоящем, только люди не говорят. Из рассказа о Пранадхаре и Раджьядхаре очевидна своего рода «энциклопедичность» их занятий — они и механизмы создают, и воздушные корабли строят, движимые «машиной», и рассказчиками выступают. Нараваханадатта берет Раджьядхару на службу и назначает ему жалованье.

Беруни, сведения которого относятся к первой половине XI в., не отмечает какой-либо существенной разницы в положении вайшьев и шудр. Они могут жить в одном доме, иметь общее имущество. В «Катхасаритсагаре» также отсутствует какое-либо резкое разграничение между варнами вообще. Относящиеся к шудрам и даже к тем племенам и кастам, которые считались неприкасаемыми, персонажи действуют в общем-то на равных. Царевич Анандавардхана влюбляется в девушку из поселения чандалов, дочь матанги Утпалахасты: «Не может быть столь прекрасной девушка из чандалов. Если она, эта красавица, не будет моей женой, к чему тогда жить?» Его никто не может переубедить. Царица вопрошает мужа: «Как мог наш сын... полюбить эту низкородную?» И тогда следует три рассказа о любви низкородных к высокородным, сюжеты, которые

завершаются в соответствии с дхармой, поскольку, как выясняется, благодаря богам — в одном случае Агни, в другом — Шиве — в прежних рождениях они принадлежали к брахманской варне. Все это заканчивается гротеском — Утпалахаста готов выдать дочь замуж за царевича, но заявляет при этом: «Я отдам свою дочь Суратаманджари тому, кто заставит восемнадцать тысяч брахманов, живущих в городе, отведать пищи в моем доме». Царь объявляет брахманам, что те «должны принять пищу в доме матанги Утпалахасты. Я не желаю иного».

«Дваждырожденные, к которым царь обращался, убоялись принять еду от чандалы и, не зная, что делать, собрались в храме Махакалы, предавшись умерщвлению плоти». И здесь конфликт разрешается с помощью Шивы, объявляющего, что Утпалахаста не чандала, а видьядхар и весь род его тоже не чандалы. Несмотря на этот, казалось бы, наивысший авторитет, брахманы ставят, со своей стороны, условие царю, чтобы Утпалахаста приготовил «чистую еду» где-нибудь за пределами поселка чандалов, и тогда они примут ее. Трапеза в конце концов состоится, и Утпалахаста объявляет, что за покушение на жизнь Нараваханадатты он был осужден самим Махешварой: «...ступай вместе с супругой и дочерью к чандалам в Удджайини. Когда кто-нибудь заставит восемнадцать тысяч брахманов, живущих в городе, принять у тебя в доме пищу, наступит конец твоему проклятию» (112, 193—194).

О социальной подвижности свидетельствовали и Будхасвамин и Кшемендра, но ярче всего она отразилась в «Раджатарангини» Калханы. Заметим, что дхармашастры вынуждены признавать даже для брахманов занятия, характерные для представителей иных варн (Нарадасмрити, I, 59—66).

Заслуживает внимания вопрос о характере хозяйства, о землевладении. Автор дает лишь попутные замечания, чаще всего определяющие развитие сюжетов, но они представляют объективный интерес. Не приходится ожидать специальных обращений автора к этой теме, как он это сделал в отношении политики (34, 188—214), философии (45, 79—82), науки (41, 9—53). Собирательство — удел жителей ашрамов, выходящих для этого (за милостыней) и за пределы обителей; всякий раз, когда речь заходит об обитателях ашрамов, упоминаний об их собственно трудовой производительной деятельности нет.

Можно предположить наличие самостоятельных крестьянских хозяйств — крестьянин пашет с во е поле (61, 24). У Сомадевы земледелием и скотоводством занимаются и брахманы, но их отношение к производству двояко: либо это собственно хозяйства (20, 7; 23—24; 27, 109—121; 30, 92—95; 49, 199—201; 70, 40—45), либо деревни, отданные в кормление брахманам, т. е. аграхары (68, 33; 73, 200). Обращение брахмана к земледелию объективно вело его к общению с самой низкой, но основной земледельческой варной — шудрами (20, 12), что вызывало осуждение со стороны других брахманов. Имеются

упоминания о богатых брахманских усадьбах, хозяева которых разводили коней, коров и быков, буйволов и буйволиц для про-  
дажи. Для хозяев таких усадеб варновое соображение совершенно определенно подчинялись экономическим — Харишарман обращается за подаянием к богатому домохозяину, а тот посылает его детей пасти скот, его же самого назначает «смотрителем» усадьбы (30, 92—95).

Наиболее существенны аграхары — феодальные дарения деревень: либо индивидуальные — и тогда брахман становится помещиком со всеми вытекающими отсюда последствиями (33, 37—38), либо групповые. Ужасающая картина подобного группового владения представлена в истории Видушаки. Этот брахман получает в дарение тысячу деревень, становится царским жрецом, равным самому знатному из царских вассалов. Вот что происходит дальше:

«Великодушный Видушака все деревни, которые подарил ему царь, отдал в *пользование* тем брахманам, которые жили с ним в монастыре. Вместе с ними он получал с деревень доходы, а сам остался жить во дворце, исполняя царскую службу.

Однако спустя немного времени все эти брахманы, опьяненные богатством и стремясь к безраздельной власти, перестали и думать о Видушаке. Разделившись на группы — по семь человек на каждый округ — они, подобно враждебным планетам, в соперничестве друг с другом *угнетали жителей своих деревень*.

Видушака оставался равнодушен к их разнузданности, ибо людям благородным подобает презрение к существам столь ничтожным. Но однажды, убедившись в их склонности к насилию и раздорам, к ним явился некий брахман сурового нрава по имени Чакрадхара. Хотя и одноглазый, он обладал ясным зрением в оценке чужого поведения, хотя и горбун, он был прям в своей речи. Этот брахман так им сказал: «Негодные, вы жили одной милостью, а теперь стали так богаты. Так почему же, не в состоянии ужиться друг с другом, *вы губите эти деревни?*» (Перевод П. А. Гринцера. Курсив мой. — И. С.).

Сомадева в полном соответствии со своей общей концепцией видит решение конфликта в избрании «одного полновластного предводителя. Тогда, быть может, под его надзором вы и добьетесь прочного благоденствия» (18, 123—138). Происходит спор, коллизия получает разрешение в сугубо фольклорном духе: Видушака в конце концов становится в Удджайини царем, но что случилось с брахманами и деревнями, разграбленными ими, остается неизвестным. Можно лишь предположить, что он и есть тот «справедливый царь», который устанавливает нормальное функционирование дхармы.

Во всяком случае, очевидно, что крестьяне страдали не только от засухи или разливов, но и от жестокого экономического угнетения, исходившего и со стороны собственно феодалов, и со стороны брахманства, представители которого могли оказаться либо индивидуальными, либо «коллективными» помещи-

ками. Кроме такой общей постановки вопроса о положении деревень, а следовательно, и крестьян, если не считать упоминания об одном крестьянине, принадлежавшем трем брахманам, иных указаний на положение крестьян у Сомадевы нет. В этом отношении значительно бóльшая информация об этом может быть почерпнута у ряда предшественников Сомадевы — Сомадевы Сури, Кшемендры и др.

Народ как целое, выступающее в защиту своих интересов, встречается еще в джатаках, но проблема народа (получившая затем отражение в классической литературе народов Индии) пока еще не была предметом исследования. Несмотря на отсутствие специальных работ, посвященных этой проблеме, имеют распространение некоторые догмы по поводу отсутствия серьезных внутренних потрясений, крестьянских войн и т. п., исходящие из своеобразной «теории бесконфликтности», которая проистекает из представления об абсолютном могуществе варнокастовой системы, освещавшейся религиозной традицией, способной разрешить даже собственно социальные, классовые конфликты.

Подобные представления приходят в столкновение со свидетельствами ряда памятников, начиная с ранней буддийской литературы. В «Джатаке о Вессантаре», имеющей свою реплику и у Сомадевы (22; 90; 113), сюжет строится на изгнании народом царя Вессантары, обрекшего страну на засуху. И хотя автор джатаки восхищен самоотверженной щедростью Вессантары, он не оставляет никаких сомнений в том, что именно народ изгнал своего несправедливого правителя.

В другом жанре буддийской агиографической литературы — аваданах присутствует «Куналавадана», повествующая о судьбе Куналы, сына Ашоки. За этой, казалось бы, романтической историей о любви мачехи к красавцу пасынку, о том, как, отвергнутая им, она жаждет мести, скрыта жестокая реальность жизни. В связи с вспыхнувшим в Таксиле восстанием Ашока собирался поехать туда сам, но отправил сына Куналу. Народ встречает Куналу криками: «Мы не против царевича или царя, мы против подобных министров. Они оскорбляют нас, и мы восстали» [50, с. 109]. Источниковедчески этот вопрос рассматривался Г. М. Бонгардом-Левиным [2, с. 74—78].

Констатацией наличия народных волнений и восстаний является и характеристика Калидасой (V в.) в «Рагхуванше» царя Дилипы как идеального правителя:

Как колеса колесницы колен не нарушают,  
Так и подданные жили, мятежей не подымая,  
Им наставник был Дилипа, и ему повиновались.  
Он шестину урожая собирал с них постоянно (1, 17).

Само построение идеального образа дает основание полагать, что там, где царь не наставник, где мера налога больше шестой части урожая, там мятежи неизбежны как форма протеста против экономической эксплуатации.

Свидетельство народного протеста присутствует в романе-памфлете Баны (VII в.) «Деяния Харши». В нем рассказывает, как войско Харши идет походом, сокрушая деревни. В то время как какие-то люди, вдохновленные чиновниками, восклицают: «Царь — воплощение дхармы!», крестьяне, чей урожай погублен и сама их жизнь поставлена под угрозу голодной смерти, кричат: «Где царь? Почему он царь? Да царь ли он?» (113, 58).

Формы проявления народного протеста были разнообразны, и одну из них демонстрирует роман джайнского автора Сомадэвы Сури (IX в.) «Яшастилака». В третьей книге романа рассказывается о том, как в ответ на вопрос царя Яшодхары о поведении правителя провинции Памародары, «известном своей добродетелью, набожностью, мудростью и безупречным поведением», соглядатай Шанкханака предупреждает, что та правда, которую он собирается рассказать, бросает тень на самого царя, ибо если слуги ведут себя неправильно, то повинен в этом хозяин. Шанкханака пересказывает содержание распространявшихся в народе множества стихов, осуждающих царя за медлительность в пресечении преступлений Памародары. Этот же савонник требовал, чтобы на него работали бесплатно как раз в то время, когда народ был занят посевом, собирал налоги, когда еще не поспел урожай, устраивал учение войска в недозволенное время, когда еще не был собран урожай, самочинно расправлялся со всеми, кто негоден ему, убивал слуг-чандалов, изгонял из страны поэтов и ученых.

О такой специфической форме социального протеста, как голодовка, массовая или индивидуальная, свидетельствует «Раджатарангини»: жена, муж которой убит, с помощью голодовки добивается правосудия (РТ, IV, 82—108), с политической целью устраивают голодовку брахманы, провоцируя тем самым восстание против министра Тунги (РТ, VI, 336). Царица Дидда прекращает восстание, подкупив брахманов, спекулировавших на народном недовольстве ради собственной корысти. Идет иной раз речь и о прямых восстаниях, вовлекавших весьма широкие слои народа (РТ, VIII, 706—710).

Любопытно, что автор «Раджатарангини» не осуждает царевубийства или иного террористического акта против неправедных правителей — «уничтожить одного негодяя ради благоденствия всех должно считаться справедливым деянием» (РТ, VIII, 22, 34). Говорится это в связи с историей покушения на убийство министра Читратратхи, совершенном около 1140 г. Покушение оказалось неудачным, и покушавшийся был схвачен, а из его рук была вырвана записка, содержащая следующую шлоку: «Ради защиты праведных и для истребления злодеев, для защиты дхармы я возрождаюсь в каждой юге» («Бхагавадгита», 4, 8).

«Раджатарангини» полна разнообразных данных о социальных, классовых конфликтах, о всем том, что уместно назвать

классовой борьбой. Имеются и другие памятники, содержащие подобные материалы. Упомянем здесь поэму Пушпаданты (IX в.) «Махапурана», содержащую, кажется, первую в Индии социальную утопию об обществе, не знающем ни богатых, ни нищих, где все трудятся. Сам ее автор аттестовал себя как «друг бедных», «враг богачей», «одетый в воздух». Немалый интерес представляет поэма Сандхьякаранандина «Рамапалачарита», касающаяся событий конца XI в. и описывающая жизнь Рамапалы из династии Палов. В ней повествуется об установлении в результате восстания кайвартов (рыбаков) неким Диббокой узурпаторской династии. Ее установление связывается с тем, что Махипала I правил, «нарушая истину и политику» (I, 36), и восстание против него охватило всю страну.

Народ как объект эксплуатации и жертва преследований фигурирует и в сатирах Кшемендры. У Сомадевы были литературные предшественники, обращавшиеся к теме «народ и правитель». Не раз к ней обращается и он сам. И не раз отмечается устами героев необходимость при том или ином государственном акте совершать его так, чтобы был доволен народ (14, 57), народ необходимо успокаивать, чтобы он одобрил принятое решение (23, 83).

В ряде случаев получил отражение конфликт власти. В истории Таравалоки отмечается, например, что «царству, которым управляли горожане, не был страшен ни один, даже самый могучий недруг» (113, 20). Но прославившийся щедростью Таравалока, очевидно пришедший, подобно Вессантаре, в столкновение с волей горожан, высокомерно заявляет: «Что для меня это царство, которым на деле управляют горожане?» (113, 48).

В ожесточенной вражде Самарабхаты и Бхимабхаты справедливость, совпадающая с законностью, на стороне последнего. Он обездолен, лишен отцом трона, который принадлежал ему по праву первородства. Все это доходит до горожан: «...тайком собрали горожане столько денег, что безбедно жил Бхимабхата со своими слугами» (74, 70). Когда же в конце концов ему после многих приключений и поединка со сводным братом удастся отвоевать свой законный престол, «радушно встретили его горожане».

Мечта о справедливом, идеальном царе, заботящемся о народе, выступает в уподоблении самого царя мифическому «пожелай-дереву» или во владении царем этим волшебным деревом. Особенно ярко Сомадева сделал это в истории о Джимутавахане, который молит дерево Маноратхадаяка, чтобы оно исполнило «мое единственное сокровенное, не похожее на прежнее желание! Сделай так, чтобы увидел я эту землю освобожденной от нищеты!» (90, 25—26). Оно исполняет просьбу и возносится на небеса, «пролив на землю такое богатство, что не осталось на ней ни одного несчастного» (90, 28). Это, разумеется, касается лишь царства самого Джимутаваханы; более того, богатство становится предметом воз-



деления родичей, и страна и народ оказываются обреченными, поскольку Джимутавахана отказался от царства, «преисполненный сострадания ко всему сущему» (90, 29).

Сомадева представил социальное устройство так, как оно выглядело на примере кашмирского общества. Оно, несомненно, сословно и знало и варновое и кастовое деление, но при этом прослеживаются достаточно четко социальные и экономические связи, обусловившие собственно классовое деление и большую социальную подвижность, нежели это обычно представляется для средневековой Индии конца I — начала II тысячелетия. Картина, очерченная Сомадевой, лишь картина феодального общества, в котором определяющая роль принадлежала феодальным князьям и помещикам.

## Этнос и язык в «Катхасаритсагара»

Этническая и лингвистическая ситуация в Индии рубежа I и II тысячелетий изучена слабо, и это осложняет понимание характера и форм литературного процесса, его конкретных проявлений в творчестве какого-либо автора или в отдельных произведениях. «Катхасаритсагара», обладающая и хронологической и территориальной определенностью, содержит ряд интересных моментов, помогающих, разумеется с помощью и иных, некашмирских, памятников, представить себе некоторые стороны и этнической и лингвистической ситуации применительно к северо-западу Индии.

Этот регион с давних времен был областью, где сталкивались этносы различной расовой принадлежности, различных уровней социального развития. Гипотетические построения, основанные на оппозиции «арьи — неарьи», давая некоторую общую линию развития, не получили — и в первую очередь из-за отсутствия достаточного материала «неарийской» письменности для рубежа новой эры и первой ее половины — вполне убедительной аргументации. При этом нужно отметить и известное невнимание к оценкам языковой ситуации в Индии, содержащимся в различных памятниках собственно индийской традиции и представляющим научный интерес. Уже в «Махабхарате» при описании царей, участвующих в битве, говорится:

pāpācarmabhir āchanna nānābhāṣaśca bhārata  
kuśalā deśabhāṣaśca jalpanto anyonyam iśvarah —

«Облаченные в разнообразные кожаные доспехи разноязыкие государи, о Бхарата, говорили друг с другом на местных языках».

В ряде джайнских повествовательных текстов подчеркивается наличие восемнадцати местных языков и соответствующих им восемнадцати различных форм письма, знание которых являлось общим местом при характеристиках героев и героинь. Ватсьяяна в «Камасутре» также обращает внимание на многоязычие, подчеркивая важность знания разных местных языков (I, 3, 16). Он отмечает:

nātyantaṁ samskr̥tenaiva nātyantaṁ deśabhāṣayā  
kathāṁ goṣṭhisu kathayāmlloke bahumato bhavet —

«Особенно почитается людьми тот, кто в компании рассказывает истории не слишком на санскрите, не слишком на местном языке» (1, 4, 50).

Тем самым подчеркнут равный статус в общественной практике и для санскрита, и для местного языка.

Обращают внимание на многоязычие Шудраки и Вишакхадатты в связи с функциональными обязанностями персонажей. У Шудраки в «Глиняной повозке» старшина городской стражи Чанданака говорит: «Мы, южане, говорим невнятно. Мы понимаем языки многих чужих народов: кхасов, кхаттиев, кадов, кадаттхобилов, карнатов, карнаправаров, дравидов, чолов, китайцев, варваров, кхеров, кханов, мукхов, мадхугхатов и прочих» (перевод В. Воробьева-Десятовского [11, с. 237]). Чанакья в «Перстне Ракшасы» Вишакхадатты в своем первом монологе говорит: «...чтобы выявить, кто в народе верен нашему стану, а кто склоняется к врагу, были разосланы соглядатаи во всякого рода обличьях, хорошо знающие языки, одежду и нравы жителей разных краев» (перевод В. Эрмана [42, с. 63]).

«Вишнудхармоттарапурана» (3, 3) отмечает, что песни могут быть на санскрите и пракритах, а также на апабхрانشа — «многочисленности разновидностей местных языков неизвестен предел». У Баны в «Кадамбари» об одном из персонажей говорится *śikṣitāśeṣadeśabhāṣeṇa sarvalīpījṇeṇa*, т. е. как о «знающем все местные языки и их алфавиты», в «Деяниях Харши» проводится различие между поэтами, пишущими на пракрите и на бхаша — местном, народном языке.

Интересна характеристика языкового состояния Рудратой (800—850) и его комментатором Намисадху, современником Сомадевы. Рудрата в своем сочинении «Кавьяланкара» писал:

«Поэзия по языку подразделяется на шесть разрядов — пракрит, санскрит, магадха, пишача, шурасени, а также апабхрانشа, сильно различающихся в зависимости от страны» (2, 11—12). Намисадху, комментируя «Кавьяланкару» (2, 12), разъясняет, что характеристики последних могут быть уяснены лишь из речевой практики народов соответствующих стран, и, обращаясь к шестой главе (стих 27), разъясняет, что слова этих языков не подчинены правилам грамматики санскрита.

Обращают внимание на многоязычие литературы Раджашекхара (900 г.) в «Кавьямимансе», Пушпаданта (959—977) в «Наякумарачариу» (I.I.6) и многие другие авторы, относящиеся к более позднему, чем Сомадева, времени. В ряде произведений содержатся списки народных языков, оценка которых, хотя пока и ограниченная, уже была дана в нашей индологической литературе [24]. Они, во всяком случае, подчеркивают и наличие многочисленных и генетически разнящихся между собой этносов, и соответственно наличие у каждого из них своего языка, во многих случаях обладавших собственной литературной традицией.

Как уже отмечалось выше на материале «Ниламатапураны»,

на территории Кашмира шла борьба между этносами нагов и пйшачей. Систематически в ходе этой борьбы более или менее значительные племена и тех и других вытеснялись из Кашмирской долины на равнины Инда и, приходя в соприкосновение с другими этносами, расселялись далее, вплоть до центральной Индии, где своего рода пределом их территориального распространения была горная система Виндхья. Наибольший интерес в этой связи представила бы реконструкция такого процесса, но известные в настоящее время источники не позволяют сделать это достаточно аргументированно.

Несмотря на преимущественно литературный характер ламбаки I «Катхасаритсагары», нельзя не отметить, что есть некоторая возможность соотнести события, описанные в ней, с Дарвабхисарой, горной территорией, простиравшейся от хребта Пирпанджал до района (нынешнего) Равалпинди. В Дарвабхисаре правила династия Лохара, среди представителей которой был и Сатавахана, тот самый, вероятно, кто сначала выразил пренебрежение к сочинению, написанному на пайшачи, а затем «составил „вступление к сказу“, чтобы поведать, как „Брихаткатха“ возникла на языке пайшачи». Вспомним при этом, что вся история самого произведения и его передачи связана с персонажами, носившими имена реально живших и оставивших значительный след в культуре Индии деятелей: Пушпаданта (Вараручи — Катьяяна), излагающий «Брихаткатху» Супратике — Канабхути, который, в свою очередь, пересказывает его Малььявану — Гунадхье. Образ Пушпаданты — Вараручи — Катьяяны представляет особый интерес, поскольку Вараручи — первый индийский грамматист, предпринявший опыт грамматического описания пайшачи.

Само название языка «пайшачи» встречается у разных авторов — в «Гиталанкаре» Бхараты в главе «Бхашалакшанам» («Определение языков») (15, 2), в «Кувалаямала» (175, 14), у Раджашекхары в «Кавьямимансе» (7, 99, 5), у Хемачандры (1, 7), у Ланкешвары (3, 10), у Лакшмидхары (1, 26; 1, 39), у Марканден (XIX, XX).

Во всех этих упоминаниях необходимо различать использование термина «пайшачи» не только как название некоторого конкретного языка, но и в смысле обозначения категории языков, причем для приложения самого термина к конкретному языку требуется и определение по территории его распространения:

- Бхарата — пайшачи,
- Вараручи — пайшачи,
- Дандин — бхутабхаша,
- Удьотана Сури — пайшачи (ракшаси, чуликапайшачи),
- Раджашекхара — бхутабхаша (аванти, париятра, дашапура),
- Хемачандра — пайшачи (чуликапайшачи),
- Рудрата — пайшачи,
- Ланкешвара — пайшачи,

Лакшмидхара — пайшачи (пандья, кекая, вахлика, симха, непала, кунтала, судхешна, бходжа, гандхара, хайва, каннауджа, чуликапайшачи),  
Пурушоттама — пайшачи (кайкеяпайшачика, шаурасенапайшачика, панчалапайшачика),  
Рамашарман — пайшачи (бахлика),  
Вишванатха — пайшачи (вахлика),  
Маркандея — пайшачи (кайкеяпайшачи, шаурасенапайшачи, панчалапайшачи).

Из приведенного списка следует, что слово «пайшачи» употреблялось грамматистами в еще более широком смысле для обозначения не только самого языка или родственных ему, но и вообще чужого, непонятного или малопонятного языка, как, например, у Лакшмидхары, называющего среди языков пайшачи «пандья», термин, который можно отнести лишь к югу Индии. При этом выделяется ряд терминов, территориально между собой связанных, — это пайшачи собственно, чуликапайшачи, вахликапайшачи, гандхарапайшачи, кекаяпайшачи. Они, видимо, и свидетельствуют о зоне первоначального распространения пайшачи и его разновидностей.

Чуликапайшачи, возможно, связан с упоминаемым в пуранах этносом чулика, или шулика; он в одном пассаже «Брихатсамхиты» оказывается объединен с гандхарами (XIV, 8), в другом — с воккана, т. е. ваханцами (XVI, 35), а Таранатха объединял их в одну группу с тохарцами и ваханцами. Данный этнос увязывается, таким образом, с верховьями Сырдарьи, с Ваханом, с Памиром и близлежащими территориями вообще.

Кекаяпайшачи в своем названии содержит этноним «кекая» — этноса, расселявшегося между гандхарами (с запада) и мадрами (с востока), в междуречье Джелама и Ченаба. Кекаи, восходя к легендарному царю Шиби, фигурировали и в «Махабхарате», и в «Рамаяне», и в джайнских памятниках.

Вахликапайшачи относится к речи этноса, населявшего древний Балх, территорию за Гандхарой, у подножия Гиндукуша. Этот этнос в ряде источников (Сюан Цзан, Патанджали) отождествляется с такка, населявшими центральную часть Пенджаба, но подобное отождествление скорее свидетельствует о расселении двух ветвей одного этноса на разных территориях.

Гандхарапайшачи может быть связан с этносом, населявшим Гандхару, территорию, лежавшую к западу от Инда. Если допустить возможность отождествления гандхаров с гандхарвами, обладавшими читралипи, т. е. картинным письмом, пиктографией, то можно предположить и наличие у них письма. Вспомним при этом, что Гунадхья сжигает рукопись «Брихаткати», писанную на пайшачи. Территориально смыкаются с названными разновидностями пайшачи и шаурасенапайшачи и панчалапайшачи. Маркандея подчеркивает изначальность кекаяпайшачи: *paśacikīnam bhasanam prathama kekaṃyabhidha* — «среди

языков пайшачи первым является кекая» [156, с. 232]. Существенно и то, что живший в IX—X вв. в Мультаке поэт Аддахман Мультаки в начале поэмы «Сандешрасак» возносит хвалу всем тем, кто писал «на апабхранше, санскрите, пракритах и языках пайшачи» [190, с. 144]. Их дальние потомки, современные языки пайшачи, согласно Грирсону, делятся на две группы: 1) западную, языки Кафиристана—башгали, вай-ала, верон (пресун, васивери), гаварбати, калаша и пашаи; 2) восточную—дардские языки, т. е. гарви, кашмири, майя, шина [109, с. 5]. Соотнесение их с предшественниками вряд ли может быть осуществлено из-за отсутствия на них письменных памятников.

Современный индийский исследователь Немичандра Шастри подвергает сомнению возможность наличия пайшачи в таких отдаленных районах, как царство Пандья или Канчипурам. Он полагает, что, возникнув в Кекае, пайшачи распространился в близлежащих Панджабе и Шурасене. Суждения о грамматическом строе пайшачи крайне скудны. От пайшачи и чуликапайшачи уцелело всего около ста слов. Это главным образом слова, представленные как в анализе у грамматистов, так и в цитатах у Уддьотаны Сури, Хемачандры и Маркандей. С. Н. Дасгупта, отмечая вслед за Р. Пишелем наличие у Хемачандры в его «Сиддхасемачандре» (IV, 303, 324) ссылок на пайшачи, полагает, что «эти цитаты, если взять их вместе, показывают, что они, можно думать, были позаимствованы из «Брихаткатхи» Гунадхьи, поскольку совпадают с некоторыми пассажами в «Катхасаритсагаре» (95, 695). Уделил внимание этому обстоятельству и Ф. Лакот (144, 202). Возможность соотношения упомянутых цитат с «Брихаткатхой» остается проблематичной, так как сами они в большой мере напоминают достаточно распространенные клише.

Интересно предположение А. К. Урдера о допустимости отождествления языка Гунадхьи с пали как одним из языков пайшачи. Оставаясь верным представлениям о «южном» происхождении поэта, канадский индолог усматривает возможность фонологических схождений пайшачи с махараштри, пали, пракритом эдиктов Ашоки. Он также пытается подкрепить свою лингвистическую, правда достаточно скудную, аргументацию и историко-литературной, усматривая параллели некоторым сюжетам «Брихаткатхи» в произведениях буддийской литературы на пали [215, с. 116—122].

Можно было бы рассматривать как представляющую пайшачи и пракритскую цитату из «Катхасаритсагары» (55, 125—126), но она, так сказать, олитературена, ей придан вид, соответствующий нормам литературного пракрита. Ни издатели текста, ни Тони, ни Пензер, ни Агравал не дали ему определения.

В самом тексте говорится, что героиня поет на апабхранше, но на каком именно, не уточняется, и поскольку сам сюжет развивается в вымышленном царстве, то автору, видимо, и не

для чего было уточнять. Не менее олитературена реплика на пайшачи в «Кувалаямале» Уддьотаны Сури (211, 203).

Уцелевшая лексика пайшачи и чуликапайшачи также свидетельствует о «подтягивании» материала этих языков к санскритским формам. В этом сказалось воздействие выраженной еще Хемачандрой формулы — *prakrtih samskrtaṃ tatra bhaṃ tata agatam va prakrtam* (8, 1, 1). Несмотря на возражения Намисадху (XI в.), настаивавшего на том, что пракрит есть воплощение пракрити — «природы», формы общения «людей, населяющих весь свет», источник «всех других форм речи» (комментарий к Рудрате, 1, 12, 14), суждение Хемачандры на долгое время восторжествовало и в конечном счете обрело форму известной догмы — *samskrta prakrtanam mata*, т. е. «санскрит — мать пракритов».

Многообразие языковой ситуации, разного рода экономические, политические и культурные контакты порождали проблему общения разноязычных народов, народностей и племен. В качестве действующих лиц в «Катхасаритсагаре» выступают представители разных индийских этносов, в том числе и те, кто доныне остался на уровне «адиваси», т. е. аборигенов, — шабары, бхилы, пулинды, нишады, абхиры; каждый из них обладал собственным языком. Вопросу этому Сомадева в общем не уделяет специального внимания, но на некоторых деталях стоило бы остановиться. Прежде всего на вопросе о переводе. В самом начале *седьмой* таранги Канабхути рассказывает: «Пришел я как-то к царю, а там некий брахман читал стих, им сочиненный. Царь сам перевел этот стих на чистый санскрит, и, выслушав, как он произнес его, все присутствовавшие выказали большую радость» (7, 1—2). Видимо, брахман сочинил стих на местном языке, почему и потребовался перевод на «чистый санскрит». Указание это особенно важно, потому что подчеркивает различие уровней дешабхаша и санскрита. Вспомним в связи с этим и Кшемендру, у которого в «Нармамале» некий брахман сочиняет вирши на местном наречии, аккомпанируя себе на коччихе, местном музыкальном инструменте.

В связи с литературным переводом отметим еще два специальных термина — «бхашаджня» и «двибхашия». Бхашаджня — собственное имя вайшьи, одного из четырех женихов Анангарати (52, 102), понимающего языки всех зверей и птиц. Имя это терминологично и могло бы быть переведено как «знающий языки»; закономерно то, что дано оно вайшье как означающее его профессию. Наряду с «бхашаджня» имеется и иной термин — «двибхашия» — «обладающий двумя языками», практически же — «переводчик», «толмач»; слово, также означающее профессию.

Помимо ламбаки I вопросы этноса и языка нигде в «Катхасаритсагаре» особо не поднимаются. При том, что она несет в основном литературную нагрузку — впервые в индийской литературе рассказана как самостоятельная повесть история созда-

ния произведения, в ней отразился и эпизод борьбы в науке вокруг грамматических вопросов, а точнее, вопросов языковой ситуации. Собственно, «Катхасаритсагара» не первый художественно-литературный памятник, обратившийся и к этим вопросам. Центральный персонаж бханы «Падатадитака» Шьямилаки — брахман Вишнунага, подвергающийся осмеянию грамматист, в первых репликах сутрадхары содержится намек на противоречия между нормой и узусом [23, с. 79]. Но у Сомадевы, как и у его предшественника Кшемендры, речь идет о столкновении двух грамматических школ — айндра и паниния. И тот и другой решают эту задачу в чисто литературном плане, и характеризовать их решение как абсурдное, подобно А. С. Бернеллу [80], оснований нет. Да и для него самого именно эта история послужила толчком для написания работы «О школе индийских грамматистов айндра, ее месте в санскритской и связанной с ней литературах».

В истории о любви Вараручи и Упакоши содержится следующий эпизод:

«Со временем умножилось число учеников у Варши, и был среди них один отменный глупец, которого звали Панини. Жена Варши прогнала его, в услужении неловкого, и пошел он, удрученный этим, в Гималаи на подвижничество, исполненный жажды обрести знания. Самоотверженностью своей умиловил он Украшенного полумесяцем, и тот пожаловал ему знание новой грамматики, главной из наук.

Возвратясь оттуда, вызвал меня Панини на диспут. Семь дней прошло в споре, а на восьмой раздался с небес ужасающий голос Шивы, желавшего победы Панини. И тогда исчезла с земли изучавшаяся нами грамматика Индры. И мы, посрамленные соперником, остались ни с чем» (4, 20—25).

Потерпев столь жестокое поражение, Вараручи и сам уходит на подвижничество в Гималаи.

«Тем временем умиловил я Великого Бога, исполнителя желаний, достойного супруга Парвати, труднейшими подвигами, и просветил он меня знанием грамматики Панини (*tadeva tena sastram me paniniyam prakasitam*), а я согласно его воле дополнил ее» (4, 87, 88).

И еще на одно место следует обратить внимание — в конце *шестой* таранги разгорается спор между Шарваварманом и Гунадхьей о времени, необходимом для изучения грамматики.

«Обычно, царь, люди полагают, что нужно двенадцать лет, чтобы познать грамматику — царицу всех наук. Но я берусь обучить тебя лишь за шесть лет».

С гневом возразил Гунадхье Шарваварман на эти слова:

«Как можно так долго обременять тех, чей удел — счастье?! Я берусь обучить тебя, божественный, всего за шесть месяцев» (6, 144—146).

Поняв рискованность подобного предприятия, Шарваварман



отправляется на поклонение Кумаре, и тот является перед брахманом, «и по его воле вошла в мои уста сама Сарасвати.

Затем бог с шестью ликами, подобными лотосам, изрек шестью ртами сутру — *siddho vagnasamatpaua*. Услышав ее, я по свойственному людям легкомыслию придумал и произнес другую сутру. Тогда бог сказал мне: „Если бы ты не произнес ее, то пожалованное мною учение сделало бы излишней грамматику Панини. Теперь по причине своей краткости оно будет называться Катантра или Калапака в честь хвоста павлина, на котором я езжу“. Открыв мне в награду новую и легкую науку о слове...» (7, 9—14).

Приведенные выдержки содержат указание на определенную линию развития грамматической науки применительно к санскриту, прослеженную А. Ч. Бернеллом. Он рассматривал всю допаниниевскую грамматическую традицию как совокупность сведений по грамматике, представленных в ведической экзегезе. «Грамматика Айндра должна быть понята как целая грамматическая школа, а не специфический труд какой-нибудь одной личности» (80, 31, см. также 32—33). Длительная традиция, к которой, совершенно очевидно, принадлежали Вараручи и Гунадхья, привела к такому накоплению фактов, что потребовались их классификация и обобщение. Это и было осуществлено Панини. В том, что он сначала аттестуется «глупцом», а затем утверждается только благодаря «божественной санкции», следует видеть не просто любопытный поворот авторской мысли, но отражение конфликта традиции и новации в развитии данной области науки.

Утверждение «шастрам паниниям» ведет и Гунадхью и Вараручи к разным результатам — первый обращается к вовсе чуждому языку и создает свое грандиозное творение «Брихаткатха», а Вараручи, проходя через подвижничество, познает грамматику Панини и даже дополняет ее; «Вартикасутра» («Вартикапатха») к «Аштадхьяи» и есть то, чем Вараручи — Катьяна дополнил труд гениального грамматиста.

Есть еще один персонаж из числа грамматистов — Шарварман. Его «Катантра» — единственное произведение, названное собственным именем и даже получившее здесь же, в той же шлоке, другое имя. Первоначальной задачей произведения было «сделать излишней грамматику Панини», но скорее речь шла об упрощении материала «Аштадхьяи». М. Винтерниц так и отмечает эту особенность: «...это элементарное сочинение по грамматике, целью которого было дать в руки студентам свод правил более легких, чем правила Панини, возникло в I в. ...первоначально состоявшее из четырех книг, собственно, из четырех пада, но подверглось увеличению уже во времена комментатора Дургасинхи (VIII в.)... „Катантра“ выросла из сутр Панини и некоторые из них иногда воспроизводит буквально. Терминология в большой степени согласуется с Панини, но ни

ведический язык, ни ударение в нем не принимаются во внимание. Эта грамматика до недавнего времени была в ходу в Кашмире и в Восточной Бенгалии» [222, т. 3, с. 439].

Прямое упоминание в «Катхасаритсагаре» двух названий сочинения Шарвавармана дает основание полагать, что ко времени Кшемендры и Сомадевы оно, представляющее «новую и легкую науку о языке», было популярно в Кашмире. Джаядхара Бхатта (XIV в.) на основе «Катантры» создал еще более упрощенную грамматику санскрита — «Балабодхини». Интересно, что еще в начале XIII в. кашмирский автор Джаядратха в обширной поэме «Харачаритачинтамани» («Сокровище деяний Хары»), сочетающей в себе черты и махакавы и махатми, дал в ее двадцать седьмой главе парафраз истории Гунадхьи, основываясь, очевидно, на «Катхасаритсагаре». Освобожденная практически от вставных рассказов, она излагает всю историю Гунадхьи, но с большим усилением грамматического аспекта, торжества Панини. Эта глава предпосылается в качестве своего рода предисловия к «Махабхашье» Патанджали [173, с. 1—5]. Кратчайший пересказ истории Панини, доводящий ее до Патанджали и Катьяяны, содержится в «Бхавишьяпуране» [57, с. 30—36], сочинении, относящемся ко времени после Сомадевы.

Вся история с Панини в контексте произведения Сомадевы обретает особое значение, поскольку, согласно индийской традиции, рождение его связано с селением Шалатура в Гандхаре, находившемся недалеко от впадения реки Кабул в Инд и отождествляемом с современным селением Лахаур (ныне в Пакистане). Его мать принадлежала к племени дакшей, также обитавшему на северо-западе Индии. Весь комплекс сведений легендарного порядка о Панини в основном согласуется с рассказом о нем в «Катхасаритсагаре». Он получил образование в Таксиле, был в дружбе с одним из императоров династии Нанда.

Но особого внимания заслуживает тот факт, что вся история вокруг языка пайшачи, важности санскрита как языка учености, его конкуренция с пракритами и местными языками свидетельствует об острой борьбе вокруг языковой проблемы в первых веках нашей эры, не утихшей и ко времени Сомадевы.

## Представления Сомадевы о философии и науке

Произведение Сомадевы — единственный источник для суждения о его творческой личности, взглядах и представлениях, в том числе о состоянии философии и науки.

Ко времени создания «Катхасаритсагары» духовная жизнь народов Индии породила множество разнообразных религиозных, философских и научных явлений. Они получили в этом произведении свое отражение, далеко, разумеется, не полное. Это объясняется в первую очередь целенаправленным отбором тех феноменов, которые укладывались в рамки творческой задачи, в свой черед отражавшей, как мы полагаем, и личные симпатии и пристрастия автора. Вопрос о том, какое освещение в «Катхасаритсагаре» получили философия и наука, нам представляется актуальным в научном плане прежде всего потому, что позволяет восстановить, хотя, разумеется, и в ограниченном пределах Кашмира виде, наиболее существенные аспекты развития философии и науки, тем самым уточнив некоторые черты того, что обычно предстает перед исследователем или читателем в виде закоснелой, в лучшем случае повторяющей себя традиции.

Выше был отмечен прагматический характер кашмирского шиваизма, определявший некоторую дихотомию жизни — взаимную автономность духовной и материальной жизни. При этом даже в тех случаях, когда речь идет о сугубо практических и тривиальных, казалось бы, вопросах, не требующих философского осмысления, автор имплицитно вводит собственно философские проблемы, вытекавшие из предшествовавшей традиции (брахмасутры, упанишады, «Бхагавадгита» и др.). Поскольку «Катхасаритсагара» не специально философское, а художественное произведение, мы не вправе рассчитывать на философскую систематiku и терминологическую определенность.

Отметим прежде всего всепроницающую критичность Сомадевы к тому, что считается неизбежными атрибутами индийской традиции в любой ее ипостаси — карма, сансара, мокша. Карма оказывается подчинена воле какого-либо персонажа, иногда заведомо отрицательного, сансара есть непрекращающийся и неизбежный поток жизни, «разумные люди не стремятся к мок-

ше» и т. д. Зыбки и социальные устои — варна и каста отнюдь не являются непреодолимыми барьерами и могут быть при тех или иных обстоятельствах преодолены.

Все это демонстрируется Сомадевой на протяжении всего произведения. Но есть ряд мест, где философская проблематика оказывается, так сказать, специально высвеченной. Это сюжеты, связанные с асурами в пределах первых шестнадцати книг, и особенно в ламбаке о Сурьяпрабхе. Заметим попутно, что индийский философ Д. Чаттопадхьяя, исследовавший развитие индийского материализма, обращал специальное внимание на асурические элементы в нем (97, 62—64, 72, 73), основываясь на ортодоксально брахманических текстах. «Катхасаритсагара» в качестве такового рассматриваться не может, и уже поэтому отражение в ней философской ситуации представляет особый интерес.

Выразителем философских идей оказывается асур Май. Когда речь идет о воскрешении Сунитхи, действию, по существу, магическом, один из министров царя, Чандрапрабхи, которому надлежало совершить это действие, спрашивает у Мая: «Просвети нас, лучший из данавов, как это можно в другое тело войти, коли это-то распалось на пять изначальных элементов?» Непосредственный ответ на этот вопрос есть схема самого магического действия. Но собственно уже философское содержание носит обращение асура Мая к Чандрапрабхе, когда передается «заклятие», необходимое для свершения этого акта, причем о содержании «заклятия» как такового ничего не сообщается: «Слушай, царь, внимательно! Сообщу я тебе великое закливание, с помощью которого войдешь ты в другое тело». После таких слов раскрыл он Чандрапрабхе тайны санкхьи и йоги и благодаря этому смог рассказать о способе, с помощью которого можно войти в другое тело, и затем мудрейший из йогов молвил: «Вот что такое сиддхи, высшее благо, свободное знание и власть над материей и всеми ее восемью свойствами. Потому-то достигшие божественного сана и всем этим владеющие не желают мокши, ради которой люди читают молитвы, совершают аскетические подвиги, подвергаются страданиям. Великие духом и мыслью не стремятся к небесному блаженству» (45, 78—82). Вслед за этим он рассказывает историю брахмана Калы, одолевшего время.

Наивысшим мыслимым благом здесь выступает власть человека над материей и ее восемью свойствами; всем этим владеющие не желают мокши, т. е. избавления от земного существования, что утверждалось «Бхагавадгитой» как наивысший смысл человеческого бытия, его конечная цель. Кроме того, «великие духом и мыслью не стремятся к небесному блаженству», столь обычному идеалу бытового индуизма.

Все это выводится из «тайн санкхьи и йоги». Санкхья и йога — единственные философские термины, прямо использо-

ванные Сомадевой. Уместно обратить внимание на то, что термин йога здесь использован не в его современном смысле, а в том, на который обратил внимание Д. Чаттопадхьяя вслед за рядом других исследователей, его прямое значение — «соединение ньяи и вайшешики» [99, с. 244—251]. Таким образом, три наиболее важные школы классической индийской философии нашли свое место в «Катхасаритсагаре».

Философия получила отражение и в ином виде — в художественном воспроизведении философского диспута в истории царевича Винитамати и царевны Удаявати. Предмет спора остается невыявленным. Отец готов выдать замуж Удаявати за кого угодно, лишь бы одолела она в споре претендента на ее руку. Процедура диспута изображена с большой долей юмора; царевна входит в зал, и «сладостное позвякивание ее драгоценных украшений словно уведомляло заранее о том, что же будет ее первым доводом в споре. Подобно блеснувшей среди чистого неба юной луне, украсила она собой изумрудный трон, а затем произнесла, словно сплетя венки искусно выточенных из драгоценностей цветов, свою первую посылку, нанизав в блеске зубов изящные и точные слова. Но доказал Винитамати слабость ее доводов и в ходе спора по каждому пункту опроверг ее и заставил прекрасную умолкнуть» (72, 74—81).

Философские мотивы встречаются и в других местах, но часто попутно. И в обращении к подобным мотивам поэт строго следует провозглашенному им в начале произведения принципу аучитьи. Он касается их лишь в той мере, в какой это необходимо для решения художественной задачи. Но это, что сказано о философии, демонстрирует реалистичность взглядов Сомадевы на вопросы философии, что обусловило и его отношение к науке.

Сложившееся в буржуазной науке, в немалой степени под воздействием индусской ортодоксии, представление о неразвитости естественных наук в древней и раннесредневековой Индии малоосновательно. Оно порождено в большой степени стремлением утвердить всепоглощающую спиритуальность индийской цивилизации, сводимой нередко к цивилизации «индусской», а также тем обстоятельствам, что практически лишь в условиях независимой Индии стало возможным систематическое изучение в стране истории науки, особенно естественных наук. Заметим что, в сущности, игнорирование развития индийской науки, ее достижений и потенций берет начало со времени известной речи Маколея «О просвещении в Индии» и длится более века. Начало преодолению этого печального наследия было положено Дж. Неру в книге «Открытие Индии». Отдельные попытки имели, конечно, место и ранее — в самой Индии (Р. Г. Бхандаркар) и вне ее (Йолли, Ф. И. Щербатской и др.).

Ко времени, когда Сомадева выступил как автор, индийская наука достигла значительного уровня развития, и анонимный автор «Йогавасиштхи» решительно утверждал: «Кто стоит за

Разум, тот должен принять Науку, хотя бы и человеком созданную, и должен отбросить даже пророками созданную мудрость, если она не выдерживает испытаний Разума». Как выше уже было отмечено, Сомадева придавал возможностям разума решающее значение в определении судьбы человека.

В произведении Сомадевы нельзя, конечно, найти сколько-нибудь систематическую картину развития и состояния науки в его эпоху. На некоторые примечательные факты стоит обратить внимание, имея в виду, что речь идет о науке средневековой с существенными особенностями, достаточно четко отделяющими ее от современных представлений о соответствующих дисциплинах. И здесь, конечно, упор должен быть сделан на стремление человека не только понять окружающий его мир, но и попытаться воздействовать на него.

Географические представления Сомадевы отличаются определенным своеобразием прежде всего из-за расхождения с традиционной географией пуран и дхармашастр, совпадая с ними лишь в уподоблении вселенной черепу, а земли — яйцу, да еще и в членении земли (притхви) на семь материков (двипа) и семь морей (самудра). Нужно думать, что Сомадева хорошо представлял себе различие между рекой и морем, что сказалось и на развитии сюжетов, в которых вполне очевидны и морские пугешества, и переправы через реки; он вполне четко использовал конкретные термины.

Так, для различных государственно-территориальных единиц он употреблял термины виш ая — удел, вассальное княжество (20, 118), деша — страна, царство (18, 61), раштра — крупное государство, держава (20, 29; 33) и самраджья — империя (18, 64). Все эти единицы группируются следующим образом: М а д х ъ д е ш а (32, 105; 47, 106; 120, 76), земли между Гималаями и Виндхья, от реки Сарасвати и Курукшетры вдоль Ганги до Праяга, нынешнего Аллахабада; Антарведи — междуречье Ганги и Ямуны, Доаб; Апаранта (44, 43; 120, 76) — совокупное название земель, граничащих с Западным океаном (нынешним Арабским морем), — в их число входят страны к северу от Нармады — Бхригукачча, Сураштра, Анарта, Арбуда; Утгарапатха (37, 34), т. е. Северный путь, которому в «Катхасаритсагаре» принадлежит особое значение. Традиционно к этой группе относятся Шака, Кекая, Хуна, Камбоджа, Кулута, Турушка и ряд других джанапад. Именно здесь на горных вершинах Гималаев раскинулось то самое царство видьядхаров, за господство над которым и идет борьба в произведении Сомадевы. Именно эта группа земель граничит со многими странами, населенными млеччхами, и поэтому считается обителью зла. Дакшинапатха (120, 73), т. е. Южный путь, охватывает Махараштру, Ашмаку, Видарбху, Кунталу, Муралу, Синхалу, Чолу, Конкан; и наконец, Пурвадик (120, 76), т. е. Восточная сторона, все земли к востоку от Варанаси — Анга, Банга, Калинга, Кошала, Уткала,

Магадха, Видеха, Непал, Прагджьотиша, Тамралипти, Камарупа.

Наиболее существенны, однако, термины, определяющие джананады, этнотерриториальные общности, в рамках которых — одной или нескольких — и происходят события. Следует обратить внимание на то, что количество джананад у Сомадевы больше, чем, например, в буддийских памятниках или пуранах. Приведем их в алфавитном порядке:

**А в а н т и** (10, 19) — значительная часть территории Малавы, ограниченная рекой Тамрапарни на юге до гор, никак не идентифицированных в тексте, хотя можно предположить, что такими могли быть невысокие цепи, лежащие к югу от Джайпура, и приблизительно соответствующая территория современного округа Броач. Столица Аванти — Удджайини, город, известный прославленным храмом Махакалы, фигурирующий в сюжетах «Катхасаритсагары» и как место, где развиваются события, и как один из элементов географического фона. Он, однако, не всегда был столицей, у Баны столицей Аванти назван город Видиша, стоявший на реке Ветава.

**А н г а** (86, 4; 120, 76) — распространялась от Бхагалпура до Менгура, к востоку от Маханади. По «Катхасаритсагаре», главным городом Анги был Витанкапур, стоявший на берегу моря, т. е. Бенгальского залива. Территория Анги на юге была ограничена нынешним Бхуванешваром.

**Б х а р у к а ч ч а** (9, 76) — территория по берегам Нармады, непосредственно примыкающая к Аравийскому морю. По преданию, именно здесь находился ашрам мудреца Бхригу. Интересно то, что в «Катхасаритсагаре» использовано не санскритское название, а пракритское. Прежняя столица продолжает свое существование как нынешний город Броач.

**В а н г а** (120, 73) — земли, лежавшие к востоку от Анги вдоль нижнего течения Брахмапутры. Населявшие Ангу и Вангу племена были родственны, нередко входили в одни и те же государственные объединения; поэтому названия Анга и Ванга часто контаминировались. Территории Анга и Ванга составили позднее Бангу; нынешнюю Бенгалию (штат Западная Бенгалия Республики Индии и Народная Республика Бангладеш).

**В а т с а** (10, 4; 30, 38) — царство, располагавшееся в восточной части Джамна-Гангского дооба. Столицей его был прославленный город Каушамби, местоположение которого отождествляется с нынешним городком Косам (ок. 45 км от Аллахабада). Название царства соответствует древнему этнониму. Страна ватсов славилась своим процветанием и богатством, в немалой мере — производством тонких хлопчатобумажных тканей.

**В и д а р б х а** (55, 36, 56) — страна, лежавшая к юго-востоку от Удджайини, в качестве центров которой в «Катхасаритсагаре» названы города Пратиштхана и Кундинапур. Ныне она отождествляется с округом Берар штата Мадхьяпрадеш.

**Видеха** (19, 57) — страна, располагавшаяся на среднем течении Ганги, от реки Гандаки до округа Чампаран; ее столицей был город Митхила.

**Вирата** (102, 4) — страна, находившаяся к северу от Видарбхи, к югу от Индрапрастхи и к востоку от Мурадеши (т. е. от Раджастхана).

**Гандхара** (102, 105) — страна, располагавшаяся в районе Равалпинди и Пешавара (Пакистан); столица — Таксила.

**Гаур** (49, 43; 122, 3) — под этим названием подразумевалась территория от Ванги до Бхуванешвара; нередко, в том числе и в «Катхасаритсагаре», оно применялось и для определения всех земель, заселенных бенгальцами.

**Калинга** (19, 92; 36, 13) совпадает с южной частью нынешнего штата Орисса; столицей этой джанапады был город Дантапур, нынешний Джаганнатхапури.

**Камарупа** (19, 113; 124, 175) включала в себя нынешний Ассам, округа Куч-Бихар, Джалпайгури и Рангпур; столицей Камарупы был город Прагджьотиша (ныне — Гаухати); она граничила с Китаем и страной киратов. В войско царя Камарупы — Бхагадатты входили и китайские наемники.

**Карната** (47, 106; 122, 3) соответствует территории нынешнего штата Карнатак; столицей ее был город Дхармамандала. У Сомадевы эта джанапада упоминается лишь попутно, в связи, например, с характеристикой женщин из Карнаты, отличавшихся добродетелями.

**Кашмир** (39, 36; 51, 45; 63, 53) — прежде всего в «Катхасаритсагаре» под этим названием имеется в виду район самой долины. Сомадева неоднократно подчеркивает свою особую привязанность к родной стране, называет ее важнейшие тиртхи (Виджаякшетра, Варахакшетра, Нандикшетра и др.). Особую святость придает Кашмиру река Витаста, на которую Сомадева перенес эпитет Ганги — Джакхнави [39, 37].

**Конкан** (44, 43) — также **Апранта**; источники не согласуются между собой относительно точных пределов. Это территория севернее реки Нарбада, включающая нынешний штат Саураштра, север Гуджарата.

**Кошала** (27, 79; 56, 313) соответствует территории Ауда (центральная часть штата Уттар-Прадеш); граничила на западе с джанападой Куру-Панчала, на востоке — с Видехой, на северо-востоке — с Маллой и Вадджи, на юге — с Чеди. Столица — Шраваси.

**Лата** (47, 106; 80, 104) — страна к западу от Аванти, к северо-западу от Видарбхи; может быть отождествлена с центральной частью штата Гуджарат.

**Магадха** (15, 119) — страна, ограниченная Гангой на севере, на юге рекой Шона, на востоке граничит с Ангой, на западе — с Варанаси. Столицей ее были города Гиривраджа (Раджгир) и Паталипутра. Южная часть Магадхи в древности имела название Киката.



**Мадрa** (44, 17) — страна, лежащая в междуречье Рави и Джелама; столица ее Шакала (ныне — Сялкот) названа по имени заселявшего ее этноса.

**Малава** (10, 6, 10, 70) — страна, лежавшая к востоку от Аванти и к северу от реки Годавари до слияния Джелама и Ченаба, охватывавшая, таким образом, большую часть Раджпутаны.

**Мурала** (19, 96) — согласно «Катхасаритсагаре», эта джананапада простиралась между Кералой и Апарантой.

**Нишада** (56, 244; 104, 80) — трудноотождествляемая территория; по «Катхасаритсагаре»; она привязана к какому-то гималайскому району, где осело одно из племен нишадов; по «Махабхарате» — территория между хребтами Виндхья и Сатпура.

**Непала** (89, 3) — в «Катхасаритсагаре» под этим именем имеется в виду территория, соответствующая тераям и долине Катманду.

**Падма** (20, 7) — видимо, один из уделов собственно Кашмира, центром которого был город Падмапур (ныне — Пампур).

**Парасика** (19, 110) — Иран сасанидских времен.

**Пулинда** (12, 45; 19, 59; 102, 71) — совокупное название обширных горных районов хребта Виндхья, населенного племенами так называемыми «адиваси».

**Саураштра** (47, 106; 120, 76) — соответствует территории полуострова Катъявар и примыкающих к нему земель.

**Синдху** (122, 4) — страна, лежавшая по нижнему течению Инда, от впадения в него Панджнада.

**Турушка** (19, 109) — земли, составляющие Туркестан. Жители его — *turagavratah*, т. е. «обычаем связанные с конем» — кочевники.

**Чеди** (19, 58; 34, 10) — джананапада, лежавшая к югу от Ватсы, с юга ограниченная горами Виндхья, на западе соседствовавшая с Аванти и на северо-западе — с Матхурой; примерно соответствует современному Бунделькханду.

**Чин** (44, 172—178) — название Китая.

**Чола** (19, 95) — практически единственное царство Южной Индии, упоминаемое в «Катхасаритсагаре» не случайно, поскольку в X—XI вв. царство Чола разрослось в целую империю, поглотившую другие государства Юга.

**Шрикантха** (20, 33; 44, 108) — джананапада, располагавшаяся между реками Кришна и Тунгабхадра, территория ее примерно соответствует северной части штата Карнатак.

Таким образом, можно составить представление о географическом кругозоре Сомадевы. Кроме стран, известных по предшествующей «Катхасаритсагаре» литературе как шестнадцать великих джананапад (т. е. этнотерриториальных комплексов, давших начало крупным государствам древности), фигурируют и страны, лежащие за пределами Индии, Непала, Парасика, Турушка и Чин. Конечно, речь здесь может идти лишь об упомин-

нениях и отдельных ремарках, например, наглядно выступает значение персоязычного региона — Парасика, региона тюркских народностей — Турушка, региона гималайских народностей — Непала и, наконец, китайского региона — Чин. О важности связей с Туркестаном свидетельствует один из важнейших архитектурных памятников Индии — Эллора. В двадцать первой пещере, в юго-западном ее конце находится большой комплекс, в центре которого — танцующий Шива. Среди зрителей, наиболее близко к нему расположенных, находится фигура, возможно, посла, лицо которого отличается четко выраженными тюркскими чертами и не имеет аналогий в других комплексах в Эллоре или в каких-либо иных памятниках. Несмотря на уникальность этой фигуры, представляющей, несомненно, турушку, очевидно, весьма высокого сана, в литературе об Эллоре он не получил сколько-нибудь основательного отражения.

Хотя в повествование вовлечены джанапады, представляющие и Юг Индии, но города, в которых развиваются сюжеты, в большинстве своем принадлежат к долинам Инда и Ганги: Айодхья (4, 97), Алака (18, 107; 34, 258), Ахичхатра (28, 119), Валабхи (29, 83), Вардхаманнагар (39, 3), Видиша (71, 72), Вишалапури (95, 3), Гангадвар (3, 10), Гокарнанагар (33, 25), Кампилья (25, 23), Кашакхала (3, 4), Каушамби (2, 30), Кундинапур (27, 109), Матхура (15, 84), Паталипутра (3, 78), Паундравардхана (18, 254), Пратиштхана (6, 83), Пушкаравати (37, 22), Раджагриха (3, 7), Удджайини (2, 8), Такшашила (27, 10; 28, 1), Тамралипти (13, 54), Хастинапур (18, 63), Шакалапура (44, 17), Шраваста (15, 63). Юг представлен лишь городом Канчи (44, 44).

Все названные города — это реальные географические объекты, продолжающие в том или ином виде существование и поныне если не как живые города, то в форме селений какого-либо ранга, то в виде исторического памятника (Такшашила). Наряду с ними в «Катхасаритсагаре» присутствует целая серия «литературных», вымышленных городов, относящихся к миру видьяхаров или к обычным волшебным сюжетам. Названия таких городов имеют нарицательный характер. Таковы Виласапур — «Город наслаждений» (40, 42), Харшапур — «Город радости» (54, 98), Каутукапур — «Город удивления» (54, 152), Ратнакаранагара — «Город-океан» (59, 59), Канакапура — «Золотой город» (91, 3) и т. п.

Если подобным образом можно «литературные» города отделить от вымышленных, то такое разделение практически невозможно, когда речь идет о реках и горах. Они реальны, но вместе с тем и «литературны», поскольку фигурируют и как важные элементы мифологических представлений. Заслуживает особого внимания то обстоятельство, что Сомадева хорошо представлял себе гидрографию Индии, он понимал: для того чтобы из Инда попасть водным путем в Гангу, необходимо обогнуть по океану всю Индию. Из описаний морских странст-

вий в «Катхасаритсагаре» можно заключить, что мореходы пользовались постоянными ветрами и их маршруты были довольно определенными. С ними связано фундаментальное отличие географических представлений Сомадевы от пуранических. В соответствии с пуранами земля состоит из концентрических двип (условно говоря, материков). Дви́пы, именуемые Сомадевой, размещены в разных направлениях, и как раз между ними совершаются торговые плавания. Начинаются эти экспедиции из портовых городов — на северо-востоке это Тамралипти (нынешний Тамлук), на юге Индии — Витанкапур, Патрапур, Сагарapur и др. Хотя описание двип далеко не достаточно для точной идентификации, но все же можно их отождествить с некоторыми современными объектами:

**Карпурадвипа** (56, 61) — Камфарный остров, один из крупных островов Индонезии, Борнео или Суматра, где выращивалась камфора.

**Катахадвипа** (56, 59) — соответствует Малайскому полуострову; торговля с Катахадвипой часто упоминается в «Катхасаритсагаре» (13—180; 56, 60—63).

**Малаядвипа** (133, 40) — Сандаловый остров, возможно — Андаманские острова; отождествляют ее и с собственно Малайским полуостровом.

**Нарикеладвипа** (53, 14—15) — Кокосовый остров, обычно отождествляемый с Никобарскими островами, промежуточной пристанью на пути в Катахадвипу. Наряду с этим Сомадевой это же название придано и некой мифической островной стране, на четырех горах которой — Менака, Вришабха, Чакра и Балахака — обитают божественные существа.

**Симхаладвипа** (56, 62) — Львиный остров, т. е. Шри-Ланка.

**Суварнадвипа** (56, 140) — Золотой остров, отождествляемый с Суматрой, где почти три века — с VII по XI — существовало государство, распространившееся на юг Малайского полуострова, Яву, Бали и южную часть Борнео.

**Шветадвипа** (63, 54) — Белый остров; в отличие от предшествующих не связан с морем. Точному отождествлению не поддается, но большая часть исследователей склонна связывать это название с горными районами Средней Азии, включая озера Иссыккуль и Балхаш.

В «Катхасаритсагаре» широчайше представлена и флора и фауна разных районов Индии — более 50 плодовых и декоративных деревьев и кустарников, цветов, 13 видов домашних животных и более 20 диких, в том числе и легендарные шарабхи (42, 5), недавно отождествленные с красными собаками, пресмыкающиеся и насекомые, рыбы и птицы.

В ряде сюжетов фигурируют сведения о тех науках, которые ныне относятся к области медицины, а также о способах врачевания. Наиболее любопытны в этом плане своеобразные представления о природе и значении слов. Стоит особо выделить

историю Нагарджуны, стремившегося продлить человеческую жизнь и экспериментально пытавшегося составить соответствующий эликсир (41, 9—59).

Любопытно, что Сомадева, отражая способы врачевания, известные ему, относится к врачующим, за исключением Нагарджуны, скептически. Они действуют своекорыстно, вопреки наставлению Чараки (древнеиндийской параллели «клятвы Гиппократата»): «Когда вы идете в дом больного, вы должны направлять свои слова, мысли, разум и чувства не к чему иному, кроме как к своему больному и его лечению... Ни о чем из того, что происходит в доме больного человека, не следует рассказывать в другом месте, и о состоянии больного не следует говорить никому, кто, пользуясь полученным знанием, мог бы повредить больному или другому».

Отношение Сомадевы к врачевателям напоминает позицию Кшемеандры в его сатирах, в частности в «Нармамале» («Венок шуток»):

Врачевателя восславим,  
Что не знает врачеванья,  
Кто немыслимым леченьем  
Погубил людей немало!  
... Словно мрачный вестник смерти,  
Со своей корзиной полной  
И рецептов невозможных,  
И опасных притираний,  
Он лишь тех лечить умеет,  
Для которых жизнь — в богатстве,  
Беднякам же он — трезубец  
Беспощадный бога смерти.

Нет в «Катхасаритсагаре» указаний на то, что можно было бы обозначить термином «экспериментальные науки», кроме, пожалуй, рассказа о том, как якша мешал алхимической процедуре превращения меди с помощью некоего порошка в золото (35, 80—92). Однако помимо этих двух металлов, фигурировавших в денежном обращении и в ювелирном деле, ко времени Сомадевы было известно широкое использование других металлов, особенно железа. О последнем свидетельствует не только мемориальная железная колонна в Дели, но и то, что при строительстве храма Сурьи в Конараке применялись железные балки — дхараны, а кроме того, железные или медные пояса (чумбака лоха, чапуани, или чумбака тамра) для скрепления деталей декора; багна — железные или медные скрепы для каменных плит; утхалифаса — железная тележка, состоявшая из двух металлических рам, для передвижения больших грузов. Во время строительных работ применялись также шишадхала — медные сосуды для заливки расплавленного свинца в основания скульптур или других элементов архитектурного декора. В ряде сюжетов присутствуют указания о создании различных механических приспособлений, требовавших опытных знаний. Такова история с «механическими гусьями», с помощью которых

Пранадхара извлекал из царской сокровищницы драгоценности (43, 20—41). Вполне возможно предположить использование в этом случае некоторой шарнирной передачи, позволявшей и запускать туда гусей и извлекать их. Раджьядхара населяет целый город «механическими людьми», которые все «делали как живые люди, но только живыми назвать их нельзя было, так как они были лишены речи». Именно Раджьядхара, «окруженный бесчувственными механическими придворными и красавицами, заставлял их двигаться словно душа, повелевающая чувствами».

В истории братьев-плотников сообщаются даже некоторые детали «пилотирования» воздушных кораблей. Воздушный корабль Пранадхары приводится в движение механическим устройством (янтра) и «от одного поворота рукояти летит целых восемьсот йоджан» (примерно 1200 км). Раджьядхара рассказывает: «Я на заре, опасаясь царского гнева, взшел на другой корабль, мной самим изготовленный и движимый ветром, и тотчас же унесся на двести йоджан, а еще повернул я рукоять, и еще двести йоджан промчался мой корабль, пожирающий небесное пространство» [43, 43—44]. Корабли эти опасаются «перегрузки», «близости моря», на них перевозят и слонов и колесницы.

Одиннадцатый век оставил одно из интереснейших сочинений по сооружению «машин» разного рода — это «Самарангана-сутрадхара» Бходжи [188]. Трудно судить, был ли знаком Сомадева с этим сочинением, но, сопоставляя то немногое, что говорится им по поводу «механизмов», с описаниями разных машин, в том числе и летательных, можно предположить, что у Бходжи мысли о таких устройствах, так сказать, носились тогда в воздухе. Сочинение Бходжи прямо свидетельствует о значительном развитии и научной и технической мысли.

Можно считать вполне естественным отсутствие в «Катхасаритсагаре» каких-либо упоминаний о математике, хотя Беруни воздал должное и уровню развития математики в Индии, как и познаниям индийцев в астрономии. У Сомадевы присутствуют лишь собственно астрологи, к которым он относится не менее скептически, чем к врачевателям. Они предстают не как объективные и беспристрастные истолкователи движений планет и звезд, но как послушные исполнители воли содержащего их монарха или покровителя.

Сомадева обладал основательными представлениями о состоянии современной ему науки и пользовался этими сведениями в пределах своей творческой задачи, нигде не сбиваясь на «наукообразное изложение», на «стиль сутр».

## Искусство в «Катхасаритсагаре»

Сомадева широко отразил в своем повествовании различные области изобразительного, словесного искусства и театрального, синтезировавшего в себе и танец, и музыку, и изобразительное искусство. Весь этот материал является органической частью повествования, не отчлененной от развития сюжетов, идет ли речь о предмете искусства, о его творце или о стиле, в котором выполнено данное произведение. Пожалуй, нет ни одного произведения индийской средневековой литературы, в котором была бы дана столь широкая синтетическая картина состояния разных родов искусства.

Изобразительное искусство представлено как в жанрах живописи и, условно говоря, графики, так и в жанрах скульптуры. К живописи относятся *читра*, т. е. картина или рисованное изображение вообще (9, 51—52; 45, 135; 55, 77—79); *читрапата* — картина, выполненная на полотне, холсте, шелке или другой ткани (51, 124); *читрабхитти* — картина, рисованная на стене, фреска (16, 27; 66—67; 71—83). В «Катхасаритсагаре» присутствуют также термины, означающие специальные помещения для картин, — *читрашала*, или *читрапрасада* (55, 54); скорее всего в этих случаях речь идет о фресковой живописи, росписи какого-либо дворцового зала бытового или церемониального назначения. Художественное произведение (живописное, графическое) носит название *читракритья*, и исполняет его *читракрит*, т. е. художник. Когда речь шла о скульптуре, особенно о многофигурных композициях, барельефах и горельефах, то к созданию их привлекали двух мастеров: *читракрита* — художника, выполнявшего общий эскиз произведения, и *рупакрита* — собственно скульптора, реализовавшего эскиз. Следы этого процесса остались на скалах Махабалипурама, где рядом со знаменитым барельефом сохранились следы «эскизов».

К области графики могут быть отнесены изображения, рисованные на *пхалаке* — дощечке, натертой воском; несущая на себе изображение, она называлась уже *сачитрапхалака*, т. е. дощечка с рисунком. Рисунок делался с помощью заостренного стержня — *лекхака*. К этой же области можно отнести

и рисунки художника Нагарасвамина (122, 26—36), очевидно связанные с тогдашней рукописной книгой.

Значительное место отводится скульптуре, прежде всего культовой и храмовой. К первой, естественно, относится изображение богов, либо высеченное, либо вылепленное, либо сделанное из различных материалов, в том числе драгоценных камней [73, 325—327]. Присутствуют в повествовании и круглая скульптура (124, 49), и многофигурные композиции в виде барельефов или горельефов; скульптура в большинстве случаев выступает у Сомадевы как элемент храмового декора и, естественно, поэтому связана с иконографией. Специально упоминаются храмы Амареши, Чамунды, Дурги, Гаури, Парвати, Великим матерям, Шиве, Ганеше, Хари, Катьяяни, Падманабхасвамину, якше. Практически во всех случаях персонажи, представленные в скульптуре, принимают в той или иной мере участие в развитии сюжета. Храмы чаще всего выступают как элементы города, связанные с дворцом, иногда это заброшенный храм или храм вне городских стен, особенно когда автору необходим неожиданный поворот сюжета. В тех случаях, когда Сомадева специально отмечает заброшенность, можно предположить, что этот момент свидетельствует об упадке данного культа в плане, так сказать, официальном.

Заметим, что наряду со скульптурой культовой у Сомадевы присутствует и скульптура светская и бытовая. Так, Индра обрекает небесную деву Калавати стать салабханджикой в храме города Нагпура. Разумеется, для времени Сомадевы в скульптуре такое разграничение, если только само произведение не носит специфически бытового характера (ср. золотой олененок, игрушка Джаянты), достаточно относительно. Но при этом налицо и определенная обыденность отношения даже к объектам официального культа. Игрок Тхинтхакарала смазывает свои лепешки жиром, капающим со светильника у изваяния Махакалы; мало этого, он играет в кости с божествами, представленными в храме Махакалы, т. е. с семьей матерями, с якшами (121, 75—79).

Идет ли речь о живописи, о скульптуре, Сомадева уделяет внимание творческому процессу как таковому, жизненности изображения или художественного воздействия. Юный художник пишет парный портрет Лже-Нанды и его супруги, и «настолько хороша была картина, что казались они живыми, только вот даром речи не обладали» (5, 28—29). Подвижница Катьяяни рисует на ткани портреты так, что «никого нет, кто мог бы поспорить с почтенной в достоверности изображения...». Впечатление от ее произведения таково, что «казалось, будто не сам царевич это, а всего лишь его изображение на полотне» (101, 74—75, 79—81).

Сомадева явно проводит черту, отделяющую произведение искусства от его объекта. Падмавати, дочь царя гандхарвов, принимается за портрет возлюбленного, осознавая ограничен-

ность своих возможностей: «...постараюсь нарисовать его в меру своих сил, хотя бы в утешение себе» (117, 69). Художник Нагарасвамин всякий раз стремится «изобразить новый облик красоты» (122, 20—21). Царь Викрамадитья изображает на полотне виденный им во сне «лучший из городов и все, что в нем было» (122, 60—61). Царь Канакаварша с наступлением жары идет «в покой, где от картин, там находившихся, веяло прохладой и разносился аромат лотосов» (55, 34).

Сомадева сообщает некоторые детали художественной жизни того времени. Художники странствуют и, достигая города, «дают» рекламные объявления. Художник Кумаридатта вывешивает полотнище с текстом: «Нет на свете художника, который бы со мной сравнялся» (51, 130) — и представляется соответственно царю: «Странствовал я, божественный, по всей земле, но нигде не видел художника себе равного. Что повелишь, то и изображу — богов ли, асуров ли, смертных ли!» (51, 132). Художник Роладева просит царя Канакаваршу: «Соблаговоли повелеть, господин, что нарисовать я должен, дабы доказать, успешен ли я в искусстве?» Канакаварша предлагает ему свободу выбора, а придворные настаивают: «Надо бы самого раджу изобразить! Какой смысл рисовать кого-либо другого, лишённого красоты?» (55, 43—46). Роладева выполняет их пожелание и изображает царя в полном соответствии с тем канонам, который запечатлен в памятниках Кхаджурахо и Конарака. Художник изобразил царя «с гордо вздернутым носом, с удлиненными и полными крови глазами, с крутым лбом, с волосами, уложенными в высокую, затейливую прическу, с широкой грудью, на которой были видны шрамы от стрел и другого оружия, с красивыми руками, подобными хоботам слонов, охраняющих страны света, с талией, которую можно было ладонью охватить, словно подаренной ему львятами, покоренными его мощью, с бедрами, подобными столбам, к которым привязывают слона, и со стопами нежными, подобными побегам ашоки» (55, 46—50).

Представляет интерес то, что можно было бы рассматривать своего рода столкновением между жизненностью и канонам: во-первых, история с родинкой, пририсованной Вараручи (5, 30—36). Он усмотрел в отсутствии родинки на изображении супруги Лже-Нанды нарушение канона женской красоты и соответственно исправил этот недостаток. Но царь углядел в этом нарушение неприкосновенности его гарема, ибо как можно было изобразить столь интимную деталь, не увидав ее в действительности?

В другом случае царский художник Мантхарака пишет для своего приятеля купеческого сына Малаямалина портрет царевны, в которую тот влюбился. Страсть доводит юношу до того, что он воспринимает изображение за реальную царевну, и, когда некий мудрец Винаяджьоти изобразил «в углу картины черную кобру, и получилась она у него как живая» (72, 302), то Малаямалина



малли, «вообразив, что его возлюбленная укушена змеей» падает на землю без памяти, словно видьядхар, лишившийся знаний» (72, 307).

Все художники и поэты, участвующие в развитии сюжетов, названы Сомадевой поименно; лишь в том случае, когда речь идет об участии в празднестве, поэт обозначает массовость и, разумеется, умалчивает об именах. Таким образом подчеркнуто личностное начало в творчестве. Это не было, так сказать, нововведением, но отражало ту традицию, которая существовала в Индии с достаточно давних пор. Знаток классического индийского искусства Х. Плешке, возражая укоренившемуся взгляду о том, будто бы индийское искусство безлично, выявил в индийской эпиграфике свыше 300 имен скульпторов, архитекторов, строителей [175].

По сравнению с изобразительным искусством видам искусства, связанным со словом, Сомадева уделил преимущественное внимание — и непосредственно пользующимся словом как художественным средством, и нуждающимся в словесной основе для создания художественных образов иными средствами (танец, музыка, пантомима). Гениальный мастер повествования, Сомадева обращался к различным ипостасям богов, асуров, царей, министров, военачальников, подвижников, гетер, монахов, брахманов, кшатриев, вайшьев, шудр, мужчин и женщин, поэтов и художников, плотников и купцов, игроков и бодхисаттв, ветал и якшей и т. д. Время от времени Сомадева отдельными репликами как бы напоминает о себе. Вот, например, начало *третьей* таранги в «Ламбаке о пяти красавицах», своего рода лирическое отступление: «...таков, наверное, закон судьбы, чтобы человек не всегда жил счастливо — каждый миг в горестях и радостях подвергает она его стойкость жестоким испытаниям» (107, 1).

Само же произведение Сомадевы построено таким образом, что, так сказать, генеральным рассказчиком выступает Шива — рассказанную им историю о семи верховных повелителях видьядхаров передает Пушпадапта — Вараручи — Катьяяна пйшачу Канабхути, а тот, в свою очередь, передает ее на своем родном языке брахману Гунадхье. Вплоть до него сказание сохраняет свою целостность и фиксируется им письменно. Оно оказывается нарушенным в силу отказа царя Сатаваханы принять сказание, поскольку оно написано на пайшачи. Уцелевает лишь одна седьмая повествования, сказание о Нараваханадатте, которое благодаря ученикам Гунадхьи Гунадеве и Нандидеве оказывается растолкованным Сатавахане, и он становится распространителем именно этого сказания по всему миру. Таким образом, уже ламбака I дает семерых основных рассказчиков.

Кроме них в качестве таковых фигурируют еще жена Пушпадапты Джая, наставники Вьяди и Варша, жена Варши, министр Шакатала, безмянный брахман, купец Мушака, царь Сушарман. Все повествования этих персонажей носят по преимуществу автобиографический характер и лишь иллюстрируют

судьбы и действия основных рассказчиков, особенно Гунадхьи.

В остальных ламбаках заметное место среди рассказчиков принадлежит Гомукхе, которому доводится выступать в VI—XVI ламбаках в качестве рассказчика в 78 случаях, причем в разных жанрах, что дало основание Сомадеве назвать его «вичитракатха», т. е. «затейливый рассказчик». Он наиболее продуктивен в этом качестве, хотя в этом же амплуа выступают и другие министры Нараваханадатты — Марубхути, Харишикха, Тапантака. Но именно Гомукха оказывается носителем богатого фонда литературных и фольклорных сюжетов, в том числе и тех, которые вошли в состав «Панчатантры» и «Бхаратакадватримшики».

Профессиональные рассказчики фигурируют в «Катхасаритсагаре» в немногих, но достаточно выразительных случаях. Во-первых, в описании крепости царя Нарасимхи, где «повсюду... слышались мелодичное пение под ритмы мриданга и голоса сказителей, славящих наперебой владыку» (38, 14); Затем в истории царя Канакаварши, который слышал «от сказителя „Рамаяны“, какие царь Дашаратха ради рождения сына претерпел мучения» (55, 142). Здесь уже отмечена профессиональная специализация — сказитель именно «Рамаяны». В ламбаке о помазании отмечено участие сказителей: «Голоса же сказителей, подыгрывавших себе на тамбуринах, умножались, бесчисленно отдаваясь эхом в пещерах горы...» (110, 86).

В истории Малаявати в ламбаке XVIII фигурирует сказитель Шамбарасиддхи [очевидно, поэт-панегирист (122, 73—74)], который, воспользовавшись удачным моментом, произносит свой панегирик Вишамашиле (122, 103—104).

Рядом со сказителем выступают и поэты, чаще всего непрофессиональные. Так, когда Кумара стал проклинать царя Канакаваршу, тогда «великий поэт стал умолять бога сладкозвучными гимнами сменить гнев на милость» (55, 179). Профессиональный поэт обычно странствовал, видимо, в пределах территории, определявшей его языковыми возможностями. В истории Хансавали и Камалакары представлена судьба одного из них: «Однажды пришел странствующий поэт к этому царевичу, достойному того, чтобы восхваляли его поэты по всем странам света, — а этого поэта царевич знал раньше...» [71, 69]. Имя поэта — Маноратхасиддхи; он несколько раз читает царевичу стих и рассказывает о его происхождении — стих, оказывается, сочинен не им. Он фиксирован ранее в письме, но при этом вышит на кайме одежды (71, 98—99). Стих порождает сложную интригу, развитие которой угрожает жизни поэта: «А что касается поэта Маноратхасиддхи, то он, опасаясь за свою жизнь, постарался уехать подальше от дворца» (71, 181). Дальнейший ход интриги вынуждает царевича «отыскать и позвать к нему лучшего из поэтов» (71, 247). Благополучное завершение сюжета определяет и благополучие поэта, очевидно обретшего место при дворце.

В истории Сатаваханы рассказывается, что в его присутствии «некий брахман читал стих, им сочиненный. Царь сам перевел этот стих на чистый санскрит...» (7, 1—2). Таким образом, есть основание полагать существование перевода как вида поэтической деятельности, хотя нельзя не пожалеть, что не сказано, на каком именно языке этот некий брахман сочинил свой стих. Поэтическое творчество было уделом не только мужчин, но и женщин [Хансавали (71, 98); Падмавати (17, 58—60)].

Сомадева довольно широко представил театральное искусство в его разных видах. Прежде всего это краткий эпизод в рассказе Катьяяны о представлении танцора Нанды (2, 34—35). Судя по его обещанию матери — «когда вернусь, все тебе покажу и расскажу», — можно предположить, что у представления Нанды имелась литературная основа. Вовлечен в нечто вроде театра и сам Гунадхья: «Хотя не хотел отпускать меня царь, выпросил я знаками — ведь говорить-то я не мог! — освобождение от милостей Божественного» (7, 23—24). В истории Удаяны приводится описание грима и костюма (16, 10—12) наряду с изложением известных по пьесам Бхасы сюжетов об Удаяне. В трех случаях Сомадева дает описание театральных представлений — это спектакль театра марионеток на буддийский сюжет, спектакль странствующих актеров о том, как Вишну, прикинувшись женщиной, похитил амриту, и, наконец, представление Рамбхи при дворе Индры.

Наиболее обстоятельно рассказывает Сомадева о театре кукол (29, 37—40, 42—47). Дочь асура Мая Сомапрабха прилетает к Калингасене, «взяв с собой, чтобы развлечь подругу, бамбуковую корзинку, полную всевозможных кукол, которые могли двигаться» (29, 1). Рассказ об этом делится на три части: описываются технические возможности этого вида театрального искусства, затем идет изложение представления, а завершается это описанием реквизита и техники. «„Научилась я от отца разному и, чтобы доставить тебе радость, принесла эту корзинку, полную забавных двигающихся кукол“. И с этими словами открыла Сомапрабха корзинку и показала подруге множество деревянных человечков. Подчиняясь малейшему движению ее руки, одни из них возносились в небо и тотчас возвращались, держа в руках цветочные гирлянды, другие носили воду, третьи плясали, четвертые рассказывали занятные истории, и чего еще только куклы не делали!» (29, 17—21).

На следующий день, во время прогулки Сомапрабха с Калингасеной попадают в вихару, и она устраивает соответствующее представление: «Вынула из корзинки Сомапрабха деревянного якшу и своим волшебным искусством заставила его принести все нужное для поклонения Будде. Тотчас же якша помчался по небу и, проделав далекий и трудный путь, принес лотосы из золота, усыпанные драгоценными камнями и жемчугом. Совершив всем этим жертву, усыпала Сомапрабха фигуру Будды цветами» (29, 38—40).

Отец Калингасены расспрашивает ее, и она начинает объяснять: «Все эти и многие другие волшебные устройства сделаны моим отцом. Есть среди них такие чудесные, которые представляют весь мир, созданный из пяти элементов. Слушайте, расскажу я вам о каждом из этих устройств. Первое называется „Земля“, и если дверь в нем закрывалась, то никто, кроме отца, открыть его не мог. Другое называется „Вода“, и кажется, словно это настоящая вода плещется. Есть и третье, называющееся „Свет“, испускает оно яркое сияние. Четвертому имя — „Воздух“, и если оно действует, то все начинает двигаться, а пятое — „Небо“, и, когда оно работает, кажется, будто кто-то говорит в небесном пространстве» (29, 40—48). Такова миниатюрная модель мира. Каков характер всех названных устройств, не говорится, лишь констатируется их наличие. Точно также остается неясным, идет ли речь о круглой или плоской кукле. Можно лишь предположить, что в данном случае представлен театр марионеток.

Автор вводит элементы кукольного театра с деревянными куклами в рост человека. Вот отрывок из сюжета «о злой свекрови» в *семьдесят четвертой* таранге, излагаемого игроком Васудаттой — Акшакшапанаккой: «...Сделал я вид, будто женился снова: велел сделать большую деревянную куклу, принес ее в дом и, поместив в одном из покоев, запер под замок, а другую куклу, словно ее служанку, приставил к ней сторожихой». Далее свекровь, которая оказалась не в состоянии сама добраться до невестки, имитирует ее нападение на себя. Однако, сняв запоры, сбежавшиеся родственники обнаруживают, что никакой невестки там нет, «кроме деревянной куклы». Вообще весь сюжет в данной части напоминает сценарий кукольного представления на бытовую тему.

Прямой репликой кукольного театра начинается сюжет об искусных плотниках Пранадхаре и Раджьядхаре (43, 9—241). Нараваханадатта вместе с Гомукхой вступил в некий город и «пошел по базару и увидел, что все люди там — купцы, гетеры, горожане — двигаются словно куклы, сделанные из дерева. И удивительно было то, что все они делали как живые люди, но только живыми-то назвать их было нельзя, так как они не обладали даром речи. Добрался он мало-помалу вместе с Гомукхой до царского дворца и увидел таких же слонов и коней и вошел, изумленный, со своими советниками во дворец, возвышавшийся над золотым городом, подобно голове. Там они увидели дивного мужа, восседавшего на троне, украшенном жемчугами, и этот муж, окруженный бесчувственными механическими придворными и красавицами, руководил их движениями, словно душа, повелевающая чувствами» (43, 9—15). Далее Раджьядхара рассказывает историю Пранадхары, смастерившего механических гусей, с помощью которых похищал из царской сокровищницы украшения, продавал их и веселился с гетерами. Прodelка разоблачается, и братьям приходится спасаться. Сама история

Пранадхары и его гусей также может рассматриваться как сценарий кукольного представления.

Собственно театральное представление Сомадева касается в *семьдесят четвертой* таранге, где рассказывается о расправе царевичей Бхимабхаты и Самарабхаты. Именно оно оказывается «зерном» (биджа), из которого разрастается конфликт, на котором построен весь сюжет этой истории. К будущему отцу царевичей Уграбхате «пришел из другой страны актер Ласака. Показал он царю представление о том, как Вишну, прикинувшись женщиной, похитил у дайтьев амриту. Во время представления заметил царь дочь Ласаки, имя которой было Ласьявати, исполнявшую роль Амритики, и, когда увидели царские очи ее красоту, подобную самой амрите, погубившей данавов, одолела царя страсть. Когда окончилось представление, царь щедро наградил деньгами актера, а его дочь поместил к себе в антахпур и устроил свадьбу, и взгляды его были прикованы к лицу Ласьявати» (74, 36—41).

Здесь четко определен сюжет — Вишну, обратившийся в женщину, похищает амриту у дайтьев. Неизвестно, однако, многое — жанр, состав труппы; очевидно, участвовали и актеры, игравшие дайтьев, были необходимые костюмы и реквизит. Напрашивается название представления — «Амритахарана», т. е. «Похищение амриты». В известной литературе по индийскому театру отмечаются родственные сюжеты, но произведения с таким именно названием нет. Единственно, что могло бы быть сопоставлено с данным сюжетом, — это упоминание в «New Catalogus Catalogorum» [168] «Amṛtāhāraṇasāmpri» («Амрита-хараначампу»), т. е. «Чампу о похищении амриты».

Имеется еще одно масштабное описание представления в *сто двадцать третьей* таранге. Ветала с Викрамадитьей и его министром попадают в лес и слышат после захода солнца удары барабана. «„Откуда это барабан слышится?“ — спросил государь, и ветала ответил: „Здесь, повелитель, стоит божий храм истинно небесной красоты, а построен он был самим Вишвакарманом, а удары в барабаны возвещают, что начинается вечернее представление“. И когда рассказал это ветала, то все мы пошли туда, привязали коня, и вступили в храм, и увидели там храм, возвышавшийся на подножии из камня таркшья, и еще светильники, горевшие на высоких колонках и освещавшие действо, во время которого плясали девы неземной красоты, и раздавалась музыка на четыре разных лада, и звучало божественное пение гандхарвов. И вот представление кончилось, и с удивлением увидели мы, как сначала скрылись в извилинах, украшавших колонны, все танцовщицы, а затем также слились с нарисованными на стенах изображениями певцы и музыканты. Заметив, как поразился увиденному государь, вот что сказал ветала: „Это невероятно божественное зрелище создано самим Вишвакарманом, оно вечно и повторяется каждый день во время утренних и вечерних сумерек“» (123, 131—136).

Описание представления в данном случае лишено сюжета, остается неизвестным содержание этого, очевидно, танцевально-го представления. Но зато описаны антураж его, обстановка шиваитского храма, светильники на высоких колоннах. И здесь результаты представления связаны с сюжетом — Викрамадितья видит портретную скульптуру, представляющую в виде салабханджики царевну Калингасену, что дает начало новому ответвлению сюжета (124, 26—27).

Отметим также в *сто двадцать первой* таранге еще одно обращение к театру. Калавати, небесная дева и возлюбленная игрока Тхинтхакаралы, должна вернуться на небо, так как «Рамбха будет танцевать перед Вишну новую прайогу» (121, 124). Он упрашивает Калавати взять его с собой, и «увидел он во дворце Врага Вритры, в котором присутствовали все тридцать богов, чудесный танец Рамбхи, сопровождавшийся пением небесных дев, и услышал небывалую музыку, исполнявшуюся на разных музыкальных инструментах Нарадой и другими, и радовался... В конце представления выскочил скоморох в виде божественного козла и начал выплясывать, забавно подпрыгивая и строя уморительные ужимки» (121, 132).

Нельзя не обратить внимание на то, что во всех случаях обращения к театру и вообще к зрелищам Сомадева почти нигде не употребляет названий жанров и амплуа, известных по «Бхаратиянатьяшастре» и другим трактатам по театральному искусству. По всей вероятности, поэту важно было решить художественную задачу и показать какую-либо жизненную ситуацию, а не соответствие конкретного явления искусства тому или иному трактату.

С этим связана и проблема индивидуальности стиля. В целом она решается Сомадевой эмпирически, но в одном случае он обращает на нее особое внимание, к тому же в ламбаке XVIII, являющейся, на наш взгляд, позднейшим дополнением. В *сто двадцать второй* таранге рассказывается о художнике Нагарасваине, служившем у Викрамадितьи:

«Через каждые два дня рисовал он прекрасных девушек, всякий раз стараясь изобразить новый облик красоты, и преподносил рисунок Викрамадितье. Но однажды в разгар праздника забыл художник сделать новый рисунок. Когда же наступил назначенный день и он должен был нести царю дар, Нагарасваин вспомнил об этом и очень обеспокоился: „Что же я подарю повелителю?“ И как раз в это время явился вдруг некий странник, подошел к художнику, дал ему какую-то книгу и тут же исчез. Раскрыл ее из любопытства художник и увидел в ней картину на полотне, изображавшую девушку безмерной красоты, и преподнес эту картину царю, радуясь, что все же смог он подарить повелителю такое совершенство красоты. Но государь при виде рисунка с большим удивлением промолвил: „Нет, любезный, не твоя это кисть, а кисть самого Вишвакармана. Откуда знать смертному, как изобразить подобную небывалую красо-

ту?!“ И тогда художник признался, как попала к нему картина» (122, 21—28).

«Не твоя это кисть» занимает всего лишь полчараны в шлоке, но вес этих (в санскрите!) слов весьма велик, поскольку они вполне определенно свидетельствуют о различении в искусстве индивидуального стиля, определяющего специфическую творческую личность, ее место в искусстве, идет ли речь об изобразительном, музыкальном или словесном его виде.

Позволительно обратиться к тому, как понимал проблему стиля один из предшественников Сомадевы — Будхасвамин, живший по крайней мере двумя веками раньше. Он также обращается в «Брихаткатхашлокасанграхе» к проблеме стиля попутно, в своего рода «авторских» ремарках разных рассказчиков. Приведем несколько таких пассажей:

«Есть здесь, в стране ватсов, на берегу Калинди город Каушамби, сердце вселенной. Правит в этом городе царь Удаяна. Если бы захотел я описать, даже вкратце, достоинства города, его обитателей и самого царя, рассказ никогда бы не мог быть закончен. Ведь если тот, кто захотел бы обозреть землю с ее семью материками и океанами, стал бы подсчитывать жемчуга горы Меру, когда бы смог он увидеть землю? Поэтому избавимся от того, что может отвлечь внимание от рассказа. Слушай же продолжение повествования, которое и есть моя задача» (IV, 14—17). Перекликается с этим осуждением того, что отвлекает от цели повествования, и другая реплика, связанная с предвестием о рождении Нараваханадатты: «И хватит многословия! Кратко расскажу!» (V, 79).

Наблюдая сборы народа на ятру, Нараваханадатта говорит: «Тут увидел я, как из городских ворот выходит разряженный народ, словно из уст поэта речь, наделенная пышными украшениями» (VIII, 1). Будхасвамин как бы постоянно призывает быть сдержанным в описаниях, кратким в повествовании. Купец Санудаса, считавшийся погибшим, возвращается в Тамралипти, где его торжественно встречают: «Мой дядя, исполненный радости, пришел встретить меня с такой пышностью, будто бы я царевич, приехавший жениться. Даже Вьяса не был бы способен описать в подробностях это торжество. Поэтому я расскажу вам о нем кратко, подобно тем, кто бережлив к словам» (XVII, 420—421).

Даже эти разрозненные реплики достаточно выразительны, чтобы дать представление о требованиях Будхасвамина к стилю литературного произведения, а сама «Брихаткатхашлокасанграха» демонстрирует, насколько автор ценил слово и строгость в построении предложения, в композиции произведения в целом. Во всяком случае, Будхасвамину присущ свой стиль, существенно отличающийся от стиля, скажем, Кшемендры или Сомадевы. Вопросы изучения индивидуального стиля крупнейших представителей классической литературы на санскрите составляют актуальную проблему индологического литературоведения.

## Загадка последних ламбак

Феномен двух последних ламбак до сих пор привлекал внимание исследователей лишь в связи с возможным их расположением в предполагаемом тексте «Брихаткатхи» и в отношении «Брихаткаткаманджари», в которой они не завершают текста, а находятся в середине его. Но положение с ними остается тем же самым, которое было сформулировано Н. М. Пензером:

«Книга XVII: П а д м а в а т и

Мудрецы теперь спрашивают Нараваханадатту, как он смог выдержать разлуку с Маданаманчукой. Но это просто повод для того, чтобы ввести историю о Муктапхалакету и Падмавати, занимающую остальную часть книги. Предполагается рассказанной в период, охваченный книгой XIV. Таким образом, хронологически эта книга не на месте.

Книга XVIII: В и ш а м а ш и л а

Эта последняя книга также не на месте, поскольку это уже другая история, рассказанная Нараваханадатте во время его разлуки с Маданаманчукой. Но она еще более далека от сюжета, ибо повествует о Викрамадитье, относящемся к гораздо более позднему времени, чем Удаяна и Нараваханадатта.

Сомадева... помещает эту книгу в самый конец в качестве приложения, так как вполне очевидно, что герои, относящиеся ко времени Будды, не могли бы слушать истории о столь близком (по времени — к Сомадеве.— И. С.) царе, как Викрамадитья.

...Текст, завершающий возвращение к главному сюжету, условен. Так слабо и неубедительно завершение этого произведения, особенно после „нынешнего финала“ книги XV, что даже самый неискушенный читатель должен сразу же заподозрить очень крупное искажение текста» [170, X, с. 113—114].

Соображения Н. Пензера нашли поддержку практически у всех, обращавшихся к проблеме «Катхасаритсагары». Эти две книги действительно стоят особняком, и связь их с сюжетом о Нараваханадатте формальна. Рамка в «Книге о Падмавати» сведена до 15 шлок, в «Книге о Вишамашиле» и того меньше — лишь семь, поскольку заключительные шлоки относятся ко всему произведению в целом.

Формально высказывания английского ученого имеют основание. Что касается вопросов сюжетной основы этих двух книг



и их функции в современном тексте, то они заслуживают самостоятельного рассмотрения. Обе книги значительно отличаются друг от друга и по структуре, и по содержанию. Они присутствуют и у Кшемендры, и у Сомадевы, но их нет ни в одном из других произведений традиции «Брихаткатхи».

История любви Падмавати и Муктапхалакету составляет сюжетную основу «Книги о Падмавати», и с точки зрения фабулы у Кшемендры и Сомадевы мы находим различия.

*Кшемендра*

Гомукха рассказывает историю о Муктапхалакету и Падмавати.

*Сомадева*

Гомукха приступает к рассказу о Муктапхалакету и Падмавати (история царя Брахмадатты и золотых гусей).

Парвати обрекает на жизнь на земле пятерых ганов (Чандралекха и Манипушпешвара, Пингешвара и Гухешвара, Джурджата).

*Кшемендра*

Излагает историю превращения Пингешвары и Гухешвары.

*Сомадева*

Излагает историю превращения Пингешвары и Гухешвары (брахманы, брахмаракшасы, пищачи, собаки, вороны, стервятники, павлины, лебеди).

*Кшемендра*

По просьбе Нараваханадатты Гомукха рассказывает историю Муктакету.

*Сомадева*

По просьбе Брахмадатты золотые лебеди рассказывают историю Муктапхалакету.

Асуры наносят поражение девам.

Видьютдхваджа совершает подвижничество.

*Кшемендра*

Битва девов и асуров.

Боги спасаются бегством на Шветадвипу.

*Сомадева*

Бегство Индры.

*Кшемендра*

Подвижничество Ваджракету.

*Сомадева*

Подвижничество царя видьядхаров Чандракету.

*Кшемендра*

Рождение Муктакету.

*Сомадева*

Рождение Муктапхалакету.

*Кшемендра*

Шива по просьбе Индры повелевает Муктакету присоединиться к походу против асуров.

*Сомадева*

Поход Индры на Видьютдхваджу.  
Благовестие о женихе Падмавати.

*Кшемендра*

Муктакету избавляет Падмавати от нападения двух ракшаси.

*Сомадева*

Муктапхалакету избавляет Падмавати от нападения двух ракшаси.

*Кшемендра*

Завязка любви.

*Сомадева*

Завязка любви.

*Кшемендра*

Описание битвы.

*Сомадева*

Вступление Муктапхалакету в битву.  
Моление Падмавати о победе.

*Кшемендра*

Гибель Видьютдхваджи.

*Сомадева*

Торжество девов.  
Праздник победы.

*Кшемендра*

Тоска Падмавати.

*Сомадева*

Падмавати тоскует по Муктапхалакету и рисует его портрет.

Страдания Муктапхалакету.

Подвижник Таподхана и его ученик Дридхаврата.

*Кшемендра*

Проклятие Дридхавраты.  
Рождение Муктадхваджи.

*Сомадева*

Рождение Муктапхалакету на земле в облике Муктапхаладхваджи, сына царя Мерудхваджи.

*Кшемендра*

Истребление асуров.

*Сомадева*

Еще одна битва с асурами, пленение и заключение Трайлोकьямалина, предводителя дайтьев, и его приближенных.

Сватовство сыновей Мерудхваджи к дочерям Трайлокьямалина.

Требование подчинения и верности Трайлокьямалина.

Встреча Муктапхаладхваджи — Муктапхалакету с Падмавати.

Встреча Малаядхваджи с Трайлокьяпрабхой — Трибхуванапрабхой.

#### *Кшемендра*

Достижение власти над видьядхарами, женитьба на Падмавати.

#### *Сомадева*

Установление власти Муктапхалакету над асурами и видьядхарами.

При всей близости сюжетной схемы у обоих авторов Сомадева свободно и широко повествует о том, что у Кшемендры лишь намечено. «Падмаватиламбака» у Кшемендры уложена всего в 115 шлок, у Сомадевы она занимает 993 шлоки благодаря не только стилистическому богатству, но и обстоятельной разработке сюжета. Особенно интересен в этой связи эпизод с племенным предводителем асуров Трайлокьямалином. Подвижник Таподхана советует Мерудхвадже: «Ни в коем случае не должен ты убивать асуров, спасшихся от истребления, но следует привлечь их к себе, дабы вместе с ними подчинить и Расаталу». И далее следует интереснейшая, собственно политическая история о том, как был подчинен Трайлокьямалин и как он присягнул на верность Мерудхвадже (118, 91—197; 119, 1—217).

У обоих авторов сюжет формально сводится к повторению ситуации основного конфликта индийской мифологии — к борьбе девов и асуров. Если сюжет «Сурьяпрабхаламбаки» прочно связан с произведениями брахманической традиции от вед до пуран и классических эпосов, то «Книга о Падмавати» подобные связи сводит до минимума. Имена ее главных персонажей не встречаются во всей предшествовавшей литературе на санскрите, равно как и на пракритах, и, следовательно, нет оснований возводить эту книгу к какому-либо раннему сюжету. Сдержанное отношение Кшемендры к асурам в отличие от Сомадевы звучит и в «Книге о Сурьяпрабхе», и в «Книге о Падмавати». У Сомадевы же в первой отношении к ним бесспорно позитивное, а во второй — налицо утверждение поражения асуров, их подчинения богам.

Сомадева, несомненно, разрабатывает сюжет, доставшийся ему от Кшемендры. Создал ли этот сюжет сам Кшемендра, или он существовал в предшествующей местной, кашмирской традиции, установить невозможно. Во всяком случае, Сомадева придал ему высокую художественную форму, характерную для его произведения в целом.

Ранняя общеиндийская традиция знала нескольких героинь,

носивших имя Падмавати, но фигурировавших в иных сюжетах. Отсутствует подобная история и в предполагаемых версиях «Брихаткати». «Книга о Падмавати» у Сомадевы состоит из четырех таранг. Первая из них включает повествование Гомукхи, который объявляет о самом сюжете о Муктапхалакету и Падмавати, но ему отведены три последующие таранги — *сто пятнадцатая — сто восемнадцатая*, характеризующиеся цельностью, непрерывностью повествования. *Сто четырнадцатая* таранга как бы конспективно, но уже на ином материале воспроизводит знакомую по первой ламбаке ситуацию — гнев Парвати, обрекающий ганов на земное бытие. В отличие от первой ламбаки здесь согрешившие избавляются от проклятия раньше, чем читателю становится известной их вина. Затем они, претерпев ряд перерождений, в облике лебедей рассказывают царю Брахмадатте о гневе Парвати. Далее идет повествование о превращениях Пингешвары и Гухешвары из сыновей богатого брахмана в бедных родичей, проклятых их дядьями, из-за чего они обратились в брахмаракшасов, затем их проклинает подвижник, и они становятся пишачами, потом некий брахман обращает их в чандалов, и уже в этом качестве они становятся главарями разбойничьей шайки. В результате неудачного нападения на город они оказываются обращенными в собак. Вспомнив о своих прежних рожденьях, эти собаки истово поклоняются Шиве и претерпевают по его милости превращение в ворон, стервятников, павлинов, пока наконец не обратились в золотых лебедей, в каком-то качестве они и рассказывают о своей судьбе царю Брахмадатте, который и сам-то — гана Манипушпешвара, его супруга Сомапрабха — дочь Джан, его министр Шивабхути — гана Дхурджата. Лебеди приглашают его идти на тиртху Сиддхешвару, «где боги совершили подвиги веры ради сокрушения асуры Видьюддхаджи и сумели сразить в бою надменного асуру с помощью Муктапхалакету, царя над всеми видьядхарскими царями, а тот, пройдя из-за силы проклятия через состояние человека, воссоединился благодаря милости Шивы с Падмавати» (114, 140—142).

Таким образом, повествование, составленное из набора мотивов и сюжетных блоков, уже встречавшихся в предшествующих ламбаках, возвращается к своему началу, давая тем самым возможность перехода к объявленному Гомукхой сюжету. В *сто четырнадцатой* таранге налицо уже не раз применявшийся Сомадевой художественный метод — использование «сквозного» героя в ряде сюжетов, утрачивающих при этом свою самостоятельность.

История о Брахмадатте и золотых лебедях служит обрамлением для повести о Муктапхалакету и Падмавати, в которой достигнута еще большая степень цельности повествования. Повесть же эта и фантастична и волшебна, сюжет ее вымышлен, но разворачивается он на фоне того же основного конфликта древнеиндийской мифологии — соперничества девов и асуров.

Решается этот конфликт на этот раз в духе своеобразной хроники в цепи последовательных, взаимообусловленных событий. Здесь присутствуют, конечно, многие традиционные мотивы, а также и вполне бытовые моменты, вроде моления супруги о даровании мужу победы. Персонажи мифичны, условия, в которых разворачивается действие, соответствуют им, и вместе с тем все перипетии носят несколько приземленный характер. Сомадева не без юмора изображает детское отчаяние Муктапхалакету, оказавшегося в битве, трогательность любовных страданий, например, в ламентациях Падмавати. В уста ее подружек он влагает любопытное утешение: «Даже Будда забыл бы о самоотвержении, если бы ты его полюбила».

Повествование прерывается авторской репликой — «в том месте моего повествования», — для того чтобы осуществить земное рождение Муктапхалакету в облике Муктапхаладхаджи, сына царя Мерудхаджи. Происходит столкновение асуров с людьми, причем появляется неизвестный в мифологии повелитель асуров Трайлокьямалин со всем его семейством. Асуры терпят поражение, попадают в плен, а их глава Трайлокьямалин заточен под строгой охраной, порученной главному министру Мерудхаджи. Проходит восемь лет. Сыновья победителя должны избрать себе жен, но они считают необходимым «совершить многие подвиги во славу Шивы». Обе дочери побежденного, шестнадцати- и пятнадцатилетняя, целых восемь лет уже совершают подвиги во славу Шивы ради освобождения отца, однако тщетно.

Мать утешает дочерей известием о явлении ей Шивы и его благовестии о возвращении царства Трайлокьямалину и о том, что им предстоит стать женами сыновей Мерудхаджи. Но далее предреченное Шивой сталкивается с рыцарской гордостью Трайлокьямалина, а это приводит его дочерей к решению о самосожжении. Мерудхаджа с семьей приостанавливают это действие благодаря случайному, хотя и закономерному, совпадению — и те и другие избрали местом поклонения Шиве — Хатакешваре тиртху Папарипу.

Разгорается страсть сыновей Мерудхаджи, и он вступает в переговоры с Трайлокьямалином, но тот продолжает упорствовать, не желая выдавать дочерей за смертных. Наконец после сложных перипетий, в которых участвуют супруги соперников, Трайлокьямалин освобожден из заточения, дает клятву верности Мерудхадже и возвращается на свой трон в Расатале. Таким образом устранено важное препятствие на пути к свадьбам, но на этот раз возникает новое — со стороны царевичей, один из которых не может жениться, пока не совершит подвижничества во славу Шивы, а младший не может вступить в брак раньше старшего. Теперь уже обе семьи оказываются одинаково в беде.

Автор разрешает этот конфликт путем возвращения от сюжета о Муктапхаладхадже к сюжету о Муктапхалакету, возвра-

щения в большой степени «мнимому», поскольку это один и тот же персонаж. Первый видит сон, в котором ему говорит «некий муж с волосами, заплетенными в косы, уложенные пирамидой»: «Смотри-ка, спасаясь от одной красавицы, ты кинулся сюда, а здесь ждет тебя другая». Герой тайно улетает на небеса, а там Падмавати, видевшая, в свою очередь, благовестный сон, узнает в нем своего возлюбленного Муктапхалакету.

Происходит процесс узнавания, осложненный взаимными любовными страданиями и угрызениями совести, а затем Муктапхаладхаджа, предав свое смертное тело огню, возвращается в облик видьядхара Муктапхалакету. Развязка всей истории происходит путем совмещения земного плана повествования с небесным, Муктапхалакету обретает и Падмавати и Девапрабху, дочь повелителя сиддхов, бывшую на земле Трайлокьяпрабхой.

Финалом «Ламбаки о Падмавати» становится достижение Муктапхалакету господства над асурами и верховной власти над видьядхарами. Следовательно, появляется еще один верховный повелитель видьядхаров, уже восьмой по счету, очевидно отсутствовавший у Гунадхьи.

Сюжет о поражении асуров и подчинении их девам, разработанный в «Ламбаке о Падмавати», стоит в прямой связи с сюжетом «земным» о поражении млеччхов, составившим основу «Ламбаки о Вишамашиле», заключающей «Катхасаритсагару» в ее современном тексте. Более того, млеччхи в этой книге есть воплощенные асуры.

«Ламбака о Вишамашиле» начинается с восхваления Уджайини, столицы Аванти, в которой правит царь Махендрадитья, которому предстает стать отцом Викрамадитьи — Вишамашилы. К Шиве обращаются боги во главе с Индрой со словами: «О могучий, те самые асуры, которые были истреблены тобою и Вишну, снова родились на земле в образе млеччхов». В жалобе богов млеччхам приписывается все то, что вменялось в вину дасью и асурам: «Они убивают брахманов, мешают совершать жертвоприношения и обряды, похищают дочерей подвижников, и каких еще только преступлений не совершают эти злодеи! Тебе ведомо, господи, что мир богов всегда питается за счет мира земного — ведь жертвенное возлияние в огонь на алтаре, совершаемое брахманами, питает небожителей, а с тех пор как рассеялись по земле млеччхи, нигде уже не творятся жертвоприношения, сопровождаемые словами, мир богов захудал оттого, что ничего не достается им ни от жертв, ни от других благ. Дай же нам какое-нибудь средство, чтобы избавиться от млеччхов, — да родится на земле герой, способный сокрушить этих варваров».

Шива обещает богам, что такой герой появится, призывает из своей свиты гана Мальявана, уже известного по первой книге, где Парвати прокляла его на земную жизнь, и на этот раз сам Шива повелевает ему: «Родись, достойный, в облике смерт-

ного в славном городе Удджайини мужественным сыном могучего царя Махендрадитьи!.. Родись в его семье и сослужи службу богам, истреби без остатка млеччхов, попирающих тройственную веру, и по моей милости станешь ты повелителем над всеми семью материками, и под твоей властью будут и ракшасы, и якши, и ветапы, и когда вкусишь ты от всех человеческих радостей, то вернешься к нам» (120, 26—30). Малььяван, повинаясь, вместе с тем возражает: «О каких человеческих радостях ты говоришь? О непереносимых раздорах между родными и друзьями да ссорах со слугами? О тех горестях, которые причиняют разорение, старость и болезнь?» Небезынтересно то, что именно Малььяван рождается в первой ламбаке Гунадхьей и ему хорошо известны все превратности земной жизни. Но Шива заверяет его: «По моей воле будешь ты счастлив во все времена земного бытия» (120, 33).

И действительно, гана рождается в облике удачливого и всепобеждающего царя Викрамадитьи, история которого становится рамкой для некоторых новелл. Приключения его посла Анангадевы напоминают «Ратнавали» Харши, история Маданаманджари — еще один сюжет о ветапе, три новеллы об игроках представляют жанр плутовской новеллы, к которой примыкают и история о Кесате и Кандарпе, и рассказ о том, как дочь Муладевы перехитрила своего отца.

Тем или иным образом Викрамадитья оказывается включен в действие каждого из сюжетов. В истории Маданаманджари именно он спасает ее с помощью ветапы Агнишикхи от покушений капалики, в цикле историй об игроках предотвращает убийство ветапой брахмана, а также вмешивается в ссору ветап, ему достаются две апсары, из-за которых спорили асуры Гханта и Нигханта, он становится мужем Малаявати, царевны, ненавидевшей мужчин, способствует встрече супругов, вознаграждает за верную службу раджпута, вступает в спор с плутом Муладевой и соглашается с ним. Положение Викрамадитьи — Вишамашилы в «Книге о Вишамашиле» иное, чем в «Двадцати пяти рассказах ветапы» или «Тридцати двух рассказах царского трона». В этом случае он — непосредственный участник сюжета, а не только участник рассказа обрамления, он — центральная фигура, вокруг которой организуется все повествование.

Эта часть «Катхасаритсагары» обладает вполне самостоятельным характером и к сюжету о Нараваханадатте привязана крайне слабо, она объединена с ним иным образом. Сумма сюжетов этой книги — своего рода конспективное отражение сюжетов произведений Сомадевы из других частей. Конспективна биографическая часть, повторяющая схему соответствующих частей историй Нараваханадатты, Сурьяпрабхи и Мриганкадатты, «сватовство» к дочери правителя Симхалы повторяет соответствующие сюжеты об Удаяне и Сурьяпрабхе. Свое повторение в остальных ламбаках находят многие сюжеты и мотивы: появление дев посреди океана сродни явлению девы на «пожелай-

дереве» (сюжет № 337), имеют целую серию прототипов злокозненный капалика (№ 137, 173, 332, 348), об игроках и плутах (№ 29, 94, 274, 286, 318, 322), о небесных девах и женах («Книга о пяти красавицах»). Здесь присутствуют и волшебные превращения, напоминая превращения министров Мриганкадатты, и повторы мотива о странствии в чреве рыбы, и посольство Викрамадитьи к царю Калинги, напоминающее подобные же посольства Сурьяпрабхи и Мриганкадатты, новый эпизод похождения Муладевы и его приятеля Шашина, известных по «Двадцати пяти рассказам веталы», и т. д.

Все это получило, однако, оригинальную, новаторскую обработку, поскольку Сомадева сделал в этом случае Викрамадитью героем повести, раскрывая с помощью фабулы его характер и ставя его при этом на тот же уровень, на каком у него находятся Сурьяпрабха, и Нараваханадатта, и Мриганкадатта.

«Ламбака о Вишамашиле» композиционно отличается от «Ламбаки о Падмавати», они составляют некоторое единство в отношении идейного замысла, но стилистически противостоят друг другу. Известная доля психологизма в сюжете о Падмавати привела к усложнению стиля, к его «украшенности», хотя и не выходящей за пределы «уместности», поскольку само действие вовлекает «высоких» персонажей, предопределяя тем самым и возвышенность стиля.

Сюжет о Викрамадитье опирался на богатую фольклорную традицию, уже задававшую большую четкость и стиль и содержанию. Викрамадитья — Мальяван имеет доступ во все сферы бытия, он со всеми общается, не утрачивая царского достоинства, в его окружение входит и такой герой народной новеллистики, как Муладева. В «Ламбаке о Вишамашиле» Сомадева как бы возвращается к тому творческому приему, который так блистательно использован им в первых шестнадцати книгах. Эта книга не содержит непосредственного указания на то, что Викрамадитья становится еще одним верховным повелителем видьядхаров, но зато оно дано в конце «Двадцати пяти рассказов веталы». Это указание присутствует и у Кшемендры. Таким образом, выявляется еще один, уже девятый верховный повелитель видьядхаров. Само по себе это обстоятельство свидетельствует о том, что Сомадева, как и его предшественник Кшемендра, лишь опирался на произведение Гунадхьи, существенно выйдя за рамки его содержания.

Одной из исторически важных деталей «Книги о Вишамашиле» у Сомадевы является то, что Викрамадитья одерживает победу над объединенными силами своих противников: «...тотчас же показалось могучее войско враждебных государей и объединившихся с ними млеччхов» (121, 255—258). В таком сочетании можно видеть, при всей литературности образа Викрамадитьи, отражение того факта, что во время набегов газневидов на царства северо-запада Индии они нередко выступали совместно с теми или иными индийскими царями или



пользовались их помощью против других. Анализ источников, проведенный рядом авторов за последние десятилетия, свидетельствует, что не существовало никакой индусской конфедерации, противостоявшей мусульманам.

Характер обеих последних книг значительно отличается от шестнадцати предшествующих и, как это уже отмечалось выше, отделены от них и хронологически. Можно предположить, что, спасаясь от последствий трагических событий 1081 г. в Кашмире, Сомадева мог искать убежища в таком городе, как Удджайни, старом политическом и культурном центре, входившем в состав государства Парамаров. Оно хотя и было уже в упадке, но все же могло доставить относительно большую безопасность, нежели какое-либо иное, более близкое к Кашмиру государство.

Специальное обращение к образу Викрамадитьи могло быть обусловлено, во-первых, тем, что литературно-фольклорная традиция о Викрамадитье (популярном народном герое) насчитывала уже много веков. Во-вторых, этот титул был воспринят рядом правителей, оставивших след в народной памяти, в том числе такими, как Самудрагупта (ум. в 379 г.) и Чандрагупта II (ум. в 415 г.), Харша (ум. в 648 г.), Яшодхарма (ум. в 530 г.) и Бходжа из Дхара (ум. в 1060 г.), а также современником Сомадевы, правителем Кальяни — царем Викраманкой, или Викрамадитьей, при дворе которого некоторое время жил кашмирский поэт Бильхана.

Традиция аккумулировала в образе Викрамадитьи позитивные черты, присущие разным правителям, носившим этот титул. Наряду с тем, что легенда о девяти сокровищах двора Викрамадитьи делает его современником таких деятелей индийской культуры, как врач Дханвантари, поэты Кшяпанака, Шанку и Веталабхатта, лексикограф Амарасинха (VII в.), драматург и поэт Калидаса (V в.), астроном Варахамира (VI в.), поэт, мастер рифмы Гхатакарпара, грамматист и поэт Вараручи (VI в.). Ряд царей, носивших титул Викрамадитья, запомнились как борцы против разного рода «варваров», вторгавшихся на территорию Индии. Сомадева, таким образом, продолжил эту традицию. Для поэта это было способом отблагодарить за покровительство.

Правомерно объединить как нечто целое «Книгу о Падмавати», где события развиваются в контексте конфликта девы — асуры, и «Книгу о Вишамашиле», где, по существу, продолжен тот же конфликт, с той лишь разницей, что он теперь формулируется как девы — млеччи, поскольку последние не кто иные, как возродившиеся асуры. Столь же правомерно обратить внимание на два интересных факта. Кашмир, на протяжении первых шестнадцати книг выступавший как центр учености, тот центр вселенной, от которого поэт ведет отсчет и географический, и политический, и эпический, в «Книге о Вишамашиле» оказывается данником одной из многих земель, покоренных

Викрамадитьей, хотя в конце XI — начале XII в. Кашмир при всех внутренних потрясениях оставался еще вполне суверенным. Это во-первых.

А во-вторых, разительна смена отношения Сомадевы к асурам. «Книга о Сурьяпрабхе» может рассматриваться как своего рода эпос асуров, донесенный до нас поэтом в уникально полном виде: ни в одном из памятников индийской традиции — ни на санскрите, ни на пракритах, ни на каких-либо иных индийских языках — не сохранилось ничего подобного и к тому же в столь положительном духе. Всюду они выступают как негативное начало. В «Книге о Вишамашиле» очевиден сдвиг именно в этом направлении.

Сказанное выше позволяет рассматривать последние две книги как позднейшее дополнение к «Катхасаритсагаре», первоначально ограничивавшейся у Сомадевы шестнадцатью книгами, т. е. сюжетом о Нараваханадатте. Этот вывод важен текстологически, тем более что в последних книгах, особенно в «Ламбаке о Падмавати», заметны изменения в стиле в сторону большей «украшенности».

## Заключение

Проведенный анализ «Катхасаритсагары» Сомадевы как памятника культуры средневековой Индии позволяет видеть в нем одно из наиболее значительных произведений мировой повествовательной литературы, отразившем в своем содержании важные стороны духовной жизни кашмирцев той эпохи. Принадлежность произведения Сомадевы к традиции, начатой «Брихаткатхой» Гунадхьи, придает ему особую значимость, поскольку именно им эта традиция завершена. Хотя попытки реставрации «Брихаткатхи» успеха не имели, но само выявление памятников этой традиции, памятников, по существу, светских, хронологически распределенных на длительный период — от VI—VII до XI в., — позволяет поставить вопрос о том, как отразилось в них развитие различных областей индийской культуры.

Изучение произведений жанра «брихаткатха», т. е., условно говоря, романтического эпоса, — «Васудевахинди» и «Дхамиллахинди» на махараштри, «Перунгадаи» на тамиле, санскритских «Брихаткатхашлокасамграхи», «Брихаткатхаманджари» и «Катхасаритсагары» — открывает особые возможности для исследования повествовательных жанров, истории сюжетов, развития композиции и художественных средств. Наряду с этим циклом монументальных эпических произведений в контекст подобных исследований должны быть включены и произведения, генетически связанные с ними, как, например, «Кадамбари» Бану и «Дашакумарачарита» Дандина. Исследования последних лет, особенно Джагдишчандра Джайна и Колина Мэйрхофера, значительно расширили круг произведений, авторы которых либо ориентировались на содержание и композицию «Брихаткатхи», либо свидетельствовали о ее литературном значении. Среди них — «Кувалаямала» Уддьотаны Сури (VIII в.), «Адипурана» Джинасены (IX в.), «Яшастилакачампу» Сомадевы Сури (X в.), «Тилакаманджари» Дханапалы (X в.). Весьма любопытно то, что «Дханапала» осуждающе говорит об авторах, черпающих сюжеты из великой «Брихаткатхи» и строящих на них свою репутацию. Он отмечает: «...санскритские сочинения, зачерпывающие по капелькам из океаноподобной „Брихаткатхи“, выглядят словно одежды, сшитые из лоскутков» [129, с. 24].

Большое воздействие «Брихаткатха» оказала на джайнских

авторов. Д. Джайн, например, усматривает таковое в «Харивамшапуране» Джинасены (VIII в.), «Адипуране» другого Джинасены (IX в.), «Уттарапуре» Гунабхадры (IX в.), «Махапуране» Пушпаданты (X в.), а также в джайнских чаритах и других жанрах повествовательной литературы [129, с. 2—3].

На наш взгляд, весьма важно то, что все упомянутые памятники и хронологически определены, и локализируются не менее точно. Они, таким образом, позволяют установить местные, прежде всего этнически детерминированные, вариации в развитии различных сторон индийской культуры и тем самым помочь выявить пути сложения общих ее черт. В первую очередь это культурно-исторические регионы Гуджарат — Махараштра («Дхаммилахинди», «Васудевахинди»), Тамилнад («Перунгадаи»), Непал («Брихаткатхашлокасанграха»), Кашмир («Брихаткатхаманджари», «Катхасаритсагара»). Даже при первом взгляде обращает на себя внимание значительная джайнская окраска традиции в целом («Дхаммилахинди», «Васудевахинди», «Перунгадаи», «Брихаткатхашлокасанграха»). К собственно индуистской, а точнее, к кашмирско-шиваитской относятся «Брихаткатхаманджари» и особенно «Катхасаритсагара», полностью игнорирующие собственно джайнские элементы, джайнизм как таковой.

Оценивая «Васудевахинди», Л. Альсдорф писал: «„Васудевахинди“ по своим масштабам и сюжету не имеет равных в ряду памятников неканонической джайнской литературы. Стиль его не сух и не лапидарен. Он дает нам весьма живую, характерную, в высшей степени интересную картину живого языка» [45, с. 320—321]. Такой же характеристики заслуживают и другие памятники из этого ряда, хотя, конечно, следует заметить, что пока «Брихаткатхашлокасамграха», «Брихаткатхаманджари» и «Катхасаритсагара» не исследованы специально с точки зрения языка и стиля, если не считать самых беглых, общих оценок, сводящихся к высокому мнению о Будхасвами как стилисте, утверждению изящества и плавности языка Сомадевы и укору в сухости и лапидарности стиля Кшемендры. Стоит отметить, что все подобные оценки не принимают во внимание творческой задачи того или иного автора.

Выявление ее должно быть важным элементом сравнительного изучения памятников традиции «Брихаткатхи». Как было замечено выше, для Сомадевы такой задачей являлось создание идеала человека, как он понимался автором и как воплощен им в образе Нараваханадатты. Ставил ли перед собой подобную задачу Кшемендра, или он стремился лишь изложить вкратце «Брихаткатху»? Пока еще ответа на этот вопрос нет, так же как нет ответа на него и в отношении «Брихаткатхашлокасамграхи», «Дхаммилахинди», «Васудевахинди» и «Перунгадаи».

Пути решения творческой задачи определяют многое в художественной структуре произведения, начиная с построения сю-

жета, воплощающегося в композиции, в архитектонике произведения в целом. В рамках нашего исследования надлежит подчеркнуть, что творческая задача определила для Сомадэвы пределы основного сюжета, завершающегося книгой XVI. В этих границах стиль автора, как это и требовалось концепцией аучитья, соответствовал и ситуации, и действующим лицам. Творческая задача требовала развития образа во времени, и Сомадэва «странствовал» по времени — последовательно, от литературно-мифологической эпохи к эпико-исторической и «условно-исторической», а также к «условно-современным» временам Нараваханадатты. К какому бы времени ни обращался Сомадэва, повествование и сюжетно и стилистически обращено к его современнику. Конечно, из его пращасты известно, что произведение написано ради «услаждения слуха царицы Сурьявати», но из текста самого произведения очевидна широта круга слушателей. Кашмирская ситуация, в условиях которой сильное развитие получило чиновничество всех уровней, характеризуется тем, что значение санскрита было относительно более широким, чем в других частях Индии, а это дает основание предполагать и известный круг читателей. Но пока лишь предполагать, не более того.

Утверждение идеала Сомадэвы отвечало потребностям кашмирского общества, тяготевшего к централизованному феодальному государству, к преодолению самовластия и произвола местных феодалов, в том числе и таких мощных, как котгараджи (стражи горных проходов). Унаследовав богатейший идейно-эстетический опыт прошлого, Сомадэва своим произведением подготавливал перемены в общественном сознании, которым коллизии истории самого Кашмира, да и всей Индии, не позволили осуществиться. Одной из важнейших примет этого нового, дававшего себя почувствовать уже у предшественника Сомадэвы — Кшемендры, было еще подспудное осознание значимости народа как общественной силы.

Индийским контекстом бытия «Катхасаритсагары» не ограничивается значение этого памятника. Ожидает исследования и вопрос о его месте в мировой литературе (не только повествовательной). Вплоть до настоящего времени «Катхасаритсагара» рассматривается лишь в контексте собственно индийского литературного процесса и не предпринималось существенных попыток оценки ее как произведения, принадлежащего к мировой литературе. Вопрос стоит не только о типологическом родстве его с целым рядом повествовательных произведений европейских литератур позднего средневековья, но и о жанровом, об общности многочисленных сюжетов. Наиболее важным в этом отношении представляется подход Сомадэвы к проблеме человека. Она решалась автором через показ многообразия человеческой природы, на основе которого строился образ человека идеального в лице Нараваханадатты, воплотившего все позитивные человеческие потенции. В этом последнем смысле

его образ восходит к концепции «виратпуруша», но не как «порождающего начала», а как «завершающего венца».

Категория личности, все еще часто отрицаемая в индологических исследованиях, посвященных раннему средневековью, выступает у Сомадэвы как ведущая. Он имел немало предшественников в литературе на санскрите, но если у Бхартрихари личность была осознана поэтом в оппозиции к обществу, то Сомадэва во всех случаях трактует ее в контексте общественных связей, достаточно широких и гибких, хотя и в рамках средневекового общества. Заметим, что терминологический смысл последнего не может быть приравнен однозначно к его европейско-христианской модели. В Индии при ее идеологическом полиморфизме шла острая борьба различных конфессий, в процессе которой им приходилось либо догматизироваться, либо, преодолевая догму, находить пути взаимной ассимиляции, что, собственно, и привело к формированию индуизма не как канонически жесткой системы, подобно исламу, а как системы взаимосвязанных, но достаточно различающихся между собой больших и малых конфессий. Особенностью этой системы является ее способность к адаптации даже резко оппозиционных ей концепций. Так, примером может служить наследие Кабира, обращенное позднейшими его последователями в канонизированное учение, в котором сам Кабир оказался божеством. Но к этому индуизм пришел позднее, времена же Сомадэвы были периодом мощного духовного брожения, попыток найти — или осознать — возможность реализации человеческих потенций.

Такая тенденция, отразившаяся, между прочим, и в хронике Калханы, определила высокий гуманистический пафос Сомадэвы. В нем и состоит специфическое значение творения кашмирского поэта, вышедшего в оценке возможностей человеческого разума далеко за те пределы, которые были, например, положены в европейской, синхронной ему средневековой литературе.

«Сомадэва одарил нас одним из величайших собраний новелл, которые когда-либо видел мир, — отмечал Н. Пензер, — новелл, которые не только отразили современные ему обычаи и поверья и выявили в нем разносторонний гений рассказчика, но новелл, которым судьба уготовила вдохновить гений еще не родившихся тогда гигантов европейской литературы — Боккаччо, Гёте, Лафонтена, Чосера и Шекспира» (см. [170, т. 9]).

# Приложение

## Хронология изучения и переводов «Катхасаритсагары»

- 1809 г. Ф. Уилфорд рассматривает «Брихаткатху» и «Катхасаритсагару» как одно и то же произведение.
- 1814 г. Т. Кольбрук отмечает, что «Брихаткатха» была написана на пайшачи.
- 1821 г. Х. Х. Уилсон поддерживает позицию Уилфорда, утверждавшего, что «Катхасаритсагара» есть то же, что и «Брихаткатха». «Брихаткатха» — это лишь собрание сказок, Сомадева же только по-своему пересказал их и собрал воедино из разных источников.
- 1824—1825 г. Х. Х. Уилсон высказывает мысль, что история создания «Брихаткатхи», рассказанная Сомадевой, есть лишь литературный прием, а Гунадхья — один из персонажей, созданных Сомадевой; исследователь также сомневается в возможности существования оригинала на пайшачи. Впервые он предпринял попытку проследить сюжетные параллели к «Катхасаритсагаре» в античной и средневековой европейской литературе.
- 1839 г. Первое издание санскритского текста первых пяти книг «Катхасаритсагары» Г. Брокгаузом, впервые обратившимся к текстологии памятника.
- 1840 г. Х. Х. Уилсон применяет сравнительно-исторический метод к изучению «Катхасаритсагары».
- 1870 г. Находка Г. Бюлером рукописи «Брихаткатхаманджари» Кшемендры утверждает реальность «Брихаткатхи», созданной Гунадхьей на пайшачи.
- 1872 г. Р. Пишель доказывает существование пайшачи и чулика-пайшачи.
- 1880 г. Ч. Тони издает полный английский перевод «Катхасаритсагары».
- 1889 г. С. Ф. Ольденбург публикует статью «Материалы к исследованию индийского сказочного сборника *Bṛhatkathā*».
- 1889 г. Текст «Катхасаритсагары» издается Дургапрасадом и К. П. Парабом на более широкой рукописной основе, чем издавался Брокгаузом.
- 1892 г. Находка Харапрасадом Шастри «Брихаткатхашлокасанграхи».
- 1908 г. Монография Я. Слейера по текстологии «Катхасаритсагары» — первое и пока единственное специальное исследование по текстологии памятника.
- 1908 г. Исследование Ф. Лакота «Эссе о Гунадхья и Брихаткатхе», в котором на основе текстологических соображений и сравнительного анализа выдвигается идея о большей близости «Брихаткатхашлокасанграхи» к «Брихаткатхе», нежели кашмирских версий.
- 1908—1920 гг. Публикация Ф. Лакотом текста «Брихаткатхашлокасанграхи» и перевода на французский.
- 1924—1928 гг. Публикация Н. М. Пензером перевода «Катхасаритсагары» Ч. Тони с обширным научным аппаратом, составленным самим Н. М. Пензером.
- 1946 г. С. Н. Дасгупта и С. К. Де обобщают итоги изучения «Брихаткатхи».
- 1960 г. Издание текста «Катхасаритсагары» (Дургапрасад и К. П. Параб) с параллельным переводом на хинди и вступительной статьей В. С. Агравала, впервые рассмотревшего «Катхасаритсагару» в сопоставлении не только с «Брихаткатхой» и «Брихаткатхашлокасанграхой», но и с «Васудевахинди».
- 1967—1982 гг. Публикация полного перевода «Катхасаритсагары» на русский язык.

- 1974 г. Публикация В. С. Агравалом текста «Брихаткатхашлокасанграха» с его же комментариями.
- 1975 г. Диссертация К. Мэйрхофера «Исследования о „Брихаткатхе“», в которой ученый поставил вопрос о необходимости изучения каждой из предполагаемых версий как самостоятельного произведения.
- 1976 г. Монография и статья С. Н. Прасада о культурно-историческом содержании «Катхасаритсагары».
- 1982 г. Полный перевод «Катхасаритсагары» на чешский язык, осуществленный Д. Збавителом.  
Перевод избранных новелл из «Катхасаритсагары» на венгерский язык В. Йозефом и др.
- 1984 г. Перевод избранных новелл «Катхасаритсагары» на украинский язык.



## Сюжеты «Катхасаритсагары» Сомадевы

1. Пахтанье океана
2. Любовь Парвати к Шиве
3. Почему у Шивы синяя шея
4. Извлечение сокровищ из океана и их раздел
5. Убиение Андхаки
6. Поклонение Брахмы и Нараяны Шиве
7. Жертвоприношение Дакши
8. Почему Кама был обращен в пепел
9. Почему Шива любит черепа
10. История Катьяяны
11. История Вьяди
12. Рассказ о Варше и Упаварше
13. Как возник город Паталипутра
14. О царе Брахмадатте
15. О покушении на убийство Пуграки
16. Спор сыновей асура Мая о наследстве
17. О глупом Панини
18. Упакоша и трое любовников
19. Как Индрадатта вселился в тело умершего царя Нанды
20. Вараручи, Лже-Нанда и министр Шакатала
21. Почему рыба смеялась
22. Как Вараручи подружился с ракшасом
23. Рассказ о Шарвавармане
24. Царевич и медведь
25. Шакатала и Чанакья
26. О брахмане, жаждавшем стать сиддхом
27. О любви Шрутартхи и Киртисены, сына царя нагов
28. Рассказ купца Мушаки
29. Как брахман учился мирской хитрости
30. История сада «Творение богини»
31. О рождении Сатаваханы
32. О том, как Сатавахана развлекался с царицами в воде
33. О судьбе Шарвавармана
34. Девадатта и жена Ведакумбхи
35. Девадатта и царевна
36. Девадатта переодевается в женские одежды и остается с царевной
37. Предание о царе Шиби
38. Как поэт Гунадхья сжег свое творение
39. Пересказ «Махабхараты»
40. Шатаника гибнет в боях с асурами
41. Аламбуша и Васавя
42. Женидьба Сахасраники и Мригавати
43. Царица Мригавати купается в пруду из крови
44. Рождение Удаяны
45. Охота Удаяны
46. История Шридатты и Мриганкавати
47. Рассказ о внучках Баны
48. О Ракшаси, проклятой Каушикой
49. Рассказ о царе Чандамахасене

50. История Ангаравати
51. Охота Удаяны на слона
52. История о Лохаджанге
53. Рассказ о Гухасене и Девасмите
54. История о Джанту
55. Рассказ о Сиддхикари
56. История о прежнем рождении Сиддхикари
57. Рассказ о Самудрадате и Шактимати
58. О том, как горы вновь обрели крылья
59. Рассказ о Балавинаштаке
60. История Удаяны и Врачиты
61. Рассказ о Руру и Прамадваре
62. О Махасене и искусном лекаре
63. О лживом монахе
64. О Девасене и Унмадния
65. О купце Яиллаке
66. Рассказ о царе Пуньясене
67. О пандавах и их жене
68. О Сунде и Упасунде
69. Рассказ о Кунти
70. Рассказ об Урваши и Пуруравасе
71. Битва с данавами
72. Вихитасена и Теджовати
73. Рассказ о Сомапрабхе и Гухачандре
74. Рассказ об Ахалье
75. Рассказ о Видушаке
76. Рассказ о Каччапанабхе
77. Рассказ о вайшье Девадасе
78. Рассказ о Пхалабхути
79. Рассказ Кувалайявали
80. Рассказ о Ганапати
81. Рассказ о Каларатри
82. История Панду
83. Рати умоляет Шиву вернуть жизнь Каме
84. Рассказ о Девадатте
85. Рассказ Пингалики
86. Рассказ о Джимутавахане
87. Как Джимутавахана родился сыном богатого купца
88. История видьядхары Читрангады
89. О споре Кадру и Винаты
90. История дурной женщины
91. Рассказ о Симхаларакраме
92. Рассказ о Шактивеге
93. История Канакарекхи, не желавшей выходить замуж
94. История о двух мошенниках — Шиве и Мадхаве
95. Рассказ о Харасвамине
96. Рассказ об Ашокадате и повелителе ракшасов Капаласпхоте
97. Наказание за любовь
98. Рассказ о Девадатте
99. О купце Витастадатте
100. О Сурабхидатте
101. О царе Дхармадатте
102. О семи брахманах, сожравших корову
103. О нечестивом брахмане и добродетельном чаудале
104. О царе Викрамасинхе и двух споривших брахманах
105. Рассказ сына Карабхаки
106. Рассказ монаха о семи дочерях
107. О царевиче, вырвавшем себе глаз
108. О подвижнике, одолевшем гнев
109. О радже Сушене и дочери его Сулочане
110. Рассказ Сомапратхи о царевиче и купеческом сыне

111. Об искусном и славном асуре Мае
112. О Киртисене и ее злой свекрови
113. Как мать Удаяны искупалась в крови
114. Почему Удаяна получила свое имя
115. О несостоявшемся свидании
116. О неудачливом Харишармане
117. Об Уше и Анируддхе
118. О злоключениях Вишнудатты и семерых глупых брахманов
119. Об алчной подвижнице и хитроумном цирюльнике
120. О царе Шрутасене
121. О сове, мангусте, кошке и мыши
122. О жадном брахмане, утратившем найденный клад
123. О добродетельной купеческой жене
124. О якше Вирупахше и его жене
125. О распутной жене
126. История Шурасены
127. История Харисинхи
128. Повесть о Ратнапрабхе
129. О Саттвашиле, не имевшем сына
130. О царе Викраматунге
131. О радже Ратнадхипати
132. История купеческого сына из Матхуры
133. О приключениях купеческого сына Нишчаядатты
134. Рассказ Сомасвамина
135. О двух брахманках, бывших колдуньями
136. О царе Викрамадितье и его возлюбленной Маданамале
137. О коварном монахе Прапанчабуддхи
138. О Шрингабхудже и его 99 злых братьях
139. О невежественном брахмане Таподатте
140. Об уродливом брахмане Вирупашармане
141. О хитром лекаре Таруначандре и мнимом царе
142. О том, как мудрый Нагарджуна пытался избавить людей от смерти
143. О царевне Карпурике, не желавшей выходить замуж
144. О царе Паритьягасене, его злой жене и доблестных сыновьях
145. Об искусных плотниках Пранадхаре и Раджьядхаре
146. Об алчном придворном, продававшем свою честную жену
147. О лебеде и лебедушке
148. Сказание о Сурьяпрабхе
149. О брахмане Кале, одолевшем время
150. О честном и добродетельном брахмане Гунашармане
151. О брахмане Адитьяшармане
152. О благословенном Раме и божественной Сите
153. О царе Притхвирупе
154. Об Ашокамале
155. О Хатхашармане
156. Об Анангарати
157. Об Анангапрабхе
158. О царе Лакшадатте и нищем Лабхадатте
159. О доблестном Вираваре
160. О Супрабхе
161. О четырех мужах
162. О купце Рудре
163. О купце Самудрашуре
164. О радже Чамаравале
165. О двух купцах
166. О радже Чирадатаре, не любившем отдавать долги, и его слуге Пра-санге
167. О царе Канакаварше и красавице Маданасундари
168. О царевне Маданасундари
169. О брахмане Чандрасваине, о сыне его Махипале и дочери Чандра-вати

170. История о том, как Прабхакара обрел мужскую силу
171. О купеческих сыновьях Чакре и Кхадге
172. О заносчивом мудреце, о верной жене и скромном мяснике
173. О коварном подвижнике
174. О Нале и Дамаянти
175. О носильщике и царском браслете
176. О дровосеке Шубхадатте и добром горшке
177. О купеческом сыне Ишваравармане, жадной красавице и обезьяне  
Ала
178. О царе Викрамасинхе, красавице Кумудике и ее возлюбленном Шрид-  
харе
179. О неверной жене, взошедшей на погребальный костер мужа
180. О злодейке Духшиле, убившей мужа
181. Как Ваджрасара утратил мужское достоинство
182. О влюбчивой царице и трусливом любовнике
183. О царе Суманасе и о Мукталате, девушке из племени нишадов
184. Рассказ попугая
185. Рассказ Манопрабхи
186. О дружбе
187. О муже, жене и любовнике
188. О льве и быке
189. Не берись за чужое дело
190. О шакале и литаврах
191. О журавле-обманщике и пронцательном крабе
192. О разумном зайце и глупом льве
193. О том, как вошь Мандависарпнии погибла из-за клопа Титибхи
194. О простодушном верблюде
195. О заносчивой птице титибхе
196. О черепахе, не вовремя заговорившей
197. О трех рыбах
198. От светляка огня не будет
199. О Дхармабуддхи и Душтабуддхи, купеческих сыновьях
200. О змее и вороне
201. О весах, съеденных мышами
202. Как сандаловым деревом торговать
203. Как кунжут сеять
204. Как воду с огнем в одном месте хранить
205. Как носы приращивать
206. Как хлопок очищать
207. Как финики собирать
208. Как клады искать
209. Как соль едят
210. Как корову доить
211. Как яблоки есть
212. О вороне, мыши, черепахе, олене и их дружбе
213. О скаредном шакале
214. О муже-ревниве и предавшей его жене
215. О наге, преданном сводней
216. О зелье для рощения волос
217. О дурне и масле
218. О дурне и костях
219. Как чандала мужа искала
220. Когда даяния совершать
221. О двух друзьях
222. Как жажду утолять
223. О глупце, убившем сына
224. О наследстве от брата, который не брат
225. О сыне духа его отца
226. О звездочете и его сыне
227. О дураке во гневе
228. О глупом царе и его дочери

229. О скупце, нажившем ползолото
230. О глупце, рисовавшем приметы на воде
231. О царе, который отсеченное мясо обратно приставлял
232. О том, как еще одного сына родить
233. Как манго пробовать
234. О двух братьях и их женах
235. О глупце, желавшем стать брадобреем
236. О дурье, просившем дать ему ничего
237. О войне сов и ворон
238. Об осле в леопардовой шкуре
239. Как птицы царя выбирали
240. Как зайцы от слонов спаслись
241. Как кот рассудил спор зайца и сойки
242. Коза или пес?
243. О дряхлом купце, его молодой жене и воре
244. Как вор и ракшас спорили
245. О блудливой и хитрой жене плотника
246. Как мудрец искал жениха для мыши, обращенной в девушку
247. Как царь лягушек на змее катался
248. Как глупый слуга хозяина растирал
249. Как братья-брахманы наследство делили
250. О жадности и недовольстве
251. О золоте и дураке
252. Как слуги сберегали товары от дождя
253. С которого пирожка сыт будешь
254. Как дверь стеречь
255. Не бывает в деревне нашей восьмого дня
256. О дураке, прикинувшемся гусем
257. Как от горба лечить
258. О братьях-близнецах, о верной и блудливой женах
259. История Бхавашармана
260. О дружбе обезьяны с мирским жителем
261. Про осла, который так и был без ушей и без сердца
262. Чем заслужено, тем и заплачено
263. Об учениках, завидовавших друг другу
264. О споре двух голов одной змеи
265. Опухоль из риса
266. Как осла доили
267. Пошел, да без толку
268. Не суди впопыхах
269. Что дано внутрь, не годится снаружи
270. Косматые обезьяны или волосатые отшельники?
271. Подумать, прежде чем делать
272. Как луну увидеть
273. О ловкой крестьянке и глупом абхире
274. О Гхате и Карпаре
275. О добродетельном сыне купца, о калеке и о неверной жене
276. О добродетельном и о четверых, попавших в яму
277. Всем разом рассказал
278. О купце из страны Такка
279. Как простак кота искали
280. Как монахи на небо летали
281. Хорошо поешь, да куда попадешь?
282. Как Хираньякша женился на Мриганкалекхе
283. О том, как странник из Кашмира одолел в споре мудрецов из Паталипутры
284. Про жену, из-за которой погибло одиннадцать мужей
285. О трусливом бедняке
286. О плуте, выдававшем себя за министра
287. О Хемапратхе и Лакшмисене
288. Спор Ручирадевы и Потаки

289. История Чандрасары и Велы
290. О шакалихе, обращенной в слониху
291. О красавце Вамадатте и его жене, злой колдунье Шашипрабхе
292. О царевиче Мриганкадатте
293. Как министр Мантрагупта извел слона и тем помог царю Бхадрабаху добыть красавицу Анангалилу
294. О влюбленных, претерпевших превращение в пчел
295. О купце Дхармасене и его жене Видьютлекхе, обратившихся в гусей
296. О целомудренной Лаваньяманджари, ставшей в другом рождении гетерой
297. Рассказ Шрутадхи о себе
298. О пятерых мужах, заросших волосами
299. Проклятие нага Параваты
300. О чуде жизни, или о круге земного бытия
301. Рассказ Бхимапаракрамы
302. О Хансавали и Камалакаре
303. Бхимапаракрама и колдунья
304. О том, как Виньтамати победил в споре царевну Удавати и взял ее в жены
305. История нага Гандхамалина
306. Сын царя Ратначандры
307. История о мудром и добродетельном вепре
308. История Сомашуры, продавца сомы
309. О брахмане, его жене, стиральнице и его осле и о мудром приговоре
310. О царевиче, обратившемся в «пожелай-дерево»
311. О попугае Чарумати, страстно любящем свою супругу
312. О мудреце, пострадавшем из-за золота
313. Об упорном Маладхаре
314. О наваждении любви
315. О разбойнике Синхавикраме, сумевшем провести самого бога смерти
316. О нищем брахмане Павитрадхаре и его жене якшини Саудамини
317. Об игроке Шридаршане
318. О царе Бхунандане
319. История сестры игрока Мукхараки
320. О распре царевича Бхимабхаты и царевича Самарабхаты
321. История Нилакантхи
322. История игрока Акшакшапанаки
323. Повесть о ветале и царе Тривикрамасене
324. О царевиче Ваджрамукуте и красавице Падмавати
325. Как три юных брахмана вернули девушку к жизни
326. О двух мудрых птицах
327. О неблагоприятном Дханадатте
328. О коварной Васудатте
329. О добродетельном Вираваре
330. Как спорили из-за невесты мудрец, чародей и герой
331. О поспешившей Маданасундари
332. О доблестном Саттавашиле
333. О трех разборчивых брахманах
334. О красавице Анангарати и четырех женихах
335. О верной слову Маданасене
336. О трех нежных царяцах
337. О царе Яшаскету и его министре Диргхадаршине
338. О неосторожном брахмане
339. О купеческой дочери Ратнавали
340. О хитром брахмане Манахсвамине
341. О благородном Джимутавахане
342. О брахманском сыне Чандрасвамине
343. О том, кому же приносить жертву
344. История брахмана Манахсвамина
345. О малодушном царе
346. О необычайно глубокой любви

347. О том, как четыре брахмана оживили льва
348. О подвижнике Вамашиве
349. Об отце, женившемся на дочери, и сыне, женившемся на матери, и о родстве их детей
350. История Сундарасены
351. Рассказ брахмана Мадиравати
352. Рассказ незнакомца
353. История об Ангирасе и Савитри
354. История Вегавати
355. История о пирожке
356. Проклятие над Манасавегой
357. Рамайна
358. История Нагасвамины
359. История о разделе Кайласы и о пещере Триширша
360. О раджпите Шурасене и его верной супруге Сушене
361. История о Чандамахасене и Ангараке
362. О царевне Куранги и юноше Чандале
363. История о рыбаке, сватавшемся к царской дочери
364. О воре
365. О царе Таравалоке и его сыновьях
366. История о Брахмадатте и золотых гусях
367. О том, как Парвати обрекла своих пятерых слуг быть рожденными на земле
368. Превращение Пингешвары и Гухешвары
369. Как асуры нанесли поражение богам
370. История любви царевича Муктапхалакету и царевны Падмавати
371. Сказание о царе Викрамадитье
372. Моление богов Шиве и его провозвестие о Вишамациле
373. Приключения Анягадевы в странствиях по Симхале
374. Рассказ жены Манибхадры
375. Об игроке Дагинее, перехитришем ветау Агнишккху
376. О смелом игроке Тхинтхакарале, обманувшем самого Индру и восторжествовавшего над его волей
377. Об игроке Куттивикапате, занявшем трон Индры
378. История золотистого оленя
379. Об асурах Гханте и Нигханте и двух небесных красавицах
380. О Малаявати, царевне, ненавидевшей мужчину
381. О волшебной мази, помогающей летать
382. О царе бхиллов Экакикесарине и благодарной обезьяне
383. Рассказ царя бхиллов о плоде долголетия
384. Рассказ мужа, вышедшего из брюха вепря
385. Рассказ Дханадатты, жены купца из Удджайини
386. О двух царевнах, проглоченных рыбой
387. О двух плутах — Кешате и Кандарпе
388. Рассказ Кешаты
389. Рассказ Кандарпы
390. История о Кусумаюдхе
391. Как Чандрасваини вернул себе жену после ее смерти
392. О раджпите Кришнашакти и его жене
393. О Девасваине, у которого от страха перед женой-колдуньей волосы стояли дыбом
394. Злые приметы — не добрые
395. Рассказ о том, как дочь Муладевы перехитрила отца

**Сюжеты «Брихаткатхаманджари»  
Кшемендры**

1. Рождение рассказа
2. Рассказ о Паталипутре
3. Акхьянка об Упакоше
4. Рассказ о Йогананде и о том, почему рыба смеялась
5. Рассказ об Адитьяварме
6. Рассказ о том, как был проклят сын Йогананды и как избавлен от проклятия
7. Избавление Вараручи от проклятия
8. Рассказ о Гунадхье
9. Почему Пушпаданте и Мальявану были даны их имена
10. Акхьянка о Шридатте
11. Рассказ о Сахасранике
12. Рассказ о Чандамахасене
13. Акхьянка о Лохаджангхе
14. Акхьянка о Девасмите
15. Акхьянка о Винаште
16. Акхьянка о Парахите
17. Акхьянка о Бахиллаке
18. Акхьянка о Девасене
19. Акхьянка о подвижнике
20. Акхьянка о Пуньясене
21. Акхьянка о Сунде и Упасунде
22. Свадьба Падмавати
23. Акхьянка об Урваши
24. Акхьянка о Вихитасене
25. Акхьянка о Сомапратхе
26. Акхьянка об Ахалье
27. Акхьянка о Видушаке
28. Акхьянка о Девадасе
29. Поход повелителя ватсов на покорение мира
30. Акхьянка о Пхалабхути
31. Акхьянка о Девадатте
32. Рассказ о приходе брахманки
33. Акхьянка о Джимутавахане
34. Акхьянка о Симхавикраме
35. Рассказ о приходе Шактидевы
36. Акхьянка о Шиве и Мадхаве
37. Акхьянка о Харасвамине
38. Рассказ о том, как прервалось странствие Шактидевы
39. Акхьянка об Ашокадатте
40. Акхьянка о Девадатте
41. Рассказ о Шактидеве
42. Акхьянка о Калакаджапаке
43. Акхьянка о Гунашармане
44. Акхьянка о Ратнадатте
45. Акхьянка о брахмане и чандале
46. Акхьянка об ученике
47. Акхьянка о Викрамасинхе
48. Авадана об избавлении
49. Авадана о подвижнике (вайраги)



50. Акхьяика о Сулочане
51. Акхьяика о царевиче
52. Акхьяика о пишаче
53. Акхьяика о Сваямпрабхе
54. Акхьяика о Киртисене
55. Акхьяика о Харишармане
56. Акхьяика о Теджовати
57. Акхьяика о дурне
58. Акхьяика о женатом
59. Акхьяика о Шрутасене
60. Акхьяика о коте
61. Акхьяика о Прасенаджите
62. Встреча Калингасены и Маданавеги
63. Акхьяика о верной мужу
64. Рассказ о рождении Маданаманджуки
65. Акхьяика о якше
66. Помазание на царство и приход наук и искусств
67. Акхьяика о Йогананде
68. Акхьяика о Шатругхне
69. Рассказ о свадьбе Маданаманчуки
70. Рассказ о Веле
71. Акхьяика о Чандрасаре
72. Приход Джинендрасены и похищение Маданаманчуки
73. Акхьяика о слоне
74. Рассказ о плаче Лалиталочаны
75. Акхьяика о Мантрагупте
76. Акхьяика о Винаявати
77. Приход Шрутадхи
78. Проклятие Параватакши
79. Круг сансары
80. Рассказ о Хансавали
81. Приход Бхимапаракрамы
82. Приход Гунакары
83. Совершенство щедрости
84. Совершенство твердости
85. Совершенство терпения
86. Совершенство стойкости
87. Совершенство размышления
88. Совершенство мудрости
89. Акхьяика о Винитамати
90. Стотра Бхагавати
91. Акхьяика о Бхунапдаде
92. Приход Вичитракатха
93. Акхьяика о Шридаршане
94. Приход Прачандашакти
95. Акхьяика о Бхимабхате
- 96—122. Двадцать пять рассказов ветапы
123. Акхьяика о Мандаравати
124. Акхьяика о Кусумаюдхе
125. Акхьяика о Кесате
126. Описание того, как была добыта Калингасена
127. Рассказ о свадьбе Шашанкавати
128. Акхьяика о Тинтакарале
129. Рассказ о убиении подлого капалики
130. Рассказ о приходе якшини
131. Рассказ о том, как была добыта четвертая девица
132. Рассказ о том, как досталась в жены дочь царя шабаров
133. Рассказ об избавлении слона и вепря от проклятия
134. Рассказ о том, как достались две царевны
135. Акхьяика о Кесате
136. Рассказ о Муладеве

137. Рассказ о сыне брахмана
138. Акхьяика о Брахмадатте
139. Рассказ о Видьюддхвадже
140. Рассказ о проклятии Муктакету
141. Рассказ о свадьбе Падмавати
142. Акхьяика о Савитри
143. Рассказ об обретении Вегавати
144. Акхьяика о Гандхарвадатте
145. Рассказ об обретении Бхагиратхаяши
146. Рассказ об обретении Прабхавати
147. Рассказ об обретении Аджинавати
148. Рассказ Гомукхи
149. Рассказ Марубхути
150. Рассказ Харишикхи
151. Рассказ об убиении Манасаवेги
152. Акхьяика о Саттвациле
153. Акхьяика о Махасаттве
154. Акхьяика о Ратнапрабхе
155. Акхьяика о Шилавати
156. Акхьяика о Нишчаядатте
157. Акхьяика о Маданамале
158. Акхьяика о Рупашикхе
159. Акхьяика об Аджаре
160. Акхьяика о Нагарджуне
161. Акхьяика об Индиварасене
162. Акхьяика о Ваджрадхаре
163. Акхьяика об Артхалобхе
164. Рассказ о свадьбе Карпураманджари
165. Акхьяика о Раме
166. Акхьяика о Рупалате
167. Акхьяика об Анангапрабхе
168. Акхьяика о карпатике
169. Акхьяика о Вираваре
170. Рассказ о посещении Влшну
171. Акхьяика о Самудрашуре
172. Акхьяика об Антаре
173. Акхьяика об Амаре
174. Акхьяика о желанной
175. Акхьяика о Хираньяварше
176. Акхьяика об Антарнале
177. Акхьяика о Бандхумати
178. Акхьяика о Бхадрагхате
179. Акхьяика об Аладжале
180. Акхьяика о гетере
181. Акхьяика о женском поведении
182. Акхьяика о Девадасе
183. Акхьяика о Ваджрасаре
184. Акхьяика о Симхабале
185. Акхьяика о Суманасе
186. Акхьяика об обезьяне
187. Акхьяика о вороне Баке
188. Акхьяика о зайце
189. Акхьяика о вше
190. Акхьяика о Чандараве
191. Акхьяика о верблюде
192. Акхьяика о черепахе, рыбе и птице титибхе
193. Акхьяика о хитреце
194. Акхьяика о Сучимукхе
195. Акхьяика о купеческом сыне и вороне
196. Акхьяика о железных весах
197. Акхьяика о льве и быке

198. Акхьяика о шакале
199. Акхьяика о мышли, вороне, черепахе
200. Акхьяика об осле
201. Акхьяика о змее и зайце
202. Акхьяика о коте
203. Акхьяика о козле
204. Акхьяика о женщине
205. Акхьяика о воре и ракшасе
206. Акхьяика о тележнике
207. Акхьяика о мышли
208. Акхьяика о лягушке
209. Акхьяика о гусе
210. Акхьяика о воронах и совах
211. Акхьяика о воре
212. Акхьяика об осле
213. Акхьяика о правде
214. Акхьяика об обезьяне и крокодиле
215. Акхьяика о Гхате
216. Акхьяика о цирюльнике
217. Акхьяика о мангусте
218. Акхьяика о нескольких глупцах
219. Акхьяика о Шридхаре
220. Акхьяика о Лакшмисене
221. Рассказ о великом помазании
222. Акхьяика о Шурасене
223. Рассказ о падении повелителя ватсов Бхригу
224. Рассказ о подвижничестве Гопалы
225. Акхьяика об олени
226. Акхьяика о рыбаке
227. Акхьяика о воре
228. Рассказ о Суратаманджари
229. Акхьяика о Таравалоке
230. Сокращенное изложение

## Сюжеты «Брихаткатхашлокасанграхи»

### Будхасвамина

1. Царствование и отречение Гопалы
2. Царствование и отречение Палаки
3. Сон царя Махасены
4. Похождения царя Авантивардханы
5. История Сурасаманджари
6. Появление Нараваханадатты
7. История Нараваханадатты
8. О царе Удаяне и его желании иметь наследника
9. История Пингалаки
10. Страстие Удаяны и Васавадатты к Кубере
11. Дохада Мригаявати
12. Рассказ о Манораме, жене царя Уграсены
13. Рассказ о плотнике Паквасаке и его зяте Вишвиле
14. История Бхадры
15. Воспитание Нараваханадатты и его четырех друзей Харишикхи, Гомукхи, Марубхутики и Тапантаки.
16. Озорство Гомукхи
17. Охота Нараваханадатты и предвстие о достижении им положения верховного повелителя видьядхаров
18. Спор о следах на песке
19. История Амитагати
20. Приключения Гомукхи
21. Рассказ о царе Бхарате и гетерах
22. Рассказ о Мудрикалатике
23. О любви Нараваханадатты и Маданаманджуки
24. Исчезновение Маданаманджуки
25. Рассказ об Ангирасе, Амрите и Савитри
26. История о том, как видьядхари Вегавати прикинулась Маданаманджукой
27. Рассказ Вегавати о себе
28. Свадьба Нараваханадатты и Вегавати
29. О том, как женились министры Нараваханадатты на подругах
30. Манасавега похищает Нараваханадатту
31. О трех юных брахманах — Екате, Двите и Трите
32. О том, как Нараваханадатта оказался в городе Чампа
33. Сваймвара в доме богатого купца Санудасы
34. Победа Нараваханадатты в музыкальном состязании и женитьба на Гандхарвадатте
35. Рассказ Санудасы о своей жизни
36. Страстие Санудасы в Тамралипти
37. О встрече и любви Санудасы и Самудрадини
38. О странствии Санудасы в страну пандьев, как он стал торговать хлопком и о его мнимой гибели
39. Приключения Санудасы в Суварнабхуми
40. О мудреце Бхарадвадже и дочери царя гандхарвов Супрабхе
41. Волшебное возвращение Санудасы в Чампу
42. Как волшебник Викачика из-за гнева утратил свое волшебство
43. Санудаса приглашает Нараваханадатту и Гандхарвадатту на ятру
44. Встреча Нараваханадатты с девушкой-чандалой
45. Рассказ о Налинике и Манораме

46. Как Нараваханадатта отказался жениться на внучке старухи из Чампы
47. Как Нараваханадатта был похищен ветапой
48. О муже, отвергнутом женой
49. О наказанных любовнике и любовнице, обвинявших друг друга
50. О поэте, которому удался стих
51. О мальчике, умершем от болезни
52. Об отравленном змеиным ядом
53. О женщине, покойчившей с собой из-за того, что ее муж полюбил другую
54. Свадьба Нараваханадатты и Аджинавати
55. Похищение Аджинавати Викачикой
56. О суде в Саптапарнапуре
57. Рассказ о подлой крысе
58. История о Дридохьяме и распутной Тамалике
59. Рассказ о Кундамалике и ее уродливом женихе Курубхаке, подмененном на время свадьбы красавцем Яджнягуптой
60. Приключения Гомукхи в игорном доме
61. О поварах Нанде и Упананде
62. О музыкальном состязании в джайнском храме
63. Женитьба Гомукхи на Ришидатте, джайнской монашке
64. Ришидатта рассказывает о своей жизни
65. Любовь Нараваханадатты к Приядаршане
66. Рассказ о правдивом брахмане Каушике
67. О царе Брахмадатте и главе купцов Калие
68. О женитьбе Нараваханадатты и Бхагиратхаяшас

Сюжеты  
*«Тридцати двух новелл о монахах»*

1. Купец, его жена и влюбчивый монах
2. Монах Дурмати приглашает на ужин, виденный во сне
3. Монах и обезьяна в сундуке
4. Как кривое делать прямым
5. Глупые поселяне раскармливают монахов
6. Дурень-монах показывает, как он падал
7. Как пироги есть
8. Монах и тростник на поле
9. Монах, съевший у стиральщика неположенное
10. Как монахи вместо коровы быка доили
11. Ленивый Дхарата, не знавший, где он спит
12. Как снадобье принимать
13. Небесная корова, или угощение на небе
14. Как глухоту лечить
15. Как у Мокали жена была вдовой
16. Как масло покупать
17. Пройдет ли башка монаха между рогами быка
18. Железная дубина вместо лекарства от кашля
19. Что там на небе
20. Догадливый Гуггули
21. Благословление на свадьбе
22. Берегись деревенских пандитов
23. Монах приходит за угощением
24. Дай мне «молчи» и «не кричи»
25. Монах рубит сук, на котором сидит
26. На каком языке письмо писать
27. Где тележку ставить
28. Тайная сила монаха
29. Монах и колун
30. Глупый муж
31. Безграмотные монахи
32. Зачем ты меня косым обозвал

## Имена персонажей «Катхасаритсагары»

- Абхайчанд, Абхая — министр  
Абхая — жена царя Дадхиваханы  
Авамарда — царь сов  
Авантивардхана — сын царя Палаки  
Авантивати — жена царя Палаки  
Авантика см. Васавадатта  
Агададатта, Агаладатта — имя вора  
Агнидатта — брахман  
Агнидатта — жена Говиндадатты, сына Пушпаданты  
Агнисвамина — брахман  
Агнишарман — брахман  
Агнишьякха (или Сомадатта) — отец грамматиста Вараручи  
Агрьятапас — подвижник  
Аджара — царь  
Аджиявати — дочь Симхи  
Адвин — министр царя ворон Мегхаварны  
Адитьяпрабха — царь  
Адитьяпрабха — супруг Падмасены  
Адитьяварман — царь  
Адитьясена — царь  
Адитьяшарман — отец Гунавармана  
Адхикасангама — царица  
Аттахаса — якша  
Ачаламангала — царь  
Акампана — мудрец  
Акшакшапанакка — игрок  
Ала — обезьяна  
Аланкаравати — видьядхари, жена царя Нараваханадатты  
Аланкарапрабха — видьядхари (царица)  
Амарагупта — министр Викрамасинхи  
Амарадатта — царь  
Амарадатта — царь, отец Мриганкадатты  
Амарашакти — царь  
Амба, Амва — дочь царя страны Каши  
Амбарапрабха — дочь царя страны Паундры  
Амитагати — имя одного из видьядхаров; имя его тождественно имени поэта, жившего в начале XI в.  
Амриталата — жена царя Ратнадхипати  
Амритатеджас — имя царя  
Амритика — персонаж театрального представления на тему мифа о похищении амриты  
Анагатавидхатри — имя рыбы  
Анагадева — вестник  
Анагалила — дочь царя Дхармагопы  
Анангаманджари — дочь царя Анагодан  
Анангапрабха, Анангарати — дочь царя Виradeвы  
Анангасена  
Анангодая — царь  
Ананта — имя мирового змея  
Ананта — царь Кашмира  
Анантагуна — министр царя Викрамасинхи (см.)  
Анатхапиндика — имя купца  
Аничхасена — сын царя Паритьягасены  
Анекашакти — сын царя Амарашакти  
Анурагавати — подруга гетеры Рупавати  
Анурагапара — дочь Виядхьяпары  
Арджуна — один из героев «Махабхараты»  
Артхаварман — купец  
Артхадатта — купец  
Артхалобха — брахман  
Арундхати — супруга мудреца Вассиштхи  
Арьяварман — царь  
Атирупа — имя красавицы  
Атманьяка — жена Нараваханадатты  
Ахямарака — муж Уммаданти  
Ашадхабхутти — вор  
Ашадхака — погонщик слонов  
Ашикала — конь  
Ашока — царь  
Ашокавати, жена царя Махасены  
Ашокавега — видьядхара  
Ашокадатта — сын брахмана  
Ашокакари — подруга Канакаманджари  
Ашокамала — дочь кшатрия  
Ашушранас — имя мифического коня  
Аяшолекха — имя царицы
- Байти  
Балавинаштакка — сын брахмана Рудрашармана

- Баладева — отец брахмана Шактиде-  
 вы  
 Баладхара — брахман  
 Баладхара — военачальник  
 Балапандита  
 Балмунг — название меча  
 Бандхамочини — колдунья  
 Бандхудатта — дочь купца Шригарб-  
 хи  
 Бандхудживака — царь  
 Бандхумати — жена Махипалы  
 Бандхумати (Манджулика) — жена  
 царя ватсов  
 Бахубала — царь  
 Бахука — имя Налы, когда он был по-  
 варом  
 Бахушакти — царь г. Каньякубджи  
 Бахушалин — друг Шридатты, сына  
 брахмана Яджнясома  
 Бачапа — министр царя Кампалы  
 Бидджала — жена царя Уччалы, пра-  
 вившего в Кашмире  
 Бимбака — царь  
 Бимбисара — царь  
 Биндо — мастер-строитель  
 Бихангама — волшебная птица  
 Бихангами — волшебная птица  
 Брахмавати — царица  
 Брахмадатта — брахман  
 Брахмадатта — царь  
 Брахмадатта — сын купца  
 Брахманавара — царь  
 Брахмасиддхи — подвижник  
 Брахмасома — подвижник  
 Брихаспати — наставник богов  
 Буддхадатта — министр царя Чанда-  
 махасены  
 Буддхивара — министр царя Викра-  
 мадиты  
 Будхипрабха — царь  
 Будхишарира — друг Ваджрамукуты  
 Бхавананда — друг Сомадатты  
 Бхаваника — подруга царицы Мри-  
 ганкавати  
 Бхавашарман — брахман  
 Бхагиратхаяшас — дочь царя Прасе-  
 наджита  
 Бхадра — видьядхари  
 Бхадра — царевич  
 Бхадравата — имя слона  
 Бхадрабаху — царь  
 Бхадраданта — слов  
 Бхадракша — царь  
 Бхадрарупа — колдунья  
 Бхадраюдха — сын военачальника  
 Ваджраюдхи  
 Бхама — жена Кришны  
 Бхарадваджа — подвижник  
 Бхаратароха — министр царя Палаки  
 Бхаса — министр царя Сурьяпрабхи  
 Бхашаджня — вайшь
- Бхешаджачандра — друг Адхары  
 Бхима — сын Панду, один из героев  
 «Махабхараты»  
 Бхима — царь Видарбхи, отец Дама-  
 янти  
 Бхимабхата — сын царя Уграбхаты  
 Бхимабхуджа — министр царя Сун-  
 дарасены  
 Бхимапаракрама — министр царевича  
 Мриганкадатты  
 Бхишма — дядя царевича Дхрита-  
 раштры, один из героев «Махабха-  
 раты»  
 Бхагаварман — вождь племени  
 Бхагаварман — купец  
 Бхагадатта — жена брахмана Деваб-  
 хути  
 Бходжа — царь  
 Бходжика — купец  
 Бхунайдана — царь  
 Бхуривасу — брахман  
 Бхутнишва — пашупата (подвижник)  
 Ваджравега — сын Падмавеги, царе-  
 вича (видьядхара)  
 Ваджрадамштра — царь  
 Ваджравега — князь видьядхаров  
 Ваджрамукута — сын царя Прата-  
 памукуты  
 Ваджрамушти — друг Шридатты  
 Ваджрамушти — царь  
 Ваджрапрабха — сын царя Хемапраб-  
 хи  
 Ваджрасара — слуга царя ватсов  
 Ваджраюдха — пратихара  
 Вайдурьяканти — меч  
 Вайшампаяна — попугай  
 Вайшванара — сын Пингалики  
 Вайшванарадатта — сын Агнидатты  
 Вакранаса — министр царя сов Ава-  
 марды  
 Валимукха — царь обезьян  
 Валлабхашакти — царь  
 Вальмики — предполагаемый автор  
 эпоса «Рамаяна»  
 Вамадатта — сын купца  
 Вамадатта — дочь купца  
 Вараручи — грамматист (см. Пушта-  
 данта)  
 Вараха — царь  
 Варша — древнеиндийский ученый, на-  
 ставник Вараручи  
 Васавадатта — Авантика, жена царя  
 ватсов  
 Васави — царица  
 Васантака — шут, министр царя ват-  
 сов  
 Васантасена — танцовщица  
 Васантатилака — царь Чеди  
 Васубхути — имя разбойника



- Васудатта — дочь купца Дхармадатты  
 Васудатта — купец  
 Васудатта — мать Вараручи  
 Васудатта — сын брахмана Шивадатты  
 Васудатта — царь  
 Васумати — брахман  
 Васумати — жена брахмана Шурадаты  
 Васундхара — носильщик  
 Васукн — царь нагов  
 Васушакти — сын царя Амарашакти  
 Ватса — царевич Нараваханадатта  
 Ватса — брахман  
 Ватса — дядя Гунадхьи  
 Вахука — одно из имен царя Нала, когда он был поваром  
 Вела — дочь купца  
 Вигатабхая — дядя Шридатты  
 Видагдхачудамани — имя попугая  
 Виджаяварман — царь  
 Виджаядатта — сын брахмана  
 Виджаямалин — купец  
 Виджаясена — молодой кшатрий  
 Виджаявати — дочь царя Гандхамалина  
 Виджаявега — прозвище Виджаядатты  
 Видушака — имя брахмана  
 Видьюддьота — царевна  
 Видьюддхаджа — сын царя Видьютпрабхи  
 Видьюллекха — жена купца Дхармасены  
 Видьютпрабха — дочь Видьютшикхи  
 Видьютпрабха — царь  
 Видьютшикха — Видьютчихкха — жена Ламбаджихвы, повелителя ракшасов  
 Виката — имя лебеди  
 Викрама — сын царя Гардабхиллы  
 Викрамадитья — имя царя  
 Викрамакесарин — министр царевича Мриганкадатты  
 Викрамакесарин — царь  
 Викрамасена — царь  
 Викрамасинха — царь  
 Викраматунга — царь  
 Викрамачанда — царь  
 Викрамашакти — царь  
 Виласашила — царь  
 Вимала — отец постиральнойщика Дхавалы  
 Вимала — царь  
 Вималабуддхи — министр царевича Мриганкадатты  
 Вималакара — царь  
 Винаштак — имя мальчика  
 Винаявати — жена царя Мерудхаджи  
 Винаяджьоти — подвижник  
 Винаясвамини — дочь жреца Шанкарасвамина  
 Винитамати — министр царя Амарадатты  
 Винитамати — министр царя Мандарадевы  
 Винитамати — царь  
 Виндумати — дочь царя рыбаков  
 Виндурекха — дочь царя Чандавикрамы  
 Виндхьябала — бхил  
 Виндхьякету — царь  
 Вирабаху — друг Дхаваламукхи, служителя царя Чандрадитьи  
 Вирабаху — раджпут  
 Вирабаху — царь  
 Виразхуджа — царь  
 Виравара — раджпут  
 Вираварман — брахман  
 Вираварман — пращур купеческого сына Девадасы  
 Виравати — дочь раджпута Виравары  
 Виradeва — царь  
 Вирадхагупта — слуга ракшаса  
 Виразкету — царь  
 Виразпрабха — сын царя нишадов  
 Вирасена — царь страны Сямхала  
 Вирата — царь  
 Вирата — правитель страны матсьев  
 Виричита — служитель гарема  
 Вирупашарман — брахман  
 Витастадатта — купец  
 Вихитасена — царь  
 Вичитракатха (т. е. «обладающий разнообразными рассказами») — министр царевича Мриганкадатты  
 Виша — дочь купца  
 Вишакха — сын Картикен  
 Вишакхила — купец  
 Вишамашила — царь  
 Вишваवासу — царь сиддхов  
 Вишвадатта — брахман  
 Вишвакарман — один из богов, искусный мастер  
 Вишнудатта — брахман  
 Вишнугупта (Каутилья, Чанакья) — имя автора «Артхашастры», древнего индийского политико-экономического трактата  
 Вишнумати — жена царя Парякшита  
 Вишнусвамини — брахман  
 Вишнусвамини — муж ведьмы Каларатри  
 Вишнусвамини — наставник  
 Вишнушакти — дочь царя Парякшита  
 Вишнушарман — наставник  
 Вьягхрабала — царь  
 Вьягхрабахата — друг Шридатты  
 Вьягхрапаракрама — министр царевича Мриганкадатты

- Вягхрасена — министр царевича Мриганкадатты  
 Вьяди — имя древнеиндийского грамматиста и философа (прибл. VI в.)  
 Вьяди — брат брахмана Индрадатты  
 Вьяса — предполагаемый автор «Махабхараты»  
 Гаджаника — царь  
 Ганга — богиня, олицетворяющая реку Гангу  
 Гангадхара — одно из имен бога Шивы  
 Гаядхамалая — царь змей  
 Гандхарвадатта — дочь царя Сагарадатты  
 Гандхари — жена царя Дхритараштры  
 Гардабхилла — царь  
 Гаруда — мифический коршун, на котором летает Вишну  
 Гауримунда — царь  
 Говиндадатта — отец брахмана Девадатты  
 Говиндасвами — брахман  
 Гомукха — министр царевича Наравакханадатты  
 Гоникапутра, Гоникапутрака, Гоникасута — искусный плут Муладева, популярный герой фольклора  
 Гопала — царь  
 Гопалака — сын Чандамахасены  
 Готравардхана — царь  
 Гудхасена — царь  
 Гульма — дядя Гунадхья  
 Гунава — царца  
 Гунаварман — купец  
 Гунавати — дочь Гунасагары  
 Гунадева — ученик Гунадхья  
 Гунадхья — автор «Брихаткати», свода повествовательной литературы на языке пайшачи  
 Гунакара — сын брахмана  
 Гунакара — министр царя Наравакханадатты  
 Гунапалита — министр  
 Гунасагара — царь  
 Гунаварман — купец  
 Гунашарман — министр царя Махасены  
 Гунашекхара — царь  
 Гупта — династия  
 Гухасена — муж Девасмиты, дочери купца Дхармагупты  
 Гухасена — отец купца Гухачандры  
 Гухачандра — купец  
 Гханта — имя асура  
 Гхата — имя мошенника  
 Гхатоткача — один из персонажей «Махабхараты»  
 Дагинья — игрок  
 Дадхивахана — царь  
 Дамадхи — брахман  
 Даманака — шакал  
 Дамаянти — жена царя Мала  
 Дамодара — сын царя г. Ашадхи  
 Дамодара — видьядхар, соперник Сурьяпрабхи  
 Дана — имя белого быка  
 Дардура — учитель пення  
 Дашаратха — царь  
 Двеликарни — царь  
 Девабхути — брахман  
 Девадаршана — брахман  
 Девадаса — домохозяин  
 Девадаса — слуга купца  
 Девадатта — брахман  
 Девадатта — гетера  
 Девадатта — игрок  
 Деваматри — жена Чандрасвами, брахмана из Бенареса  
 Девамая — царь  
 Деваракшита — брахман  
 Девасвами — брахман  
 Девасвами — сын брахмана Харисвамины  
 Девасена — карпатика  
 Девасена — купец  
 Девасена — пастух  
 Девасена — царь  
 Девасмита — дочь купца Дхармагупты  
 Девасома — сын брахмана Яджнясоми  
 Девашарман — брахман  
 Девашарман — монах  
 Девашарман — наставник  
 Джаендрасена — сестра купца Ручирадевы  
 Джалапада — имя одного из наиболее видных руководителей движения натхов  
 Джанака — отец Ситы  
 Джанамеджая — царь  
 Жанту — имя сына купца Дханадатты  
 Джая — жена Пушпаданты  
 Джая — мать Чандралекхи  
 Джая — привратница Дурги  
 Джаядатта — брахман  
 Джаядатта — учитель  
 Джаядатта — царь  
 Джаядхаджа — царь  
 Джаянта — сын Индры  
 Джаясена — сын царя Махендравармана  
 Джваламукха — брахман  
 Живадатта — брахман  
 Живадатта — купец  
 Живака Комарабхачча — буддийский врач  
 Живахара — сын царя Чараюса

- Джимутавахана — царь видьядхаров  
 Джимутакету — повелитель видьядхаров  
 Джинаракшита — друг купца Шякхары  
 Джихва — служанка  
 Джьотишпрабха — царь  
 Дивакара  
 Диптанаяна — министр царя сов Авамарды  
 Дипташикха — брат Аттахасы  
 Диргхаданштра — отец Шруты  
 Диргхаджангха — брат Канабхути  
 Диргхатапас — брат Сурьятапаса  
 Диргхатапас — подвижник  
 Драупади — жена Юдхштхиры и его братьев, героев «Махабхараты»  
 Дриддхабуддхи — министр царя Сундарасены  
 Дридхамушти — министр царевича Мриганкадатты  
 Дридахварман — царь  
 Дридахврата — ученик подвижника Таподханы  
 Дрона — один из героев «Махабхараты»  
 Друпада — отец Драупади, жены героев «Махабхараты»  
 Дурганишача — царь бхиллов  
 Дурлабхака Пратападитья — царь  
 Дурьедхана — друг Бхимы  
 Духххалабдхика, дочь царя Девасены  
 Душила — жена царя Девадасы  
 Душана — ракшас  
 Душтабуддхи — сын купца  
 Душьянты — царь  
 Дхавала — постиральщик  
 Дхаваламукха — слуга царя Чандрапиды  
 Дхаваласена — посол  
 Дхавалачандра — слуга Джаянты, сына Индры  
 Дханавати — дочь Дхананады  
 Дханавати — жена Симхи  
 Дханадатта — купец (первый)  
 Дханадатта — купец (второй)  
 Дханадатта — сын Артхадатты  
 Дханадева — купец  
 Дханананда (Нанда) — царь  
 Дхананада — купец  
 Дхананала — купец  
 Дхананалита — купец  
 Дхананара — царица  
 Дхаранивараха — царь  
 Дхарма — царь  
 Дхармабуддхи — сын купца  
 Дхармавати — жена Виравары  
 Дхармавьядха — мясник  
 Дхармагопа — царь  
 Дхармагупта — отец Девасмиты, жены купца Гухасены  
 Дхармадатта — купец  
 Дхармадхваджа — царь  
 Дхармасена — купец  
 Дхартараштры (букв. «сыновья Дхритараштры») — царевич  
 Дхумакету — царь  
 Дьотипрабха — имя видьядхара  
 Иллака — купец  
 Индиваракша — сын Вишвантары  
 Индиварапрабха — дочь Канвы  
 Индиварасена — царевна  
 Индрадатта — брахман  
 Индрасена — сын царя Налы и Дамаянти  
 Индукалаша — царевич  
 Индукешарин — царь  
 Индулекха — жена царя Дхармадхваджи  
 Индумати — посол Сваямпрабхи  
 Индупрабха — сын царя Манасапрабхи  
 Итьяка — пратихара  
 Итьяка (Итьякапара) — сын Калингасены и Маданавеги  
 Ишвараварман — сын купца Ратнавармана  
 Ихатматика — дочь царя Гауримунды  
 Йогакарандака — министр царя Брахмадатты  
 Йогакарандика — подвижница  
 Йогананда — узурпатор  
 Йогандхара — министр Сатаянки  
 Йогешвари — подруга видьядхара Бхадры  
 Йогананда — царь  
 Кабандха — имя ракшаса  
 Кавьяланкара — царица  
 Кадалигарбха — дочь апсары Менаки и мудреца Манкханаки  
 Кадамбари — подруга подвижницы Махашветы  
 Кала — брахман  
 Калаваратака — игрок  
 Калавати — дочь Каладжихвы  
 Калавати — жена Критавармана  
 Каладжихва — союзник царя Мандарадевы  
 Каланеми — сын брахмана Яджнясомы  
 Каларатри — колдунья  
 Калахакари — жена Симхапаракрамы  
 Калаша — царь  
 Калаша — сын царя Кашмира Ананты  
 Калашока — царь  
 Калингадатта — царь

- Калингасена — дочь царя Калингадаты  
 Кальпа — смертный  
 Кальянаварман — друг Дхаваламуххи, слуга царя  
 Кальянавати — жена царя Симхабалы  
 Камадхену — королева, исполняющая желания  
 Камалавати — дочь царя Самаравармана  
 Камалагарбха — брахман  
 Камалакара — царевич  
 Камалалочана — дочь брахмана Девасвамина  
 Камаламати — пратихара царя Удаятунги  
 Камалила — жена царя Викрамадитьи  
 Камалодая — брахман  
 Камасена — гетера  
 Камбувати — царица  
 Камбугрива — имя черепахи  
 Кампила — царь  
 Канабхути — имя пшачи  
 Канакаварша — царь  
 Канакавати — дочь царя Канчанадамштры  
 Канакавати — жена царя Джимутахету  
 Канакакалаша — царевич  
 Канакаманджари — наперсница Хамсавали  
 Канакапрабха — жена Паропакарина  
 Канакарекха — дочь Паропакарина  
 Кандарпа — брахман  
 Кандарпасена — царица  
 Кантимати — жена Вамадатты  
 Канчанагири — слон, способный передвигаться в поднебесье  
 Канчанадамштра — царь  
 Канчанамала — наперсница Васавадатты  
 Канчанашекхара — слон, способный передвигаться в поднебесье  
 Капаладхарин — подвижник из Капаликов  
 Капалика, Капалин — подвижник, принадлежащий к шиваитской секте пашупатов  
 Капила — жрец царя Дадхиваханы  
 Капилашарман — брахман  
 Капинджала — имя птицы  
 Капишабхру — подруга Саудамини  
 Карабхака — брахман  
 Карамбхака — отец Вяди  
 Каратака — имя шакала  
 Кармасена — царь  
 Кариа — противник Арджуны, один из персонажей «Махабхараты»  
 Карнисута (Муладева) — мошенник  
 Карнотпала — царь  
 Карпара — вор  
 Карпатика — слуга царя  
 Карпурака — царь  
 Карпурика — дочь царя Карпураки  
 Карпурика — жена царевича Нараванхадатты  
 Катьяяна — Вараручи — Пушпаданата — имена-синонимы грамматиста Вараручи  
 Катьяяни — подвижница  
 Каутилья (Вишнугупта, Чанакья)  
 Каушалья — мать Рамы  
 Кешата — брахман  
 Кешини — служанка Дамаянти  
 Кирата — одно из имен Шивы  
 Киртисена — племянник Васуки, царя нагов  
 Киртисома — брахман  
 Кратудева — сын брахмана Сомадэвы  
 Крипи — жена Дроны, одного из персонажей «Махабхараты»  
 Кригаварман — царь  
 Кришнашакти — раджпут  
 Кродхаварман — купец  
 Кродхана — друг Ваджрасары  
 Круралочана — министр царя сов Авармарды  
 Кувалаявали — жена Падмашекхары  
 Кувалаявали — царица  
 Кувалаявати — жена царя страны Лата  
 Кувалаяпида — имя слона  
 Куладхара — царь  
 Кумара Рама — сын царя Кампилы  
 Кумарадатта — брахман  
 Кумудика — гетера  
 Кумудини — имя девушки из асуров, возлюбленной царя  
 Кунала — правитель Таксилы, сын царя Ашоки  
 Кунти (Притха) — жена Панду, отца героев «Махабхараты»  
 Кунтибходжа — царь  
 Куранги — дочь царя Прасенаджита  
 Кусумавали — царица  
 Кусумашура — купец  
 Кусумаюдха — брахман  
 Куттаникапата — игрок  
 Куша — сын Ситы  
 Кхадга — сын купца  
 Кхадгадхара — кшатрий  
 Кшантишила — подвижник  
 Кшеманкара — царевич  
 Лабдхавара — учитель танцев  
 Лабдхадатта — вассал царя Лакшадатты  
 Лава — сын Ситы  
 Лаваньявати — дочь царя Дхармы  
 Лаваньявати — жена брахмана Харисвамина  
 Лаваньяманджари — брахманка

Лягхупатин — имя министра царя во-  
рон  
Лакшадатта — царь  
Лакшмана — брат Рамы  
Лакшмидатта — купец  
Лакшмидхара — сын брахмана  
Лакшмисена — сын царя Пратапасе-  
ны  
Ламбаджихва — повелитель ракша-  
сов  
Ласавати — супруга царя Уграбхаты  
Ласака — актер  
Лона — колдунья  
Лохаджангха — брахман

Маданавали — царица  
Маданавега — имя видьядхара  
Маданаманджари — царица  
Маданаманджари — имя майны  
Маданаданитра — жена царя Вираб-  
худжи  
Маданалекха — дочь царя Вирасены  
Маданалекха — дочь царя Пратапа-  
мукуты  
Маданамала — гетера  
Маданаманчука — жена царевича На-  
раваханадатты  
Маданарекха  
Маданасена — дочь царя Вирабхаты  
Маданасена — дочь купца Артхадат-  
ты  
Маданасундари — дочь царя бхилов  
Маданасундари — дочь царя Шуддха-  
паты  
Мадиравати — сестра молодого кшат-  
рия Виджаясены  
Мадотката — лев  
Мадри — дочь царя мадров  
Мадхава — брахман  
Мадхава — мошенник  
Майнака — сын Гималая  
Макараданштра — сводня  
Макаракати — сводня  
Макарандика — дочь царя Симхавик-  
рамы  
Маладхара — брахман  
Малатика — подруга Апангаманджари  
Малаявати — дочь царя сиддхов Виш-  
вавасу  
Малаявати — сестра Митравасу  
Малаявати — царевна  
Малаядхваджа — сын царя Меруд-  
хваджи  
Малаямалин — сын купца Виджаяма-  
лина  
Малаяпрабха — царь  
Малаясинха — царь  
Маллика — царевна  
Майнака — дочь Мены  
Манапара — жена купца Артхалобхи  
Манахсвами — брахман

Мандависарпини — вошь  
Мандаравати — дочь брахмана Агнис-  
вамина  
Мандара — райское дерево  
Мандарадева — царь Хансадвипы  
Мандарадева — царь видьядхаров  
Мандарадеви — сестра Мандарадевы,  
царя видьядхаров  
Манджулика — жена царя ватсов  
Мандия — нищий  
Маниварман — купец  
Манидатта — купец  
Мановати — дочь царя Читрангады  
Манорама — жена царя Уграбхаты  
Маноратхапрабха — дочь царя Пад-  
макуты  
Маноратхасиддхи — поэт  
Манохарика — подруга Падмавати  
Мантрагупта — министр  
Мантрасвами — наставник  
Мантхарака — черепаха  
Мантхарака — имя художника  
Ману — автор «Макусмрити», свода  
обычного права  
Марубхути — министр царевича Нара-  
ваханадатты  
Матанга — родич Шанкачуды  
Матридатта — дочь купца  
Махабала — друг брахмана Шридат-  
ты  
Махабала — молодой вор  
Махабаху — союзник царя Девамаея  
Махабуддхи — друг царевича Муктап-  
халадхваджи  
Махабхата — родич царя Викрама-  
синхи  
Махавира — основатель джайнизма  
Махадхана — купец  
Махамати — сын Сумати  
Махараджни  
Махасена — сын царевича Джаясены  
Махасена — царь  
Махатапас — сын подвижника Дирг-  
хатапаса  
Махашвета — юная подвижница  
Махендраварман — царь, отец Джая-  
сены  
Махендраварман — царь, отец Патани  
Махендрадितья — царь  
Махендрашакти — сын купца Упенд-  
рашакти  
Махешвара — одно из имен бога Ши-  
вы  
Махидхара — брахман  
Махидхара — жрец царя Махендра-  
дितьи  
Махидхара — купец  
Махидхара — сын Девадатты  
Махипала — сын брахмана Чандра-  
свамина  
Маявати — дочь царя Малаясимхи

Маябату — царь  
Мегхабала — министр царевича Мриганкадатты  
Мегхаварна — имя царя ворон  
Мегхамалия — вор  
Медхавати — жена министра Диргхадаршина  
Мекхала — жена брахмана Яшаскары  
Мена — жена Хималая, мать Майнаки  
Мерудхваджа — царь  
Митравасу — друг царя Джимутаваны  
Мокшада — подвижница  
Мригавати — дочь царя Критавармана и мать царя ватсов Удаяны  
Мриганка — меч  
Мриганкавати — царица  
Мриганкавати — дочь царевича Мриганкадатты  
Мриганкадатта — сын царя Мриганкасены  
Мриганкалекха — видьядхари  
Мриганкасена — царь  
Муктавати — жена царя Чандракету  
Мукталата — дочь царя нишадов  
Муктапхаладхваджа — сын царя Мерудхваджи  
Муктапхалакету — повелитель видьядхаров  
Муктасена — царь  
Мукхарака — игрок  
Муладева (Карнисута) — мошенник  
Мунджакеша — ученик подвижника  
Мура — наложница царя Нанды  
Муравара — турушка

Нагарасвами — художник  
Нагарджуна — министр царя Чираюса  
Нагасвами — брахман  
Нагасена — буддийский мудрец  
Нагасена — имя мальчика  
Нагашри — жена купца Дхармадатты  
Нагашарман — брахман  
Нагашура — отец вора Сомашуры  
Надагирри — слон  
Накула — сын Панду  
Нала — царь  
Нанда (Дханананда) — царь  
Нандаянти — жена брахмана Ратнадатты  
Нандидева — ученик Гунадхьи  
Нара — одно из имен Вишну  
Нараваханадатта — главный герой повествования  
Нарасимха — царь  
Нараяни — одно из имен Дурги  
Нигханта — имя асура  
Нидхидатта — купец  
Нирвасабхуджа — сын царя Виравхужди

Нирмука — царь персов  
Нитамбавати — дочь купца  
Нитьодита — главный пратилара, см. Итьяка  
Ништурака — друг Шридаты  
Нишчаядата — сын купца  
Нона Чамарин (Лона) — колдунья

Павитрадхара — брахман  
Падмавати — дочь резчика по слоновой кости  
Падмавати — дочь Падмашеклары, повелителя гандхарвов  
Падмавега — царевич, видьядхар  
Падмагарбха — брахман  
Падмакута — царь видьядхаров  
Падманабха — брахман  
Падманабха — царь  
Падмапрабха — дочь Махаданштры  
Падмарати — жена Вираведы  
Падмасена — сын царя Муктасены  
Падмасена — сын Шридаршаны  
Падмашекхара — повелитель гандхарвов  
Падмиштха — дочь Падмагарбхи  
Палака — сын Чандамахасены  
Палака — царь  
Пандита — двузня царицы Абхая  
Панду — царь, отец героев «Махабхараты»  
Панини — ученик Варши  
Параватакша — змей  
Парашара — древний мудрец  
Парватака — союзник Чандрагупты  
Парвати — супруга Шивы  
Парикшита — царь, один из героев «Махабхараты»  
Паритьягасена — царь  
Паропакарин — царь  
Патали — дочь царя Махендравармана  
Патанджали — автор «Йогасутры»  
Пашупати — одно из имен Шивы  
Пингаладатта — министр Вималы  
Пингалака — лев  
Пингалика — отец Шантисомы  
Питамаха — одно из имен Брахмы  
Пишангаджата — подвижник  
Потрака — сын царя  
Прабхавати — дочь Пингалагандхары  
Прабхакара — министр царя Джьотишпрабхи  
Праджнядхья — министр Камалакары  
Праджнякоша — министр  
Праджнясагара — министр Яшаскету  
Прадживин — министр Мегхаварны  
Прадьюта — отец Падмавати  
Прадьюта — царь Магадхи  
Прадьюмна — царь  
Пракаракарна — министр Авамарды  
Праламбабаху — брахман, слуга На-

Раваханадатты  
Прамадвара — дочь Менаки  
Транадхара — плотник  
Прапанчабуддхи — подвижник  
Прасенаджит — царь  
Прасенаджит — юный чадала  
Пратападитья — родич Викрамасинхи  
Пратапамукута — царь  
Пратапасена — царь  
Пратьюпаннамати — имя рыбы  
Прачандашакти — министр царевича  
Мриганкадатты  
Притхвирупа — царь  
Притху — царь  
Прищадвара — имя женщины  
Приянкара — сын министра Прабхакары  
Пулиндака — царь пулиндов  
Пундарика — брахман  
Пуньясена — царь  
Пури  
Пуруравас — муж Урваши  
Пурушоттама  
Путрака — основатель Паталипутры  
Пушьямитра — царь  
Пхалабхути — имя брахмана

Рагху — царь, предок Рама  
Раджавати — жена гандхарвы Девапракхи  
Раджадатта — жена царя Ратнадхипати, сестра Шилавати  
Раджамаендра — царь  
Раджатаданштра — сын Ваджраданштры  
Раджаханса — слуга царя Сатаваханы  
Раджьядхара — плотник  
Ракшнгика — рыбацка  
Рама, Рамабхадра — герой индийской эпопеи «Рамаяна»  
Рама — жена Вишну  
Ракширавда — вдова  
Ратनावали — дочь купца  
Ратнаварман — купец  
Ратनावати — дочь брахмана Ратнадатты  
Ратнадатта — брахман  
Ратнадатта — купец  
Ратнадхипати — царь  
Ратнакара — конь царя Викраматитьи  
Ратнапрабха — жена царевича Нараваханадатты  
Ратнарекха — царица  
Ратначандрамати — странник  
Ревати — одно из имен супруги Шивы  
Ритупарна — царь  
Рохита — рыба  
Рудрасома — брахман  
Рудрашарман — брахман  
Рудра — купец

Руманват — министр царя ватсов  
Удаяны  
Рупавати — гетера  
Рупавати — дочь брахмана Ратнадатты  
Рупалата — жена царя Притхвирупы  
Рупасена — сын царя Муктасены  
Рупашикха — дочь ракшаса Агнишикхи  
Рупиника — имя гетеры  
Ручирадева — царевич  
Ручидева — пратихара

Сагарадатта — царь  
Самарабхата — сын царя Уграбхаты  
Самудрадатта — купец  
Самудрасена — купец  
Самудрашюра — купец  
Самъятака — друг Муктапхалакету, повелителя видьядхаров  
Сангатака — рассказчик, сказитель  
Санграма — царь  
Санграмасимха — правитель Паталы  
Санграмадатта — брахман  
Сандживака — бык  
Сандхья — жена Солицы  
Сандивини — министр царя ворон Мегхаварны  
Санката — лебедь  
Санкритьянани — подвижница  
Сарвадамана — император  
Сатавахана — царь  
Сатаника — один из предков царя Удаяны  
Саттвавара — сын раджпута Виравары  
Саттвашила — раджпут  
Сатьяврата — брахман  
Сатьяврата — царь нишадов  
Сатьядхара — сын царя Шрутадхары  
Саудамини — якшини  
Саумьядаршана — жена царя Махендрадитьи  
Сахадева — сын Панду  
Сахасика — повар  
Сахасраника — отец царя Удаяны  
Сваямпрабха — дочь асура Мая  
Сиддхасена — подвижник, обративший царя Викраму в джайнизм  
Сиддхикари — колдунья  
Симха — жена князя видьядхаров  
Симхаварман — брат Падмавати  
Симхаварман — царевич  
Симхавикрама — царь видьядхаров  
Симхавикрама — разбойник  
Симхагулта — раджпут  
Симхакша — царь  
Симхабала — царь  
Симхаларакрама — сын вождя Чанда-симхи

Симхашри — вторая жена Симхапаракрамы  
Сита — жена Рамы  
Скандхадаса — купец  
Собур — царевич  
Сомада — йогини  
Сомадатта — отец грамматиста Вараручи  
Сомадева — брахман  
Сомапрабха — жена царя Брахмадатты  
Сомасвамин — сын брахмана  
Сомашарман — брахман  
Сомашура — сын царя Нагашуры  
Сомика — имя майны  
Сринджая — имя царевича  
Стхану — одно из имен Шивы  
Стхулабаху — министр царевича Мриганкадатты  
Стхулабхуджа — сын князя видьядаров Праламбабхуджи  
Стхуладатта — домохозяин  
Стхулакеша — подвижник  
Субала — царь Гандхары  
Субандху — брахман  
Субхата — родич царя Викрамасинхи  
Субхути — сын разбойника Васубхути  
Сувена — министр царя Бхумы  
Сувиграха — брахман  
Сувиграха — посол  
Сударшана — игрок  
Судхаммачари — царевна  
Сукхадхана — купец  
Сукхашая — колдунья  
Сурьятапас — подвижник  
Сумимукха — имя птицы  
Сулочана — дочь Амитагати  
Суманас — брахман  
Суманас — девушка из племени ишадов  
Суманас — дочь брахмана Джаядатты  
Сумангала — принятое имя брахманской дочери  
Суманта — министр  
Сумати — министр  
Сумундика — другое имя Сурьяпрабхи  
Сунандана — брат царя Бхунанданы  
Сунандана — царь  
Сунда — имя асура  
Сундарака — ученик брахмана Вишнусамина  
Сундарасена — сын царя Махасены  
Сундари — жена Шридатты  
Сундари — танцовщица  
Сунитха — имя Чандрапрабхи в другом перерождении  
Супрабха — одна из жен Сурьяпрабхи  
Супратика — военачальник у Шатаники  
Супрахара — молодой рыбак

Сурабхи — священная корова  
Суракшита — градоначальник  
Суратаманджари — дочь Матангадевы  
Суратапрабха — жена Амарадатты  
Суратхадева — посол  
Сурьяпрабха — имя царя, завоевавшего господство над видьядхарами  
Сушарман — царь, отец царевны Шри  
Сушена — сын царя Кармасены  
Талабхата — раджпут  
Таладжангха — демон  
Тапантак — сын шута Васантаки  
Таподатта — брахман  
Таподхана — подвижник  
Таравали — жена царя Дхармадхаджи  
Тараварман — царь  
Тарадатта — жена царя Калингадатты  
Тарапида — царь Удджайни  
Таруначандра — лекарь  
Теджасвати — жена Сунитхи  
Теджасвати — дочь царя Викрамасены  
Теджасвати — жена царя Адитьясены  
Теджовати — жена Вихитасены  
Тикшнаданштра — союзник царя Девамаи  
Тишьяракшита — вторая жена царя Ашоки  
Трайлокьямалин — царь  
Трайлокьяпрабха — дочь царя Трайлокьямалина  
Трибхуванапрабха — дочь царя Трайлокьямалина  
Тривикрамасена — царь  
Трипурадаха — одно из имен Шивы  
Тришанку — чандала  
Тумбуру — учитель  
Тхинтхакарала — игрок  
Уграбхата — царь  
Уграшакти — сын царя Амарашакти  
Удаяна — царь ватсов  
Удаятунга — царь  
Удаявати — дочь царя Удаятунги  
Уддивин — министр царя ворон Мегхаварны  
Ума — одно из имен Парвати, супруги Шивы  
Унмадини — дочь купца  
Упаварша — брат Варши  
Упакоша — жена грамматиста Вараручи  
Упаманью — поклонник Шивы  
Упасунда — асура  
Упендрабала — друг Шридатты  
Упендрашакти — купец  
Утпалахаста — матанга  
Хала — царь из династии Аядхры  
Хамсавали — дочь царя Чандрадити



- Хамсавали — куртизанка  
 Харасвами — подвижник  
 Хари  
 Харивара — царь  
 Харигхоша — брахман  
 Харидатта — брахман  
 Харисвами — брахман  
 Харисинха — царь  
 Харисома — сын брахмана Яджнясо-  
 мы  
 Харишарман — брахман  
 Харишикха — министр царевича На-  
 раваханадатты  
 Харишчандра — царь  
 Харша — царь  
 Харшаварман — царь  
 Харшагупта — купец  
 Хемапрабха — дочь царя Буддхипраб-  
 хи  
 Хемапрабха — царица Падмакуты  
 Хемапрабха — царь  
 Хемапрабха — царь попугая  
 Хималай — отец Парвати, жены Шивы  
 Хиранья — имя мыши  
 Хираньягупта — купец  
 Хираньягупта — сын узурпатора Ио-  
 гананды  
 Хираньядатта — сын Мановати  
 Красвабаху — букв. «короткорукий»,  
 прозвище царя Налы, когда он слу-  
 жил поваром  
 Чакрадхара — брахман  
 Чакрасена — царевна  
 Чанакья (Вишнугупта, Каутилья)  
 Чандабхуджанга — игрок  
 Чандавикрама — царь  
 Чандакету — страж царя шабаров  
 Чандамахасена — царь, отец Удаяны  
 Чандапрабха — министр царевича  
 Сундарасены  
 Чандасимха — вождь  
 Чандасимха — сын Сямхи  
 Чандравалока — царь  
 Чандравати — дочь Магадхешвары  
 Чандравати — жена Падмасены  
 Чандравати — дочь царя Чандрашек-  
 хары  
 Чандравати — дочь посла Чандрасва-  
 мина  
 Чандравати — жена Дхармы  
 Чандрагупта — царь, основатель дина-  
 стии Маурья  
 Чандрагупта (второй) — Викрама-  
 дитья  
 Чандрадितья — царь  
 Чандракету — царь  
 Чандралекха — дочь Джан, прислуж-  
 ницы Парвати  
 Чандралекха — жена царя Чандрава-  
 локи  
 Чандрапида — сын царя Тарапиды  
 Чандрапида — царь  
 Чандрапрабха — царь Шакалы, отец  
 Сурьяпрабхи  
 Чандравати — жена сына царя видь-  
 ядхаров Падмасены  
 Чандрапрабха — жена Дхармагупты  
 Чандрапрабха — жена Яшаскету  
 Чандрапрабха — сын Адитьяпрабхи  
 Чандрапрабха — царевна  
 Чандрапрабха — царь  
 Чандрарекха — дочь Шашикханды  
 Чандрасара — купец  
 Чандрасвами — брахман  
 Чандрасвами — посол  
 Чандрасвами — сын Девасвамина  
 Чандрашекхара — царь  
 Чандрашри — жена Балавармана  
 Чарумати — имя попугая  
 Чатурданта — вождь слонов  
 Чеди — царь  
 Чиллана — жена царя Шренки  
 Чираюс — царь, отличавшийся долго-  
 летием  
 Читрагрива — царь голубей  
 Читранга — имя оленя  
 Читрангада — гандхарва  
 Читранги — приемная мать Сараи-  
 гадхары  
 Чирадживин — имя советника царя  
 ворон  
 Чодакарна — брахман  
 Чураман — имя попугая  
 Чутаманджари — жена Матангадевы  
 Шакатала — министр царя Нанды  
 Шакра — царь богов  
 Шактидева — брахман  
 Шактидева (Шактивега) — царь видь-  
 ядхаров  
 Шактикумара — царь  
 Шактимати — жена царя Двипикарни  
 Шактимати — жена Самудрадатты  
 Шактиракшита — царь  
 Шактияша — дочь царя Спхатикая-  
 ши  
 Шаливахана — царь андров  
 Шамбарасиддхи — поэт  
 Шанкарадатта — сын брахмана Агни-  
 датты  
 Шанкарасвами — жрец; отец Варши  
 и Упаварши  
 Шанкхадатта — брахман  
 Шанкхачуда — нага  
 Шантисома — сын брахманки Пинга-  
 лики  
 Шантикара — сын брахмана Агнидат-  
 ты  
 Шарабханана — колдунья  
 Шаравега — имя коня  
 Шарваварман — министр Сатаваханы

Шарипрастара — игрок  
Шатакари — царь  
Шатаника — предок царя Удаяны  
Шатругхна — имя крестьянина  
Шашанкавати — дочь царя Кармасе-  
ны  
Шашикала — жена брахмана Падма-  
гарбхи  
Шашикханда — царь видьядхаров  
Шашишикха — жена царя Викрама-  
синхи  
Шашин — друг плута Муладевы  
Шашипрабха — жена сына купца Ва-  
мадатты  
Шашипрабха — жена царя Махасены  
Шашипрабха — дочь царя видьядха-  
ров Шашикханды  
Шашипрабха — дочь царя Яшаскету  
Шаширекха — дочь царя Шашикхан-  
ды  
Шиби — царь  
Шивабхути — министр царя Брахма-  
датты  
Шиваварман — министр царя Адитья-  
вармана  
Шивадатта — брахман  
Шикхандин — девушка, изменившая  
свой пол  
Шикхара — купец  
Шилавати — служанка  
Шиладхара — сын царя Шрутадхары  
Шилахара — сын купца  
Шилимукха — царь кроликов  
Шмашанаветала — игрок  
Шреника — царь  
Шри — дочь царя Сушармана  
Шридатта — сын брахмана Яджнясо-  
мы  
Шридаршана — брахман  
Шридхара — брахман  
Шридхара — возлюбленный гетеры  
Кумудики  
Шридхара — сын брахмана Махидха-  
ры  
Шрикантха — брахман  
Шрингабхуджа — сын царя Вирав-  
худжи  
Шрингаравати — подруга Анургава-  
ти, жены Кандарпы

Шрисена — царь  
Шричанда — отец танцовщицы Сун-  
дари  
Шрута — дочь царя видьядхаров  
Диргхаданштры  
Шрутавардхана — лекарь  
Шрутадхи — брахман  
Шрутадхара — царь  
Шрутартха — мать поэта Гунадхья  
Шрутасена — царь  
Шубха — царевич  
Шубхадатта — лесоруб  
Шубханая — терпеливый подвижник  
Шуддхакрти — мудрец  
Шуддхпатта — стиральщик  
Шудрака — царь  
Шуканаса — министр Тарапиды  
Шукра — автор  
Шукра — наставник данавов  
Шурадатта — брахман  
Шурадева — сын Вирадевы  
Шурасена — раджпут  
Шурасена — сын Пратапасены  
Шурасена — царь

Экакикесарин — вождь бхиллов

Юдхитхира — сын Панду

Яванасена — сын купца  
Ядбхавишья — имя рыбы  
Яджнядатта — жена брахмана  
Яджнядатта — жена брахмана Дева-  
шармана  
Яджнядатта — отец брахманки Пив-  
галики  
Яджнядева — сын Сомачевы  
Яджнясома — брахман  
Яджух — брахман  
Яджухсвамин — жрец  
Ямаджихва — сводня  
Яугандхараяна — министр Удаяны  
Яшасвати — жена Сатьявраты  
Яшаскара — брахман  
Яшаскету — царь  
Яшоварман — кшатрий, слуга царя  
Бахусуварнаки  
Яшодхана — царь  
Яшодхара — дочь царя видьядхаров

*Список произведений,  
упомянутых в монографии*

Агамадамбара  
Адипурана  
Айн-и Акбари  
Анвар-и сохэйли  
Аучитьявичарачарча

Балабодхини  
Брихаткатха  
Брихаткатхаманджари  
Брихаткатхашлокасанграха  
Бхагавадгита  
Бхагаватапурана  
Бхаратаакхья  
Бходжапрабандха

Ваманапурана  
Вартिकासутра  
Вартикапатха  
Васавадатта  
Васудевахинди  
Вачаттолайпрам  
Веталапанчавиншати  
Викрамачаритра  
Вишешанавати  
Вишнупурана

Гиталавकारа

Дарпадалана  
Дашакумарачарита  
Дешопадеша  
Дхамиллахинди

Йогавасиштха

Кавьямиманса  
Кадамбари  
Калавиласа  
Калила и Димва  
Катантра  
Кувалаямала

Мадхьямикашастра  
Матсьяпурана  
Махабхарата  
Махабхашья  
Махапурана  
Махимнастава

Нараваханадаттачарита  
Нармамала  
Непаламахатмья  
Нитикальпатару  
Нрипавали

Панчатантра  
Перунгадаи  
Праджняпарамитасутра  
Пракритасарвасва  
Пуруравас и Урваши

Раджатарангини  
Рамаяна  
Ратनावали  
Ригведа

Самаяматрика  
Сандешрасак  
Синхасанадватрамбичжа  
Сириджатака  
Скандапурана

Тайттириясамхита  
Тантракхьяика  
Тилакаманджари  
Тысяча и одна ночь

Удитодаячарита  
Утаянакумаракавиям  
Уттарапурана

Харивамшапурана  
Харшачарита  
Хитопадеша

Чаручарья  
Чулласетхиджатака

Шатапатхабрахмана  
Шуксаптати

Яджурведа  
Яшастилакачампу

### Список сокращений

- Аранья — Араньякханда  
БК — Брихаткатха  
БКМ — Брихаткатхаманджари  
БКШС — Брихаткатхашлокасанграха  
Бха — Бхагаватапурана  
Вана — Ванапарва  
Ваю — Ваюпурана  
ВХ — Васудевахинди  
ДХ — Дхамиллахинди  
ЗВОРАО — Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб., Пг.  
КСС — Катхасаритсагара  
Маркандея — Маркандеяпурана  
Матсья — Матсьяпурана  
Мхбх — Махабхарата  
НКТ — Нитикальпатару  
НП — Ниламатапурана  
ПГ — Перунгадаи  
Рмна — Рамайна  
РТ — Раджатарангини  
Сабха — Сабхапарва  
УК — Уттаракханда  
Шант — Шантипарва  
AUM — Annals of University of Maharashtra  
ABORI — Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute Poona.  
АО — Archiv Orientalni. Praha  
AR — Asiatic Research. P.  
BEFEO — Bulletin de l'ecole francais d'Extreme Orient. P.  
BSGW — Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig  
BSOS — Bulletin of the School of Oriental studies. L.  
CC — Catalogus Catalogorum.  
IA — Indian Antiquary. Bombay.  
ICO — International Congress of Orientalists  
IHQ — Indian History Quarterly. Calcutta  
IJ — Indo-Iranian Journal. Leiden  
IT — Indologia Taurinensia. Torino  
JA — Journal Asiatique. P.  
JAOS — Journal of the American Oriental Society  
JAS — Journal of Asiatic Studies  
JASB — Journal of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta  
JBRAS — Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay  
JGNJRI — Journal of the Ganga Nath Jha Research Institute Lucknow  
JIH — Journal of Indian History  
JISOA — Journal of the Indian Society of Oriental Art  
JOI — Journal of Oriental Institute. Baroda  
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society. L.  
MR — Modern Review. Calcutta  
NCC — New Catalogus Catalogorum. Madras

NS — New series  
NIA — New Indian Antiquary  
VIJ — Vishveshvaranand Indological Journal. Hardwar  
WZKSA — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Süd-Asien  
ZDMG — Zeitschrift der Deutsche Morgenländischen Gesellschaft

Ссылки в скобках на тексты индийской традиции даны в соответствии с их рубрикацией; на «Океан сказаний» — первая цифра указывает порядковый номер таранги, далее порядковые номера шлок внутри таранги; нумерация сюжетов «Океана сказаний» дана в соответствии со списком в «Приложениях» на с. 192—198; ссылки на исследования даны в скобках, где первая цифра — порядковый номер в «Библиографии» (с. 221—227), за которой следуют страницы.

## Библиография

1. Алиев Г. Ю. Персоязычная литература Индии. М., 1968.
2. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
3. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М., 1940.
4. Гессе Г. Сомадева. Индийские сказки.— Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.
5. Гринцер П. А. Древнеиндийская проза. М., 1963.
6. Дандин. Приключения десяти принцев. Пер. Ф. И. Щербатского. М., 1964.
7. Двадцать пять рассказов ветапы. Пер. с санскр. И. Д. Серебрякова. М., 1958.
8. Жизнь Викрамы, или Тридцать две истории царского трона. Пер. с санскр. П. А. Гринцера. М., 1960.
9. Индийские сказки: Катга-Сарит-Сагара. Пер. с англ. из «Revue contemporaine» — Пантеон, СПб., 1854, т. 13, № 2.
10. Индийская средневековая повествовательная проза. Пер. с санскр. М., 1982.
11. Калила и Димна. Пер. с араб. И. Ю. Крачковского и И. П. Кузьмина. Под ред. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. Предисл. Е. З. Бертельса. М., 1957.
12. Классическая драма древней Индии. Пер. с санскр. и пракрит. Л., 1984.
13. Миллер Ф. Б. Сказка о лицемерном браминне (стихотворение) из Сомадэвы «Развлечение». М., 1877, № 12.
14. Наари. Жемчужина бесед (Джавахир ал-асмар). Пер. с перс. М.-Н. О. Османова. Предисл. О. Ф. Акимушкина. М., 1985.
15. Нахшаби. Книга попугая (Тутти-наме). Пер. с перс. Е. З. Бертельса. Предисл. и примеч. Д. Е. Бертельса. М., 1979.
16. Ольденбург С. Ф. Материалы для исследования индийского сказочного сборника «Vṛhatkathā». — ЗВРАО. Т. 3. Вып. 1, 1888.
17. Панчатантра. Перев. с санскр. М., 1958.
18. Серебряков И. Д. Древнеиндийская литература. М., 1963.
19. Серебряков И. Д. Очерки древнеиндийской литературы, М., 1971.
20. Серебряков И. Д. Повествовательные жанры древнеиндийской литературы.— Генезис романа в литературах Азии и Африки. Национальные истоки жанра. М., 1980.
21. Серебряков И. Д. «Катхасаритсагара» Сомадэвы и ее место в мировой литературе.— Тезисы докладов и сообщений советских ученых к V Международной конференции по санскритологии. М., 1981.
22. Серебряков И. Д. Проблема «Брихаткатха» в индологии 70-х годов.— Литература древности. М., 1982.
23. Серебряков И. Д. Памятники кашмирской санскритоязычной литературной общности. VII—XIII вв. М., 1982.
24. Серебряков И. Д. Литературы народов Индии. М., 1985.
25. Сказание о Видьядгаре Джимутавахане (Повесть Сомадэвы Бгатты). Пер. с санскр. и предисл. К. Коссовича.— Москвитянин (М.), 1847, ч. 4.
26. Сомадэва. Океан сказаний. История о Лохаджанге. История о Девасмите. Пер. с санскр. О. Ф. Волковой.— Повести, сказки, притчи древней Индии. М., 1964.
27. Сомадэва. Океан сказаний (Анекдоты о глупцах). Пер. с санскр. И. Д. Серебрякова.— Повести, сказки, притчи древней Индии. М., 1964.
28. Сомадэва. Повесть о царе Удаяне. Пер. с санскр. П. А. Гринцера и И. Д. Серебрякова. Предисл. и примеч. П. А. Гринцера. М., 1967.

29. *Соматдева*. Необычайные похождения царевича Нараваханадатты. Пер. с санскр., послесл. и примеч. И. Д. Серебрякова. М., 1972.
30. *Соматдева*. Дальнейшие похождения царевича Нараваханадатты. Послесл. и примеч. И. Д. Серебрякова. Пер. И. Д. Серебрякова, Р. А. Тазетдиновой, С. Л. Невелевой. М., 1976.
31. *Соматдева*. Океан сказаний. Избранные повести и рассказы. Пер. с санскр., послесл. и примеч. И. Д. Серебрякова. М., 1982.
32. *Соматдева*. Незвычайни пригоди царевича Нараваханадатты. Переклали з санскриту Ігор Серебряков та Олег Микитенко. Передмова, словник імен і назв. Ігоря Серебрякова. Київ, 1984.
33. Средневековая персидская проза. Пер. с перс., сост. Н. Ю. Чалисовой. Предисл. Н. Кондыревой. М., 1986.
34. *Сумцов Н. Ф.* Анекдоты о глупцах.— Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 2. Харьков, 1899.
35. Тридцать две новеллы о монахах. Пер. с санскр. И. Д. Серебрякова. М., 1962.
36. *Шукасапгати*. Семьдесят рассказов попугая. Пер. с санскр. М. А. Ширяева. М., 1960.
37. *Adaval N.* The story of King Udayana. Varanasi, 1970.
38. *Agrawala V. S.* India as known to Panini. Varanasi, 1952.
39. *Agrawala V. S.* Brihatkathaslokasamgraha. A study. Varanasi, 1974.
40. *Aliev G.* Die Rolle persischer Übersetzungen der Sanskritschriftdenkmäler in der Indo-Moslemischen kulturelle Synthesis.— Weimar Sanskrit Conference. 1979; B., 1987.
41. *Alsdorf L.* Zur Geschichte der Jaina—Kosmographie und Mythologie.— ZDMG. 92, 1938.
42. *Alsdorf L.* Eine neue Version der verlorenen Brhatkatha des Gunadhya.— Atti del XIX Congresso internazionale degli Orientalisti. Rome, 1938.
43. *Alsdorf L.* Harivamsapurana: ein Abschnitt aus der Apabhramsa—Welthistorie Mahapurana Tisatthimahapurisagunalamkara von Puspadanta. Hamburg, 1936.
44. *Alsdorf L.* The reconstruction of Brhatkatha.— Proceedings of the International Sanskrit Conference. Vol. IV. Delhi, 1972.
45. *Alsdorf L.* The Vasudevahindi, a specimen of archaic Jaina — Maharastri.— BSOS. Vol. 8, 1936.
46. *Alsdorf L.* Der Veda in der Vasudevahindi.— Festschrift F. Weller. Asiatica, 1949.
47. *Alsdorf L.* A new version of the Agadadatta story.— NIA. Vol. I. 5, 1938.
48. *Alsdorf L.* Zwei neue Belege zur 'indischen Herkunft' von 1001 Nacht.— ZDMG. Vol. 89, 1935.
49. *Aiyangar S. K.* Ancient India and South Indian history and culture. Poona, 1941.
50. The Asokavadana. Sanskrit text compared with Chinese versions. Ed. by S. Mukhopadhyaya. New Delhi, 1963.
51. *Banerjee N.* Vidyadhara.— JISOA. Vol. 4, 1935—1936.
52. *Barnett L. D.* The Golden Town and other tales from Somadeva's Ocean of Romance—Rivers. L., 1909.
53. *Bartoli E.* Devasmita: novella indiana. Traduzione di... Bari, 1908.
54. *Beal S.* Some remarks on the Suhrillekha or Friendly Communication of Nagarjuna Bodhisattva to King Shatopohanna.— IA. Vol. XVI, 1887.
55. *Benfey T.* Somadeva's Märchenschatz — Orient und Occident. Vol. I. Göttingen, 1862.
56. *Bhattacharya S.* Bhumika Kathasaritsagara. Kalikata, 1977.
57. Bhavisyapurana. Bombay, 1959.
58. *Birnie G.* Denkbeelden over Onsterfelijkhe id bij de Hindu's door. Nijmegen—Deventer, 1883.
59. *Böhtlingk O.* Sanskrit—Chrestomathie. Zumächst zum Gebrauch bei Vorlesungen. St. Petersburg, 1845.
60. *Bosch F. D. K.* De legende van Jimutavahana in de Sanskrit literature. Leiden, 1914.

61. *Brhatkathamanjari* of Kschemendra. Ed. by M. Sivadatta and K. P. Parab. Bombay, 1901.
62. *Brockhaus H.* Indische Märchen. Kathasaritsagara, die Märchensammlung des Soma Deva aus Kaschmir.—Blätter für literarische Unterhaltung. Lpz., 1834, № 152—154.
63. *Brockhaus H.* Gründung der Stadt Pataliputra und Geschichte der Upakosa. Fragmenta aus dem Kathasaritsagara des Soma Deva. Sanscrit und Deutsch. Lpz., 1835.
64. *Brockhaus H.* Kathasaritsagara. Die Märchensammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kaschmir. Erstes bis fünftes Buch. Sanscrit und Deutsch. Lpz.—P., 1839.
65. *Shyamilaka. Padataditaka.*—«Chaturbhani». Ed. M. P. Kavi and I. K. Ramanuja Sastri. Sivapuri, 1922.
66. *Brockhaus H.* Die Märchensammlung des Somadeva Bhatta aus Kaschmir. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt. Bd. I—II. Lpz., 1843.
67. *Brockhaus H.* Die Sage von Nala und Damayanti nach Bearbeitung des Somadeva. Lpz., 1859.
68. *Brockhaus H.* Analyse des 6 Buches von Somadeva's Märchensammlung.—BSGW. Vol. XII, p. 3—4, 1860.
69. *Brockhaus H.* Kathasaritsagara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI—VIII. Lpz., 1862.
70. *Brockhaus H.* Kathasaritsagara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. Lpz., 1866.
71. *Budhasvamin.* Brhatkatha Slokasamgraha I—IX. Texte Sanskrit. Publié pour la Première Fois avec des Notes Critiques et Explicatives et Accompagné d'une Traduction Française par F. Lacote. P., 1920.
72. *Budhasvamin.* Brhatkatha Slokasamgraha X—XVIII. Texte Sanskrit Publié pour la Première Fois avec des Notes Critiques et Explicatives et Accompagné d'une Traduction Française par F. Lacote. P., 1920.
73. *Budhasvamin's* Brhatkatha Slokasamgraha. With English translation. Dr. R. P. Poddar mrs. Neelima Sinha. Varanasi, 1986.
74. *Bühler G.* On the Vrihatkatha of Kshemendra.—IA. Vol. I, 1872; Vol. II, 1873.
75. *Bühler G.* Detailed report of a tour in search of Sanskrit MSS made in Kaschmir, Rajputana and Central India.—JBRAS. 1877 (Extra Number).
76. *Bühler G.* Ueber das Zeitalter des kasmirischen Dichters Somadeva.—Sitzungsberichte der phil.—hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften. Vol. 110, pt. 2, Wien, 1885.
77. *Buitenen J. A. B. van.* The Indian hero as a Vidyadhara.—Traditional India: structure and change. Philadelphia, 1959.
78. *Buitenen J. A. B. van.* Tales of Ancient India. Chicago, 1959.
79. *Burnell A. C.* Letter to the Editor of the Academy, dated Tanjore, 21st July, 1871.—The Academy. Vol. 2, 1871, 15 Sept., № 32.
80. *Burnell A. C.* On the Aindra School of Sanskrit Grammarians. Tanjore, 1875.
81. *Burton R. F. A.* A plain and literal translation of the Arabian Nights' Entertainments, now entitled The Book of the Thousand Nights and a Night. Benares, 1885.
82. *Catalogus Catalogorum.* An alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors. Vol. I—III. Lpz., 1891—1903.
83. *Chatterji C. D.* Some observations on the Brhatkatha and its alleged relationship with the Mudraraksasa.—Indian Culture. 1962, № 2.
84. *Chattopadhyaya A.* Magic and medicine in the Kathasaritsagara — Bulletin of the Department of the History of Medicine. Vol. 3, p. 3, 1965.
85. *Chattopadhyaya A.* Female ascetics in the Kathasaritsagara. Prajna. Vol. 9, p. 2, 1966.
86. *Chattopadhyaya A.* Male ornaments in the Kathasaritsagara. JBRAS. Vol. 51, 1965.
87. *Chattopadhyaya A.* Some references to Animal hunting in Ancient Indian Literature.—JASB. Vol. 8, p. 2, 1966.



88. *Chattopadhyaya A.* Ancient Indian practices of drinking and smoking in the Charakasamhita.— JOI. Vol. 17, p. 1, 1963.
89. *Chattopadhyaya A.* Institution of devadasis and the Kathasaritsagara.— Madhya Bharati. Vol. 3, p. 3, 1963.
90. *Chattopadhyaya A.* Gambling in the Kṛtha—sarit—sagara. IA, n. s. Vol. 2, p. 2, 1953.
91. *Chattopadhyaya A.* The courtezans in the Kathasarit-sagara.— Marathwada University Journal. Vol. VII, 1967.
92. *Chattopadhyaya A.* Life of a maiden in the Kathasarit-sagara.— Bharati. 1964, 6.1.
93. *Chattopadhyaya A.* Position of widows in early mediaeval India in the light of the Kathasaritsagara.— JOI. Vol. 24, p. 3—4, 1967.
94. *Chattopadhyaya A.* Martial life of Brahmanas in early mediaeval India as known from the Kathasaritsagara.— JOI. 1963, vol. 16, p. 1.
95. *Chattopadhyaya A.* Some aspects of social life as depicted in the Kathasarit-sagara.— JIH. Vol. 44, 1966.
96. *Chattopadhyaya A.* Reflections of Ancient society in the Kathasaritsagara.— JASB. Vol. VIII, p. 2, 1966.
97. *Chattopadhyaya D.* Lokayata. New Delhi, 1959.
98. *Chattopadhyaya D.* Indian Atheism. Calcutta, 1969.
99. *Chattopadhyaya D.* What is living and what is dead in Indian philosophy. New Delhi, 1976.
100. *Colebrooke H. T.* Miscellaneous Essays. Vol. I—III. L., 1873.
101. *Coomaraswamy A. K.* Yaksas. s/l, 1931.
102. *Dasgupta S. N., De S. K.* A history of Sanskrit Literature. Classical period. Calcutta, 1947.
103. *Duivedi H.* Nathsampraday. Varanasi, 1966.
104. *Duivedi V.* Kathasaritsagara. Ek Sanskritik adhyayayana. Varanasi, 1977.
105. *Gairola V.* Sanskrit sahitya ka itihās. Varanasi, 1960.
106. *Gitalankara.* Pondicherry, 1965.
107. *Ghosāl U. N.* Studies in Indian History and culture. Bombay — Calcutta — Madras—New Delhi, 1965.
108. *Gokhale B. G.* The merchant in Ancient India.— JAOS. Vol. 97, p. 2, 1973.
109. *Grierson G.* Pisaca Languages of North—Western India. L., 1906.
110. *Grierson G.* Paisaci in the Prakṛta—Kālpataru. IA. Vol. 49, 1920.
111. *Grierson G.* Paisaci and Culika Paisaci.— IA. Vol. 52, 1923.
112. *Handiqui K. K.* Yasastilaka and Indian Culture. Sholapur, 1949.
113. Harshacharita of Banabhatta... Delhi—Patna Varanasi, 1965.
114. *Hertel J.* Bunte Geschichten von Himalaya. Novellen. Schwänke und Märchen vom Somadeva aus Kaschmir. München, 1903.
115. *Hertel J.* Ein altindisches Narrenbuch. BSGW, t. LXIV, p. I, 1912.
116. *Hertel J.* Zwei indische Narrenbücher. Die zweiunddreisig Bharataka Geschichten und Somadevas Narrengeschichten. Lpz., 1922.
117. Hinduism. New essays in the history of religions. Ed. by B. Smith. Leiden, 1976.
118. *Hinüber O. v.* Das Schwert des Vidyadhara.— WZKSA. Vol. 22, 1978.
119. Histoire Romanesque d'Udayana Roi de Vatsa extraite du Kathasaritsagara de Somadeva et traduite pour la première fois du Sanscrit en Français avec une Introduction et des Notes par F. Lacote. P., 1924.
120. *Jacobi H.* Some ancient Jaina works.— MR. 1914, № 12.
121. *Jain J. C.* Life in ancient India as depicted in the Jain canons. Bombay, 1947.
122. *Jain J. C.* Prakrit sahitya ka itihās. Varanasi, 1961.
123. *Jain J. C.* Prakrit Jain Katha Sahitya. Ahmedabad, 1970.
124. *Jain J. C.* Is a Vasudevahindi a Jain version of the Brhatkatha?— JOI. Vol. 23, 1967.
125. *Jain J. C.* Stories of trading merchants and Vasudevahindi.— ABORI. Vol. 55, 1974.
126. *Jain J. C.* Vidyadhara-s in the Vasudevahindi.— JOI. Vol. 24, 1968.

127. *Jain J. C.* The importance of the Vasudevahindi.—WZKSA. Vol. 19, 1975.
128. *Jain J. C.* The missing lambha-s in the Vasudevahindi and the story of Pabhavati.—IJ. Vol. 17, 1975.
129. *Jain J. C.* The Vasudevahindi.—AO, Vol. 48, 1980.
130. *Jain J. C., Walter M.* The gift of love and other ancient Indian tales about women. New Delhi—Bombay—Bangalore—Calcutta—Kanpur, 1976.
131. *Jain J. C.* The Vasudevahindi. An authentic Jain version of the Brhatkatha. Ahmedabad, 1977.
132. *Jong J. W. de.* Three notes on the Vasudevahindi.—Samjnakaranam. Vol. I, 1954.
133. Katha-sarit-sagara. Adaptation by Anandacandra Vedantavagisa. Published by the School Book Society and Vernacular Literature Society. Calcutta, 1871.
134. Kathasaritsagara of Somadevabhata. Edited by Pandit Durga Prasada & Kasinath Pandurang Parab. Bombay, 1889; reprint—1903; revised by Vasudeva Laxman Shastri Pansikar—1915.
135. *Katic R.* Stara Indijska Knjizevnost. Zagreb, 1973.
136. *Keith A. B.* A history of Sanskrit Literature. Oxf., 1928.
137. *Kern H.* Remarks on Professor Brockhaus' Edition of the Kathasaritsagara, Lambaka IX—XVIII.—JRAS. Vol. III, 1867.
138. *Konow S.* The Home of Paisaci.—ZDMG. Vol. 64, 1910.
139. Krishnamachariar. History of Classical Sanskrit Literature. Madras, 1937.
140. *Ksemendra.* Nitikalapataru ascribed to Vyasadasa... Critically edited for the first time by V. P. Mahajan. Poona, 1956.
141. *Ksemendra.* Minor Works of... Hyderabad, 1961.
142. *Kulkarni. V. M.* The Ramayana version of Sanghadasa found in the Vasudevahindi.—JOL. Vol. 2, 1952.
143. *Lacote P.* Une version nouvelle de la Brhatkatha de Gunadhya.—JA. Vol. VII, 1886.
144. *Lacote F.* Essai sur Gunadhya et la Brhatkatha suivi du Texte inedit des chapitres XXVII à XXX du Nepala Mahatmya. P., 1908.
145. *Lacote F.* Essay on Gunadhya and the Brhatkatha. Translated by A. M. Tabard. Reprinted from the Quarterly Journal of the Mythic Society. Vol. IV. Bangalore, 1923.
146. *Lanman C. R.* A Sanskrit Reader, with Vocabulary and Notes. Boston, 1888.
147. *Lassen C.* Indische Alterthumskunde. Bd. I—IV. Bonn—Leipzig, 1847—1861.
148. *Levi S.* Ptolemme, Le Niddesa et la Brhatkatha.—Etudes Asiatiques. Vol. II. P., 1925.
149. *Levi S.* Le Brhatkathamajari de Kshemendra.—JA. Vol. VII, 1886.
150. *Leyen F.* Indische Mährchen übertragen on... Mit einem Anhang. Die verschiedene Darstellungen und die Geschichte der Mährchen. Halle, 1896.
151. *Lienhard S.* A history of classical poetry Sanskrit—Pali—Prakrit. Wiesbaden, 1984.
152. Likspokets Tjugusem Beratteleser. Götteborg, 1902.
153. *Lüders H.* Die Vidyadharas in der Buddhistischen Literatur und Kunst.—ZDMG. Vol. 93, 1939.
154. *Macdonnell A.* A history of Sanskrit Literature. L., 1900.
155. *Mankowski L.* Der Auszug aus dem Pancatantra in Ksemendra's Brhatkathamajari. Einleitung, Text, Uebersetzung und Anmerkungen. Lpz., 1892.
156. Markandeya's Prakṛta-sarvasva. Critically edited with Introduction, variant readings and useful indices. Ahmedabad, 1968.
157. *Maten E. P.* Budhaswamin's Brhatkathaslokasamgraha. Leiden, 1973.
158. *Matisz Z.* The title Tantrakhyayika as opposed to the title Pancatantra.—IT. Vol. III—IV, 1975—1976.
159. *Mayrhofer C. M.* Studies in the Brhatkatha. Canberra, 1975.

160. *Mayrhofer C. M.* Buddhasvamin's Brhatkathaslokasamgraha.— IJ, Vol. 21, 1979.
161. *Mayrhofer C. M.* Jagdishchandra Jain. The Vasudevahindi.— IJ, Vol. 21, 1979.
162. *Multani Abdula Rahman.* Sandesh rasak. Rajkamal-Prakashan, Delhi—Patna, 1965.
163. Mesefolyamok Oceanja. Valogatas a szanszkrit elbeszelesirodelombol. Vol. I—II. Budapest, 1982.
164. *Mirashi V. V.* The Home of Gunadhya.— Oriental Thought, Vol. I.
165. *Mishra Y.* The Hindu Sahis of Afghanistan and Panjab A. D. 865—1026. Patna, 1972.
166. *Nelson D.* Brhatkatha Studies.— JAS, Vol. 37, p. 4, 1985.
167. Ved Kumari. The Nilamatapurana. Text and English translation. Vol. I—II. Srinagar, 1973.
168. New Catalogus Catalogorum. Editor-in-chief C. Kunhan Raja. Vol. I—IX. Madras, 1949—1978.
169. O cnoie i necnoie niewiesciej by H. Willman.— Grabowska with an Introduction by Z. Kempf. Wroclaw, 1960.
170. Ocean of story being C. H. Tawney's translation of Somadeva's Katha Sarit Sagara (or Ocean of Streams of Story) now edited with Introduction, fresh explanatory notes and terminal essay by N. M. Penzer in ten volumes. L., 1924—1928; reprint—New Delhi, 1968.
171. *O'Flaherty W. D.* Origin of the evil in Hindu Mythology. Princeton, 1974.
172. *O'Flaherty.* The origin of Heresy in Hindu Mythology.— Journal of History of Religion, Vol. 32, 1972.
173. Patanjali. Vyakaranamahabhasye navahnika. Mumbayyam, 1951.
174. *Pischel R.* Grammatik der Prakrit-Sprachen. Strassburg, 1900.
175. *Plaeschke H.* Künstlernamen in Indische Inschriften. Halle, 1980.
176. *Prasad S. N.* Note on the original Home of Gunadhya—JGNJRI, Vol. 23, 1968.
177. *Prasad S. N.* A note on the Birthplace on Gunadhya.— AUM, Vol. XLVII, 1967.
178. *Prasad S. N.* Further note on the original home of Gunadhya.— JASB, Vol. XII, 1970.
179. *Prasad S. N.* The date of the Brhatkatha.— ICO, P., 1972.
180. *Prasad S. N.* Note on the problem of the language of the Brhatkatha.— JIH, Vol. 54, 1976.
181. *Prasad S. N.* Studies in Gunadhya. Varanasi, 1977.
182. *Prasad S. N.* Kathasaritsagara tatha Bharatiya sanskriti. Varanasi—Dilli, 1978.
183. Przuluski. Vidyaraja.— BEFEO, Vol. 23, 1923.
184. *Raghavan V.* Bhoja's Sringaraprakasa. Madras, 1963.
185. *Raghavan V.* Corrections and Emendations in the Text of the Kathasaritsagara.— Annals of the Oriental Research Madras University, Vol. 16, p. 1.
186. *Raghavan V.* Tantras or Mechanical contrivances in Ancient India. Madras, 1956.
187. *Rangachar S.* On the immediate source of the Kathasaritsagara.— IHQ, Vol. 14.
188. Samaranganasutradhara of Bhoja. Baroda, 1924—1925.
189. *Sandesara B. J.* Cultural Data in the Vasudeva Hindi.— JOI, Vol. 10, 1960.
190. Sandesh—rasak (alochna, hindi anuvad aur avacuri vyakhya sahit). Dilli—Patna, 1975.
191. Sanghadasagani Vacaka. Vasudevahindi. Ed. Caturvijayanand, Muni Punyavijaya. Bhavnagar, 1930—1931.
192. *Sarup L.* The Vision of Vasvadatta (Svapna Vasavadatta). With stanzas attributed to Bhasa in various anthologies and extracts bearing on the legend of Udayana from the Slokasamgraha of Budhasvamin, the Brihatkatha-

- manjari of Kshemendra, the Kathasaritsagara of Somadeva by... Lahore, 1925.
193. *Schacht H.* Indische Erzählungen aus dem Sanskrit zum erstenmal ins Deutsche übertragen von... Lausanne und Leipzig, 1918.
194. *Serebryakov I. D.* A few thoughts on the Katha Sarit Sagara.—The Katha Sarit Sagara or Ocean of the streams of story translated from the original Sanskrit by C. H. Tawney. New Delhi, 1968
195. *Serebryakov I. D.* Somadeva on art.—Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on His Sixtieth Birthday. Canberra, 1982.
196. *Shastri H.* On a new find of old Nepalese Manuscripts.—JASB. Vol. LXII, p. 1, 1893.
197. *Somadeva.* Ocean pribehu. Prelozil Dusan Zbavitel. Vol. 1—2. Praha, 1982.
198. *Somadeva.* Des Prinzen Brautfahrt. Märchen und Geschichten aus dem Kathasaritsagara; Ozean der Märchenströme: aus dem Sanskrit übertragen von Roenau. Mit Bildern und Buchschmuck von Karl Borschke. Vienna, 1922.
199. Somadevabhata—viracita Kathasaritsagara. Prathama khanda Mul sanskrit ke sath prathama lambaka se satha lambaka tak. Anuvadak Svargiya Pan° Kedarnath Sarma Sarasvat. Bhumika—V. Agraval. Patna, 1960; Dvitiya khanda—VII—IX lambaka, Patna, 1961; Tritiya khanda—XII—XVIII. lambaka anuvad° Jata Shankar Jha, Prafulla Chandra Ojha. Patna, 1973.
200. Somadevakrt Kathasaritsagara, samksipta Hindi rupantar. Rupantarakara Gopalakrsna Kaul. Sampadak Vishnu Prabhakara. Navin Dilli, 1959.
201. *Sörensen S.* Inbedylsessskrift til de offentlige Afgangs og Aarsprøver i Herlufscholms loerde Skole i Juli. Naestved, 1878.
202. *Speyer J. S.* Het Zoogenaamde Groote Verhaal (de Brhatkatha) en de Tijd Zijner Samen—Stelling.—Verslagenen Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen Afdeeling Letterkund. Amsterdam, 1907.
203. *Speyer J. S.* Studies about the Kathasaritsagara. Amsterdam, 1908.
204. *Sternbach L.* The Kavya portions in the Katha Literature. Vol. I—III. Delhi, 1971—1976.
205. *Sternbach L.* Aphorisms and proverbs in the Kathasaritsagara. Vol. I. Lucknow, 1980.
206. *Sternbach L.* Indian tales and the Smrtis.—VIJ. Vol. XVIII, p. 1—2, 1980.
207. *Sukthankar V. S.* Vasavadatta. Being a translation of an anonymous Sanskrit drama Svapnavasavadatta attributed to Bhasa. Oxf., 1923.
208. *Tawney C. H.* The Kathasaritsagara or Ocean of the Streams of Story translated from the original Sanskrit... Vol. I—II. Calcutta, 1880; reprint—New Delhi, 1968.
209. *Upadhye A. N.* Paisaci Language and Literature.—ABORI. Vol. 21, 1965.
210. *Upadhye A. N.* Markandeya's prakrita sarvasva. Ahmedabad, 1968.
211. Uddyotana—Suri's Kuvalayamala. Critically edited with various readings etc... by Professor A. N. Upadhye. P. 1—2. Bombay, 1959—1970.
212. *Venkatasubbiah A.* A Javanese version of the Pancatantra.—ABORI. XLII.
213. *Vidyasagara J.* Kathasaritsagara or Ocean of the Streams of Story rendered into Sanskrit Prose from the Poem of Somadeva Bhatt. Calcutta, 1883.
214. *Vijayalakshmi R.* A study of the Perunkatai. Madras, 1981.
215. *Warder A. K.* Indian Kavya Literature. Vol. 2. Delhi—Varanasi—Patna, 1974; vol. 3, 1977; vol. 4, 1983.
216. *Weber A.* Correspondence and Miscellanea. Remarks on Parts X and XI.—IA. Vol. II, 1873.
217. *Wesselski A.* Somadevas Kathasaritsagara oder Ozean der Märchenströme. Erste Vollständige deutsche Ausgabe in sechs Bänden. Berlin, 1914—1915.
218. *Wilford F.* An Essay on the Sacred Isles in the West, with other Essays connected with that work.—AR. Vol. VII, IX, 1807.

219. *Wilson H. H.* Preface to the Sanskrit Dictionary. Calcutta, 1819.
220. *Wilson H. H.* Hindu Fiction.—The Quarterly Oriental Magazine, Review and Register. Vol. I—III, 1824.
221. *Wilson H. H.* Hindu Fiction.—The British and Foreign Review, № 21, July 1840.
222. *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. III. New Delhi, 1967.
223. *Wortham B. H.* Story of Devasmita.—JRAS. 1884.
224. *Wortham B. H.* The Buddhist Legend of Jimutavahana from the Kathasarit-sagara... Dramatized in the Nagananda..., a Buddhist Drama of Harshadeva. Translated from the Sanskrit. L.,— N. Y., 1911.
225. *Yogavasistha* Ed. by W. L. S. Pansikar. Bombay, 1911.
226. *Zachariae T.* Die sechzehnte Erzählung der Vetalapancavimsati.—Festschrift zur feier seines Fünfzigjährigen Doctorsjubiläums am 24 October 1878 Herrn Prof. Theodor Benfey. Göttingen, 1878.
227. *Zvelebil K.* Tamil Literature. Wiesbaden, 1974.

## Указатель имен авторов

- Абхинанда 39  
Агравал В. С. 10, 20, 149  
Агравал П. К. 20  
Аддахман Мульгани 149  
Аль-Идриси 100  
Альсдорф 15, 16, 17, 187  
Амара 120  
Анандавардхана 27  
ан-Наари 46  
Ауфрехт Т. 4
- Бана 12, 38, 52, 100, 142, 146, 158  
Бедантобагиша О. 42  
Бенфей Т. 4, 8, 13, 47  
Бернелл А. 151, 152  
Бертон Р. Ф. 15  
Беруни 138, 164  
Биддешогор Д. Ж. 42  
Бильхана 184  
Блумфилд М. 14  
Боккаччо 21  
Бонгард-Левин Г. М. 141  
Брокгауз Г. 7, 8, 9, 10, 11, 13, 41, 47, 87  
Брюс Лонг Дж. 115  
Будхасвамиц 11, 15, 92, 105, 139, 174, 187  
Бхавабхути 38  
Бхамаха 88, 89, 91  
Бхандаркар Р. Г. 156  
Бхарата 147  
Бхартрихарн 38  
Бхаса 37  
Бходжа 164  
Бюлер Г. 9
- Вальмики 14, 37, 91  
Вараручи 27, 101, 151, 152, 167  
Ватсьяна 145  
Вед Кумари Гхья 26, 109  
Веселовский А. Н. 47, 81  
Виджаялакшми Р. 23, 79  
Видьясагара Дж. 10  
Винтерняц М. 11, 12, 13, 18, 152  
Вишакхадатта 146  
Воробьев-Десятовский В. 146  
Вьяса 14, 37, 91  
Вьясадаса 42  
Гайрола 36  
Гастер М. 14
- Гринцер П. А. 24, 87, 140  
Грирсон Дж. 14, 149  
Гунабhadра 187  
Гунадхья 7, 10, 11, 18, 20, 36, 75, 78, 80, 91, 94, 101, 121, 147, 148, 151, 152, 153, 168, 169, 181, 186
- Дандин 12, 87, 88, 91  
Дас Гунта С. Н. 107  
Джайн Д. Ч. 17, 19, 186, 187  
Джайдратха 153  
Джайдратхе Бхатта 153  
Джайнта Бхатта 38  
Джинабhadрагани Кшамашрамана 17  
Джинасена 186  
Джонс У. 4  
Догто М. М. 90  
Дурвинита 12  
Дургапрасад 10, 11, 41, 42  
Дургасинха 152  
Дханапала 186  
Дхармасенагани 16
- Ибн-аль-Мукаффа 15  
И-Цзын 79
- Иолли 156
- Кабир 189  
Калидаса 37, 105, 141  
Калдата 27  
Калхана 28, 31, 32, 33, 34, 39, 40, 83, 127, 130, 135, 139, 187  
Катьяна 153  
Каутилья 127, 128, 133  
Кери Х. 9  
Киз А. Б. 11, 13  
Кольбрук 6  
Конов С. 17  
Коссович К. А. 9  
Кришнамачариар 14, 15  
Кшемендра 14, 15, 19, 36, 37, 39, 40, 42, 65, 76, 100, 101, 105, 106, 131, 135, 139, 141, 143, 150, 151, 153, 163, 174, 176, 177, 178, 187
- Лакот Ф. 10, 11, 13, 16, 19, 20, 149  
Лакшмидхара 147  
Ланкешвара 147  
Луазелер Делонгшамп М. А. 8  
Маколей Т. Б. 156

Маркандея 148, 149  
Матишич З. 76  
Махаджан В. П. 42  
Муктака 27  
Мэйрхофер К. М. 16, 25, 186

Нагарджуна 83  
Намисадху 146, 150  
Нахшаби 46  
Невелёва С. Л. 24  
Неру Дж. 156

Ольденбург С. Ф. 4, 10, 24  
О'Флаерти В. Д. 64, 114

Падалипта 91  
Панини 152  
Пансикар В. Л. Ш. 41, 42  
Параб К. П. 10, 11, 41, 42  
Патанджали 148, 153  
Пензер Н. 13, 14, 15, 34, 41, 47, 76,  
81, 95, 96, 149, 175, 189  
Пишель Р. 10  
Плешке Х. 168  
Прасад С. Н. 18, 19, 127  
Пурнабхадра 52  
Пушнаданта 101, 143, 146, 147, 187

Рагхаван 4  
Райт А. Р.  
Ратнакара 27  
Рудрата 146

Сандхьякара Нандин 143  
Сангхадасагани Вачака 16, 17, 20  
Сомадева Сури 100, 141, 142, 186

Спейер И. С. 11, 41  
Стернбак Л. 21, 22, 76, 87, 97, 99,  
128  
Субандху 12, 38  
Сюан-Цзан 107, 148

Тазетдинова Р. А. 24  
Темпл Р. К. 14  
Томас Ф. 14  
Тони Ч. Х. 10, 13, 16, 41, 47, 95, 149

Уддьотана Сури 91, 92, 93, 149, 150,  
186  
Уилсон Х. Х. 6, 8, 15, 47, 87  
Уилфорд Ф. 5, 6, 8, 9  
Уордер А. К. 19, 20, 149  
Упадхье А. Н. 91

Харибхадра 90  
Харша 38, 79, 182  
Хелараджа 38  
Хемачандра 27, 90, 149  
Холлидэй У. Р. 14

Чарака 163  
Чаттерджи А. 14  
Чаттопадхайя Д. 155, 156

Шарваварман 153  
Шастри Н. 149  
Шастри Х. П. 10  
Шивасвами 27  
Шудрака 146  
Шьямлака 151

Щербатской Ф. И. 156  
Эрман В. Г. 146

## Указатель терминов

- абхиры 150  
абхисары 26  
авадана 81, 88, 93, 95  
аванти яз. 147  
авастхик 127  
аватара 69  
агама 38  
аграхара 139, 140  
агхоря 107  
адиваси 150, 160  
адитьи 113, 116  
аиндра 151  
акола 127  
акшепини 92  
акхьянка 88, 89, 91, 93  
акхьяна 37, 89  
акхьянака 88  
амрита 63, 70, 82, 85, 114, 116, 121, 172  
анава 66, 67
- Ангирас 35  
Антаргири 26  
антахпур 55  
апабхранша 146, 149  
апсары 51, 64, 113, 116, 118, 120, 182  
артха 91, 92, 93  
артхакатха 91  
асуры 49, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 69, 80, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 132, 155, 178, 181, 184  
атитаваттху 89  
аучитья 36, 39, 133, 138  
ашвамедха 63, 83, 111, 124  
ашрам 56, 71, 74
- багна 163  
бархаспатья 38  
бахиргири 26  
башгали 149  
биджа 47, 172  
бодхисаттва 81  
брахманизм 107  
брахманы 126, 127, 128, 140  
брахмаракшас 179
- брахмастра 139  
брахмасутры 154  
брихаткатха 94, 186  
буддизм 66, 100, 106, 119  
буддхакая 82  
буддхата 82  
бхана 151  
бхарата 71  
бхаша 146  
бхашаджня 150  
бхикшу 68, 81  
бхилы 67, 68, 108, 129, 132, 150  
бходжа яз. 148  
бхута 120  
бхутабхаша 147
- ваджра 61  
вай-ала 149  
вайшья 136, 137, 138, 139, 150  
ваник 137  
ваникпати 137  
варакатха 88, 90, 94  
варна 128, 136, 139  
васантотсав 109  
васту 88  
ваханцы 148  
вахлика яз. 148  
веды 37, 38, 117, 128  
вейякарана 89  
верон 149  
ветала 70, 71, 77, 80, 108, 120, 182  
видьядхара 49, 50, 54, 55, 57, 61, 77, 78, 79, 111, 116, 120, 134, 139, 178, 181  
викранта 120  
викшепини 92  
винодамантри 136  
виратпуруша 189  
вируда 88  
вирья 81  
вичитракатха 169  
вишая 157  
вишешака 97  
вишнуизм 100, 105, 106, 110  
вокхана 148  
вритта 94



- гаварбати 149  
 гадьямахакавья 88  
 газневиды 183  
 гана 80, 179  
 гандхара яз. 148  
 гандхарвы 26, 53, 70, 116, 118  
 гатха 89  
 грихакритьядхипати 30  
 гухьяка 119, 120
- дайтья 58, 60, 61, 70, 73, 112, 113,  
 112, 113, 117, 121, 122, 172  
 дакини 77  
 дамары 28, 29, 31, 32  
 дана 81  
 данава 60, 61, 63, 70, 113, 116, 117,  
 123, 132  
 дандаджикари 131, 133  
 дандадхипа 133  
 даршана 88, 94  
 дашапура яз. 147  
 двибхашия 150  
 двипа 162  
 дева 85, 111, 118, 121, 130, 178, 184  
 девадаси 19  
 деванагари 20  
 деваятра 109  
 деданвая 127  
 деша 157  
 дешабхаша 150  
 джайнизм 24, 66, 106, 119  
 джанапада 158, 159, 161  
 джатака 81, 88, 93, 95, 96, 97, 140  
 джатра 70  
 джива 107  
 джухундары 26  
 дигвиджая 128  
 дикшит 127  
 динара 50, 133, 135  
 дохада 61  
 духханга 107  
 дхарана 163  
 дхарма 35, 81, 91, 92, 93, 96, 124, 128,  
 138  
 дхармакатха 19, 89, 91  
 дхармапарикша 89, 106  
 дхармашастра 126, 127, 137, 139  
 дхьяна 81
- индротсав 109  
 индуизм 104, 110, 119, 189  
 ислам 110  
 итивритта 89, 94
- йога 121, 155  
 йогавидхи 107
- кавья 76  
 кадавака 89  
 кайварта 143  
 кайкеяпайшачика 148
- каламука 107  
 калапака 97  
 калаша 149  
 кальпаврикша 113  
 камакатха 19, 91, 92  
 камбоджа 27  
 каннауджа 148  
 кайалика 106, 107, 108  
 карма 50, 67, 154  
 катха 87, 88, 89, 91, 92, 93  
 катханака 89  
 кашмиря 149  
 каястха 29  
 кекая яз. 148  
 кекаяпайшачи 148  
 киннары 119, 120  
 кирата 73, 129  
 котта 129  
 коттараджа 129, 188  
 кошадхьякша 133  
 кулака 97  
 кунтала яз. 148  
 кушманда 77  
 кхандакавья 89  
 кхандакатха 89, 90  
 кшапананака 38  
 кшатрий 128  
 кшудракавья 89
- лекхака 135, 165  
 лингам 108  
 локапалы 61, 113, 116, 118
- мадры 26, 58  
 майя 66  
 майя яз. 149  
 мала 66  
 маллика 89, 94  
 манвантара 125  
 мангалашлока 103  
 мандавы 26  
 маникуля 89  
 мантра 70, 124  
 мантхуллика 89, 94  
 маруты 116  
 маталика 89  
 матанга 68, 73, 129, 138  
 матхура 127  
 махаваник 137  
 махакавья 77, 97  
 махакаатха 89, 94  
 махараштри 15, 19, 149  
 млечча 110, 181, 184  
 мокша 60, 154  
 мохияи 61  
 муктака 97
- наги 26, 109, 110, 116, 117, 118, 147  
 намавали 99, 101, 102  
 нармасачив 136  
 настика 38

натака 97  
натх 106, 108  
непала яз. 148  
нидаршана 90  
нирвана 92, 93  
нирванакатха 90, 92  
нирведаджанани 92  
нитишаstra 131, 132  
нишады 150, 160

осара 90

пайшачи 9, 14, 23, 38, 147, 149, 150, 153  
пали 149  
палли 129  
пандит 127  
пандья яз. 148  
паниния 151  
панчалапайшачика 148  
панчагур 127  
парамиты 68, 81  
паривартини 61  
парикатха 90  
парихасакатха 90, 93  
париятра яз.  
паттавардхана 127  
патхак 127  
паччуппаннаватху 88, 95  
пашан 149  
пашупата 106, 108  
пашупата (оружие) 133  
пишача 26, 100, 117, 119, 120, 121, 147, 179  
прабандха 90  
правахлика 90, 94  
праджапати 115  
праджня 81  
прадькюмна 133  
пракрит 38, 125, 150  
праля 71, 73, 75  
пратихара 68, 131, 136  
прахелика 90, 94  
пулинды 72, 73, 108, 129, 150  
пурана 37, 78, 115  
пуродхаса 131  
пурохита 48, 127, 131  
пхалака 165

раджпут 182  
ракшас 60, 77, 80, 116, 120  
ракшаси яз. 147  
раут 127  
раштра 157  
рупакрит

садхана 107  
сакалакатха 90  
самведаджанани 92  
самкирнакатха 90, 94  
самодхана 89

самраджья 157  
санграха 87  
санкхья 121, 155  
сансара 66, 67, 154  
сансарачакра 88, 94  
сауманас 120  
сачитрапхалака 165  
сиддха 50, 55, 120, 181  
сиддхи 155  
симха яз. 148  
сома 68  
субхашита 97  
сударшана 133  
судхешна яз. 148  
сукта 122  
сукха 93  
сукхакатха 90, 92  
сутрадхара 151

таджика 110  
танганы 26  
тантрины 27, 28  
тиртхаятра 108  
тохара 27, 148  
трипура 127  
триведи 127  
турушка 110  
тхакур 127

уллапакатха 90  
упадхья 127  
упакатха 90  
упакхьяна 90  
утхалифаса 163

хайва яз. 148  
халахала 71

чакра 132  
чакравартин 68  
чампу 91  
чампусварупа махакатха 91  
чандала 138, 139, 179  
чапуани 163  
чарвака 38  
чарита, чаритра 90  
чатурведи 127  
чен-тамил 23  
чикитсакатха 90, 92  
читра 165  
читрабхитти 165  
читракрит 165  
читракритья 165  
читрапата 165  
читрапрасада 165  
читрашала 165  
чулика-пайшачи 27, 147, 148, 149, 150  
чумбака-лоха 163  
чумбака тамра 163  
чурнака 90

шабара 104, 108, 129, 132  
шайвея 120  
шаки 26  
шаstra 117  
шаурасенапайшачи 148  
шиваизм 66, 100, 110  
шила 81  
шина 149

шишадхала 163  
шунья 38  
эканги 27, 28, 29  
югмака 97  
яваны 26  
ямавиддхи 107  
якши 54, 69, 77, 80, 100, 116, 118, 120

## Summary

I. D. Serebyakov's book constitutes an attempt of comprehensive analysis of *Kathasaritsagara*, a monument of the Indian medieval culture reflecting in a metaphoric manner the 11<sup>th</sup> century realities of India.

*Kathasaritsagara*, or *The Ocean of Tales*, by Somadeva (11<sup>th</sup> century) is a great work of world prose literature, which has been known for almost two centuries now. It has repeatedly been an attraction for the researchers beginning from 1808. A particularly weighty contribution in the study was made by H. H. Wilson who was the first to acquaint the scientific community with the book, also by H. Brokhaus who published the analysis of the text, Ch. Tawney who translated it into English, by Indian textologists Durghapsarad, Parab and Pansikar who published *Kathasaritsagara* on the basis of a wider range of manuscripts than that available for H. Brokhaus. Other contributions through findings and research were made by G. Buhler, Haraprasad Shastri, J. Speyer, F. Lakote, N. M. Penzer, V. S. Agraval. The entire effort was made to reconstruct the lost prototype of *Brihatkatha* by Gunādhyā. It was only in 1975 that the Australian Indologist K. Mayrhofer stressed the importance of an independent study of each of the known works following the *Brihatkatha* tradition.

The book presents an historical picture of the situation in Kashmir and conveys some facts about the poet, his predecessors and contemporaries. The state-of-the-art in the *Kathasaritsagara* textual criticism figures prominently, and it is noted that Somadeva's work crowned the long evolution of narrative literature in Sanscrit. For this reason, it is of great importance to make an academic edition of the book, paying heed to the contemporary level of textual criticism.

Of particular interest is an analysis of the plot and the genre of *Kathasaritsagara*. Earlier idea of the book as a "collection of tales" or a huge "framed novel" is closely analyzed in terms of its plot. Serebyakov distinguishes a topical similarity between the development of the main hero, "an ideal man", personified by Naravahanadatta, and the plots about Suryaprabha and Mriganadatta. Each of these plots has a form of *makahatha* to fit the genre of medieval novel. However, each main topic is found in a variety of genres, from the anecdote to *mahakatha* and to the combined genre of *brihatkatha*. Given their complexity, their patterns are to be further specified.

Serebyakov analyzes the formal, aesthetic and expressive features of the genres, showing Somadeva's use of various plots and genres to reach his artistic goal, his turning to traditional buddhist genres and stories in polemics deliberately transforming and secularizing them.

The book reveals Somadeva's attitude to religion and his interpretation of mythological characters. A Kashmir Shivaite, Somadeva professes dualism in philosophy, distinguishing between the divine and mundane, thus making him-

self sound secular. The poet rearranges the orthodox Brahmanic interpretations and is at liberty with mythological plots and characters. Various sectarian trends are also noted in Somadeva's writings.

Social aspects of *Kathasaritsagara* also deserve attention, because they show a collision between life and Brahmanic rigid dogmatism and morals prescribed by *arthashastras*. Varna and caste relations are most striking examples: despite formal characteristics of faith and castes, the erosion of their limits and the evolvement of class relations and social mobility are in evidence.

The entire social aspects are studied in relation to ethnic groups who lived in Kashmir at Somadeva's time. The reconstruction of their ethnogeny constitutes a major problem. Reconstruction might be done by turning to linguistics, primarily by considering the evolution of the Paishachi language of *Brihatkatha* by Gunadhya, which was the prototype of *Kathasaritsagara*. The first book of *Kathasaritsagara* relates a history of *Brihatkatha's* creation and tells about the evolution of language standards in North-Western India. The case of Paishachi, establishment of Sanscrit as a learned language, its rivalry with Prakrits and local languages evidence an acute struggle on the matter of language in the first centuries A. D. up to Somadeva's time.

*Kathasaritsagara* shows Somadeva's ideas of philosophy and science, suggesting elements of spontaneous materialism in his views and the influence of the classical Indian schools of philosophy such as Sankhya, Nyaya, Vaisheshika. Somadeva's writings combine myths and real geographic facts, which makes it possible to reconstruct the framework of India's political geography at the end of the first millenium.

Somadeva also mentions some aspects of cultural life, particularly as concerns fine arts and theatre.

The importance of studying Somadeva's writing is undoubtful, as a way of studying India's classical literature and art. But *Kathasaritsagara's* importance goes beyond Indian realities. A problem is yet to be studied of a place of this work in world literature, not only of its typological, but also of its genre affinity to some mediaeval European literatures.

Somadeva lived at a time of vigorous intellectual ferment, attempts to find, or comprehend, ways for realization of human potentialities, which determined high humanism of Somadeva, a poet who went far beyond the boundaries set for him by contemporary Indian mediaeval literature in assessing the depths of human intelligence.

## Содержание

|  |     |
|--|-----|
| Предисловие . . . . .  | 3   |
| История изучения «Катхасаритсагары» . . . . .                | 4   |
| Кашмир в XI веке . . . . .                                   | 26  |
| О предшественниках и современниках Сомадевы . . . . .        | 37  |
| Современный текст «Катхасаритсагары» . . . . .               | 41  |
| Сюжетика «Катхасаритсагары» . . . . .                        | 47  |
| Жанровая структура «Катхасаритсагары» . . . . .              | 87  |
| Религия в «Катхасаритсагаре» . . . . .                       | 100 |
| Мифологические персонажи в «Катхасаритсагаре» . . . . .      | 111 |
| Социальные аспекты «Катхасаритсагары» . . . . .              | 126 |
| Этнос и язык в «Катхасаритсагаре» . . . . .                  | 145 |
| Представления Сомадевы о философии и науке . . . . .         | 154 |
| Искусство в «Катхасаритсагаре» . . . . .                     | 165 |
| Загадка последних ламбак . . . . .                           | 175 |
| Заключение . . . . .   | 186 |
| Приложение . . . . .   | 190 |
| Хронология изучения и переводов «Катхасаритсагары» . . . . . | 190 |
| Сюжеты «Катхасаритсагары» Сомадевы . . . . .                 | 192 |
| Сюжеты «Брихаткатхаманджари» Кшемендры . . . . .             | 199 |
| Сюжеты «Брихаткатхашлокасанграхи» Будхасвамина . . . . .     | 203 |
| Сюжеты «Тридцати двух новелл о монахах» . . . . .            | 205 |
| Имена персонажей «Катхасаритсагары» . . . . .                | 206 |
| Список произведений, упомянутых в монографии . . . . .       | 218 |
| Список сокращений . . . . .                                  | 219 |
| Библиография . . . . .                                       | 221 |
| Указатель имен авторов . . . . .                             | 229 |
| Указатель терминов . . . . .                                 | 231 |
| Summary . . . . .  | 235 |

Научное издание  
**Серебряков Игорь Дмитриевич**  
**«ОКЕАН СКАЗАНИЙ» СОМАДЕВЫ**  
*как памятник индийской  
средневековой культуры*

Редактор *Р. Ф. Мажокина*  
Младший редактор *Г. А. Бурова*  
Художник *Э. Л. Эрман*  
Художественный редактор *Б. Л. Резников*  
Технический редактор *Г. А. Никитина*  
Корректор *Г. П. Каткова*

ИБ № 16236

Сдано в набор 05.09.88. Подписано к печати 24.02.89. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 15,0. Усл. кр.-отт. 15,25. Уч.-изд. л. 17,10. Тираж 4000 экз. Изд. № 6564. Зак. № 675.  
Цена 1 р. 80 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
Главная редакция восточной литературы  
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21  
3-я типография издательства «Наука»  
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

## Книги

Главной редакции восточной литературы издательства «Наука»  
можно предварительно заказать  
в магазинах Центральной конторы «Академкнига»,  
в местных магазинах книготоргов  
или потребительской кооперации

Для получения книг почтой  
заказы просим направлять по адресу:

- 117192 Москва, Мичуринский пр., 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»;  
197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкниги», имеющий отдел «Книга — почтой»;
- 480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);  
370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13 («Книга — почтой»);  
232600 Вильнюс, ул. Университето, 4;  
690088 Владивосток, Океанский пр., 140;  
320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»);  
734001 Душанбе, пр. Ленина, 95 («Книга — почтой»);  
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;  
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»);  
420043 Казань, ул. Достоевского, 53;  
252030 Киев, ул. Ленина, 42;  
252142 Киев, пр. Вернадского, 79;  
252030 Киев, ул. Пирогова, 2;  
252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);  
277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга — почтой»);  
343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга — почтой»);  
660049 Красноярск, пр. Мира, 84;  
443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»);  
191104 Ленинград, Литейный пр., 57;  
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;  
199044 Ленинград, 9 линия, 16;  
220012 Минск, Ленинский пр., 72 («Книга — почтой»);  
103009 Москва, ул. Горького, 19а;  
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;  
630076 Новосибирск, Красный пр., 51;



- 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр., 22 («Книга — почтой»);
- 142284 Протвино Московской обл., «Академкнига»;
- 142292 Пущино Московской обл., МР «В», 1;
- 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
- 700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
- 701000 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
- 700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»);
- 634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
- 450059 Уфа, ул. Зорге, 10 («Книга — почтой»);
- 720001 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);
- 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 78 («Книга — почтой»).

1 р. 80 к.

## «ОКЕАН СКАЗАНИЙ» СОМАДЕВЫ

Книга И. Д. Серебрякова «„Океан сказаний“ как памятник средневековой культуры» содержит культурологический и литературоведческий анализ одного из величайших произведений мировой повествовательной литературы — «Катхасаритсагары» кашмирского поэта XI в. Сомадэвы. Автор рассматривает историю изучения памятника, его сюжетную и жанровую структуру, показывает, как отразились в нем различные области духовной культуры индийского общества.

