

УДК 821.211

С. Л. Невелева

ЭПИЧЕСКОЕ ТЕКСТОСЛОЖЕНИЕ — II («ДРУГОЙ» КРИШНА)

«Махабхарата» отличается обилием композиционной инкорпорации, объем которой значительно больше отведенного изложению основного сюжета. Так называемые «вводные» повествования отмечены, во-первых, сюжетной завершенностью и не связаны напрямую с центральным сюжетом эпоса; во-вторых, здесь действуют в качестве главных иные, чем в самом эпосе, герои; в-третьих, место действия не совпадает с тем, где происходят основные события эпоса; и, в-четвертых, время описываемых во «вводных» сюжетах событий лежит за пределами линейного времени эпоса. Нельзя не отметить, однако, наличие не всегда явной, но, при внимательном рассмотрении, очевидной *идейной* связи между «вводной» сюжетикой и эпическим действием, что свидетельствует о глубокой укорененности инкорпорации в тексте «Махабхараты». Поэтому можно утверждать, что появление «вводного» материала в линейной структуре эпического сюжета абсолютно неслучайно; такое «вкрапление» всегда *мотивировано*¹.

Задача этой статьи — показать, каким путем в «Махабхарате» происходит адаптация «вводного» материала в процессе трансформации эпоса из героического в религиозно-философский посредством его так называемого «брахманского редактирования».

Композиционная инкорпорация в «Маусалапарве»

Содержание «Маусалапарвы» [15. С. 75–92] делится на две почти равные части: в первой (гл. 1–5) рассказывается о том, что случилось из-за палицы (*musala*), во второй (гл. 6–9) — описываются события, происходящие уже после гибели Кришны, в рамках основного сюжета «Махабхараты».

Отправной точкой сюжета первой части служит появление в Двараке², столице Кришны, святых мудрецов-риши, почитаемых эпической традицией: это Нарада, божественный мудрец, посредник между небесным и земным миром, Вишвамित्रа и Канва, приемный отец Шакунталы в известном сюжете из «Адипарвы», книги I [8]. Юные ядавы наряжают Самбу, сына Кришны, женщиной, выдавая его за супруга одного из вришниеи, ожидающего сына, и спрашивают мудрецов: кого она родит? Оскорбленные риши проклинают всех соплеменников Кришны, и вскоре на свет появляется *мусала* — палица, которую тут же растирают в порошок и бросают в океан.

Кришна уводит народ из обреченной Двараки в паломничество, путники останавливаются в *тиртхе* Прабхаса, где пьяная ссора приводит к взаимному истреблению сородичей. Завершается сюжет о ядавах гибелью Кришны от стрелы охотника, принявшего его за оленя, а ранее уходит из жизни его брат Баларама.

Чем же обусловлена необходимость введения этого сюжета о последних днях жизни Кришны? «Махабхарата» в своем рассказе о судьбах главных героев — а Кришна,

© С. Л. Невелева, 2009

несомненно, один из них — отчетливо *биографична*, скрупулезно прослеживая весь их жизненный путь — от рождения и до ухода из мира земного. В предыдущей книге XV — «Ашрамавасика» («О жизни в обители») [15. С. 9–74] — покидают мир живущих герои старшего поколения (царь Дхритараштра, его супруга Гандхари, мать Пандавов Кунти). В следующей за «Маусалапарвой» книге XVII — «Махапрастханикапарва» («О великом исходе») [15. С. 93–102] — завершают свой земной путь герои Пандавы³, причем непосредственным толчком к тому, что они принимают решение добровольно уйти из мира, служит весть о гибели Кришны (XVII. 1. 2–9⁴).

При анализе содержания любого фрагмента эпического текста важно, по-видимому, в первую очередь установить, что именно его содержание «послойно» вмещает в себя⁵. Однако, исходя из поставленной в статье задачи, представляется необходимым выяснить также и то, каким образом, под каким углом зрения подается тот или иной «вводный» сюжет, т. е., по возможности, определить выраженное в стилистике текста *отношение традиции* к тому, о чем в нем говорится.

Рассказ о том, что происходит в окружении Кришны, основывается в «Маусале» на том же самом принципе *противопоставления аномалии норме*, на котором строится эпическое изображение предшествующего концу мира периода — Калиюги [18].

В «Махабхарате» как важнейший многократно описывается обряд приема почетного гостя-брахмана в соответствии с грихья-сутрами. Если, например, в «Араньякапарве», книге III («Лесной») [10], которая полна встреч героев со святыми риши, этот обряд тщательно соблюдается (подробно см.: [20]), то в «Маусале» картина «приема» явившихся в Двараку риши, как видно, прямо противоположна. Сам факт переодевания, *изменения облика*⁶, и не кого-нибудь, а сына Кришны, приобретает зловещий характер: с точки зрения этических установок «Махабхараты», непростительно обманывать святых мудрецов-риши и к тому же глумиться над женщиной.

Я. В. Васильков совершенно справедливо полагает, что «*фатальная тиртхаятра* (курсив мой. — С. Н.) *вришниева к морю*» содержит указания на неведийский характер обрядности, — таковы возможные этнографические истоки описания этого паломничества [31. Р. 142]. Однако *синхронный* подход к тексту дает возможность очертить *эмоциональный фон* происходящего, почувствовать отторжение эпосом обычаев, по всей видимости, *чуждых* поздней эпической традиции.

В окружении Кришны, в составе союзных племен, упоминаются, причем чаще всего парой, *вришнии* и *андхаки* (2. 1,⁷ 9, 18; 4. 6, 7, 12, 29, 36, 41; 5. 18; 6. 1, 4, 5–7, 14; 8. 38, 61), значительно реже — *бходжи* (2. 1; 4. 29, 36; 5. 18; 8. 38) и по одному разу *шайнеи* (4. 36) и *кукуры* (4. 41); обозначения *ядавы* и *яду* (во мн. ч.) охватывают, судя по контексту, все перечисленные группы (5. 2, 3; 7. 14), характеризуя их как *потомков Яду*. Каждая из этих групп (за исключением, пожалуй, *кукуров*) носит название, данное также по имени пра-родителя — Вришни, Андхаки, Бходжи и Шини. Из указанных этнических общностей более или менее четко локализируются по месту проживания *бходжи*, одна из ветвей рода *ядавов*: место их расселения — территории Западной и Центральной Индии, у подножия гор Виндхья, т. е. за пределами Мадхьядеши, Срединной земли, которая осознается эпосом как его родина, центр брахманской культуры.

Во второй части «Маусалапарвы», уже за пределами происходящего с Кришной и его окружением, имеется эпизод нападения *абхиров* (*ābhīrāḥ*) на людей, покидающих под предводительством эпического героя Арджуны Двараку, которой суждено погибнуть в океанских водах. Абхир, согласно тексту, — скотоводы и земледельцы, «обосновавши-

еся в Панчанаде» (pañcanadālayāḥ 9.16), «в краю, безмерно богатом, обильном коровами, мелким скотом и зерном» (atīsamṛddhimat deśe gopaśudhānyārhe 8.43), противостоят вришния, андхакам и бходжам как городскому населению Двараки. Этот текст помещает абхиров в Пенджабе (район р. Панджнада после слияния рек Гхар и Тринаб), который враждебен Мадхьядеше, родине эпоса⁸.

В «Маусале» абхирсы называются *дасью* (5. 4; 8. 44, 47, 58, 60; в «Ригведе» это автохтонное, не арийское население [25. С. 455, 456]), а также *млеччхами* (8. 61), т. е. варварами-иноземцами (очевидно, по отношению к Мадхьядеше). В идеализирующей поэтике эпоса подобные эпитеты: «безобразные внешне» (aśubhadarśanāḥ), «вершители злодеяний» (pārakārmāṇo), «потерявшие разум от алчности» (lobhopahatacetasah) характеризуют их носителей как *чужаков* (8. 45). Надо сказать, что алчность, вождление, приписываемые здесь абхирам (см. о них же: vittalobhāt — «из жажды богатства» 5. 4; lobhah samabhavat — «вождление возникло» 8.44), входят в число пороков, резко порицаемых индуизмом (см., напр.: III. 188. 17, где алчность упоминается в эсхатологическом контексте среди пороков, ведущих человечество к гибели).

Р. Н. Дандекар, цитируя Р. Г. Бхандаркара, отмечает, что именно племя пастухов-абхиров в начале нашей эры привнесло в сложившуюся систему почитания Васудевы, Нараяны и Вишну «историю о чудесных деяниях Кришны-дитяти» [7. С. 203]. Далее исследователь добавляет: «Вряд ли стоит сомневаться в том, что религия, в центре которой был пастушок Кришна, возникла в среде кочевников-скотоводов абхиров» [7. С. 209]. Согласно предположению ученого, культ Кришны Гопалы, почитателями которого были абхирсы, с течением времени вливается в «органически целостную религию Васудевы Кришны вришниеи и ядавов» [7. С. 210]. В «Махабхарате», которая не содержит описания детства и юности Кришны⁹, божественное дитя (никак, впрочем, не связанное с верованиями абхиров) являет себя на ветвях мирового дерева *ньягродха* в космических водах *пралаи* как Нараяна-Кришна (книга «Лесная», гл. 186 и 187).

Вне всякого сомнения, заключительные книги «Махабхараты» являются поздними по своему содержанию, сохранившими еще более явные, чем остальной эпический текст, следы так называемого «брахманского редактирования». Это обстоятельство представляется существенным для понимания того, с каких (или с чьих) именно позиций изображаются события в «Маусале», если рассматривать ее текст в *синхронном* плане. Абхирсы осознаются здесь как племя, враждебное тем, которые находятся под властью Кришны, и их «вклад» в формирование его мифологии остается неизвестным (или же игнорируется)¹⁰.

Если сравнить тиртхятру вришниеи с другими и, в частности, с теми, которые описаны в книге «Лесной»¹¹, то в изображении «Маусалы» она выглядит нарушением всех и всяческих норм паломничества, правил поведения индуиста в святом месте (известно, что до сих пор тиртха Прабхаса на полуострове Катхиавар, около Сомнатха, почитается как святыня кришнаитов). Здесь не идет и речи о подвижничестве и смирении плоти, о корнях и плодах как основной еде. Перед уходом в паломничество ядавы, приложившись к вину (śidhuṣu saktāś 4. 8), берут с собой запретную для ортодоксального брахманства пищу — в изобилии разнообразное хмельное и мясо (bahu nānāvidhaṁ... madyaṁ māṁsam anekāśaḥ 4. 7; ср. prabhūtabhakṣyaṛeyās — «обильную еду и напитки» 4. 9), нарушая тем самым пищевые ограничения индуизма. Паломники выступают из города вместе с *антахпурой*, т. е. обитательницами женских покоев (4. 6), располагаясь в тиртхе как дома вместе с женами (yathāgṛham sadārā 4. 9). Ср. в «Араньякапар-

ве» [10. С. 211] совет, который дает риши Ломаша царю Юджистхире, собирающемуся отправиться в паломничество: «Иди налегке... дабы в твоих странствиях ничто тебя не связывало» (III. 90. 18), и Пандава отсылает назад своих спутников-брахманов. Находясь в тиртхе, «паломники» тщательно приготовленную пищу, которая предназначена брахманам, пропитав хмельным, бросают обезьянам (4. 13), пьяный разгул сопровождается музыкой, весельем с участием танцоров и мимов (4. 14).

В книге «Лесной» (гл. 186–189) от лица повествователя, риши-брахмана Маркандей¹², излагается учение о гибели Вселенной в результате мировой катастрофы — *пранаи*, которой предшествует Калиюга. Это время, которое исполнено всяческих пороков, когда попирается варновая дхарма, когда не почитают тех, кого надлежит почитать, когда нарушаются общепринятые обычаи и обряды, не соблюдаются пищевые нормы и запреты, ведут себя непристойно и выглядят неприглядно женщины, творят притеснения варвары-млеччки. Наконец, природные катаклизмы и последний из них — наводнение губят жизнь во Вселенной (подробно см.: [18]).

По существу сходные эсхатологические мотивы присутствуют и в «Маусале», однако в их разработке имеются существенные отличия. В «Араньякапарве» сквозь искусственную конструкцию индуистского мифа о четырех мировых периодах, югах, и о *пранае* в конце последнего из них ясно просвечивает архаический сюжет мифа «вечного возвращения»: весь мир и разрушенный социум всякий раз возрождаются. В то же время эсхатологическая окраска событий «Маусалапарвы» несет в себе прямо выраженную противоположную идею — *всеобщей* гибели «навсегда», что оттеняется картиной поглощения Двараки, «мира вришниева», наводнением¹³.

В начале книги говорится, что вришнии не испытывали стыда, совершая греховные поступки, выказывая неприязнь брахманам, а также предкам и самим богам. Они «пренебрегали наставниками-гуру... жены обманывали мужей, а мужья жен» (3. 8, 9). Нарушение социальной гармонии так же, как это описывает Маркандей в видении конца мира, сопровождается в Двараке природными аномалиями (3. 10, 11), которые имеют, впрочем, не вселенский, как об этом рассказывает риши в книге «Лесной», а локальный масштаб: они ограничены краем вришниева. Каждый день налетают «на погибель андхамкам и вришниям страшные ураганы» (*mahāvātā dāruṇāś* 3. 3), на улицах появляются огромные крысы (*vivṛddhamūṣakā* 3. 4), журавли подражают уханью сов, а козы воют будто шакалы (3. 5), у коров рождаются ослята, у мулов — верблюжата, у собак — котята, а у мангустов — крысята (3. 7)¹⁴. Солнце движется по кругу в направлении, обратном естественному¹⁵ (3. 10), окруженное на восходе и на закате тучами в виде *кабандхов*, т. е. обезглавленных тел (3. 11), планеты сталкиваются с созвездиями и друг с другом (3. 14). Ранее в «Бхишмапарве», книге VI, было подробно описано, как перед самым началом великой битвы на Курукшетре появляются грозные знамения [16. С. 11–14, 341]. В «Маусалапарве» (3. 20) также упоминается, причем в прямой связи с минувшей битвой бхаратов (*bhārate yuddhe*), о неблагоприятных приметах как о предвестье гибели (*kṣayāya*).

Стилистика «Книги о побоище палицами»

Описание битвы на Курукшетре, которое представляет «героику», типологически первичный слой эпического содержания, отмечено в «Махабхарате» известной стандартизованностью действий, их последовательности, а также высокой степенью формальности¹⁶. Сюжет «битвы» вришниева прямо свидетельствует о нарушении провоз-

глашаемых в эпосе правил ведения честного боя. Не поединки, как должно, следуют один за другим, а все сражаются против всех. И более того, говорится: «Сын разил отца, отец сына» (4. 40) — таковы эсхатологические аллюзии, восходящие к рассказу риши Маркандеи о конце мира (III. 188. 25, 28, 42)¹⁷. Обычно эпические воины используют в качестве оружия лук и стрелы, здесь же трава *эрака*¹⁸, вырванная из земли, волшебным образом превращается в ту же палицу. Таков «чужой» бой «чужого» этноса...

Примечательно, что, описывая смертельную схватку вришниеи, сказитель не называет ее «боем», а выражает оценку происходящего *лексически*, словами, означающими «погибель», «истребление»: *kadanam* (1. 7), *vadham* (5. 2), *vināśa* (4. 11; 9. 8), *nilaya* (6. 4), *nidhanam* (6. 5), *nāśa* (6. 7), *vaiśasam*, *anayam* (7. 14). Синонимическое варьирование этого понятия указывает на его важность для данного контекста — такова закономерность стиля древнеиндийской литературы. Что касается перевода названия «Маусалапарва», то, ориентируясь на центральный ее эпизод, это название кажется правомерным переводить как «Книга о *побоище* палицами» (а не о «битве на палицах»).

Если характер событий, происходящих в тиртхе Прабхаса, как видно, не укладывается в рамки представлений об эпической битве, то стилистика «Маусалы», при некоторых особенностях, в целом соответствует поэтической норме «Махабхараты», свидетельствуя об общем единстве ее художественного языка. Основными средствами создания образа в эпосе являются формульные эпитеты и сравнения; значительно реже употребляется метафора, в основном сохраняющая мифологический колорит и отличающаяся от сравнения чаще всего только отсутствием показателя уподобления¹⁹. Воины, бьющиеся с безудержной яростью, называются *mahārathāḥ* (2. 1; 4. 6, 12), «великоколесничными», т. е. сражающимися на больших колесницах, однако в данном случае этот постоянный эпитет, обычно определяющий эпического воина, не соответствует картине побоища. Еще более явно противоречит логике контекста также постоянный эпитет *śrīmantaḥ* (4. 8) — «наделенный Шри», т. е. славой, удачей, процветанием, по инерции используемый в отношении изначально обреченных вришниеи. Постоянный эпитет *tigmatejasah* (4. 8, 11), в соответствии с основным значением слова *tejas* — «жар», «пыл», «пламенная мощь», означает «жгучепламенный» и полностью отвечает характеристике эпического воина, но не ослабленного хмелем «паломника» (*madātura* — «ослабевший от пьянства» 5. 5). И той же инерционностью эпического стиля можно было бы, по-видимому, объяснить употребление постоянного эпитета *vīrāḥ* — «герои» (2. 3, 4; 4. 10; ср. *vṛṣṇipravīrāḥ* 6. 6; *vṛṣṇivīrakumārakāḥ* 8.27 «дети героев-вришниеи»; *striyas tā vṛṣṇivīrānām* — «те жены героев-вришниеи» *vṛṣṇivīrānām* 8. 33), однако слово *vīra* имеет еще одно значение — «глава», «властитель». Тогда *контекстный* смысл определения *vīrāḥ* применительно к вришниеям, как можно предположить, соответствует ситуации: между собой сражаются предводители разных ветвей рода Яду.

Традиционные сравнения, встречающиеся в этом фрагменте, немногочисленны: палица-*эрака*, оружие сражающихся, «подобна ваджре Индры» (4. 35, 37, 38), которая символизирует в эпосе крепость и мощь удара; гибнущие воины — «словно мотыльки, летящие на огонь» (4. 41). «Вводные» сюжеты типологически позднего «дидактического» слоя содержания эпоса, в сравнении с описанием эпической битвы, вообще отмечены малым количеством сравнений²⁰. Мифологическое сопряжение борющихся (одной стороны — с богами, другой — с демонами), как и сопоставление этой «битвы» в целом с вечным противостоянием богов и демонов, в «Маусале», естественно, отсутствует полностью. И это происходит по вполне понятным причинам: описывается не великая

битва между равными соперниками — Пандавами и Кауравами, а пьяная ссора внутри родоплеменного союза.

Так же традиционно по своему содержанию сравнение разоренного после гибели вришниева города Двараки с женщиной, у которой умер муж — *mṛtanāthām iva striyam* (6. 4); при этом слово *nātha* означает не только «муж», но и «властитель», и если учесть, что название столицы Кришны — женского рода, то значение слова *nātha* в данном формульном сравнении может быть сопоставлено с *vīra* — «глава».

Арджуна видит Двараку «покинутой быками-вришниями» (*vihīnām vṛṣṇipuṅgavaiḥ*), «утратившей свое процветание» (*gataṣṛiyam*), «безрадостной» (*nirānandam*), «точно лotosовый труд зимой» (*padmīṅgā śīṣire yathā*) — 6. 11. Это описание объединяет ситуативные эпитеты, формульное сравнение, а также типичную для стиля «Махабхараты» животную метафору — *vṛṣṇipuṅgava* — «быки-вришнии». Эта метафора, которая, как правило, говорит о физической мощи эпического героя, явно не укладывается в смысловые рамки изображения гибели ослабевших от пьянства воинов. Дополнительный штрих к частному значению в «Маусале» этой и подобных ей композит может добавить понимание второго ее компонента — *puṅgava* как «первый», «главный», т. е. «глава» (ср. выше — относительно контекстного значения слова *vīrāḥ*).

Три шлоки подряд (6. 8–10) в «Маусалапарве» занимает так называемое «синтетическое» сравнение [6. С. 132–135; 19. С. 111, 112], построенное на метафорах-бинамах, в которых, создавая эффект двойного видения, соединяются компоненты из двух различных сфер, в данном случае — водной и городского быта. «Грозной, увлекаемой арканами Времени реке Вайтарани была подобна река-Дварака, воды которой — вришнии и андхаки, рыбы — кони, лодки — колесницы, [шум] течения — [звучание] *вадипр* и [грохот] колесниц, акулы — тиртхи с жилищами, скопление тины — драгоценные камни, гирлянды — насыпные валы, речные водовороты — колесничные проезды, тихие заводи — перекрестки дорог, водные чудища — [Бала]рама и Кришна», — такой видит город Двараку Арджуна. Вайтарани — река смерти, Стикс индийской мифологии, — представляет собой «образ *пралаи*» (М. Бьярдо), сопутствующий изображению в «Махабхарате» кровавого поля брани. Особенностью картины, которая открывается взору Арджуны, когда он, после гибели Кришны и его брата Рамы, прибывает в Двараку, чтобы вывести оттуда женщин и детей, является то, что благодаря этому *водному* образу герой словно бы *провидит* гибель города в океанских водах²¹.

Варьирование способов передачи «метафоры смерти», исторически объяснимое, по-видимому, существованием табу на прямое название этого явления, становится в древнеиндийском эпосе стилистическим приемом, соответствующим важности данного понятия. В тексте «Маусалапарвы» встречаются следующие выражения, передающие понятие «умирать»: *vimuktaṁ* — <vi-muc «обрести освобождение» (1. 8); *tyaktvā deham* (2. 10), *tanuṁ... vimucya* (5.13) — «отринув тело»; *prāṇān tyakṣyāmi* — «отрину праны» (т. е. жизнь 7. 22); *gantum gatim mukhyām* — «уйти главным путем» (9. 36); *videhāv akarot* — «лишил тела» (7. 9); *yuktvātmānam... jagāma gatim uttaman* — «соединившись с Атманом (или: «обратившись к йоге»), ушел высочайшим путем» (8. 15); *tyaktvā dehaṁ divaṁ gataḥ* — «отринув тело, удалился на небо» (9. 7). В последних двух примерах, наряду с характерным для «Махабхараты» метафорическим осмыслением смерти как последнего *пути*, имеются и другие, также распространенные в эпосе метафоры: в первом примере — соединение с Атманом, Высочайшим Абсолютом (или: обращение к йоге как к способу прекратить земное существование), а во втором — оставление телесного облика.

Эпический материал позволяет говорить о системном *расслоении* семантики, свойственной метафоре с указанным содержанием. На основе мифологии бога смерти Ямы (он выступает также под именами Мритью, Антака, Кала, Дхармараджа) строятся обороты «отправить» или «отправиться в обиталище Ямы», т. е. соответственно «убить» или «погибнуть», и такая метафора (к слову сказать, отсутствующая в «Маусалапарве») тяготеет к героическому слою эпоса. В то же время религиозно-философская метафора, подобная той, которая используется в «Маусале», свойственна преимущественно типологически более позднему, «дидактическому» слою эпического содержания [19. С. 135–137].

Кришна в «Книге о побоище палицами»

В числе факторов, с очевидностью объединяющих весь эпический контекст, выступает набор имен Кришны, в котором, как это обычно для индийского эпоса, получает отражение его «биография». В отличие от других мифологических фигур, образ Кришны соединяет в себе черты и бога, и эпического героя, что выражается в составе его именовании²².

В «Маусалапарве» полновесно представлена фигура Васудевы (*vasudeva*), отца Кришны²³, так что с достаточным основанием имя Кришны Васудева, одинаково звучащее с именем его отца, но иначе пишущееся — с первым долгим *a* (*vāsudeva* 3. 21; 5. 16), можно рассматривать в данном контексте в качестве патронима. Имя *Кешава* (2. 12; 3. 22; 4. 21; 4. 34; 5. 10, 11) связывается с мифологической родословной Кришны, указывающей на его происхождение от черного волоска (*keśa*) в чреве матери, однако этот сюжет неизвестен в «Махабхарате». Это имя так же, как и *Хришикеша* (2. 14; 3. 16; 4. 28), допустимо рассматривать в связи с этнической чертой внешности Кришны — густой шапкой вьющихся волос (другое значение имени *Хришикеша* характеризует Кришну как «властвующего над чувствами» — *hr̥ṣika-īṣa*, т. е. как йогина). Имя *Владелец (лука) Шарнга* (*śārṅgadhānvan* 1. 10; 9. 14) Кришна носит в соответствии со своим персональным атрибутом — луком под названием «Роговой». Два имени — *Дашарха* (4. 45) и *Мадхава* (4. 43) — говорят о Кришне как о Владыке дашархов и Владыке мадху, определяя его «вождеский» статус. Имя Кришны *Джанардана* (4. 30; 5. 7) — «побуждающий людей к деятельности» — традиция связывает с солярностью Вишну-Кришны. Имя *Говинда* (6. 15) *Пастух*, если принять метафорическое значение слова *go* — «тучи-коровы», действительно, может соотноситься с солярным прошлым Вишну, но, адресуемое Кришне, это имя, по-видимому, целесообразно связывать со скотоводческой символикой его образа. В двух следующих именах: *Мадхусудана* (*Погубитель Мадху* 2. 13; 4. 22; 4. 42) и *Кешисудана* (*Погубитель Кешина* 3. 18) — отражены его демоноборческие деяния, причем имя Мадхусудана (как и имя Хари) переходит к Кришне от Вишну, а в имени Кешисудана зафиксирован подвиг юного Кришны.

Как можно видеть, система именовании Кришны двойственна: она включает, с одной стороны, имена, определяющие его как представителя эпического мира (т. е. патронимы, указание на социальный статус и этническую характеристику внешности), с другой стороны, в эту систему входят имена, рисующие его как бога-демоноборца.

Обращают на себя внимание существенные отличия Кришны, каким он изображается в «Книге о побоище палицами», от того, каким он предстает за ее пределами²⁴. Кришна — родственник, друг и помощник героев Пандавов. В «Адипарве», книге I «Ма-

хабхараты», Кришна присутствует на *сваямваре* Драупади, в собрании царей из разных стран, претендующих на ее руку. Он содействует Арджуне в похищении своей младшей сестры Субхадры, организует для них свадебный обряд, а также обряд над их новорожденным сыном Абхиманью. Кришна вместе с Арджунной, противодействуя Индре, помогает Агни сжечь лес Кхандаву.

В «Араньякапарве», книге III, Кришна трижды навещает Пандавов в их двенадцатилетнем лесном изгнании и, разъяренный происками Кауравов, пытается подтолкнуть царя Юдхиштиру к нарушению обета и вступить в борьбу за престол, но тот остается непреклонным. Эта книга позволяет увидеть в Кришне не только бога-героя, аватару Вишну, но и космическое божество. Он — «исток и конец всего живого», «извечное жертвоприношение», Творец мира, Высочайший Пуруша, известный на земле как Вишну, младший брат Индры [10. С. 40]. К Кришне обращается супруга Пандавов Драупади: «Ты — Вишну... ты — жертвенный обряд... ты — жертвователю и сама жертва... Высочайший Пуруша... Властелин мира» [10. С. 41]. Так, благодаря отождествлению его с Пурушей, Вишну, жертвенным обрядом, в описании Кришны оживают древние ведийские ассоциации.

Следует подчеркнуть, что образ Кришны в «Махабхарате» не расслаивается на отдельные составляющие и близость к Пандавам не входит в противоречие с пониманием его как полной аватары Вишну-Нараяны. Это с особой ясностью просматривается в эхатологическом видении Маркандеи, когда Кришна-Нараяна предстает в составе мифологемы «божество на дереве», и в его чреве риши видит Вселенную. Об этом Маркандея рассказывает Пандавам, рядом с которыми находится сам Кришна, «отец и мать всего живущего» (III. 187. 55). Можно считать, что в этом фрагменте впервые в «Махабхарате» речь идет о вселенском образе Кришны — Вишварупе, хотя сам этот термин отсутствует.

В «Удьяогапарве», книге V [9], посвященной усилиям Кришны предотвратить братоубийство, происходит распределение сил в будущей битве, согласно которому Кришна выступит на стороне Пандавов в качестве колесничего Арджуны, а его воинство — вришнии, андхаки, бходжи и др. — окажутся на противоположной стороне, разделив впоследствии с Кауравами их поражение. Разгневавшись на их козни, Кришна являет свой грозный образ Вишварупы.

В «Бхишмапарве», книге VI [16], Кришна раскрывает мудрость «Бхагавадгиты» Арджуне, который, не желая губить своих родственников, готов сложить оружие еще до начала битвы, и вновь предстает в виде Вишварупы. Слова Брахмы проливают свет на цель появления Кришны в земном облике: «Ради блага Вселенной просил я Владыку мира, чтобы в мир людей явился он как Васудева, чтоб воплотился он на земле для истребления асуров...» [16. С. 152]. Таким образом, сомнительные советы Кришны, которые он дает Пандавам во время битвы, могут быть частично объяснены его *миссией*, ибо Кауравы — это воплощения асуров на земле.

В «Дронапарве», книге VII [12], Кришна советует Пандавам убить слона по имени Ашваттхаман и обмануть старого воина Дрону, что якобы убит зовущийся так же его сын, а затем погубить воина, в горе сложившего оружие. В «Карнапарве», книге VIII [11], Арджуна, когда колесо его соперника Карны увязло в земле, готов остановить поединок, но Кришна понуждает Пандаву к продолжению боя.

«Ашвамедхикапарва», книга XIV [14], содержит несколько знаменательных эпизодов. Кришна оживляет внука Арджуны Парикшита, убитого в чреве матери Ашваттхаманом, который мстил за гибель своего отца. Кришна рассказывает Арджуне «Ануги-

ту», так как тот в перипетиях битвы якобы забыл «Бхагавадгиту». Кришна вновь являет свой вселенский образ — Вишварупу, раскрывая себя как Адхьятму, высший принцип мироздания. Во время отправления *ашвамедхи* — жертвоприношения коня — он замещает бога-творца Праджapati, под эгидой которого, согласно Брахманам, совершался этот обряд.

Совершенно иным, чем в других книгах «Махабхараты», выглядит Кришна — предводитель союза племен — в сюжете о гибели вришниеи «Книги о побоище палицами». Выслушав проклятие риши, он произносит: «Такова судьба» (*bhavitavyaṁ tatheti* 2. 13); Владыка мира (*jagataḥ prabhuḥ*), он не желает эту судьбу отворотить (*ḥṛtāntam anyathā naicchat kartum* 2. 14; *букв.* «сделать иной»). В этих следующих одна за другой шлоках используются два синонима, передающие понятие «судьба»: *bhavitavyam* — «то, что должно быть» и *ḥṛtānta* — «назначенный исход»; ср. в завершении «Маусалы» слова повествователя, риши Вьясы, который подводит итог происшедшему: «Такова уж была судьба, predeterminedенная им» (*bhavitavyaṁ... taddhi diṣṭam etan*). И Кришна допустил, чтобы она свершилась, хотя мог ее отворотить (*vyarohitum* (9. 26)). Кришна, «предвидящий гибель» (*jānan vināśam*) своего воинства (4. 11), «божественным оком провидящий все пути» (*divyadrṣṭiḥ jānan sarvā gatayo* (5. 16)), остается покорным судьбе.

Тот же самый мотив безнадежности звучит и в речах людей, видящих, как океан поглощает Двараку: «Увы, это судьба!» (*aho daivam iti* 8. 41). Арджуна, почувствовавший в схватке с абхирами, что силы его иссякли, задумался о такой своей судьбе (*daivam tan... acintayat*), «впав в горькую тоску» (*duḥkhaśokasamāviṣṭo* 8. 62); ср. далее об Арджуне: «впал в отчаяние, думая — это судьба» (*babhūva vimanāḥ... daivam ityanucintayan* 8. 64). К первым двум синонимам — *ḥṛtānta* и *bhavitavyam* добавляется третий — *daiva*, который является основным обозначением понятия «судьба» в «Махабхарате». Варьирование способов передачи этого понятия подчеркивает, согласно закону эпической стилистики, его значимость для контекста.

Несомненно, во всех без исключения случаях событийная канва, в которую вписывается в «Маусале» (и, очевидно, в «Махабхарате» в целом) образ «судьбы», сугубо негативна, окрашена фатализмом. Это судьба горькая, злая...

Отдельно должна быть отмечена *сигнальная* по отношению к дальнейшему изложению событий метафора *daivadaṇḍanipīḍitāḥ* — «жезлом судьбы пригвожденные» (2. 5). Эти слова, сказанные мудрецами-риши в адрес юных ядавов еще до начала событий, звучат как пророчество их гибели (жезл *daṇḍa* является к тому же мифологическим атрибутом бога смерти Ямы).

Время-Кала и проклятие брахманов

Особую роль в сюжете о гибели окружения Кришны играет смертоносное Время-Кала. Рассказ об этом начинается с утверждения: «Временем понуждаемые» (*kālacoditāḥ* 2. 2), андхаки, бходжи и вришнии истребили друг друга. Появившиеся в домах жителей Двараки птицы «насланы Временем» (*kālacoditāḥ* 3. 6). Пришедшие в тиртху паломники еще до начала побоища «повержены Временем» (*kālaparītāḥ* 4. 12); «понуждаемые Временем» (*kālacoditāḥ*), они разят друг друга (4. 36). Ср.: «влекомой арканами Времени (*kālapāśagrahām*)» рекой видится Арджуне погибающая в водах Дварака (арканы — древний атрибут Варуны, ставшего в эпосе богом вод, а также бога смерти Ямы 6.10).

Столь же недвусмысленно негативна семантика другой композиты или словосочета-

ния, в которых используется образ Времени-Калы: это «поворот Времени» (kālaparyāya), выражение, в метафорическом плане имеющее некоторое соответствие русскому «превратности судьбы». Кришна видит «поворот Времени» (kālaparyāya) в природной аномалии, когда новолуние наступает не на четырнадцатую ночь, как положено, а на тринадцатую (3. 16), расценивая это как дурной знак. «Были убиты герои [стеблями] эраки», — рассказывает Арджуна о том, что случилось, отцу Кришны и добавляет: «Смотри, [каков] поворот Времени» (paśya kālasya paryāyam 9. 10). Бходжи и андхаки окружили во время ссоры одного из воинов, «поворотом Времени понуждаемые» (kālaparyāyascoditāḥ 4. 29). Кришна без гнева наблюдает за схваткой своих соплеменников, «зная о повороте Времени» (jānan kālasya paryāyam — 4.30). Абхиры-млеччи, напавшие на караван, который уводит Арджуна из погибающей Двараки, «понуждаемы поворотом Времени» (kālaparyāyascoditāḥ 8. 48).

Памятью о связи стилистики текста с его идеологией, учитывая, насколько часто используются образы *калавады*, учения о Времени²⁵, в сравнительно небольшом фрагменте эпического текста, это учение («философию побежденных» [5. С. 44]) можно считать основополагающим для идейного содержания «Маусалапарвы». Весь событийный ряд «Книги о побоище палицами» пронизан верой во всемогущество судьбы и Времени, и если вспомнить, что воины Кришны, в отличие от него самого, сражались в великой битве на Курукшетре в рядах потерпевших поражение Кауравов, то эта вера — вера обреченных.

В заключительных словах риши Вьясы (ему традиция приписывает создание «Махабхараты» и поэтому его речь исполнена особого смысла) идеи *калавады* связываются с поздней космологической концепцией мировых периодов — *юг* (9. 32). Эта концепция осмысливается как противопоставление «времен бытия» (bhavakāleṣu — мест. пад., мн. ч.) временам «противоположным» (viparyaye — мест. пад., ед. ч.), знаменующим гибель мира. Вьяса, завершая «Маусалапарву», говорит о Времени как об источке и губителе Вселенной: «Корень всему этому — Время, семя мира... Именно Время по своей воле снова вбирает в себя [сущее]» (kālamūlam idaṁ sarvaṁ jagad bījaṁ... kāla eva samādatte punar eva yadṛcchayā 9. 33; idaṁ sarvaṁ — зд. Вселенная). Сходные идеи высказываются в связи с самим Кришной-Нараяной в уже упоминавшемся видении Маркандеи, эсхатологическом фрагменте «Араньякапарвы» (III. 186. 14): «Это творец и разрушитель, созидающий все сущее во Вселенной» (eva kartā vikartā sa sarvabhāvanabhūtakṛt), однако там отсутствует всякое упоминание судьбы и Времени в связи с учением *калавады*, а образ Кришны трактуется в совершенно ином ключе — с точки зрения религиозно-философской мысли ортодоксального индуизма.

Воля судьбы и смертоносное Время, поворот колеса которого губителен для живущих, вырисовываются как две главные причины гибели рода ядавов. Однако едва ли не с большей настойчивостью упоминается и о третьей, совсем немаловажной причине случившегося — о *проклятии брахманов*. В Двараке узнают о том, что Самба родил «проклятием зачатую» (śārajam 2. 16) палицу. Арджуна спешит на помощь жителям Двараки, когда узнает, что погибли ядавы «из-за проклятия брахманов» (brahmaśāpāt 5. 3). Один из приближенных Кришны погибает, «проклятый брахманами» (brahmānuśaptam 5. 5). Погибли вришнии «из-за проклятия брахманов» (brahmaśāpena 8. 30), гибель их «имеет причиной проклятие брахманов» (brahmaśāpajaḥ 9. 8), их «спалило огнем проклятия брахманов» (brahmaśāpavinirdagdhāḥ 9. 25). Отец Кришны не порицает сына за то, что тот не предотвратил побоище, ибо «только проклятие тому причина» (śāro hyevātra kāraṇam 7. 8).

Несколько иной оттенок смысла передают следующие примеры: Пандавы опечалились, услышав о гибели вришнеев, «случившейся как наказание брахманов» (*brahmadanḍabalāt kṛtān* 1. 9); стебли травы *эрака* становятся в схватке палицами, и «все это содеяно наказанием брахманов» (*brahmadanḍakṛtam sarvam* 4. 38). Используемые в обоих случаях композиты содержат слово *дабба*, которое означает, однако, не только «наказание», но и «жезл» как символ карающей власти, и тогда выражение *brahmadanḍa* может иметь более широкое толкование: «наказание, наложенное властью брахманов»²⁶.

Роль образов судьбы и Времени в сюжете «Книги о побоище палицами» можно, очевидно, рассматривать в свете побудительных *причин*, определяющих поступки его действующих лиц. В то же время понятие *brahmadanḍa* — «наказание брахманов» служит одновременно и *оценкой* событий, которая соответствует значению главенствующей для этого контекста силы, а именно — брахманов. Последнее обстоятельство следует, как представляется, учитывать при освещении проблемы так называемого *брахманского редактирования* «Махабхараты», с целью уточнения фигуры ее совокупного «редактора».

От композиционной инкорпорации к основному эпическому сюжету

Наиболее отчетливы следы индуистской обработки сюжета о гибели ядавов, который явно принадлежит к иной традиции, нежели магистральная сюжетная линия «Махабхараты», в самом конце первой половины «Маусалапарвы», уже в гл. 5, на границе, отмечающей переход от «вводного» повествования к основному. Кришна обращается памятью к великой битве на Курукшетре: «Видел я эту гибель ядавов, а прежде — царей, быков-куру» (*dr̥ṣṭam mayedaṁ nidhanam yadūnām rājñām ca pūrvaṁ kurupuṁgavānām* 5. 8). Принимая решение: «Предамся подвижничеству, уйдя в лес (*tapaś carīśyāmi... vanam abhyupetya* 5. 9), Кришна поступает так, как поступают эпические цари: по достижении преклонных лет, согласно индуистским нормам социальной жизни, сословно-возрастная дхарма (*varnāśramadharmā*) предписывает переход на стадию *vanaprasthā* — *жительства в лесу*. До этих пор все, что происходит с Кришной, говорит о нем как о вполне земном персонаже²⁷.

Мифология Баларамы, или Рамы, как он зовется в «Книге о побоище палицами», практически не получает в ней отображения; разве что в самом начале говорится, что жители Двараки выказывают непочтение *даже* брахманам (*brahmanāñś cāri*; примечательный штрих в свете идеологии текста!), «но не Раме и Джанардане» (*na tu gāmajanārdanau* 3. 9), причем эти два имени представлены композитой соединительного типа *двандва* (сложное слово с равноправными составляющими). Сравнительно подробное описание окончания жизни Рамы многими своими деталями сходно с изображением гибели Кришны, словно бы завершая линию объединения этих героев, при всех их различиях, в некоторое подобие мифологической пары.

После побоища Кришна обнаруживает Раму «пребывающим в одиночестве в пустом лесу» (*vane sthitam ekaṁ vivikte* 5. 11). Обращение к *йоге* (*yogayuktasya* 5. 12; род. п.) выглядит в «Маусале» как добровольный уход из жизни (ср.: о йоге Пандавов, покидающих мир — XVII. 1. 7, 44; 2. 1 [15. С. 95–97]). Из рта Рамы появляется огромный белый змей, устремляясь к океану (5. 12), и судя по косвенным признакам, это не названный

по имени змей Шеша-Ананта. Изображаемая сцена отмечена явной тенденцией к созданию более или менее целостного образа Баларамы путем соединения деталей различных мифологических сюжетов. Этого змея встречают в полном соответствии с обрядом приема почетного гостя-брахмана змеинные цари, обитатели вод, во главе с самим царем Варуной (svayam gājā varunaś cāri), их владыкой: «Поднявшись ему навстречу, они гостеприимно приветствовали его, почтив подношением [почетного питья] *арехья* и [воды для омовения ног] *падья*» (pratyudgamaḥ svāgatenābhyaṇāndaś te 'pūjayañś cārghyapādyakriyābhiḥ 5. 15)²⁸.

«После того как ушел его брат» (gate bhrātari), Кришна-Васудева, пребывая, как и Рама, в «пустом лесу» (vane śūnye), «погруженный в думы» (cintayāno²⁹), опускается на землю (5. 16). Мысленно (cintayāno) он останавливает *индрии* (cakārendriyaśānī-rodham³⁰ 5. 18) и, «обратившись к великой йоге» (mahāyogam upetya), лежит «с остановленными индриями, речью и разумом» (sañniruddhendriyavānmanāś³¹ 5.19). В этом состоянии его настигает стрела охотника³².

Кришна словно бы повторяет путь своего брата, отличие же заключается в эксплицитно выраженной мотивированности принятого им решения — уйти из жизни. Он вспоминает слова царицы Гандхари, которая, оплакивая павших в битве Кауравов, своих сыновей, прокляла его (см. книгу X «О женах» [13. С. 90]), обращается памятью к тому, как погибли воины на Курукшетре, и понимает, что настало время и его ухода из жизни (sañkramaṇasya kālam 5. 18).

Приблизившись, охотник видит перед собой «Пурушу, погруженного в йогу, в желтых одеждах, многорукого» (puruṣaṁ yogayuktaṁ pītāmbaraṁ... 'nekaḥum 5. 20); ср. далее о Кришне: «четырёхрукий, одетый в желтое, черный» (saturbhujāḥ pītavāsā śyāma 9. 19).

Это описание, вновь отсылающее к книге «Лесной», нуждается в некоторых пояснениях. *Пуруша* ассоциируется в «Ригведе» с творящим началом и одновременно источником творения (см. гимн Пуруше X. 90 [26. С. 235]). Эпический Кришна раскрывает себя как Пуруша: «Огонь — это мои уста, земля — мои стопы, луна и солнце — глаза, небосвод, ограниченный горизонтом, — мое тело, а воздух — мой разум» (III. 187. 12; ср.: XIV. 51. 9–12); см. также: *rigāṇapuruṣa* (III. 186. 13; 187. 52) «древний Пуруша» о Кришне. *Желтый* цвет одежд Кришны (pītavāsā) отмечается, например, в «Араньякапарве», когда тот в облике дитя, под именем Нараяна, лежит на ветвях дерева *ньягродха* в космических водах (III. 186. 116). В желтые одежды облачен Вишну, лежащий в водах *прати* на кольцах змея Шешы (III. 194. 15). Это фрагмент заслуживает быть отмеченным, во-первых, ввиду сходства изображения Вишну и Кришны и, во-вторых, по причине того, что Шеша связывается здесь с вишнуйским (а не с кришнаитским) кругом мифологии. Изменение цветовой характеристики Кришны объясняется в книге «Лесной» сменой мировых периодов — *юг*: в Критаюгу, Золотой век, Нараяна — белый; в Третаюгу, когда дхарма ущербна на треть, Ачьюта становится красным, в Двапараюгу, наполовину исполненную беззакония, цвет Вишну — желтый, а в последний век, Калиюгу, Кешава — черный (III. 148. 16, 23, 26, 33). Согласно традиции, великая битва «Махабхараты» происходит на грани эпох — предпоследней, Двапары, и последней, Кали, и, как можно предположить, отмеченное сочетание желтых (pīta) одежд Кришны и его черного (śyāma) цвета маркирует завершение этого перехода. И, наконец, *четыре руки* (см. также о Кришне-Васудеве — saturbhujāḥ 9. 28) — характерная черта иконографии Вишну, с которым в «Маусале» полностью *отождествляется* Кришна; ср. о нем же: «Услышав

о том, что ушел Вишну...» (*śrutvaiva hi gataṁ viṣṇum* 9. 23); ср., однако: «...воплотился на земле четырехрукий Вишну» (о Раме, герое «Рамаяны» III. 260. 5).

Кришна утешает своего погубителя и, возносясь ввысь (*ūrdhvaṁ*), осеняет благодатью (*lakṣmā*) небо и землю (5. 21). Это уникальное для Индии изображение смерти и *вознесения* на небо страдающего богочеловека может служить поводом для размышлений об общности некоторых мифологем христианства и индуизма.

Сцена приема Кришны небожителями (5. 22–25) напоминает то, как принимают змея, исторгнутого Баларамой, обитатели океана. Кришну, также полностью соблюдая правила приема почетного гостя, встречают небожители во главе с Индрой. Снова лексически точно воспроизводятся обязательные для соблюдения этого обычая действия³³: «хозяева» поднялись «гостю» навстречу (*pratyudyayur* 5. 22), затем, после того как он принял почести (*pūjyamaṇaḥ* 5. 24), боги приветствовали его (*pratyānandanta*), восславили речами (*vāgbhīr ānarcur* 5. 25), и сам Индра оказал ему почести (*‘bhyānandat* 5. 25). По традиции, Индра встречает на небесах воинов, павших в честном бою, однако в данном случае он мыслится прежде всего главой богов.

Подчеркнуто идентичное изображение обеих встреч, из которых первая происходит внизу, в водах мирового океана, а вторая — на верхнем ярусе космической вертикали, на небесах, отражает универсальную значимость *модели* почетного приема высокого гостя-брахмана и обязательный характер неукоснительного соблюдения правил этого приема. Юные вришнии во главе с сыном Кришны нарушили эти правила, за что и заплатились жизнью, навлекши суровую кару на всех своих соплеменников.

Одна из финальных фраз сюжетной инкорпорации, «эпоса ядавов», уже в силу своего местоположения, т. е. на выходе из «вводного» сюжета к основному повествованию (5. 23), несет в определенном смысле *итоговую* нагрузку. Кришна, обретающий свою *стхану* — уготованное богу место на небесах, идентифицируется как Иша Бхагаван Нараяна, «источник и гибель [мира], наставник в йоге» (*prabhavaś caruayaś*³⁴ *ca yogācāryo* 5. 23).

С той же, «итоговой» для всего текста «Маусалапарвы», точки зрения важны заключительные слова риши-брахмана Вьясы (9. 25–38), которые содержат, помимо тройной идеологемы «судьба–Время–проклятие брахманов», указание на *аватарный* смысл деяний Кришны, который «облегчил ношу земли, освободив весь мир» (*kṛtvā bhārāvataṅgaṇaṁ pṛthivyaḥ... mokṣayitvā jagat sarvaṁ* 9. 28). И Пандавами (в Махабхарате — это небесная «фратрия»), победившими своих соперников — Кауравов (демонская «фратрия»), в свою очередь, «исполнено на земле великое дело богов» (*tviha mahat karma devānām kṛtam* 9. 30) в их извечной борьбе против демонов.

Та же линия связи между изображением Кришны в «Маусалапарве» и его описанием в других книгах эпоса прослеживается и в том случае, когда имеется в виду партнерство Кришны и Арджуны. По окончании событий в тиртхе Прабхаса Васудева, отец Кришны, передает Арджуне слова своего сына: «Знай, что я — это Арджуна, а Арджуна — это я» (*yo’haṁ tam arjunaṁ viddhi yo arjunaḥ so ’haṁ eva tu* 7. 15); ср.: в «Араньякапарве» к Арджуне обращается Кришна: «Воистину, ты — мой, а я — твой; все, кто со мной, те и с тобой; твой враг — мой враг; кто за тебя — тот и за меня» (III. 13. 38). Та же линия связи идей «Маусалапарвы» с изображением Кришны в эпосе прослеживается и в понимании его как «древнего риши» (*ṛṣiṅgaṛṣi* 9. 28); ср.: в книге «Лесной» слова Кришны, обращенные к Арджуне: «Ты — Нара, а я — Нараяна-Хари; мы с тобой... два риши, Нара и Нараяна, явившиеся в этот мир из другого» (III. 13. 39).

Проанализированный материал «Маусалапарвы» позволяет прийти к следующему

выводу. Идейной доминантой первой части «Книги о побоище палицами», гл. 1–5, (название ее — дань этому центральному эпизоду о гибели Кришны и подвластного ему народа) является тройное понятие, объединяющее силы Времени и судьбы с мощью проклятия брахманов. Вторая же часть «Маусалапарвы» (гл. 6–9), в противовес первой части, может расцениваться как более или менее успешная попытка «брахманских редакторов» объединить связанные с этим образом Кришны индуистские мифологемы в сравнительно непротиворечивую концепцию Кришны как верховного бога, каким он и предстает в «Махабхарате».

Примечания

¹ Художественную целостность эпического текста подметил еще в конце XIX в. Й. Дальманн, основатель синтетического направления в исследовании «Махабхараты» [27]. В. Тернер в предисловии к книге А. Хильтебейтеля [28. Р. 9] подчеркивает значение его тезиса о роли мифа как *a reflexive metalanguage*, используемого для понимания смысла того контекста, в который миф вводится.

² Дварака отождествляется с совр. Дваркой в Гуджарате, на п-ове Катхиавар.

³ О последнем этапе жизненного пути эпических героев см.: [22].

⁴ Используется критическое издание текста [3]. Цифры в сноске означают: римская — номер книги «Махабхараты», первая арабская — номер главы, после точки — номера стихов.

⁵ О типологии содержания эпоса см.: [5], [29].

⁶ Изменение облика мифологически связано с пребыванием в потустороннем мире.

⁷ Ссылки на «Маусалапарву», в отличие от ссылок на другие книги «Махабхараты», даются без указания римскими цифрами номера этой книги.

⁸ Обычная локализация абхиров — устье р. Нармады на юго-востоке современного штата Гуджарат. Панджнада — название тиртхи на Курукшетре, однако едва ли там возможно расселение абхиров.

⁹ Описание юности Кришны имеется в «Хариванше», «Ваю-» и «Бхагаватапуране».

¹⁰ О культурной и политической близости вришниеи, ядавов и абхиров см.: [7. С. 254]. Абхиры, земледельчески-пастушеское племя Раджастхана и Гуджарата, называли себя ядавами (см.: [1]).

¹¹ «Сказание о паломничестве к тиртхам» (пер. и коммент. Я. В. Василькова) см.: [10. С. 170–312].

¹² О мудрецах-брахманах как эпических повествователях см.: [23; 24].

¹³ И тем не менее оба варианта эсхатологических контекстов соответствуют тому, что А. Хильтебейтель отмечает как прослеживаемую в «Махабхарате» связь между кризисами двух типов («the crises of the two orders»): на уровне эпоса — конец героического века, на уровне мифологии — гибель мира [28. Р. 358].

¹⁴ Подобные «знаки перевернутости» обычного порядка вещей см.: [10. С. 382–384, 390–394].

¹⁵ Движение против часовой стрелки (*анасавья*), связанное с погребальным обрядом, считается неблагоприятным.

¹⁶ «Многочисленные воинские поединки эпоса начинаются обычно с похвалы воинов и поношения ими друг друга, затем поочередно они применяют оружие все возрастающей мощи, поражают коней и колесничего противника, далее герой оказывается ранен или испытывает временное замешательство, но под конец наносит решающий удар, повергающий противника наземь или обращающий его в бегство» [6. С. 98].

¹⁷ Согласно выводу Я.В. Василькова, в классической героике эсхатологический миф «несет уже чисто художественную функцию, придавая эпическому действию зловещий колорит» [5. С. 16].

¹⁸ Эрака — вид травы *Tytha Angustifolia*, обладающей прямым и очень твердым стеблем.

¹⁹ Анализ эпической стилистики см.: [17; 19. С. 98–146].

²⁰ В «Махабхарате» отчетливо доминируют связанные с ее героикой мифологические сравнения, среди которых на первом месте по употребительности — сравнения «на тему» Индры, его борьбы с демонами, а также такие, содержание которых связано с оппозицией «боги/демоны» (см.: [4]).

²¹ О «сигнальной», т. е. предваряющей смысл дальнейшего изложения, функции ряда явлений эпической поэтики см.: [19. С. 123].

²² О системе именования персонажей древнеиндийского эпоса см.: [21].

²³ См. гл. 7, в которой описывается встреча героя Арджуны с отцом Кришны Васудевой, оплакивающим своего сына (7. 4–11). Васудева передает Пандаве его наказ — спасти тех, кто остался в Двараке, а сам предается смертному посту (7. 21). Четыре жены Васудевы всходят вслед за ним на погребальный костер, чтобы отправиться в тот же мир, что и супруг (8. 24), а Арджуна повелевает предать их тела огню (8. 25). То есть образ отца Кришны обрисован вполне традиционно.

²⁴ Кришне в «Махабхарате» посвящена книга А. Хильтебейтеля [28].

²⁵ Подробно об учении *калавады* см.: [30].

²⁶ Неотвратимость кары за нанесение вреда брахману — общая идея разного рода брахманских концепций.

²⁷ Примечательно, что Арджуна уводит из Двараки *гарем* (*parigraha*) Кришны — 16 тыс. жен (6. 6), деталь из неэпического круга сюжетов; в «Махабхарате» упоминаются две его жены — Сатьябхама и Рукмини.

²⁸ См. в «Араньякапарве» подобный состав действий «принимающей стороны» (героев Пандавов), к которым приходят «гости», брахманы-риши [20. С. 160–163].

²⁹ Корень *śint* «думать» в подобных контекстах означает «медитировать».

³⁰ Индрии — пять органов восприятия (глаз, ухо, язык и т. д.) и пять чувств (зрение, слух, вкус и т. д.).

³¹ Десять индрий в сочетании с речью (*vac*) и разумом (*manas*) составляют жизненную основу человека.

³² Охотник попадает Кришне в пятку (*padatale* 5. 20), единственное уязвимое место на его теле. В сюжетах пуран и «Хариванши» говорится о том, что при омовении Кришны-младенца в Ганге святые воды не коснулись только пятки, за которую держала его мать. В «Маусалапарве» уязвимость Кришны объясняется по-другому: риши Дурвасас, гостивший в его доме, даровал ему неуязвимость, обмазав его тело *паясой* — молочным рисом (5. 17), но оставил нетронутой пятку. В «Махабхарате» этот сюжет присутствует в «Анушасанапарве», кн. XIII, гл. 159.

³³ Подробное описание в «Махабхарате» почетного приема гостя-брахмана см.: [20. С. 160–163].

³⁴ Вместо *аруауа*, как в санскритском тексте, используется, согласно разночтениям к 5. 23, слово *аруауа* — «уничтожение», составляющее пару с противоположным ему по значению словом *grabhava* — «возникновение» [2. Р. 56].

Литература

1. *Buddha Prakash*. The ābhīras: their antiquity, history and culture // J. of Bihar. 1954. N 40. С. 249–265.

2. *Monier-Williams M. A.* Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1990 (reprint).

3. The Mahābhārata. Book XV Āshramavasikaparvan; Book XVI Māusalaparvan; Book XVII Māhaprasthānikaparvan; Book XVIII Svargārohanaparvan. Vol. 19. Crit. ed. by S. K. Belvalkar. Poona, 1959 (текст на санскрите).

4. *Васильков Я. В., Невелева С. Л.* Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги «Махабхараты») // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С. 152–175.
5. *Васильков Я. В.* Древнеиндийский эпос «Махабхарата»: Историко-типологическое исследование: Дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 2003.
6. *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос: Генезис и типология. М.: Наука, 1974.
7. *Дандекар Р. Н.* От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология / Сост. вступ. ст., коммент. Я. В. Василькова. М.: Восточная литература, 2002.
8. Махабхарата. Книга первая: Адипарва / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. М.; Л., 1950.
9. Махабхарата. Книга пятая: Удьюгапарва, или Книга о старании / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. Л., 1976.
10. Махабхарата. Книга третья: Араньякапарва, или Книга Лесная / Пер. с санскр., предисл., коммент. и толк. словари Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, 1987.
11. Махабхарата. Книга восьмая: Карнапарва, или Книга о Карне / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, 1990.
12. Махабхарата. Книга седьмая: Дронапарва, или Книга о Дроне / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. СПб.: Наука, 1992.
13. Махабхарата. Книга десятая: Сауптикапарва, или Книга об избииении спящих воинов; Книга одиннадцатая: Стрипарва, или Книга о женах / Пер. с санскр. и коммент. С. Л. Невелевой и Я. В. Василькова. М., 1998.
14. Махабхарата. Книга четырнадцатая: Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня / Пер. с санскр., коммент. и статьи Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. Отв. ред. И. М. Стеблин-Каменский. СПб.: Наука, 2003.
15. Махабхарата. Заключительные книги XV–XVIII / Пер. с санскр. и коммент. С. Л. Невелевой и Я. В. Василькова. Отв. ред. И. М. Стеблин-Каменский. СПб.: Наука, 2005.
16. Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва, или Книга о Бхишме / Пер. с санскр., предисл., статья и коммент. В. Г. Эрмана. Отв. ред. С. Л. Невелева. М.: Ладомир, 2009.
17. *Невелева С. Л.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса: Эпитет и сравнение. М.: Наука, 1979.
18. *Невелева С. Л.* Контекстные связи эпической шлоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Наука, 1987. С. 97–129.
19. *Невелева С. Л.* Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М.: Наука, 1991.
20. *Невелева С. Л.* Правила общения в «Махабхарате» // Этикет у народов Южной Азии. СПб., Центр «Петербургское востоковедение», 1999. С. 156–182.
21. *Невелева С. Л.* Именованье персонажей в «Махабхарате» // Письменные памятники Востока. 2006. № 1(4). С. 150–163.
22. *Невелева С. Л.* Конец биографии эпических героев («Махабхарата»: Книги XV, XVII и XVIII) // *Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia*. К 80-летию П. А. Гринцера. М.: Наука, 2008. С. 275–298.
23. *Невелева С. Л.* Мудрец-сказитель в Махабхарате (к проблеме эпического текстосложения) // *Acta Linguistica Petropolitana*. Труды Института лингвистических исследований. Классическая филология и индоевропейское языкознание. Отв. ред. Н. Н. Казанский. Т. IV, ч. 1. СПб.: Наука, 2008. С. 277–294.
24. *Невелева С. Л.* Эпические риши (по данным «Махабхараты») // *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XX. *Indologica*: Сб. статей памяти Т. Я. Елизаренковой. Кн. I. М., 2008. С. 329–351.
25. Ригведа: В 3 т. Т. 1. Мандалы I–IV / Пер. с санскр., вступ. ст. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989.
26. Ригведа: В 3 т. Т. 3. Мандалы IX–X / Пер. с санскр., вступ. ст. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999.

27. *Dahlmann J.* Genesis des Mahābhārata. Berlin, 1899.
28. *Hiltebeitel A.* The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata. Cornell University Press, London; Ithaca, 1976.
29. *Vassilkov Ya. V.* The Mahābhārata's Typological Definition Reconsidered // Indo-Iranian Journal. 1995. Vol. 38, N 3. July. P. 249–255.
30. *Vassilkov Ya. V.* Kālavāda (the Doctrine of Cyclical Time) in the Mahābhārata and the concept of Heroic Didactics // Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships. Zagreb, 1999. P. 17–33.
31. *Vassilkov Ya. V.* Indian practice of pilgrimage and the growth of the Mahābhārata in the light of new epigraphical sources // Stages and Traditions: temporal and historical frameworks in epic and purāṇic literature. Zagreb, 2002. P. 17–33.