

DOI: 10.31857/S086919080001862-5

Для цитирования: Тюлина Е.В. Рериховские чтения. *Восток (Oriens)*. 2018. № 4. С. 190–198. DOI: 10.31857/S086919080001862-5

For citation: Tyulina E. V. George de Roerich Conference – 2017. *Vostok (Oriens)*. 2018. No. 4. Pp. 190–198. DOI: 10.31857/S086919080001862-5

РЕРИХОВСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2017

© 2018

Е. В. ТЮЛИНА

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>
tyulina57@mail.ru

11–13 декабря 2017 г. в Институте востоковедения РАН состоялись LVII Рериховские чтения “Текст и интертекст в культуре: древняя и средневековая Индия и Центральная Азия”, посвященные памяти выдающегося тибетолога, индолога и специалиста по Центральной Азии Ю.Н. Рериха.

Открыл чтения директор ИВ РАН *В.П. Андросов*. Он вручил грамоту *В.С. Дылыковой* (ИВ РАН), участвовавшей в чтениях с момента их появления, отметив ее самоотверженность в служении науке и большой личный вклад в развитие отечественной тибетологии.

Е.Д. Огнева (ИВ НАН Украины) выступила с докладом “Изображение Канакавасты, архата из Кашмира, часть полиптиха или отдельная танка?”, посвященным изучению танки из собрания Кабинета Ю.Н. Рериха (ИВ РАН), на которой изображен архат и местоблюститель Канакаваста или Сэрбеу (тиб.). Это изображение связано с сюжетом “Будда Шакьямуни и шестнадцать архатов”, включающим 25 персонажей (Будду Шакьямуни и двух его ученика, 16 архатов, двух донаторов учения и четверых локапал) и мог изображаться в полиптихе (из трех, пяти, семи, одиннадцати или же двадцати трех танок), в центре которого помещалась танка с изображением Будды Шакьямуни в сопровождении двух учеников. Канакаваста представлен в развороте на $\frac{3}{4}$ влево, что явно указывает на ориентацию танки в структуре полиптиха с правой стороны от центрального изображения. О принадлежности танки полиптиху свидетельствует также и надпись, размещенная внизу. Изображение одного главного персонажа дает основание считать, что она входила в полиптех в 23 танки. Однако надписи на оборотной стороне танки могут указывать и на ее особое функциональное предназначение.

А.К. Васильев (МГУ) в докладе “Тибетский идиом области Амдо в наши дни: между диалектом и языком” отметил, что для городских, а отчасти и для сельских жителей тибетской национальности, живущих в этом регионе, характерно дву-, а зачастую и многоязычие. Среди языков наиболее распространенным является *ам-кэль*, “разговорный язык Амдо”. Докладчик подробно рассказал о чертах идиома Амдо как формирующегося языка, о присущих ему свойствах диалекта и отметил его пограничный статус между диалектом и языком. Дополнительным фактором, влияющим на судьбу *ам-кэль*, является его определенная маргинализация в связи с почти свободным допущением в речь любых китайских слов и выражений. В настоящее время этот идиом находится на перепутье: он может стать основой нового регионального разговорно-литературного языка, а может закрепить статус диалекта (“местной речи”, свойственной малообразованным людям), постепенно вытесняясь китайским языком у светских носителей и лхасским диалектом у монахов и других носителей традиционной культуры.

Доклад *А.И. Когана* (ИВ РАН) “Вопрос о дардском элементе в дотибетском населении Ладакха и Балтистана как лингвистическая проблема” был посвящен малоизученной проблеме языкового субстрата тибетского языка. Еще на рубеже XIX и XX вв. археолог Август Герман Франке выдвинул предположение, что потомками древних предшественников тибетцев являются проживающие в Нижнем Ладакхе (район г. Кхалатсе) представители небольшой народности брокпа. Эта народность говорит на языке брокскат, относящемся к дардской группе арийской ветви индоевропейской языковой семьи. Докладчик представил доводы, подтверждающие и опровергающие это предположение, и отметил, что они не лишают актуальности вопрос о возможном дардском субстрате в северо-западных тибетских диалектах. Он коснулся некоторых типологических черт, объединяющих тибетские диалекты Ладакха и Балтистана с дардскими языками, обнаруживающихся на разных уровнях языковой системы: фонологическом (наличие церебрального ряда, включающего помимо взрывных аффрикаты и сибиланты), морфологическом (система указательных местоимений с тремя ступенями дейкиса), синтаксическом (предствование указательного местоимения и адъективного определения определяемому слову).

В.С. Дылыкова в докладе “О поздней версии Калачакра-тантры” рассказала о своих исследованиях тантры, именуемой “Сущность поздней версии Калачакра-тантры”, которая была переведена с санскрита на тибетский язык Дхарма Дагом и включена в тибетский буддийский канон. Докладчица показала, что текст этого произведения закодирован двумя видами авторских шифров, а именно регента Пятого Далай Ламы Сангье Гьяцо и переводчика Дхарма Дага, и описывает становление планетарной системы под названием “Галактика Млечный путь”.

В.М. Яковлев (Москва) в докладе “Содержание первой главы Шрикалачакра-тантры согласно ее комментарию” подробно рассмотрел восьмой раздел первой главы “Локадхату патала”, где перечисляются знаки зодиака, лунные стоянки (*накишатры*) и пребывающие в них планеты, а также соотносимые с этими временными периодами двенадцать членов Зависимого возникновения (*пратитья самутпада*). Докладчик дал свой перевод нескольких *шлок* (113–115), содержащих ключевые астрономические термины, и рассказал о работе над составлением указателей (предметного и тематических), в которых термины даются на двух языках: тибетском и санскрите, что необходимо для более ясного понимания тантрических текстов.

К.П. Шрестха (ИВ РАН) в докладе “Некоторые типичные моменты появления божеств в Непале” привел поразительные цифры: только в пантеоне индуизма, последователями которого являются более 81% населения Непала, насчитывается 330 млн божеств. При самом приблизительном подсчете на душу населения страны (около 26.7 млн) приходится 11 божеств. Кроме того, есть множество буддийских и местных божеств, о возникновении или появлении почти каждого из них в Непале существует легенда. Их основные типы – легенды, повествующие о самовозникновении, о нисхождении с небес, о возникновении из камней, игрушек, из бытовых и ритуальных предметов, о их появлении в результате проведения тантрических ритуалов, вызывающих божеств. Докладчик обратил внимание на переселение божеств из других мест, что может указывать на миграции племен. Изучение подобных легенд способствует более глубокому пониманию истории социально-культурной и духовной жизни разных этносов Непала.

В докладе “Теория и практика заимствований санскритской литературной традиции” *Ю.М. Алиханова* (ИСАА МГУ) рассмотрела явление повторяемости в сфере литературного творчества и его осмысление в средневековой индийской поэтике (труды теоретиков IX–X вв. – Ваманы, Анандавардханы, Раджашекхары). Теория заимствования, как принято ее называть, сосредоточена на рассмотрении трансформаций, связанных с риторической топикой в пределах малой поэтической формы. Рассуждения о возможностях и

степени преобразования исходного образа обнаруживают понимание заимствования как способа порождения нового образа, эстетическая значимость которого определяется неожиданной (иногда контрастной, иногда парадоксальной) переменной в расстановке составляющих заимствованный образ предметов. Та же идея, по наблюдению докладчицы, лежит в основе заимствований на более высоких уровнях, в частности на сюжетном. Это было продемонстрировано на примере преобразования сюжета “Васавадатты” Бхасы в драмах Калидасы (“Малавика и Агнимитра”) и Харши (“Приядаршака” и “Ратнавали”).

С.С. Тавастиевна (СПб.ГУ) в докладе “Синтаксические конструкции с *ti* и *-bhāva* в языке пали” отметил, что в синтаксисе древнеиндийского языка, несмотря на достаточную свободу, имеются жесткие ограничения, например в употреблении косвенной речи (используется прямая речь с частицей цитирования *iti*, помещаемой в конце прямой речи). В сложноподчиненном предложении не употребляются конструкции с изъяснительными придаточными – дополнениями, придаточными цели, причинами, следствия, употребляемыми обычно в языках с союзами “что”, “чтобы”, “потому что” и т.д. Данные конструкции оформляются с помощью той же частицы цитирования *iti*. Докладчик показал, что все сказанное выше в равной степени относится к среднеиндийскому языку (пали), где данную функцию выполняет частица *ti*. Однако в пали появляется альтернативная конструкция с компонентом абстрагирования *-bhāva*, обозначающим изъяснительные придаточные: *rājā... assā... dāsi-bhāvaṃ ṇatvā...* (JāA. 7): “Царь, узнав, что она рабыня...” (букв. “ее рабство”). Данная конструкция не встречается в *gamhax*, зафиксирована она только в комментариях и прозаических частях *джатак*, которые, как считается, обрели окончательную редакцию приблизительно к IV–V вв. Интересно, что к санскритско-палийскому *bhāva* возводят союз *bahwa* (“что”), используемый в современном индонезийском языке для изъяснительных придаточных предложений.

Доклад С.О. Цветковой (СПб.ГУ) “Риторический вопрос и его функция в индийской средневековой поэзии бхакти” был посвящен роли риторического вопроса как выразительного синтаксического средства в средневековых поэтических сочинениях, сформировавших традиции проповеди *бхакти* и создававшихся на новоиндийских языках (*брадж*, *авадхи*). Докладчица отметила особенности употребления ими риторического вопроса в произведениях Кабира (1440–1518), Миры Баи (1499–1547) и Сурдаса (1483–1563). Реже это стилистическое средство использовала Мира Баи. В творчестве Кабира можно найти только вопросительно-отрицательные и вопросительно-риторические его типы. Сурдас же нарочито широко использовал риторические вопросы и, очевидно, применял этот прием в качестве средства имитации простого народно-разговорного стиля.

Н.В. Александрова (РГУ) в докладе “Ученичество как сюжет раннебуддийской литературы” рассмотрела важнейшие для буддизма представления об учителе и ученике, затронув лишь некоторые аспекты этой темы, касающиеся махаянской традиции, отраженной, в частности, у Сюань-цзана и в “Лалитавистаре”. Для сравнения привлекались также и палийские тексты. Главное внимание было обращено на то, что тема ученичества определяет свои сюжетные типы; можно выявить типичные составляющие такого рода повествований и определенные шаблоны, в основе которых лежат особенности представлений об ученичестве в раннем буддизме. В докладе был приведен сравнительный анализ сюжетов “ухода в монашество” (палийские сутты, “Ниданакатха”, “Махавасту”, “Лалитавистара”), а также типичных мотивов “изначальной учености” (записки Сюань-цзана, “Виная муласарвастивадинов”).

В докладе «Почему Дигнага называет определение восприятия Васубандху *асара* (лишенным сути)? Медленное чтение “Прамана-самуччая-вритти»» (1.13–16) Дигнаги» В.Г. Лысенко (ИФ РАН) попыталась показать, чем не устраивало Дигнагу определение теории восприятия (*пратьякши*) в сочинении Васубандху “Вадавиддхи” (“Правила дис-

куссии»). Докладчица последовательно рассмотрела аргументы, используемые Дигнагой в дискуссии, его логические построения и пришла к выводу, что критику “Вадавиддхи” можно рассматривать как пример буддийской экзегезы текстов. Она выделила следующие процедуры: исследование определения с точки зрения выполнения им функции дифференциации; исследование предмета определения как релевантного определению; доказательство несуществования предмета определения.

Тема доклада *А.В. Ложкиной* (МГУ) – «Использование вторичного текста (цитирование) как средство ведения дискуссии в “Вопросе о субъекте (*пудгале*)” в “Катхаваттху 1.1”». Обращение к авторитетному тексту наряду с силлогизмом и др. – один из способов достоверного познания в классической индийской логике. В дискуссии цитаты использовались как проponentом (*пудгалвадином*), так и опponentом (*тхеравадином*). Они могли вводиться как слова Благословенного (наиболее частый случай) или как слова *бхикишу* и *бхикиуни*, а также прямых учеников Будды. Вторичный текст может включаться в логический метод полемики (фрагменты “Катхаваттху” 1.1.74, 1.1.136, 1.1.159, 1.1.170, 1.1.198). Последний (восьмой) раздел “Вопроса о *пудгале*” (“Пуггала-катха”) озаглавлен “Обращение к *суттам*” и целиком посвящен исследованию вопроса о существовании *пудгалы* применительно к текстам из “Сутта-питаки”. Этот раздел занимает значительное место в тексте главы (фрагмент “Катхаваттху 1.1219–1.1.243”, около 10 страниц). Начинается данный раздел не с введения цитат, а с рассмотрения некоторых аспектов понимания в “Сутте” субъекта и проблем, с этим связанных. Далее обсуждаются прямые идентифицированные исследователями цитаты из “Дигха-никаи”, “Маджджхима-никаи”, “Ангуттара-никаи”, “Самьютта-никаи”, “Сутта-нипаты” и “Дхаммапады”.

Доклад *Л.И. Титлина* (ИФ РАН) «Полемика о субъекте между буддистами и *ньяя-вайшешиками* в “Таттвасанграхе” Шантаракшиты» основан на исследовании седьмой главы вышеуказанного трактата, именуемой “Атмапарикша” (букв. “Исследование *атмана*”), и был посвящен полемике между *ньяя-вайшешиками* и буддистами по вопросу о существовании и свойствах субъекта (*атмана*), которая развернулась на ее страницах. Докладчик рассказал об особенностях трактовки понятия *атман* в концепциях опponentов буддистов, а также показал, как опровергаются их аргументы Шантаракшитой и Камалашилой – авторами комментария к трактату.

Д.И. Жутаев (ИВ РАН) в докладе “Сюжет о Будде в ранних буддийских сакральных текстах” рассмотрел семиологическую природу “биографий” Будды Шакьямуни и многочисленных будд прошлого, представленных в канонических и неканонических сочинениях раннебуддийских школ. Докладчик, отвергая распространенный в отечественной литературе термин и концепт “агиография Будды/будд”, попытался показать, что учение о последнем земном воплощении *татхагат* прошлого и настоящего вообще не является сюжетным феноменом. “Сюжет о будде” (термин весьма условный) – это, с одной стороны, компонент доктрины соответствующих традиций (отдаленным аналогом могут служить ранние христианские Символы веры), а с другой – “текстопорождающий механизм” (в терминологии Л. Мялля), который может определять структуру текстов самых разных жанров, нарративных и других на макро- и микроуровне. Эти положения докладчик проиллюстрировал на материале сочинений нескольких буддийских традиций, в первую очередь “Буддхавамсы” (“Генеалогии будд”) из палийского канона.

Доклад *Е.Г. Вырицкова* (ИВ РАН) “Проблемы методологии при интертекстуальном анализе палийских и санскритских текстов” касался трудностей применения интертекстуального метода при сравнительном анализе палийских, санскритских и пракритских памятников. Докладчик главное внимание уделил рассмотрению “смысловых атомов” текста – терминов и понятий. В ходе анализа им была установлена систематическая не-

эквивалентность понятий, соответствующих одному и тому же термину в разных памятниках и в одном и том же памятнике, что уже никак нельзя объяснить ошибкой компилятора, сделанной в более позднее время. Кроме того, там, где мы привыкли видеть понятия, имеют место гораздо более крупные смысловые единицы. Эти “клубки семантем” могут существовать без слова-термина, а выражаться в тексте описательно и в таком виде транслироваться устойчиво в течение тысячелетий. Это не соответствует тому, что мы называем “понятийным мышлением”. Здесь прослеживаются некоторые черты допонятийного мышления, как его описывал в своих работах Л.С. Выготский.

А.Г. Мехакян (Мемориальный музей А.Н. Скрябина) в докладе “Становление культа Рудры-Шивы по древнеиндийским священным текстам традиции *шрути*: от мифологемы к философскому принципу” проследил историю становления культа Рудры-Шивы в ведийской религии и таких религиозно-философских памятниках, как упанишады. Культ Шивы, одного из центральных божеств индуизма, зародившийся в ведийские времена, подвергся значительным преобразованиям, прежде чем Рудра-Шива обрел свое место в ведийском пантеоне и в ходе дальнейшего развития, во-первых, стал одним из центральных почитаемых божеств индуизма и, во-вторых, приобрел статус абсолютного онтологического принципа в религиозно-философской мысли поздневедийской литературы и индуизма. Докладчик показал, что на начальном этапе в древневедийской литературе выделялись и фигурировали мифо-ритуальные аспекты культа Рудры-Шивы. В поздневедийской литературе, в упанишадах, мифологема Рудра-Шива трансформировалась в философему: Шива стал мыслиться уже как абсолютное начало, основа и первопричина мироздания.

М.С. Фомин (Ulster University) в выступлении «К выходу “Антологии индо-ирландских текстов”» рассказал о работе над этим проектом и его авторах.

Доклад В.В. Вертоградской (ИВ РАН). “Об интерпретационном коде ранневедийской литературы (вед. *śatabhujī*)” явился продолжением ее исследований по проблеме границ интерпретационного кода ранневедийской литературы и касался интерпретации гимна “Ригведы” (РВ IV.16). Доклад был посвящен существительному *pūr* (f), которое широко исследовалось, но о котором до сих пор продолжают споры. Согласно санскритским словарям, *pūr* имеет значения “крепость”, “твердыня”, “оплот”, “ограда”, “форт”, что не проясняет семантики слова. При этом во многих контекстах *pūr* употребляется в качестве метафоры. В РВ это слово связано с циклом Индры, победившем Вритру, и имеет ряд определений, на одном из которых и остановилась в докладе В.В. Вертоградской. Она предложила свое понимание эпитета *śatabhujī*, имеющего в литературе множество толкований, связав его с глаголом *bhujati* “гнуть, сгибать, изгибать, гнуться”. Сравнив это сложное слово с словами, образованными от глагола *bhujati*, а также с аналогичными композитами *daśā-bhujī* (РВ), *tri-bhuj* (АВ), первым элементом которых являются числительные “десять” и “три”, докладчица пришла к выводу, что оно означает “имеющий сто изгибов”. Исходя из этого *pūr* – первоначально – холм/гора/крепость, некое обиталище змея, лежащего и извивающегося по нему и при этом “дающего” горé-крепости защиту в виде определенного числа изгибов (“сто-изгибный”, “десяти-изгибный”). Докладчица также предположила, что тексты РВ, где упоминается это слово, связаны с охраняемым ритуалом, воспроизводящим подвиг Индры, убившего Вритру, разрушая его *пур* или *пурь*.

А.Г. Люлина (РУДН) в докладе “Тибетский институт *чой-йон* (наставник-покровитель) в китайских источниках XVII–XVIII вв.” рассказала о принципах, на которых строилась система отношений в Тибете, как внутренних – между различными регионами, ведомствами, личностями, так и внешних – между Тибетом и другими государствами. Понятие *чой-йон* представляет собой сложный культурный конструкт, связывавший сакральное и

мирское и уходящий своими корнями в древнюю буддийскую (раннебуддийскую) идею о взаимоотношениях между Дхармараджей (королем Дхармы) и Чакравартином (правителем, “вращающим колесо” учения). Изложив историю этой системы отношений, докладчица сделала вывод, что тибетский буддизм и принцип отношений *чой-йон* не только предлагали новую политику отношений монголам, тибетцам и маньчжурам, но и стали важным интернациональным фактором, позволяющим Тибету выступать в качестве посредника между Китаем и другими странами. Китайская традиционная система взглядов на внешний мир (земли за границами империи) и тибетская религиозная доктрина *чой-йон* не противоречили друг другу, сосуществовали вплоть до падения Цинской империи, позволяя каждой из сторон трактовать взаимоотношения по-своему.

Б.У. Китинов (РУДН) в докладе “Война в контексте истории буддистов-ойратов” обратил внимание на особенность истории ойратов, на которую оказала влияние специфика их мировоззрения. Это был народ, воинственный по духу и действиям, но он следовал буддийским установлениям в культуре и идеологии. При этом воинственность не противоречила учению буддизма; религия влияла на подготовку и ведение войн, давала уверенность в непобедимости, что было показано на конкретных примерах, главным образом соответствующих периоду джунгаро-китайских войн середины XVIII в. Докладчик пришел к выводу, что в ходе взаимодействия буддизма как культурного или цивилизационного явления с образом жизни кочевников могут возникать такие понятия и значения, которые формируют единую идеологию, достаточно жизнеспособную и перспективную. Это свидетельствует о том, что учение и идеология буддизма потенциально способны при определенных условиях транслировать пассионарность народа в новые феномены, конструирующие характеристики и направляющие поведение народа в сложных условиях выживания.

Ю.Г. Атманова (ИВ РАН) в докладе «К вопросу о могольском изобразительном “мультилингвизме” и культурной экстравертности» показала, что могольская живопись представляет собой синтез трех различных изобразительных традиций. Изначально она вобрала в себя черты иранской и индийской школ миниатюрной живописи, но позже стала включать и европейскую составляющую. Особенно ярко эта тенденция проявила себя в могольском аллегорическом портрете, где в пределах одной композиции могли сосуществовать образы, мотивы и иконографические решения всех трех вышеперечисленных традиций, что было показано в докладе на богатейшем иллюстративном материале. Смысловое наполнение европеизированной формы в могольской портретной живописи непременно предполагало могольскую интерпретацию. Следуя новомодным тенденциям времени и учитывая вкусовые предпочтения своего покровителя, придворные миниатюристы умело модернизировали традиционные образы и символы. В основе “занимствованных” образов-символов и иконографических клише лежали семантически близкие идеи и концепты, сопрягающиеся на уровне общемировых мифологем.

Доклад Д.Н. Воробьевой (ГИИ) “Дивьядхвани и девадундубхи – иконографические мотивы божественной музыки в джайнской скульптуре Эллоры” был посвящен изображениям музыкальных инструментов, которые являются частью *аштамаханпратихарьи* – восьми обязательных атрибутов, которые, согласно канону дигамбаров, должны обязательно присутствовать в изображениях *тиртханкаров*. Как правило, они в списке занимают седьмое и восьмое места (после дерева, трона, тройного зонта, нимба, опахала и дождя из цветов) и носят названия – “божественный звук” (*дивьядхвани*) и “небесные барабаны” (*девадундубхи*). Докладчица рассказала о возможных значениях и происхождении этих терминов и отметила, что в конкретных рельефах, несмотря на имеющиеся предписания, изображались лишь первые четыре атрибута. В Эллоре музыкальные инструменты в трактовке мотива *аштамаханпратихарьи* присутствуют чаще, чем в других джайнских храмах. В основных святилищах их можно увидеть в тринадцати изображе-

ниях *тирханкаров* из двадцати одного. Кроме того, музыкальные инструменты присутствуют во многих рельефных изображениях *тирханкаров*, расположенных в *мандапах*. Говоря об особенностях этих изображений, докладчица продемонстрировала богатый иллюстративный материал.

А.Н. Бабин (ГИИ) в докладе “Первые известные изображения *раг*. Тексты и контекст” отметил, что иконография индийского искусства включает в себя не только изображения музыкальных инструментов, но и визуальные образы единиц музыкального языка (таких как *рага*, *свара* и др.). Самые ранние живописные изображения *раг* известны из иллюстрированной джайнской рукописи, созданной около 1475 г. в Гуджарате и содержащей два сочинения: “Кальпа-сутру” и “Калакачарья-катху”, не имеющих прямого отношения к музыке. Они располагаются на полях рукописи и представлены в виде отдельно стоящих персонажей, многоруких и многоголовых, что разительно отличается от всей последующей традиции *рагамала*, когда *раги* представлялись в виде сюжетных композиций. Самое раннее описание подобной иконографии имеется в трактате “Сангитопанишад-сароддхара”, написанном в 1350 г. джайнским ученым Судхакалашей. Определяющую роль в появлении таких изображений *раг*, по мнению докладчика, сыграла традиция рецитации и ритуального почитания “Кальпа-сутры” во время осеннего праздника *Парьюшана*. Говоря о характере изображений, докладчик предположил, что на их художественное оформление решающее влияние оказали объекты религиозного назначения (такие как *мандала*, *янтра*), связанные с тантрическими практиками, которые были восприняты джайнизмом.

Доклад *Н.А. Корнеевой* (Москва) “Изменение роли *яджаманы* в *шраута*-ритуалах: традиция и современность” был посвящен ключевой фигуре ведийских *шраута*-ритуалов – *яджамане* (*yajātāna*), жертвователю, устройтелю или учредителю ритуала. Согласно предписаниям, древним текстам и современной традиции, *яджамана* оплачивал проведение *шраута*-ритуала, который совершался ради его благ, духовных и пр. Докладчица показала, как менялась роль *яджаманы*, финансирование и цель *шраута*-ритуалов. При этом она основывалась на своих наблюдениях ритуала “Атиратра Агничаяна”, проводившегося в Шукапураме (Śukapuram, Керала) в 2015 г., а также на материалах исследователей, присутствовавших при выполнении этого и других ведийских жертвоприношений. Доклад сопровождается фото- и видеодокументацией.

Е.В. Тюлина (ИВ РАН) в докладе «Природа в древнем и средневековом вариантах “Сказания о Савитри”» сравнила вариант сказания, входящий в состав III книги “Махабхараты” (Мхб III 277–283), памятника середины I-го тыс. до н.э., с его средневековым пересказом в “Матсья-пуране” (МП 208–213). И в том, и в другом варианте лес является фоном, на котором происходят главные события сказания. В древнем варианте лес представляется как суровое место, где присутствует элемент страдания, горя, лишения. И в самой “Махабхарате”, и в сказании лес – это прежде всего место изгнания героев. Кроме того, в лес уходит умирать Сатьяван, муж главной героини Савитри, и именно туда за его душой приходит царь мертвых Яма, т.е. путь смерти также пролегает в лесу. В.Я. Пропп появление подобных мотивов в сказках объяснял переосмыслением в них обрядов инициации. В средневековом же варианте и в отношении к лесу, и в трактовке сюжета о Савитри происходят разительные перемены. В нем появляется целая глава, по объему соразмерная со всем сказанием, где подробнейшим образом описан пленительный весенний лес, полный прекрасных ароматов, цветущих деревьев и любовных пар зверей и птиц. В этом лесу умирает Сатьяван, и его спасает Савитри, побеждая Яму в словесном поединке. Изменение отношения к природе показывает, что сюжет о Савитри утрачивает свои древние мифологические корни и воспринимается как история любви Савитри и Сатьявана. Именно сила любви оказывается в этом варианте сильнее смерти.

Такое прочтение сюжета весьма созвучно средневековью, когда широко распространяется движение *бхакти*.

А.М. Дубянский (ИСАА МГУ) в докладе «Тамильская баллада “Сказание о Кусалаване” (*kusalavan katai*): особенности трактовки фрагмента “Рамаяны”» выявил отличие сюжета “Сказания...” от его прототипа – последней части “Рамаяны” и проследил, как изменилась в нем трактовка образов героев. Образ Рамы предстает в балладе явно в приземленном виде. Его божественная сущность не подвергается сомнению, но в нем начинают преобладать человеческие качества. Создается впечатление, что авторы сказания склонны были обвинять Раму в жестокости по отношению к Сите.

О.П. Вечерина (МГППУ) выступила с докладом «Место и роль Сундарара в структуре шиваитского канона: “Панниру Тирумурей”» – канона, формирование которого началось в X или XI в. и завершилось в XII в., когда в него было включено агиографическое повествование “Перияпуранам”, написанное Секкижаром. В тексте “Перияпуранам” жизнеописание Сундарара играет роль обрамляющей истории, начиная и завершая пурану. Кроме того, часть его жизнеописания вкраплена в пураны, посвященные другим *бхактам*. Таким образом, в композиции “Перияпуранам” житие Сундарара занимает особое, уникальное место. Докладчица рассказала об особенностях его жизнеописания – модельной истории *бхакта*, призванной показать верующим, что только любовь к Шиве является подлинной и способной поглотить его последователя целиком.

Доклад А.Г. Гурии (ИСАА МГУ) «Смена мотивировок в средневековом тексте: две “Рамаяны”» был посвящен переработке традиционного сюжета “Рамаяны” в поэме Тулсидаса “Океан деяний Рамы”. Пример эпизода с принятием решения об уходе Рамы в лесное изгнание свидетельствует о том, насколько в поэме Тулсидаса по сравнению с “Рамаяной” изменились мотивировки и поведение почти всех участвующих в ней персонажей: младшей царицы Кайкейи, царя Дашаратхи, других его жен, Лакшманы и отчасти даже самого Рамы. На новое прочтение традиционного сюжета решающее влияние оказала идеология *бхакти* и изменившиеся представления о нравственности и религиозном долге. Образ же Ситы практически остался неизменным: ее отношение к мужу как божеству прекрасно соотносилось с идеалами *бхакти*.

С.И. Рыжакова (ИЭА РАН) выступила с докладом “*Анкхья-нат*: обряд и драма средневекового Ассамы и их возрождение сегодня”. *Анкхья-нат* – одноактное танцевально-музыкальное драматическое представление, распространенное на территории современного штата Ассам предположительно во второй половине XV в. Оно связано с традицией *бхакти*, а именно – творчеством Шриманты Шанкардевы (традиционная датировка жизни 1449–1568 гг., хотя, возможно, он жил несколько позднее) и его последователя Шриманты Мадхавдевы (начало XVI в.). Структура представления *анкхья-нат* во многом следует традиции санскритской драмы, известной по “Натьяшастре”. Однако ряд культовых и технических особенностей характеризуют *анкхья-нат* как своеобразное явление, соединившее ряд элементов санскритского театра с ассамским *бхакти*, а также с местными, возможно, восходящими к племенным религиозными традициями. Доклад был проиллюстрирован фото и видеоматериалом, свидетельствующим о том, что в наши дни происходит возрождение этой старинной исполнительской традиции в виде театрального спектакля на профессиональной сцене.

Ю.И. Дробышев (ИВ РАН) в докладе “Семантика изображений птицы на каменных изваяниях степей Евразии” отметил, что изображение птицы есть лишь на девяти из сотен известных к настоящему времени каменных изваяний, датированных VI–XIII вв. и обязанных своим появлением тюркоязычным народам. Ознакомив присутствующих с существующими толкованиями символики изваяний, которые, как доказано, являются погребальными памятниками, докладчик высказал свои соображения на этот счет. Он обратил

внимание, что статуи изображают исключительно мужчин, а птица всегда показана сидящей на правой руке изваяния, т.е. там, где обычно сидит охотничья птица. Это дает возможность полагать, что изваяния изображают охотников и их птиц, которыми они владели при жизни, что имело глубокий символический смысл. Душа усопшего должна была подняться на Небо и потом спуститься, чтобы воплотиться в статую на время поминальной церемонии. Безопасность перелета души из Верхнего мира в Средний (мир живых) и обратно обеспечивала хищная птица, с которой покойный охотился при жизни и которая после его смерти становилась его “ангелом-хранителем”. Ее образ и был запечатлен на статуе. Изображение птицы на изваянии демонстрировало единство птицы и ее хозяина – оно одновременно могло обозначать охотничью птицу умершего и символизировать его отлетающую душу.

А.М. Шустова (ИВ РАН) в докладе “Ю.Н. Рерих и монгольский язык” рассказала о культурной и научной среде, благодаря которой этот ученый заинтересовался монгольским языком и монголоведением, а также о его учителях, первым из которых был монголовед А.Д. Руднев, преподававший монгольский язык на восточном факультете Санкт-Петербургского университета. Углубленное изучение монгольского языка и его диалектов Рерих продолжал во время поездок в Монголию и экспедиций. В 1926–1927 гг., в течение семи месяцев находясь в Улан-Баторе, он обучался языку у молодого монгола Бат-Очирына Содова. В 1927 г. во время длительной стоянки экспедиции в Цайдаме Юрий Николаевич проводил исследование монголов-хошуттов Курлука и изучал диалект, на котором они говорили. Следующий этап изучения монгольского языка связан с его поездкой во Внутреннюю Монголию в рамках Маньчжурской экспедиции в 1934–1935 гг. В преддверье Первого международного конгресса монголоведов он опять посетил Монголию и в 1959 г. выступил на конгрессе с докладом “Монгольские заимствования в тибетском языке” (“Тувэд хэлэнд орсон Монгол уг”). Он был одним из немногих иностранных участников, кто зачитал свой доклад на монгольском языке.

Большинство докладов на Рериховских чтениях были посвящены исследованию древних и средневековых текстов – ведийских, санскритских, палийских, тамильских, тибетских, непальских, китайских и японских. Однако докладчики не ограничивались обращением к тексту только как источнику, их интересовали теоретические проблемы самого текста, а также поиски новых методов его интерпретации и изучения, связанных с понятием “интертекст”.

Завершились чтения уже вошедшим в традицию так называемым Дивертисментом – культурной программой, на которой участники конференции выступили со своими художественными произведениями и переводами.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

<p>ТЮЛИНА Елена Валерьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия.</p>	<p>Elena V. TYULINA – PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia.</p>
--	---