

ИНДИЙСКАЯ ЖЕНА



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения
Центр индийских исследований

БХАРАТИЯ САНСКРИТИК САМАДЖ
(Индийское культурное общество)





ИНДИЙСКАЯ ЖЕНА



Исследования, эссе



Москва
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
1996

ББК 94.3+86.3(5Ид)
И60

Книга издана
при финансовой поддержке
господина Анила Джайна,
генерального секретаря
БХАРАТИЯ САНСКРИТИК САМАДЖ
(Индийского культурного общества)

Ответственный редактор
И.П.Глушкова

Редактор издательства
О.П.Вечерина

Художник
Э.А.Эрман

И60 Индийская жена: исследования, эссе. — М.: Издательская фир-
ма "Восточная литература" РАН, 1996. — 247 с.: карта.
ISBN 5-02-017954-X

Эссе и статьи сборника "Индийская жена" в увлекательной форме рассказывают о порядке выбора супруги, правилах поведения жены (индуски, мусульманки и джайнки), предписаниях эротологического трактата "Камасутра", а также о супружеских конфликтах и любовных треугольниках. Своими впечатлениями о супружеской жизни делятся и сами индийцы — драматург, ученый и дипломат.

ББК 94.3+86.3(5Ид)

ISBN 5-02-017954-X

© Авторы статей, 1996
© И.П.Глушкова, составление, 1996
© Институт востоковедения РАН, 1996
© Издательская фирма
"Восточная литература" РАН, 1996



ОБЩАЯ МОДЕЛЬ

Канон и практика

А. Я. Сыркин

ЕДИНСТВО «САКРАЛЬНОГО» И «МИРСКОГО» В ЛЮБОВНЫХ ОТНОШЕНИЯХ И ОБРАЗЕ ЖЕНЫ



ематика настоящего сборника ограничивает пределами Индии одну из самых животрепещущих сторон человеческих отношений. И, видимо, лишь естественно, что при обращении к любому аспекту этой темы уже самые поверхностные знания — и автора, и читателей, не говоря об их собственном опыте и воображении, — будут с неизбежностью вновь и вновь возвращать их к знакомым религиозным, эстетическим, социальным аналогиям.

На каком бы из определений религии мы ни остановились, можно полагать, что ее существенная функция состоит в возможно более широком упорядочении всех сторон человеческой жизнедеятельности, — к такому суждению приводит рассмотрение канонических свидетельств любой сколько-нибудь развитой религиозной традиции. Об этом же

говорит и индуизм с его строго систематизированным ведийским канон. Свидетельства мифа и ритуала неразрывно связаны с космологией и натурфилософией (этиологическая, комментаторская функции текста), этикой и законодательством (дидактическая функция), искусством (эстетическая функция). Ими охвачена жизнь человека на всех ее уровнях, во всех проявлениях — в индивидуальных эмоциях и психике, в семейных и социальных связях, в этических и эстетических установках, в систематизации опытного знания и отвлеченного умозрения. В каждой из этих сфер религия призвана так или иначе привести внутренний мир личности в соответствие с внешним миром, определить отношение повседневных нужд к принципам обращения с ближними; в более отвлеченном плане — установить связь между "я" и "не-я", индивидуумом и Богом, жизнью и смертью. Определяя поведение и место личности в универсуме, религия предстает наиболее мощным инструментом, упорядочивающим наше существование. И, несмотря на характерный для развития цивилизации процесс вычленения и обособления отдельных форм и сфер поведения, социальных институтов, жанров творчества и т. д., на их секуляризацию (столь заметную в нашей повседневной жизни), функция эта достаточно очевидна и сегодня.

Из сказанного выше следует, в частности, необходимость весьма осторожного подхода к разграничению сфер "сакрального" и "мирского". Неизбежно условное, такое разграничение становится еще более зыбким, а главное — некорректным при обращении к архаичным культурам. Проецируя нашу систему ценностей на объект изучения, мы невольно "обмиряем" отдельные сферы поведения (равно как и соответствующие тексты), которые, можно полагать, отнюдь не воспринимались в подобном качестве носителями данной культуры. Впрочем, во многих случаях уже сами источники (в частности, индуистские) явно указывают на сакральный характер того или иного свидетельства.

Сказанное в полной мере относится и к нашей теме. Религия — и с тем большей наглядностью и последовательностью в своих наиболее архаических формах — охватывает и упорядочивает широкую сферу любовных отношений в их физиологическом, эмоциональном, семейно-социальном аспектах. Подобная сакрализация предстает как один из наиболее устойчивых феноменов в истории мировой культуры. В рамках религиозного синкретизма эта область отношений не просто освящается в конкретных мифах и обрядах, но и оказывается тесно взаимосвязанной с рядом основополагающих принципов религиозного поведения и соответствующих ценностей — с понятиями заслуги и греха, спасения и гибели, "земного" и "небесного". Область чувственной жизни так или иначе становится неотъемлемой частью повседневной религиозной практики, подчас детально зафиксированной в традиционных предписаниях. Эта тесная связь последовательно проявляется, в частности, во взаимопроникновении соответствующих сфер поведения и ценностей: сакрализация различных аспектов любовных отношений, обожествление

женщины выступают параллельно с "сексуализацией" культа и этических заповедей, с восприятием отдельных фундаментальных понятий именно в контексте чувственной любви с характерными уподоблениями и интерпретациями.

Подобная взаимосвязь непосредственно отражается еще в древнейших канонических текстах индуизма — в гимнах "Ригведы" и "Атхарваведы", начиная с архаичных космологических свидетельств ведийской мифологии. Таков уже сам космогонический акт, представляемый как сочетание отца-Неба с матерью-Землей, "увлажненной плодом" и "пронзенной" супругом (РВ I. 164. 8). Дождь соответственно предстает как семя, оплодотворяющее землю (РВ I. 100. 3; 128. 3; III. 55. 17; АВ IV. 15. 11 и др.). Свидетельства эти выступают подчас в форме загадок и аллегорий. Таково упоминание о божественном инцесте — отца-Неба и дочери-Зари (РВ I. 71. 5; 164. 33). Возлюбленным Зари выступает и Солнце, преследующее ее, как юноша женщину (РВ I. 115. 2; V. 81. 2; VII. 75. 5 и др.). Сходные описания характеризуют практически всех ведийских богов — Индру, Агни, Пушана, Тваштара и др. Этому соответствует ярко выраженная сексуализация ритуала. Возжигание жертвенного огня трением двух кусков дерева уподобляется совокуплению: верхний кусок отождествляется с мужским органом, нижний — с женским (РВ III. 29. 1 сл.). Столь же натуралистичны аллегории обрядов, связанных с культом Сомы, — персонификации растения, из которого извлекался божественный напиток. Части пресса для выжимания сомы детально уподобляются частям женских гениталий, движения при выжимании — сокращениям мышц матки при любовном соединении. Смешивание сомы с водой и молоком подобно соединению быка с коровами.

Соответствующим образом и земные любовные отношения не мыслятся вне сферы сакрального. Можно сослаться на характер и символическую свадебного обряда, каким он выступает в гимне "Ригведы" X. 85, текст которого поныне исполняется в Индии на церемонии бракосочетания. Не говоря уже о последовательном освящении всего обряда в целом (явление достаточно универсальное), начальная часть гимна (1—19) выводит на сцену своего рода божественную реплику земной пары — небесную пару: Сурью, дочь солнечного божества Савитара, и Сому, отождествлявшегося также с месяцем, с образом небесного возлюбленного. Путь свадебного поезда соответствует здесь пути Сурьи (солнца) по небу, а отдельные свадебные аксессуары (наряды невесты, части повозки, упряжные животные) — элементам космоса. Ведийская религия последовательно освящает важнейшие понятия, связанные с тем или иным аспектом любовных, брачных отношений (идеи совокупления, плодородия, потенции и т. д.). Уже здесь появляется понятие любовного желания (*кама*), играющего столь важную роль в этике и эстетике индуизма. Оно персонифицируется как божество, которое призывают, чтобы добиться успеха в любви, восстановить утраченную силу и т. п. В этих свидетельствах оно, в частности, определенно связано

и с магической функцией, с характерными обрядами (например, пронзание иглой или стрелой изображения возлюбленной).

Сходный материал содержат и возникшие на основе ведийских гимнов брахманы, араньяки, упанишады, а также "конец" или "цель" вед (другое название — *веданта*) — произведения, в значительной своей части вышедшие за рамки вспомогательной литературы и представляющие собой самостоятельную этико-философскую, законодательную, художественную ценность. Вместе с тем они продолжают традицию ведийского мифа и ритуала, и в полной мере это относится к тому взаимопроникновению, о котором идет речь. Так, в "Шатапатха-брахмане" процесс жертвоприношения отождествляется с любовным соединением, ибо "алтарь (*веди*, ж.р.) — женщина, и огонь (*агни*, м.р.) — мужчина; женщина возлежит, обнимая мужчину, и таким образом происходит соединение, дарующее потомство"; далее, части алтаря соответственно уподобляются частям женского тела (ШБ I. 2. 5. 15–16). Мотивы эти повторяются в упанишадах, знаменующих переход к более абстрактным толкованиям ведийской обрядности. И здесь ритуальные предписания столь же образны. В этом плане характерны многочисленные отождествления, как бы сочетающие воедино элементы разных уровней и сфер бытия, относящиеся к макрокосму и к микрокосму, т. е., с одной стороны, — к явлениям природы, к космологическим реалиям, и с другой — к способностям и органам человека. В отождествления эти входят как священный текст, так и отдельные его части. Так осуществляется важная функция в догматике веданты, как бы подводящей адепта к постижению более общих, кардинальных тождеств субъективного (*Атман*) и объективного (*Брахман*) начал.

В связи с подобным осмыслением ритуального текста характерно, например, начало "Чхандогья-упанишады". Здесь происходит соединение "Ригведы" (текст ее, *рич*, тождествен "речи" *вач*, ж.р.) и "Самаведы" (соответственно текст ритуального песнопения *саман* тождествен дыханию, *прана*); их сочетание, необходимое для надлежащего исполнения церемонии, уподобляется паре совокупившихся, каждый из которых "выполняет любовное желание другого" (ЧУ I. 5–6). При переходе от подобных отождествлений к самой сути учения используется сравнение из той же области: "И как [муж] в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот пुरुша (*пुरुша* здесь, по видимому, индивидуум, постигающий высшее начало. — А.С.) в объятиях познающего Атмана (высшее начало как олицетворение принципа постижения. — А.С.) не сознает ничего ни вне, ни внутри" (БУ IV. 3. 21). Следует добавить, что в характеристиках высшего начала, как правило достаточно лаконичных, не раз используются образы, связанные с эмоциональным состоянием: блаженством, радостью (*ананда*) и т. п. — подчас очевидно чувственного характера.

Примечательна в "Брихадараньяка-упанишаде" развернутая аллегория происхождения человека, оперирующая образом "огней", оплодотворяемых жертвенным возлиянием. Сексуализация этических и космо-

логических понятий (включая различные природные феномены), как и самого акта жертвоприношения, последовательно переходит здесь в сакрализацию анатомических и физиологических реалий, связанных с полом. Первый "огонь" ("тот", небесный мир), оплодотворенный "верой", подносимой на этом "огне", порождает Сому (луну). Сома приносится как жертва на втором "огне" Параджанье (бог дождя), отчего рождается дождь. Подношение дождя, оплодотворяющего третий "огонь" (землю), порождает пищу. Подношение пищи четвертому "огню", мужчине, производит в нем семя. И наконец, здесь выступает пятый "огонь": "Поистине, женщина... это огонь. Лоно — его топливо. Волоски — дым. Детородные части — пламя. То, что происходит внутри, — угли. Наслаждение — искры. На этом огне боги совершают подношение семени. Из этого подношения возникает человек..." (БУ VI. 2. 9–13).

Еще одно ритуальное осмысление соответствующих анатомических деталей — в ведийском мифе о творческом акте бога Праджapati из той же упанишады. Детородный член назван здесь камнем для выдавливания *сомы*, которым Праджapati оплодотворяет сотворенную им женщину. "Ее лоно — жертвенный алтарь. Волоски — трава для жертвоприношения. Кожа — давила [сомы]. Срамные губы — огонь в середине". В характерном для упанишад духе знающий это, т. е. систему подобных соответствий, во время совокупления словно совершает тем самым определенное жертвоприношение и "приобретает добрые дела (т. е. благую *карму*. — А.С.) женщин"; лишенный же такого знания сам отдает женщинам свои добрые дела (БУ VI. 4. 2–3).

Вообще говоря, сам прием отождествления включает в себя обе стороны этого взаимного процесса: — приведенные примеры, по существу, одновременно свидетельствуют и о сексуальном осмыслении обряда, и о ритуализации секса. Так, в рассуждениях "Чхандогья-упанишады" о *самане* один из его видов, *вамадевя*, объясняется путем уподобления каждой из его частей (т. е. отдельных возглашений) последовательным этапам соития: "Он призывает [ее] — это звук *хим* (начальное возглашение жреца *удгата*ра, исполняющего песнопение "Самаведы". — А.С.), он просит — это *прастава* (следующее за этим возгласом пение жреца *прастотара*, помощника *удгата*ра. — А.С.), он ложится с женщиной — это *удгитха* (центральная часть *самана*. — А.С.), он ложится на женщину — это *пратихара* (пение *пратихартара*, другого помощника *удгата*ра. — А.С.), он доходит до цели... доходит до конца — это *нидхана* (заключительный возглас *удгата*ра и его помощников. — А.С.). Это *вамадевя*, вытканная на соитии" (ЧУ II. 13. 1).

Любовная близость в числе прочих состояний и актов жизнедеятельности выступает в целом как нечто тождественное определенным видам обрядовой практики. В этом контексте упоминаются голод, жажда, воздержание, еда, питье, удовольствия и др.: "Далее, когда он смеется, когда веселится, когда производит совокупление, то он участвует в пении и чтении гимнов..." (ЧУ III. 17. 1–4). Интересную типологическую

параллель содержит, в частности, проповедь апостола Павла, осмысляющего жизненную активность как религиозное служение: "Итак, едите ли, пьете ли, или (иное) что делаете, все делайте во славу Божию" (I Послание к Коринфянам. 10. 31).

И вместе с тем в этих достаточно отвлеченных образцах ведийского комментария, определенным образом переоценивающих ортодоксальную обрядность, содержится и ряд конкретных предписаний, восходящих, по-видимому, к весьма архаическим верованиям и регулирующих отдельные детали полового общения. Такова, например, рекомендация мужчине произносить во время совокупления определенные формулы, призванные обеспечить ему благоприятную карму, получить потомство с желательными качествами, наказать любовника жены и т. д. (ср. БУ. VI. 4).

Обширный раздел священной индуистской литературы, включающий в себя значительнейшие ее памятники и объединяемый понятием *смрити*, открывает перед нами новые стороны того же явления. Это относится и к правилам совершения домашних обрядов (*смастутры* или *грихьястутры*), и к книгам законодательства (*дхармасутры*), и к свидетельствам эпических поэм ("Махабхарата", *пураны*), и к дидактическим сборникам (*нитишастры*).

Отдельные правила, связанные с повседневной обрядностью, с функциями членов семьи, также сакрализуют сферу любовных отношений, окружая их и рядом этических предписаний. Архаические поверья, отражающие идею ритуальной нечистоты и соответственно характерный в психологическом отношении страх перед возможной опасностью, исходящей от юной девушки, упоминаются уже в "Ригведе" (РВ X. 85). Верования эти переходят в *грихьястутры* и *дхармашастры*, описываются в сборнике басен "Панчатантра" (П III. ст. 181, 184). Согласно этим свидетельствам, по мере того как на теле девочки появляются отдельные признаки зрелости, ею поочередно овладевают божества. Первым ею наслаждается Сома, который дает ей чистоту. Затем он передает ее *гандхарве* Вишнавасу, наделяющему девочку мелодичным голосом. Затем наступает очередь Агни, который очищает ее во время месячных (ритуальная нечистота женщины в этот период — общая черта многих религиозных традиций). Таким образом, девушка, трижды связанная с богами, выдается во время свадебной церемонии как бы уже за четвертого мужа. В связи с этим примечателен и практиковавшийся в некоторых племенах (например, на Малабарском берегу) и сектах (в частности, у бенгальских шиваитов) обычай ритуальной дефлорации, выполнявшейся жрецом-брахманом (иногда также и другими лицами) с целью устранить грозящую жениху опасность первого сближения.

Сама выдача замуж строго соотносена с религиозным долгом — мотив, многократно засвидетельствованный в различных источниках. Так, согласно *дхармашастрам*, например "Законам Ману", отец должен выдать дочь по возможности раньше, не дожидаясь появления признаков зрелости (М IX. 4, 88). Появление волосков у несосватанной ложит-

ся грехом на предков ее рода, появление груди — на потомков, а ее очищения — на самого отца, как бы повинного каждый раз в убийстве плода. В подобном случае по прошествии трех лет она имеет право на самостоятельный выбор мужа, не совершая при этом греха (М IX. 90 сл.). Женщина создана для рождения ребенка — это высшая ее заслуга, словно освящающая ее и уподобляющая богине счастья. Уста женщины всегда чисты; впрочем, согласно другому свидетельству закона, чисты все ее члены (V. 30). Соответствующим образом муж, не приближающийся в надлежащее (т. е. благоприятное для зачатия. — А.С.) время к жене, совершает грех, нарушая свой религиозный долг. В той же *дхармашастре* мы находим восхваления женщин: "Отец в сто раз почтеннее учителя, но мать превосходит почтенностью отца в тысячу раз" (II. 145). Жены должны почитаться родственниками, ибо это радует богов; там, где их не чтут, все обряды бесплодны. Печаль женщины ведет семью к гибели, радость — к процветанию; ее блеск озаряет весь дом. "Потомство, священные обряды, услужение, высшее телесное наслаждение, а также достижение неба для предков и для себя (т. е. рождение потомства. — А.С.) зависят от жен" (IX. 28) — женщина, по сути дела, выступает здесь всеобщей спасительницей; как мы увидим, сходной функцией она наделена и в иной, внесемейной, сфере поведения. В "Махабхарате", пожалуй, еще более популярном и поныне чтимом памятнике, мы находим восторженный панегирик женщине (слова Савитри забывшему ее царю Духшанте). Жена — это родительница, от которой муж рождается вновь; она — основа "трех ценностей" (т. е. добродетели, пользы и любви), она подобна отцу при религиозных обрядах и матери — для страдающего. Жена — наилучший путь. Муж должен смотреть на жену, родившую ему сына, как на собственную мать. Жена — "вечное святое поле рождения супруга" (Мбх I. 68. 35—51).

Вместе с тем индуистские источники дают женщине и противоположную характеристику. В тех же законах Ману не раз провозглашается необходимость держать жену в подчинении и под неослабным присмотром — ни в каком возрасте она не может быть предоставлена самой себе, но нуждается в надзоре: отца, затем мужа, затем сыновей (М V. 147 сл.; IX. 3). Такой надзор необходим по причине свойственных женщине недостатков и пороков, толкающих ее на дурной путь; природа ее вредоносна, и она склонна изменять мужу. Обожеваемая в исполнении своего долга перед семьей и родом, она не допускается к участию во многих повседневных обрядах (например, связанных с чтением мантр, которые ей запрещено изучать). Она наделена лишь "женским знанием" и способна "говорить о Брахмане" в редких случаях, только подтверждающих правило.

Высшая добродетель и заслуга жены — в подчинении мужу, пусть даже злому и порочному (М V. 154 сл.). Соответствующее поведение определяет и ее посмертный удел. Созданные в древности образы верных жен, готовых отдать жизнь ради мужа, поныне чтутся в Индии; их имена (Савитри, героиня "Махабхараты", и Сита, главная героиня

"Рамаяны") стали нарицательными. Брак вдовы осуждается: добродетельная жена должна до конца жизни хранить верность умершему и даже не произносить имени другого мужчины (М V. 157, 160 сл.). Самосожжение на погребальном костре мужа, хоть и не является неременной обязанностью, составляет высшую заслугу, дарующую ей столько лет небесного блаженства, сколько насчитывается (согласно традиционным поверьям) волосков на теле — 35 миллионов (П III, ст. 164). Обряд этот (*сати* — буквально "добродетельная") явился еще одним специфическим путем обожествления — посмертного — женщины. Случаи *сати*, известные с древности и запрещенные законом в 1829 г., спорадически случаются вплоть до наших дней, приводя к сооружению святилищ на месте сожжения и возникновению соответствующего культа. Подобные случаи засвидетельствованы в Мадхья-Прадеше, Раджастанхана и некоторых других районах в 1970—1980-х годах. Один из последних актов *сати*, особенно возбудивший общественные страсти, произошел в деревне Деорала в Раджастанхана 4 сентября 1987 г., когда 18-летняя Руп Канвар сожгла себя вместе с трупом мужа. Сооруженное там же святилище, несмотря на запрет властей, стало местом многотысячного паломничества и культа "Матери Сати". Борьба между ортодоксальными защитниками и светскими противниками *сати* не прекращается и поныне.

Памятники древнеиндийской дидактики предстают перед нами в рамках традиционной классификации индуистских ценностей, оформившейся, можно полагать, примерно в первые века до н. э. и охватывающей основные установки человеческой жизнедеятельности. Это четыре жизненных принципа (*чатурварша*, *чатурбхадра*): *дхарма* (установление, закон, нравственный долг), т. е. определенные религиозные, семейные, общественные обязанности, варьирующиеся в разных сословиях; *артха* (суть, польза, выгода) — приобретение и надлежащее использование материальных ценностей и — шире — система здравого практического поведения в различных житейских ситуациях; *кама* (любовь, чувственное желание) — сфера эмоциональной, чувственной жизни, возбуждение и удовлетворение органов чувств, по преимуществу же — физическая любовь. Четвертый принцип, возможно включенный в эту классификацию несколько позже, — *мокша* (освобождение) — избавление от уз бытия, достижение высшего просветления — состояние, определенным образом противопоставленное первым трем и знаменующее собой отказ от активной жизнедеятельности. Система "четырех благ" во многом определила композицию и содержание ряда индуистских текстов — законодательных, этико-философских, художественных. Таковы соответствующие трактаты (*шастры*), наставлявшие в *дхарме* (например, уже цитировавшиеся "Законы Ману"), в *артхе* ("Артхашастра" Каутилы), в *каме*; специальные наставления были связаны с идеей *мокши* (например, включенная в "Махабхарату" "Мокшадхарма"). Отразилась эта система и в построении отдельных дидактических сборников изречений, например в "Трех сотнях" ("Шатакатраям") Бхартрихари, распределенных по рубрикам: житейская мудрость (*нити*), любов-

ная страсть (*шрингара*), отречение (*вайрагья*). Соответствующие ценности, прежде всего первые три, следовало гармонично сочетать друг с другом, должным образом распределяя их на жизненном пути. При этом отдельные принципы, судя по контекстуальным свидетельствам, могли подчас быть связаны не столько с различными сферами поведения, сколько с разными (нравственным, практическим, гедонистическим) аспектами одного и того же поступка.

Таким образом, и в этом плане сфера любовных отношений органически вписывается во всю совокупность правил, определяющих поведение верующего индийца, как ее неотъемлемая часть. Соответствующая регламентация получает детальное выражение в ряде специальных трактатов жанра *камашастра* — такова, в частности, знаменитая "Камасутра" Ватсьяяны (возможно, ок. III—IV вв.). Занимающий в этом наставлении центральное место принцип *камы* тесно взаимодействует с *дхармой* и *артхой*, отражая традиционную связь между любовными отношениями и сферой религиозного долга в разных его проявлениях — связь, засвидетельствованную, как мы видели, уже в древнейших ведийских текстах. Человеку следует стремиться "к трем целям, распределяя [между ними] время и сочетая их так, чтобы одна не вредила другой. В детстве — приобретение знаний и другие дела артхи. В молодости — кама. В старости — дхарма и мокша. Или же вследствие непостоянства жизни пусть он стремится [к ним] сообразно обстоятельствам" (К 2. 1—5). Последовательно и скрупулезно охватывая разные аспекты *камы* в отношениях с девушкой, с собственной супругой, с чужой женой и т. д., трактат отнюдь не теряет из виду практической повседневной связи этих аспектов с другими жизненными целями. При этом божественный авторитет "Камасутры" непосредственно отмечен в самом ее начале, где наставление это определяется как результат постепенного сокращения первоначального учения, преподанного отцом богов Праджапати, а затем поднесенного Шиве его слугой Нандином (К 1. 5 сл.). Изложивший же науку *камы* в семи частях Ватсьяяна — последнее звено в этой традиции.

Освящение любовного чувства, равно как и образа возлюбленной, жены, матери, на протяжении веков многообразно проявляется в отдельных течениях и сектах индуизма. В них получает дальнейшее развитие образ персонифицированного желания — бога Камы. Бог любви сравнивается с ненасытным пламенем: он выступает как сын богини счастья и красоты Шри Лакшми, супруг Рати ("Любовная страсть"), отец Тришны ("Жажда"); его младший брат — Кродха ("Гнев") (К 22. 40 сл.). Кама почитался одним из *вишведেব* — божеств, которым поклонялись при поминальных подношениях душам предков и ежедневно подносили часть пищи. Широко известно предание о том, как Кама нарушил подвижничество Шивы (что привело к браку Шивы с Парвати). Сначала Шива в гневе испепелил Каму, но затем, склонившись к мольбам Рати, Парвати убедила супруга возродить его. Бога любви изображали юношей, восседающим на попугае или на колеснице. У него лук

из сахарного тростника с тетивой из пчел и пятью стрелами из цветов. На его знамени изображено сказочное морское чудовище *макара*, во чреве которого он, согласно преданию, жил некоторое время. Сакрализация его функций подтверждается и неоднократными упоминаниями о том, что пренебрежение дарами Камы равносильно бесчестию. Так был наказан Арджуна, отвергший любовь небесной девы Урваши (Мбх III. 46). Индийские классические тексты не раз возвращаются к этому мотиву: героя предупреждают, что он тяжко согрешит, если не ответит взаимностью влюбленной в него женщине. В популярном сборнике рассказов "Шукасаптари" ("Семьдесят рассказов попугая") сказано: "Когда прекрасноразумная, томимая любовью, сама пришла к мужчине, то он пойдет в ад, убитый ее вздохами, если не насладится ею" (11). Согласно изречению из "Панчатантры". (IV. ст. 30), если женщина погибнет от неразделенной любви, то пренебрегший ею прогневает Манматху ("Смушающего душу", т. е. Каму) и, чтобы искупить свой грех, должен будет предаться отшельничеству и умерщвлению плоти. В другой басне той же книги влюбленная брахманка грозит, что отвергнувший ее будет виновен так же, как если бы он убил брахмана (IV. рассказ 5).

Обожествление женского начала широко отразилось в культе Богини-матери, тысячелетиями существовавшего в Индии в различных формах. Пожалуй, наиболее распространено было почитание супруги бога Шивы, известной под разными именами — Парвати ("Горная"), Махадэви ("Великая Богиня") и т. д. Она же нередко выступает как грозное страшное божество — Кали (связанное, вероятно, с идеей времени, но, может быть, и с темным цветом), Дурга ("Труднодостижимая"), Чанди ("Гневная"). Почитанию Шивы и Парвати сопутствовал традиционный, весьма архаичный в своих источниках культ мужских (*лингам*, фаллос) и женских (*йони*) гениталий — их скульптурные, обычно выполненные в достаточно условной манере изображения соответственно символизировали божественное творческое начало и природную энергию, содействующую его проявлению. Для образа Великой Богини характерна связь с основополагающими натурфилософскими понятиями индуизма: с природной субстанцией (*праkritи*) и самой землей (*притхиви*), с божественной силой, способствующей манифестации высшего начала в мире феноменов (*майя*), что опять-таки продолжает древнюю традицию сексуализации натурфилософских представлений. Одновременно приобретает особое значение идея божественной энергии — *шакти*, принадлежащей богу (Шиве, Вишну и т. д.), но олицетворенной в женском начале, в образе супруги данного бога. Такова сама Великая Богиня (Парвати, Дурга и т. д.) — *шакти* Шивы, через которую лишь и можно его постичь; таковы и другие богини: Шри, или Лакшми, — супруга и *шакти* Вишну, а также не столь популярные супруги и *шакти* Брахмы — Брахми, Индры — Индрани и т. д., которых называли "матери". Культ последних существует и поныне, подчас в довольно оригинальных формах — например, в современном Непале, где на основе определен-

ных признаков регулярно избирается несколько не достигших зрелости девочек, почитающихся на празднествах и церемониях как воплощение *шакти*. В отдельных шиваитских сектах поклонение *шакти* приобретало достаточно чувственный характер, что отражалось, например, в обрядности шактов, связанной с почитанием Дурги, с идеями плодородия и соответствующими церемониями.

Близка к культу *шакти* была по своему характеру обрядность тантризма (*мантра* — обозначение священного текста; другое название — *каула* — "благородный"). И здесь значительную роль играло почитание женского начала — в частности, с характерным отказом от традиционных в индуизме запретов и ограничений, в результате чего соответствующие предписания создавали весьма специфичный образ действий — своего рода аскетизм "с обратным знаком". Такова была практика "пяти м" (*панча ма-кара*, т. е. начинающих с буквы "м" в санскрите): употребление хмельного питья (*мадья*), поедание мяса (*мамса*), рыбы (*матсья*), жареных зерен (*мудра*) и недозволенная форма полового общения (*майтхуна*). Подобное нарушение производилось группой посвященных, собиравшихся в уединенном месте; несмотря на разного рода нарушения религиозных предписаний (например, общение совместно участвовавших в этом брахманов и членов низших каст), они отнюдь не осквернялись, но, напротив, достигали таким образом высшего состояния — *сиддхи*. Иначе говоря, традиционно запрещенные действия приобретали в этом контексте новое, позитивное значение. Среди них спасительным средством являлось и ритуализированное совокупление с женщиной. В качестве последней могла выступать собственная жена, участвовавшая в церемонии вместе с мужем, но, по-видимому, достаточно обычной была и близость с чужой женщиной, причем предпочтительно — женщиной низшей касты, неприкасаемой, блудницей. Соответствующие тексты (например, "Канха") позволяют предположить, что чем более "нечистой" была партнерша, тем больше она подходила для ритуального сближения. Женщина как бы выступает здесь в роли вожатой, "инициирующей", ведущей адепта к более высокому состоянию. Основа соответствующего ритуала — уже отмеченное представление о том, что каждая женщина является воплощением высшей божественной энергии (*шакти*), природного начала (*пракрити*); оскорбляющий ее навлекает на себя гнев Великой Богини. Свойство это в полном противоречии с брахманской традицией присуще и "нечистым", также становящимся вожатыми на пути к спасению. Примечательно, что среди имен, которыми соответствующие песнопения *чарья* называют эту высшую женскую энергию, мы находим такие обозначения, как *чандали*, *домби*, очевидно соотносимые с представительницами низших каст; *шабари* — с дикими горными племенами, возможно смешанными с шудрами, и т. п. Указанный культ был, по-видимому, особенно характерен для отдельных течений шиваизма.

Возможно, с первых веков нашей эры течения тантры стали с соответствующими модификациями отражаться и в практике отдельных

буддийских сект. Позже они вышли за пределы Индии, повлияв и на тибетский буддизм. Среди отдельных примеров можно назвать примечательную личность странствующего проповедника, известного под именем Другпа Кунлег (XVI в.). Почитавшийся просветленным аскетом, он вступал в многочисленные связи с девушками-мирянками и монахинями, совмещая при этом откровенную чувственность (дошедшие под его именем стихи носят ярко выраженный эротический характер) с заботой о духовном совершенствовании своих возлюбленных.

Впрочем, определенные установления, так или иначе санкционировавшие подобные внесемейные отношения и включавшие их в рамки религии, мы встречаем и за пределами тантризма, в достаточно ортодоксальной индуистской среде. Начиная с архаических ритуалов, связанных с идеей плодородия и подражательной магией, отдельные формы обрядового совокупления (в том числе с проституткой) сходным образом засвидетельствованы в отдельных источниках, например в "Тайттирия-самхите" Черной Яджурведы (VII. 5, 9. 4).

В связи с этим интересен многовековой институт храмовой проституции, когда "рабыня бога" (*девадаси*), девочкой отданная в храм (по определенной обязанности или во исполнение обета) и выросшая в нем, принимает посетителей за плату, которая идет на нужды храма. Она же, по-видимому, участвует в отдельных празднествах и увеселениях, выступая как храмовая танцовщица (приобретшая в Новое время среди прочих индийских реалий столь широкую популярность на Западе под именем *баядеры* — от португальского "танцовщица"). Судя по данным эпиграфики, обычай этот существовал уже в первых веках до н. э.; он достиг значительного распространения в средние века и, несмотря на формальные запреты, дожил до наших дней: так, например, согласно данным обследований, опубликованным в 1981 г., в районах Махараштры и Карнатаки насчитывалось к тому времени по меньшей мере 25—30 тысяч *девадаси*, причем каждый год 5—6 тысяч девушек пополняли их ряды.

Интересны в этом отношении и свидетельства, обнаруживающие, вопреки ортодоксальной традиции, известную терпимость к подобным занятиям. Уже в ранних упанишадах, в которых социальный статус вообще оказывается не столь существенным для истинного просветления (в частности, кшатрии не раз, нарушая заведенный порядок, становятся здесь учителями брахманов), появляется наставник Сатьякама Джабала. Мать зачала его, сама не зная, от кого, будучи "много бродящей" служанкой, и не может сказать сыну, из какой семьи он происходит (ЧУ IV. 4. 2). Последнее, однако, не является препятствием для его обучения и постижения высшей мудрости. Другой пример — известное каноническое свидетельство о Будде из "Махапариниббана-сутты". Уже незадолго до своей кончины, находясь в Весаи, он принимает приглашение от чуждой его куртизанки Амбапали (согласно преданию, ставшей впоследствии монахиней). Местные жители спорят за честь оказать гостеприимство "всецело просветленному" и предлагают ей огромные, в

сто тысяч монет, отступные, но Амбалали отвечает, что не откажется от своего приглашения и за власть над всем городом и его землями. Сам Будда сходным образом отвергает их просьбы и приходит на трапезу к куртизанке, явно предпочитая ее всем остальным ("Дигха-никая" XVI. 2. 14–19). Милость к благочестивой (возможно, раскаявшейся) блуднице, как мы знаем, довольно характерна и для христианской этической традиции.

Еще одно важное для нашей темы индийское религиозное течение — *бхакти*. Дополняя традиционные "путь дела" (*карма-марга* — исполнение обрядовых и прочих обязанностей) и "путь знания" (*джняна-марга* — должное постижение доктрины и истинного смысла обрядности), этот третий путь ставит выше всего эмоциональную преданность божеству — *бхакти*. Распространившееся в разных областях Индии в рамках вишнуизма и шиваизма, это течение чувственно наполняет сам акт веры. Обращаясь к связи между верующим и объектом его поклонения, многочисленные памятники бхакти рисуют эту связь в терминах эмоциональной преданности, приближающейся к подлинно любовному переживанию. Соответствующая тенденция появляется уже в поздневедийских текстах, получая развитие в "Бхагавадгите", где устами Кришны (воплощения бога Вишну) провозглашается принцип такого преклонения: "Те, кто чтут меня с преданностью (*бхактья*), — говорят он, — [пребывают] во мне, и я — в них" (БГ 9. 29).

Особенно характерно в этом отношении развитие *бхакти* в Бенгалии, где оно переходит в ярко выраженную чувственную привязанность. Кришна, высшее божественное начало, каким он предстает, например, в "Бхагавадгите", выступает здесь в иной своей ипостаси, засвидетельствованной в эпической поэзии (например, в "Бхагавата-пуране" — ок. X в.), в лирической поэзии. Это юноша с черной (*кришна*) кожей, который из-за преследований своего дяди, демона Кансы (вражда Индры, Вишну и других богов с демонами-асурами — традиционный, восходящий к ведам мотив), воспитывался и рос среди пастухов. Отсюда богатый материал для мифологии кришнаитского *бхакти*: юность этого очеловеченного бога проходит в забавах и развлечениях, подчас весьма игривых, — он водит хороводы с пастушками, завораживает их флейтой и танцами, заставляет позабыть своих мужей. Так, символом преданности божеству становится вполне земное, чувственное влечение пастушек к Кришне. Эти мотивы обыгрываются в ряде поэтических произведений, созданных уже в средние века, — в "Нектаре для слуха Кришны" ("Кришнакарнамрита") Лилашуки (XI в.), в "Гитаговинде" Джаядевы (2-я половина XII в.) и др. Здесь выступает и постепенно сложившийся к тому времени образ Радхи как главной возлюбленной Кришны, олицетворяющей собой любовную преданность Богу. Именно в этом плане традиционно трактуется явно чувственное (как может показаться, вполне "светское") содержание "Гитаговинды", рисующей всевозможные перипетии любовных отношений Кришны и Радхи — ревность, ссору, разлуку и т. д., вплоть до упоения близостью. Весьма примечателен в

интересующем нас плане стих поэмы Г 3. 1, согласно которому Кришна "оставил красавицу Враджи, утвердив в своем сердце Радху — цепь, связывающую желания сансары", т. е. земные заблуждения, ведущие к круговороту рождений в этом мире. Мирским привязанностям (олицетворенным в данном случае пастушками) здесь как бы противопоставлена Радха, ведущая к освобождению от уз земного существования (еще один вариант вожатой-спасительницы). Вместе с тем естественным образом еще чаще сам Кришна выступает тут как объект преклонения Радхи, погруженной мыслями в созерцание своего возлюбленного (Г 4. 2 сл.). Это соответствует наиболее распространенной традиции толкования поэмы: любовь Радхи к Кришне — стремление души соединиться с высшим божественным началом (при этом в отдельных толкованиях аналогом души выступают и другие пастушки). Подобная интерпретация опять-таки продолжает древнюю традицию взаимопроникновения сакральной и сексуальной сфер поведения и соответствующей образности. Нелишне заметить здесь, что не многие из памятников классической индийской литературы могут соперничать с "Гитаговиндой" по масштабам популярности и влияния на индийскую культуру — влияние это и поныне охватывает поэзию, театр, хореографию, живопись, музыку. Известны десятки подражаний этой поэме и вариаций на ее темы; она отразилась в творчестве знаменитых кришнаитских лириков — Чандидаса (XIV—XV вв.), Видьяпати (XV в.), у Чайтаньи (1486—1533), в свою очередь ставшего объектом поклонения и почитавшегося одновременно воплощением Кришны и Радхи (сам он отождествлял себя с Радхой, т. е. с женским началом). Те же мотивы и настроения появляются и в других индийских литературах — хинди (например, у Кабира, жившего в XIV—XV вв. и использовавшего те же аллегории: Бог — супруг, душа — возлюбленная), малаялам, гуджаратской, ассамской и т. д.

В рамках данной статьи мы по необходимости кратко отмечаем лишь некоторые примеры, прежде всего из традиции классического индуизма и памятников санскритской литературы. Уже отдельные аспекты этой темы — будь то свидетельства ведийского канона, законодательство, эпическая мифология, тантра, кришнаитская лирика и т. д. — занимают целые тома специальных работ. Среди многообразных отражений подобной сакрализации ограничимся лишь еще двумя явлениями, как нам кажется, особо отражающими специфику индийского художественного творчества.

Одно из них связано с поэтическим искусством классической Индии. Для индийской поэтики характерна идея семантической двуплановости (разработанная, например, в учении о выраженном и подразумеваемом значениях и по своему глубокому проникновению в существенные принципы поэтического языка вышедшая за рамки собственно индийской эстетики). Соответствующая ей система поэтических средств, особенно игра слов с двойным значением, как бы приводит к совмещению двух соответствующих настроений. Подобное обыгрывание отдельных понятий хорошо известно в индуистской литературе, отразившись

и в иной традиции — комментировании священных текстов более поздними толкователями (среди них и знаменитые философы — Шанкара, Рамануджа и др.). Например, в "Гитаговинде" сходный прием объединяет два плана: "земной" и "небесный". Так, обыгрывается уже само имя автора поэмы, Джаядевы, служащее одновременно обращением к Кришне (*джая дева* — "побеждай, Бог!" — Г 1. 17 сл.). Двойным значением наделено имя Падмавати — это и супруга Вишну, и супруга Джаядевы. Очевидна двойная коннотация *самадхи*: созерцание Кришной лица возлюбленной и достижение высшего просветления (3. 15). Физические характеристики Радхи одновременно являются именами небесных дев — *ансар*. Игра двойными значениями содержится и в строфе поэмы 11. 36, где возлюбленный, наслаждающийся на грудях-лотосах Радхи, уподоблен царственному гусю на озере Манаса (название священного озера, одновременно обозначающее "разум", "духовное начало"). Здесь следует иметь в виду, что слово *хамса* ("гусь") употреблялось в веданте для обозначения высшего божества, Атмана, Брахмана (БУ III. 3. 11 сл.; ШУ 1. 6), а традиционный комментарий в свойственной ему манере наивного этимологизирования разлагал его на [а]х~~а~~м-са ("я-Он"), толкуя в духе тождества субъективного и объективного начал, "я" и Брахмана и т. п. Не исключено, что соответствующую ассоциацию мог вызывать и стих поэмы 7. 19, где страстные движения Радхи, "нападающей на грудь" возлюбленного, объясняются в традиционном комментарии Шанкарамишры со ссылкой на эротологический трактат "Ратирахасья" ("Тайна любовной страсти") как определенная каноническая позиция при любовном соединении (*хамсалилака* — "игра гуся").

Подобный прием, сам по себе не столь редкий в индийской поэзии, получает виртуозное воплощение в некоторых текстах, где он выходит за пределы отдельных понятий и создает сплошное двойное прочтение всего стиха, а то и более крупного фрагмента. Последний воспринимается, таким образом, одновременно в двух планах, сопоставимых с соответствующими типами поведения и настроения: любви, страсти (*кама*, *шрингара*) и освобождения, отречения от мира, бесстрастия (*мокша*, *вайрагья*). Как верх подобной виртуозности можно назвать поэму Рамачандры "Расикаранджана" ("Услада знатоков"), созданную в 1524 г. Все ее 130 строф, за исключением трех первых и двух последних, целиком и одновременно прочитываются в двух указанных планах — требуется лишь передвигать границы между отдельными словами. Вот для наглядности пример 9-й строфы:

*нармадам ану тапасья шантахрид
дхришита дхира сикатамайе кбасит
самсритав иха паратма-йогакрит
ким таданьяд апи карма шармане*

("В некотором песчаном [месте] у [реки] Нармады совершай подвижничество со спокойным сердцем, [о] твердый, стойкий! Какое же

еще, кроме этого, действие, соединяющее с высшим божеством, ведет к спасению здесь в земной жизни?"),

*нармадам ану тапаси ашантахрид
дхриштадхи расикатам айе квасит
самсритава иха пара 'тма-йогакрит
ким таданьяд апи карма шармане*

("[Следуя] за дающей наслаждение [женщиной], в зной, с беспокойным сердцем, с радостью в мыслях я достигаю удовольствия. Какое же еще, кроме этого, действие, соединяющее [тебя] самого с другой [женщиной], ведет к счастью здесь в земной жизни?").

И еще одно свидетельство этой связи — самое, пожалуй, наглядное в буквальном смысле слова — иконографическое отражение подобной тематики, воплощенное в уникальном феномене индийской храмовой скульптуры. Мы говорили уже о символике женских и мужских гениталий. Символика эта разворачивается в конкретных скульптурах, украшающих некоторые храмы. Наиболее известные среди них расположены в Кхаджурахо (Мадхья-Прадеш, ок. X–XII в.) и Конараке (Орисса, ок. XIII в.); они посвящены богу Солнца, Шиве, Вишну. Сюжеты этих скульптур содержат сцены любовного быта, включая и разнообразные позиции совокупления. Различны функции этих изображений: как несущих благополучие (на что может указывать размещение их в окружении других благоприятных символов), как "очищающих", как связанных с культом плодородия и соответствующими магическими представлениями. Их истолковывают также как отражение более отвлеченных натурфилософских идей: сочетания высшего мужского творческого начала (*пуруша*) с женской природной субстанцией (*пракрити*), связывают с культом *шакти* и тантристской практикой, с определенными эксцессами аскетов, усматривая тут символическое достижение высшего состояния — слияния с божеством. Эти изображения сравнивали и с наставлениями конкретных текстов (например, "Камасутры"), но, несмотря на естественные совпадения, определять их функцию как иллюстративную представляется не вполне убедительным. Так или иначе, рассматривая подобную скульптуру в контексте индуистской догматики и обрядности, следует учитывать и неортодоксальные течения индуизма, и во многом неизвестную нам повседневную практику (в частности, возможно, и институт храмовой проституции).

Представляется возможным выделить некоторые специфичные черты интересующего нас единства в его индуистском воплощении. Прежде всего если говорить о ведийском каноне, его свидетельства предстают в виде последовательного отождествления друг с другом различных феноменов и уровней мироздания — в этом плане сакральное истолкование любовных отношений (как и сексуализация мифа и ритуала) являет собой лишь деталь общего монистического осмысления мира, отличающего одну из наиболее завершенных и значительных этико-философских систем, созданных в Индии, — *адвайта* ("недуалистиче-

скую") веданту, созданную на основе заключительной части ведийского канона, упанишад. При этом подобная сакрализация выполняет, можно полагать, и важную "пропедевтическую" функцию, как бы постепенно подводя адепта на примере столь непосредственно ощутимых и значимых для него реалий к постижению более отвлеченных положений (о тождестве субъекта высшему началу), знаменующему, согласно тем же текстам, достижение совершенства. Таким образом, осмысление последнего в терминах эмоциональных, подчас откровенно чувственных переживаний представляется уже не столь неожиданным.

Этому плану соответствует более "практическая" форма того же освящения, известная и другим традициям, но вряд ли выраженная где-либо с той же степенью строгости и последовательностью в систематизации отдельных деталей. Чувственная жизнь сакрализуется не просто как необходимая деталь освященной в целом жизнедеятельности. Она получает совершенно определенный статус в соответствующих классификациях, обнаруживающих между собой известный изоморфизм и регулирующих принцип *камь* не только в контексте других "жизненных целей", но и в связи с возрастными периодами, с сословным положением; систематизируется также содержание и построение самих наставлений. При этом упорядоченность отдельных деталей поведения также носит уникальный характер, сочетая (как, например, в восходящей к божественному авторитету "Камасутре") редкую скрупулезность с тонким психологизмом, с глубоким проникновением в чувства женщины как равноправного участника отношений, в механизм самих эмоций. Последнее делает эту область индуистской дидактики весьма актуальной и для современного читателя и выгодно отличает ее от ряда аналогичных наставлений в иных древних и средневековых традициях.

Специфичны, при всем обилии параллелей, и отдельные черты, привнесенные индуизмом в сферу соответствующих запретов. Так, примечательна практика своего рода "обратного" аскетизма, опять-таки достаточно четко систематизированного, в том числе и по формальным признакам (пять запретов на букву "м"). Таким же образом регламентировались и определенные нарушения социального этикета (как бы вывернутая наизнанку иерархия кастовых и семейных ценностей), и отдельные физиологические отклонения от нормы (например, связанное с соответствующими теориями искусственное удержание семени).

Вместе с тем в рамках более традиционных предписаний мы обнаруживаем характерное осмысление "греха", "нечистоты", проявляющееся в своеобразной мифологизации соответствующих представлений. Так, грех невыхода (и невыдачи) замуж обрывает любопытной догматикой, соотносящей признаки зрелости, появляющиеся у несватанной девушки, с растущим ущербом для ее рода, причем нечистота ее нейтрализуется последовательным соучастием определенных божеств, как бы предшествующих ее супругу. Амбивалентная установка в отношении к женщине (столь ярко отразившаяся, например, в дхармашастре Ману) не является необычной в мировой культуре; вместе с тем и здесь обна-

руживаются достаточно своеобразные детали, связанные, например, с примечательным в психологическом отношении уподоблением жены матери мужа, т. е. ее собственной свекрови, с воззрениями на долг овдовевшей, с культом "Матери Сати" и т. д.

Несомненная оригинальность проявляется здесь и на уровне художественного приема, сочетающего воедино сакральное (в его наиболее возвышенном аспекте — отречении от мира и достижении высшей святости) и сферу "светской" любви (включая наиболее откровенные ее проявления). Выходя за рамки мифологии, обрядности, дидактики, сочетание это становится эстетическим фактом, игравшим важную роль в индийской духовной жизни. В изобразительном искусстве мы находим другой пример этого сочетания "сакрального" и "мирского" — единственное в своем роде скульптурное воплощение любовной темы, локализованное в сакральном пространстве храма.

Подобного рода сведения об индуистской традиции неизбежно вызывают у читателя ассоциации с элементами его собственной культуры. Определенные соответствия и расхождения он найдет уже в более близких ему традициях античности, христианства и т. д., вплоть до нынешней повседневной жизни. И как это бывает, свидетельства иной, отдаленной во времени и в пространстве культуры подчас способны представить в более четкой перспективе и прояснить его собственные культурные ценности. Здесь мы назовем лишь некоторые примеры, так или иначе вызывающие аналогии с индийским наследием — аналогии, по всей видимости, самостоятельного происхождения, ибо говорить с достоверностью о каких-либо существенных заимствованиях можно в данном случае лишь применительно к соседям Индии, испытавшим непосредственное воздействие индуизма или буддизма.

Обращаясь к архаичным свидетельствам мифа и ритуала, мы сталкиваемся со сходными представлениями об опасности, исходящей от невесты. Соответствующие страхи засвидетельствованы, подобно "Ригведе", в характерных верованиях и фольклорных сюжетах (ср. мотивы губительной близости с женщиной, "девицы-яда", несущей смерть возлюбленному, и т. д.). Страх перед кровью новобрачной, вера в одержимость ее злыми духами и т. п. отразились в распространенном у разных народов обычае ритуальной дефлорации жрецом, отцом, чужестранцем и т. д. Акт этот, имевший целью очищение девушки, изгнание из нее нечистой силы, способной повредить жениху, т. е. своего рода исцеление, находит отзвуки и в культуре Нового времени, сколь ни далека она формально, во всяком случае на уровне сознательного поведения, от подобной обрядности. Не исключено, что подобное толкование можно предложить для толстовского отца Сергия из одноименной повести: чтимый всеми затворник-целитель, потеряв над собой власть, соблазнен слабоумной девушкой, приведенной к нему для исцеления наложением рук, — как бы возвращаясь к возможным архаическим истокам христианского обряда, герой уподобляется жрецу, отвращающему злых духов путем ритуальной дефлорации.

Сакрализованное соитие, как известно, было распространено в различных религиях в связи с древними земледельческими культами, с идеей плодородия. Широко практиковалась (в частности, на Переднем Востоке) и храмовая проституция. Тенденция так или иначе сопоставить блуд со святостью, с миром сакрального получает специфичное развитие в христианстве, где уже в евангельском каноне соответствующие начала объединяются в одном лице, в образе Марии Магдалины (Ев. от Луки 7. 37 сл.; 8. 2; Ев. от Марка 16. 9; Ев. от Иоанна 8. 3 сл.). Две Марии — непорочная Богоматерь и исцеленная Иисусом блудница, чей образ, возможно, заимствовал позже черты Марии Египетской (еще одна ставшая святой распутница, жившая в V в.), — часто взаимодействующие друг с другом, играют важнейшую роль в христианской догматике и обрядности. Характерно их отражение в художественном творчестве — вплоть до классических образцов русской литературы (Достоевский, Толстой), где сочетание соответствующих имен и функций героинь во многом определяет замысел произведения.

Различные формы подобной сакрализации — от поклонения Великой богине-матери до ритуального соединения с блудницей — проявляются и в универсальном, также восходящем к архаическим представлениям отношении к женщине как спасительнице, искупительнице, вожатой на пути к совершенству, участвующей в инициации неофита, в переходе его к более высокому состоянию. Связь с женщиной предстает как знак избранничества — например, в характерных идеях сибирских народов о небесной жене шамана, способствующей его вознесению; в практике отдельных культов (например, в хлыстовстве). И здесь мы находим примечательные литературные отражения, начиная с античных (образ вожатой Сократа Диотимы из платоновского "Пира"). "Вечно женственное", возносящее нас к высшей неизреченной истине, появляется в последних строках гетевского "Фауста". Таковы героини Гельдерлина (тоже Диотима — под очевидным влиянием Платона), Диккенса (Агнесса, добрый гений Давида Копперфилда, сходным образом указывающая ему путь ввысь в последних строках романа), Достоевского (Соня, спасающая Раскольникова), Гессе (героини "Дамиана", "Ирис", "Степного волка") и т. д. Образ искупительницы характерен и для музыкальных драм Вагнера (Сента из "Летучего голландца", Елизавета из "Тангейзера").

Вместе с тем идее любовной близости в том же религиозном контексте традиционно присуще и противоположное значение. Как соблюдение определенных требований, связанных со сферой любовных отношений, так и нарушение их облекается здесь (аналогично индуизму) сакральной значимостью. Образ женщины амбивалентен — она не только спасительница и вожатая, но и воплощение греховного соблазна, гибели. Сами плотские отношения несут благословение или губят. Тесная, отчасти бессознательная ассоциация любовной близости со смертью, непосредственно засвидетельствованная уже в бытовых наблюдениях, например в произвольных восклицаниях, сопровождающих оргазм, также получает многообразные художественные воплощения (в

"Тристане и Изольде" Вагнера, у героинь Достоевского, в "Темных аллеях" Бунина и т. д.). Так, спасительной миссии Сони в "Преступлении и наказании" противостоит губительная, хоть и навязанная ей роль Дуни, неспособной полюбить (т. е. повести за собой и спасти) и тем самым едва ли не в буквальном смысле слова убивающей Свидригайлова (из ее револьвера он стреляет себе в висок — именно туда, где его накануне задела выпущенная ею пуля).

Сопутствующая освящению любви сексуализация высшего этико-религиозного идеала в духовной жизни Индии также находит себе разительные, причем, по-видимому, совершенно независимые соответствия. Характерна догматика суфизма с ее представлением о Боге как любовнике и душе как возлюбленной, например, у ал-Газали, Руми и др. Яркость и наглядность эротических образов суфийской поэзии такова, что соответствующие интерпретации могут показаться натянутыми, — совершенно сходна с этим реакция некоторых западных ученых на традиционные индийские толкования любви Радхи к Кришне. Подобный феномен присутствует и в иудейской традиции, начиная с библейских текстов и вплоть до более поздних течений (например, хасидизма). Мотивы любви к Богу мы встречаем у Филона Александрийского, Маймонида, Ибн-Гебиры, а позже у Спинозы (которого Ромен Роллан несколько экстравагантно назвал "наш европейский Кришна").

Наиболее примечательную аналогию представляет собой библейская "Песнь песней", сопоставление которой с "Гитаговиной" стало уже общим местом. Аналогия эта двойная: как текстуальная (любовная лирика с элементами драматического жанра, пастушеская тематика), так и в последующей интерпретации. В иудейской традиции библейская Суламифь — душа, ищущая Бога; жених и невеста — Бог и его народ; сюда присоединяются христианские толкования: союз Соломона с Суламифью — слияние Бога с душой, также — союз Христа с церковью. Уподобление церкви женскому началу, обрученному с Христом (монахиня — "невеста Христова"), стало постоянным и одним из центральных в христианской символике. Идея "духовного брака" получает яркое выражение у европейских философов и мистиков (Бернард Клервосский, Рейсбрук, Тереза из Авилы).

С другой стороны, в рамках христианской обрядности прослеживаются характерные свидетельства освящения физической любви (ср. обращение жениха к невесте при бракосочетании в англиканской церкви: "Своим телом я почитаю тебя"). Внимание к деталям брачных отношений, к практике определенных эксцессов, нарушающих запреты, традиционно проявляется в институте католической исповеди. Соответствующие рекомендации скрупулезно предусматривают самые интимные вопросы исповедника, на которые должны детально отвечать прихожане.

Наряду с этим развивается характерный культ женщины, носящей при всей своей "светскости" определенно религиозный колорит. Такова куртуазная лирика трубадуров в поэзии европейского средневековья,

"беатификация" прекрасной дамы — от героинь лирических миниатюр до дантовской вожатой Беатриче, по существу уже стоящей в ряду названных выше спасительниц. Направление это известно и другим литературам: таков культ царицы Тамары в грузинской поэзии XII в. — у Руставели, Чахрухадзе. Своеобразное проявление той же сакрализации — на уровне специфичной лексики — отразилось в галантном стиле, столь характерном для французской литературы XVIII в. Здесь вырабатывается особая терминология — "сакральных" иносказаний для обозначения определенных анатомических и физиологических понятий. Таковы, например, в "Мемуарах" Казановы "порог храма", "алтарь любви", "жертвоприношение" и т. п. Разумеется, "освящение" совершается здесь в предельно светском контексте — несмотря на принадлежность авторов к католицизму, изображаемый ими любовный быт достаточно далек от соответствующих канонических установлений, — и в подобных случаях можно опять-таки говорить скорее о компенсации неизменной и так или иначе проявляющей себя потребности привнести религиозное содержание в сферу любовных отношений.

Стиль этот, под возможным влиянием западных образцов, хорошо знаком и русскому читателю — "божество", "ангел", "небесное создание", равно как и более "языческие" — "богиня", "кумир" и тому подобные обращения к женщине обильно присутствуют в классической литературе разных школ и жанров, особенно в поэзии прошлого века; характерны они, в частности, и для языка оперных либретто (ср. "Пиковую даму" или "Фауста"). Нетрудно заметить, что подобная лексика, при всех превращениях моды и этикета, прочно удерживается и в разговорной речи, в быту — вспомним прозвище "Мадонна", которым Пушкин назвал свою жену (употребляя, кстати, и примечательный оксюморон "моя косая Мадонна"). Обращения эти могут периодически выходить из употребления, приобретать ироническое или пародийное звучание, но при всем том они не исчезают, так или иначе сохраняя свою актуальность. Можно полагать, что и в этом обыденном явлении присутствует своего рода психопатология, позволяющая подчас объяснить отдельные детали соответствующего поведения (не только речевого). Прежде всего подобное обхождение, даже независимо от реального характера отношений, может определенным образом удовлетворять мазохистическому компоненту влечения и в частности выступает как определенная терапевтическая компенсация почему-либо не удовлетворенной потребности. Хорошо известные психологические наблюдения (равно как и художественные воплощения подобных ситуаций) свидетельствуют о закономерном соответствии между взглядом на женщину "сверху" или "снизу" и характером мужской потенции, достаточно активной в первом случае и как бы сублимированной (например, в образе богини, матери, госпожи и т. п.) — во втором. Преклонение может явиться здесь своеобразной психологической альтернативой овладению (примечательны в этом отношении толстовские образы боготворимых девушек-невест — например, в "Анне Карениной", "Отце Сергии", "После бала", — брак с

которыми представляется, а зачастую и оказывается в конце концов по той или иной причине неосуществимым для героя). Не исключено, кстати, что в этом одна из возможных причин предпочтения жены из более низкого, чем муж, сословия, а не наоборот (и даже неприкасаемой или блудницы — в рамках ритуального полового общения в тантризме), — обычай, распространенный в отдельных обществах, в том числе и в древней Индии. Вместе с тем мазохизм, как хорошо известно, часто выступает здесь компонентом амбивалентной установки, сочетаясь с элементами насилия, садизма (характерный литературный пример — отношение Рогожина к Настасье Филипповне в "Идиоте"; можно, кстати, заметить, что и герои названных выше опер Германн и Фауст как раз губят своих "богинь" и "ангелов"). Возведение на пьедестал, как и сопутствующие ему ниспровержение, "загрязнение" и т. п., лишь отражает характерные черты всего комплекса в целом.

Мы уже говорили о синкретической функции религии, призванной, в частности, оптимально упорядочить сферу чувственных и семейных отношений на всем протяжении человеческой жизни — от появления первых признаков зрелости и до вдовства. При этом регламентируется не только семейная рутина, но и внесемейное поведение и определенные эксцессы, по-видимому периодически необходимые и также известным образом упорядочиваемые. Как мы видели, индуизм в этом отношении предстает относительно прагматичной и терпимой системой. Вместе с тем освящение и оформление соответствующих эксцессов зачастую происходит уже в рамках отдельных сектантских течений. Наряду с упомянутыми выше древнеиндийскими можно назвать адамитов в раннем христианстве, русских хлыстов и т. д. Подобные секты возникают и в наши дни.

Как свидетельствует история культуры, синкретизм религии претерпевает существенные модификации с упомянутым уже обособлением отдельных сфер поведения. Процесс этот затрагивает и интересующую нас область (например, свадебную обрядность, правила, связанные с ритуальной чистотой, и т. д.), приводя к распространению не столь формализованных обычаев и "светских" правил. Создается впечатление, что подобные "обмирщенные" альтернативы очевидно уступают по давности опыта и по прочности устоев традиционно освященным институтам. При всех своих неизбежных издержках, отнюдь не всегда предотвращая возможные конфликты и оказываясь подчас несообразными для "здорового смысла" стороннего наблюдателя, традиции эти вряд ли могли бы столь широко функционировать на протяжении сотен и тысяч лет, не имея на то глубоких внутренних оснований, не будучи органически приспособлены к особенностям нашей физиологии, психики, сознания. Не случайно потребность так или иначе вернуть соответствующим отношениям утраченный ими сакральный смысл вновь и вновь дает о себе знать — слишком велика нужда в возможно более мощной системе упорядочения, охватывающей и чувственное влечение, и этические принципы, и семейный уклад. И слишком неэффективными, скоро себя

исчерпывающими сплошь и рядом оказываются заново созданные (а тем более насильственно навязанные) суррогаты — последнее, как знает читатель, в полной мере проявилось в российской жизни XX в. Мы видим, что процесс десаκραлизации не является целиком необратимым в данной культуре, и сфера любовных отношений — не единственное тому свидетельство.

Говоря об "оптимальном" регулировании, мы имели в виду лишь относительное, а не абсолютное совершенство — относительное по сравнению с другими до сих пор известными нам альтернативами. Разумеется, и нормальное, насильственно не пресекаемое функционирование религиозных установлений отнюдь не исключает серьезных эмоциональных и психических конфликтов, диктуемых уже самим механизмом контрастирующих садомазохистских компонентов влечения, — древнеиндийские авторы (как, впрочем, и римлянин Овидий, и многие другие), видимо, не случайно уподобляли любовную встречу сражению. Очевидно, что освящение — в жизни и в искусстве — отнюдь не предохраняет женщину от тягот, кризисов, трагедий. Само возведение на пьедестал преходящее; отчасти вызванное уже отмеченными психологическими мотивами, оно может быть связано с возрастанием чувственного, доходящего до экстаза переживания и с естественным его спадом утрачивает свое значение (вспоминается эпизод из английского романа, в котором муж, готовый на всю жизнь лечь ковром под ноги жене, начинает вскоре требовать, чтобы она принесла ему ночные туфли). Впрочем, обожествление (в самом широком смысле) и само по себе подразумевает достаточно амбивалентную установку, как о том свидетельствуют многочисленные исследования (ср. культ приносимого в жертву страдающего бога, ритуальное убийство царя-избранника и т. д., не говоря уже о хорошо известных эксцессах, переполняющих мировую историю). И если вернуться к индийской семье, то с психологической точки зрения представляется вполне правдоподобным, что равная Богине счастья, дарующая спасение всему роду "родительница" собственного супруга сплошь и рядом вынуждена нести тяжелый крест. При всей неоднородности причин, и поныне ведущих к случаям самоубийства, независимо от веры в достигаемое таким образом блаженство, равно как и от возможности принуждения (связанного с материальными интересами родственников), к подобному решению вполне могла подтолкнуть и сама перспектива нищенского, полного тягот и унижений вдовства. Правда, в наше время насильственный конец по смерти супруга стал редкостью — гораздо чаще он поджидает женщину в самом начале жизненного пути. Тысячи новорожденных девочек были убиты родителями в последние годы в некоторых сельских местностях, чтобы избежать последующей выплаты обременительного приданого, требуемого традицией. Еще одна проблема, связанная с влиянием ортодоксальных обычаев, — отношение к разведенной.

Впрочем, многообразные воздействия религии на современную индийскую семью — это другая обширная тема. Здесь же мы хотели лишь

обратить внимание на некоторые стороны индуизма, осмыслившего свои высшие этико-религиозные идеалы, свою догматику и обрядность в тесной взаимной связи с миром чувственных отношений. Соответствующие примеры — в их своеобразности и в параллелях со свидетельствами иных культур — говорят о том, что наследие классической Индии в этой области, уникальное по своему характеру, отражает одновременно важнейшие универсальные черты того "сакрально-светского" единства, о котором шла речь. И для человека нашей культуры знакомство с этим наследием не только интересно, но и глубоко поучительно.

СПИСОК ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

- АВ — Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1976.
БГ — Бхагавадгита. Пер., предисл., примеч. Б.А.Смирнова. Ашх., 1978.
БУ — Брихадараньяка-упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1964.
К — Ватсьяна Малланага. Камасутра. Пер., вступит. ст. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1993.
Г — Джаядева. Гитаговинда. Пер. А.Я.Сыркина. М., 1995.
М — Законы Ману. Пер. С.Д.Эльмановича, пров. и испр. Г.Ф.Ильиным. М., 1960.
Мбх — Махабхарата. Адипарва (I); Сабхапарва (II); Виратапарва (IV); Удьяогарва (V); Дронапарва (VII). Пер. и коммент. В.И.Кальянова. М., 1950–1992; Араньякапарва (III); Карнапарва (VIII). Пер. и коммент. Я.В.Василькова и С.А.Невелевой. М., 1987–1990; Махабхарата. Т. I–VIII. Пер., введ., примеч. Б.А.Смирнова. Ашх., 1959–1972.
П — Панчатантра. Пер. и примеч. А.Я.Сыркина. М., 1958.
РВ — Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972; Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М., 1989.
У — Упанишады. Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1967.
ЧУ — Чхандогья-упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1965.
Ш — Шукасаптити. Семьдесят рассказов попугая. Пер. А.Я.Ширяева. М., 1960.

ГЕРОИЧЕСКИЕ ЖЕНЫ В ДРЕВНЕИНДИЙСКОМ ЭПОСЕ



елью данной статьи является выяснение того, какие эстетические и этические критерии используются в "Махабхарате" при создании образа эпической героини, занимающей важное место среди персонажей эпоса. Эпический мир — сложная конструкция, опосредованно соотносящаяся с реальностью; это тем более справедливо по отношению к "Махабхарате" с пронизывающим ее мифологизмом, однако и в этом случае

небесперспективны поиски соответствий между идеалами (и "анти-идеалами") эпоса, с одной стороны, и общекультурными универсалиями — с другой. Героини эпоса происходят из царского рода, что напрямую связывает их с наиболее значимым сектором эпического социума, в центре которого, как и подобает обществу Древности, — фигура царя.

С точки зрения мифоритуальных связей "Махабхараты" показательным то, каким образом претворяется в женском варианте встречающийся в любом эпосе мотив "чудесного (или божественного) происхождения" героя. Драупади воплощается на земле как богиня Шри, которая ассоциируется с царской властью; истоки этого образа восходят к божеству плодородия, возможно, аборигенного происхождения. В то же время мужья Драупади — герои-Пандавы представляют собой воплощение пятерых Индр (земной царь мыслился аналогом небесного царя Индры). Иным выглядит появление на свет Ситы, героини "Рамаяны", как оно изображается в поэме: ее "создал самолично Творец" как "любимую супругу-царицу для Рамы". Дамаянти же была получена ее бездетными родителями в дар от риши, святого мудреца-брахмана, ублаженного почетным приемом. Еще один отдаленный отзвук архаического "обмена дарами": отцу Савитри, царь, также бездетный, получил по завершении многолетнего суровейшего поста милостью Брахмы от богини Савитри дар — дочь, которую и назвали именем этой богини. Что же касается матери эпических героев — Кунти-Притхи, то она еще во младенчестве была передана отцом, согласно его обету, на воспитание другому царю — таков один из вариантов сюжета "подкидыша", трансформация мотива "чудесного рождения" героя, распространенного в преданиях древнего Средиземноморья. Таким образом, уже само происхождение эпических героинь связывается как с архаическими, так и с более поздними пластами "царской" мифологии и обрядности.

В центре внимания эпоса — героическая личность, и этот образ, включая и женскую его ипостась, создается прежде всего с помощью

традиционных поэтических средств, которые позволяют выявить типовые черты, присущие "героической жене", царице, какой она видится эпосу. Описание героини, помещаемое в экспозиции к сюжету, играет композиционную роль "ввода", которому свойственна тенденция к полноте характеристики, что достигается соединением в целостный блок важнейших для образа эпитетов (включая и прозвания персонажа), а также сравнений и метафор, например: "...блистала Бхайми (дочь царя Бхимы. — С.Н.) во всевозможном убранстве и украшениях, безупречная телом, подобная молнии Саудамини, безмерной красотой наделенная, точно Шри длинноокая". Критерием значимости того или иного эпического образа является развернутость его описания — такова характерная черта поэтики жанра, — и это отчетливо явствует из того, каким путем реализуется "женская тема" в "Махабхарате". Так, созданный эпосом портрет Дамаянти не только детализирован, он изыскан благодаря использованию стилистических средств, в целом отмеченных большей сложностью, чем приемы традиционного описания. Однако и изображению других героинь, особенно в тех случаях, когда оно эмоционально окрашено, нельзя отказать в весьма нетрадиционной стилистике.

Значение определенной грани образа стилистически подчеркивается в "Махабхарате" синонимическим варьированием соответствующего понятия. Эпитеты и сравнения, главные средства изобразительности в эпосе, в абсолютном своем большинстве являются формульными, т. е. занимают в стихе определенное место. Учитывая консерватизм содержания эпических приемов, относящихся к числу постоянных, в их семантике правомерно усматривать наследие древнего устного эпоса. Наглядному подтверждению постоянства эпитета, как "навсегда данной" героине характеристики, служит употребление его "вне логики" контекста, т. е. в тех ситуациях, которые прямо его опровергают: "о светлоулыбающаяся" — обращаются к Дамаянти, пребывающей в отчаянии оттого, что Наль покинул ее; "о сладкоголосая" — таково обращение к Драупади, речь которой исполнена гнева; "о лучшая из вершительниц дхармы" — так обращается Наль к своей супруге, порицая ее за то, что она объявила о повторном замужестве, пока он скрывался на чужбине; "безупречная" — говорится о царице, нечаянно едва не ослепившей брошенным прутиком мудреца-риши. Подобное использование постоянного эпитета вопреки логике контекста, отмечаемое, в частности, и в греческом эпосе, следует, по-видимому, отнести к числу приемов, способствующих внесению в текст, по выражению А.С.Выготского, "тонких противоречий". Судя исключительно по набору типовых характеристик эпической героини, ее изображение объемно и включает в себе, наряду с определяющими чертами внешнего облика, особенности духовного мира и поведения.

По частоте использования выделяются эпитеты и сравнения, рисующие женскую внешность, и прежде всего красоту героини. Помимо лексически варьированных определений со значением "прекрасная"

("красавица") то же понятие может быть передано описательно, например: "безмерной красотой наделенная"; "красотою превосходящая всех женщин на земле"; "своей красотой притягивающая глаза и сердца царей"; "освещающая стороны света своею красой"; "ярко блистающая красотой"; "красотою не знающая себе равных на земле". Красота царицы обязательно называется в числе других ее достоинств: "Своей красотой, пламенностью духа (*теджас*), славой, царственностью (*ири*) и величием доли прославилась [Дамаянти] в мирах".

Ощутимая в эпитетах изоморфность женской красоты и сияния раскрывается в сравнениях, использующих явления природы: молнию, огонь и луну. Дамаянти "блистает красой, точно молния Саудамини"; однако тот же образ приобретает мрачные очертания, если героиня оказывается в беде. "Молнии среди туч" уподобляется Дамаянти в разлуке с Налем; красота Драупади освещает лес, "словно молния — синюю тучу" — такой видит ее похититель-чужеземец. "Словно блеск огня, скрытого завесой дыма", — так говорится о красоте Дамаянти, когда она предстает перед вождедеющим ее охотником; прекрасная Драупади видится недругу "ярко пылающим языком пламени". Символика луны в древнеиндийской эпической поэтике также включает изоморфные признаки красоты и сияния: Дамаянти "желанна всему миру, как свет полной луны"; однако красота ее, когда она разлучена с Налем, скрыта от глаз, как луна облаками. Стоит отметить, что привлекаемые для сравнения женской красоты природные образы лишены выраженной мифологической окраски и вписаны в круг эстетических представлений эпоса. Среди немифологизированных природных образов в "женских" сравнениях также используются такие представители индийской флоры, как банановое дерево и лиана, лоза: Драупади "затрепетала, как банановое дерево"; Сита "пала наземь, точно подрубленное банановое дерево"; "нежная, как лиана", Драупади "упала, как скрученная лоза".

Помимо молнии, огня и луны комплексное понятие "красота-сияние" передается компаративными приемами с открыто мифологическим содержанием, и прежде всего такими, которые включают компонент "божественный" (*дева*, т. е. "бог", — производное от корня *див* — "сиять"): "наделенная божественной красотой"; "божественная дева"; "подобная дочери бога"; "словно дочь царя богов" (т. е. Индры). Подобный же смысл вкладывается в сравнение героини с небесной девой-*апсарой* или же *киннари*. Уподобляется также царица богине Шри, воплощению царственности и царской власти. Та же семантика раскрывается в сравнении царского брака с брачным союзом Индры и Шачи-Пауломи. Другие "божественные пары": Кама, бог любви, и Рати (Страсть), Сوما (Месяц) и Рохини (Звезда) — символизируют не столько царский брак, сколько идеальный союз любящих. Типичная женская традиционная метафора: "женщина-сокровище", постоянно использующая слово *ратна* (жемчужина), может быть также отнесена к кругу "царских" эпитетов.

Женская красота непременно оттеняется богатым нарядом, убранством: "украшенная всевозможными украшениями"; "облаченная в прекрасные одежды"; "всячески украшенная"; "во всевозможном убранстве". Тогда как и женщина-отшельница (будь то Драупади в лесном изгнании, где она пребывает вместе с Пандавами, или же Савитри в лесной обители), и жена в разлуке с мужем (таковы оставленная Налем Дамаянти и Сита в плену у Раваны) лишены приличествующих их царскому статусу одежды и украшений; на отшельницах — коричневое одеяние, мочальное платье, Сита одета в черное, нагота Дамаянти едва прикрыта одеждой. В подобных описаниях просматривается связь женской атрибутики с ритуальным поведением жены. Красоту внешнего облика эпической героини можно представить себе во всех деталях. Она "безупречна", "прекрасна", "очаровательна", "нежна телом". Лицо ее прекрасно, подобное полной луне, владычице звезд, или же лотосу. Ее глаза — огромные, продолговатые, подобные лепесткам лотоса, черные, как темные звезды. Эпическая женщина "прекрасноброва", ее волосы черны и прекрасны; она улыбается светлой улыбкой, зубы ее красивы. Женская походка отмечена плавностью, женщина ступает величественно, точно слониха. Женский стан тонок и красив; грудь прекрасна, высокая, округла, отмечена благоприятными признаками; бедра красивы и "подобны слоновьим хоботам", причем по частоте употребления эпитет "прекраснобедрая" явно выделяется среди других, сохраняя древнейшую ассоциацию красоты и плодородия (та же семантика передается широкоупотребительными эпитетами "полнобедрая", "широкобедрая"). На основании последней группы "женских" эпитетов, памятуя о царском статусе эпических героинь, можно выстроить цепочку мифологических связей: "красота — плодородие — царственность", примечательную в свете архаических функций сакрального царского брака.

Таков эстетический идеал царственной героини классического эпоса, в котором мифоритуальные обертоны приглушены, напрямую не выражены, но главный из них: "красота — плодородие — царственность", как и другие, реконструируется без особого труда, особенно в свете "корневых" связей "Махабхараты" с земледельческой обрядностью, которая сосредоточена вокруг фигуры царя, ответственного за урожай.

Среди достоинств, определяющих духовный облик эпической героини царского статуса, легко выделяются такие, которые уравнивают женщину-жену с ее царственным супругом, наделяемым в эпосе комплексом качеств "идеального" царя. И тот и другая "прославлены" в (трех) мирах; оба пламенеют духовным пылом (*теджас*), причем слава и *теджас* — это те царские достоинства, которые ассоциируются с порождающей их Шри. И того и другую отличают мудрость, приверженность истине, и значение этой царской черты подчеркивается синонимическим варьированием соответствующей лексики. "Безупречные", как и их "совершенные" супруги-цари, эпические жены ревностно вершат дхарму; они "наделены великой участью", причем этот эпитет по своему содержанию "сигнален" и означает, что эпическая жена, пройдя через

все испытания, вновь соединится с супругом. Царская "избранница", "лучшая из женщин", любима своим супругом; так, Драупади "желаннейша для Пандавов подобно жизни".

Однако все указанные достоинства лишь выделяют главную черту эпической жены, а именно *пативрата*, верность супружескому обету. При этом термин *врата* раскрывается не только как "обет", но и как "установление", "правила поведения", "религиозные обязанности", и связь его с царской властью вторична; дхарма же коррелирует как с отправлением жертвенных обрядов, так и с древним значением *врата*, связанным в "Ригведе" с Митрой и Варуной как стражами миропорядка. Важность этого достоинства женщины-супруги царя прослеживается не только в эпитетах, но и в соответствующих рассуждениях, а также в сюжете. *Махатмья* (величальная) женщинам посвящена "труднейшему вопросу об их дхарме" — так открывается повесть о *пативрате*. Определяемая таким образом женщина — один из важнейших объектов почитания наряду с Солнцем, Луной, Ветром, Землей, Огнем и родителями. Этим подчеркнута продуцирующая роль женщины, приравнивающая ее к пяти первоэлементам как основе всего сущего в мире. Главная функция жены в "Махабхарате" — *шушруша* (услужение) — основывается на глагольных корнях, означающих "почитать", "ублажать", "ухаживать", "обслуживать"; эти глаголы имеют также специальную, культовую семантику, определяя обрядность индуистского богопочитания — *пуджи*. Основные женские достоинства в семейной сфере — это добрый нрав, праведность и т. п. Эпической жене следует, властвуя над своими чувствами, смиренно чтить мужа, словно бога, — такова "суровейшая дхарма женщины"; "лишь те, что ублажают супруга, достигают небес".

Понятие женского долга-дхармы, исполняемого в семье — основе и сути жизни для эпической героини, раскрывается в расположенном следом за "величальной" сюжете, который выглядит как иллюстрация к предыдущим рассуждениям. В достойную семью приходит за подаением некий брахман, но хозяйка оставляет его, вопреки установленному обычаю, без внимания, принимая вернувшегося домой мужа в соответствии с обрядом приема почетного гостя. Она ублажает его вкусной едой и ласковой речью, стоя ловит его желания, "почитая как бога". (Имеются достаточные основания считать обряд приема почетного гостя-брахмана частично изоморфным богопочитанию — *пудже*.) Ни в поступках, ни мысленно эта женщина не перечит своему супругу, всецело посвящает себя ему, преданно за ним ухаживает. "Радея о благе семьи", она, как всегда, умело делает то, что на благо ее супругу, думая при этом: "Из всех богов супруг — мой высочайший бог".

В поучении Драупади, которое она адресует жене самого Кришны, излагаются нормы, лежащие в основе добрых супружеских отношений: "Если муж узнает, что супруга его прибегает к заговорам и снадобьям, он начинает бояться ее, точно змеи, заползшей в дом"; "Вероломные женщины, идя на поводу у греха, приносят горе своим мужьям";

"Навсегда отринув гордыню, вожделие и гнев, всякий час я преданно служу Пандавам вместе с их женами", "ублажаю своих супругов", "тщательно слежу за своим убранством" — так говорит о себе Драупади. "Покоится на муже... извечная дхарма женщины; он ее бог и ее путь, и нет для нее иного". И далее вновь о себе: "Я бережлива... и дом содержи в полном порядке", "и нет для меня божества, равного супругу, ни в одном из миров" — таков, по мнению главной эпической героини, "прославленный секрет супружеского согласия".

Царская дочь Савитри, поселившись в лесной обители царя-изгнанника, отца ее мужа, "своей услужливостью, добротой, нежностью, скромностью и умением угодить нашла путь к сердцу каждого". "Свекрови она помогала в уходе за телом и одевании, свекру нравились ее немногословность и ревность в поклонении богам, а супруга она покорила ласковой речью, искусностью, спокойным нравом и умением ублажать наедине".

Понятие "дхарма", развертываемое в "Махабхарате" в связи с идеологией царской власти как религиозное благочестие и отправление жертвенных обрядов, конкретизируется применительно к женской ипостаси царя, его супруге, носительнице качеств *пативрата*, как соблюдение ею разного рода обязанностей исключительно в семейной сфере. Праведность обретается женщиной не как результат исполнения жертвенных обрядов, а путем поклонения по правилам индуистской *пуджи* главе семьи, своему мужу. Представления эпоса о "совершенной" царице, "средоточии всех достоинств", как о женском символе царской власти, охватывают и физические, и моральные параметры, совокупность которых "уравновешивается" набором соответствующих характеристик царя-героя. Ранняя концепция женского воплощения идеи верховной власти, проецируемая в эпосе на образ героической жены, как бы оживает в сознании традиции именно в кризисных для продолжения рода обстоятельствах. Помня об исключительном внимании "Махабхараты" к этике, следует подчеркнуть, что не только брачный союз Драупади с героями-Пандавами (как считает А.Хильтеbeitель), но и любой царский союз в древнеиндийском эпосе есть воплощение древней индоевропейской теологемы "власть и мораль". Даже беглое сопоставление данных "Махабхараты" и "Камасутры" показывает, что эпический идеал жены царственного героя в основных своих чертах близок общеиндийскому. И если отвлечься от некоторой его специфики, обусловленной особенностями культуры древней Индии, то можно сказать, что это универсальный для традиционного общества женский идеал.

Прежде чем перейти к заключительной части рассмотрения "женской темы" в поэме — несколько слов об эпическом понимании брака. В эпосе подчеркивается, что для вступления в брак нужно достичь определенного брачного возраста (необходимого для порождения здорового потомства), тогда как ранние браки — примета последнего мирового периода, Калиюги, который венчается гибелью мироздания. Вступлению в брак героинь "Махабхараты" обычно сопутствует торжественный цар-

ский обряд *сваямвара* ("само-выбор" невестой жениха). При этом всякий раз непременно отмечаются соревновательный характер обряда и то, что его организует отец невесты. Претендент на руку царевны должен явить свою силу, победив в соревновании лучников, воинов-кшатриев царского рода (так происходит на *сваямваре* Драупади); Наль и риши Чьявана "состязаются" с богами, которые принимают их облик (в первом случае герою противостоят четыре Хранителя мира, во втором — боги-близнецы Ашвины); в рассказе о Савитри "соревновательность" переводится на вербальный уровень: жена царевича покоряет бога смерти Яму, который уводит за собой душу ее мужа, своей исполненной мудрости речью. Все эти сюжеты *сваямвары* показывают, что в "агонистическую" брачную обрядность поэмы вторгается мифология, дублирующая главную для эпоса мифологему царского брака: Индра, царь богов, избирается Шри на *сваямваре*. Брачная лексика эпоса оперирует производными от глагольных корней, входящих в круг терминологии "дарения", как-то: "выбирать [дар]", "просить" (в значении "просить руки") и "отдавать [замуж]"; тем самым воскрешается связь царского брака с архаическим институтом "обмена престижем", властью, между двумя группами организованного по дуальному принципу социума. Полигамия в "Махабхарате" считается явлением само собой разумеющимся (даже воплощающий образ "идеального" царя Арджуна не ограничивается браком с Драупади; ее же связывают с другими женами Пандавов вполне дружеские отношения). Между тем полиандрия, причем главной героини поэмы, — предмет не только мифологического (Шри и пять Индр), но и сюжетного (словами матери героев — Кунти: "Владейте благом сообща!"), притом неизменно тщательного "оправдания" (которое, впрочем, не принимается буддийской традицией и южноиндийским эпосом, расценивающими многомужество Драупади как ее развращенность). Не поощряется эпосом и рождение ребенка незамужней женщиной, что соответствует нормам, зафиксированным "Законами Ману". И тут "Махабхарата" использует прием "оправдания" (Кунти "оправдывает" свой страх перед проклятием брахмана, когда она не решается отвергнуть союз с богом Солнца — Сурьей, в результате чего у нее до брака с Панду рождается герой Карна).

Внимание эпической традиции, почти полностью сосредоточенное на изображении героической жены и царицы, все-таки изредка отвлекается в сторону женщин, которые принадлежат к "чуждому" миру, лежащему за пределами родины "Махабхараты", — Мадхьядеш, Срединной земли в междуречье Ямуны и Ганги. Вот что приписывается "варварам"-мадракам: лживые и бесчестные, их женщины водятся с дасами (дасы в эпосе — не просто "слуги", это "чернь", "низкие", "свои", т. е. более или менее "окультуренные варвары" из аборигенов); они "сходятся с мужчинами, знакомыми и незнакомыми", пьянствуют, едят мясо, а потом шумят и хохочут, "творят непотребство", — "откуда тут быть дхарме?". Обнажившись, женщины мадраков "пускаются в пляс"; "не обузданные в плотской любви"; "толстые", "бесстыжие", они не ведают о том, что

такое честь. О бахликах говорится, что в их краю допускаются противозаконные браки, отчего там царит противное дхарме смешение сословий-варн; "светлокожие девы", "скинув одежды, пляшут у всех на виду". Нетрудно заметить, что женские образы ритуально нечистой периферии изображаются как антитеза эпическому и в целом универсальному для Древнего Востока идеалу женщины.

Столь же выразительна и нетрадиционна картина, которую являют собой женщины Калиюги, времени, когда поправа дхарма и "перевернутому" миру грозит неминуемая гибель: "Имеющими множество отпрысков, приземистыми, лишенными благонравия и доброго поведения, развращенными станут женщины по истечении юг"; тогда "в семь-восемь лет женщины вынашивают плод..."; "Враждебные мужу женщины, тайно обманывая его, водятся, безнравственные, с дасами и даже со скотом"; "Никто не просит [отдать] девушку [за него замуж], и [никем] девушка не выдается... они будут сами выбирать себе мужчин"; "Из жен ни одна не будет усердствовать в услужении (*шушируша*) мужу"; "Мужчины и женщины не будут терпимы друг к другу"; "Ни мужу жена, ни муж жене... не будут тогда приносить удовольствия"; "И жены не станут тогда стоять, [ловя] приказания мужей"; "Сыновья будут убивать матерей и отцов, а женщины с помощью сыновей — губить своих супругов"; "С волосами-пиками будут женщины на исходе юг". (Повидимому, это не только штрих, говорящий о запущенности женщины — "волосы-пики", возможно, заболевание типа колтуна, — но также и расовый признак неиндоарийской народности.)

Очевидны, с одной стороны, противоположность характеристик эпических жен и женщин в конце мирового цикла (согласно воззрениям эпоса, именно моральная деградация человечества приводит его и весь мир к гибели) и, с другой стороны, разительное сходство "апокалиптических" женских образов с "варварскими". Эсхатологические построения Древности — это всегда антитеза по отношению к жизнеутверждающей эстетике нормального, упорядоченного бытия. Не составляет исключения и древнеиндийская эпическая эсхатология, принадлежащая к типологически более позднему, "дидактическому" слою эпоса. Вырисовывается основополагающая и восходящая к глубокой древности оппозиция, на которой строится социальный аспект древнеиндийской эсхатологии, а именно "свой/чужой мир". На эту оппозицию "нанизываются" весьма ранние представления об этике власти, в том числе и в женском ее проявлении, свидетельствующие о длительном процессе этнокультурного противостояния Махьядеша и периферийных для нее этнических областей — Северо-Запада и Востока.

ИНДИЙСКАЯ ЖЕНЩИНА В ЛИТЕРАТУРЕ ДХАРМАШАСТР



сновой жизненного благополучия индуиста традиционно признается брак и семья. Не случайно древние сборники домашних обрядов, *грихья-сутры*, начинают свое изложение с описания свадьбы: свадебная церемония означала вступление ученика, завершившего свое духовное ученичество, в *ашраму* (стадию жизни) домохозяйина, которая считалась *ашрамой* главной, порой — единственной, поскольку она обеспечивает воспроизводство потомства и весь жизненный цикл. Свадьба давала начало всем домашним жертвоприношениям (*грихья*), которые совершались на огне, зажигавшемся во время свадебного обряда. Соответственно как жертвоприношение рассматривался и сам брак. Вместе с тем вступление в брак было первым социально значимым действием, которое человек совершал, достигнув совершеннолетия, и которое поэтому предвляло все остальные его юридические акты.

Кшетра и кшетрин

Со временем, когда сложилась теория трех долгов, святость и социальная значимость брака еще более возросли, так как, согласно индуистским представлениям, производство домохозяйном потомства освобождало его от долга предкам. При этом отец ожидал рождения мальчика, поскольку считалось, что мужчина возрождается в своем сыне, который, исполнив обряды, связанные с похоронами отца, поддержит цепь семейных жертвоприношений и обеспечит беспрепятственный переход покойного в мир иной. Традиция неодобрительно относилась к рождению девочек, так как, вступив в брак-священнодействие (дхармический брак), они не продолжали род отца, а переходили в род мужа. Поэтому, если женщина рожала одних только девочек, это могло служить поводом для развода.

Из сказанного выше видна та роль, которая отводилась женщине в традиционном индуистском обществе, а именно *кшетры* (поля), по отношению к которому супруг выступал *кшетрином* — владельцем поля, предназначавшегося для производства потомства. Дхармашастра "Яджнавалкья-смирти" провозглашает: "Поскольку миры, бесконечность и небо обретаются благодаря сыну, внуку и правнуку, постольку женщин надо почитать и хорошо охранять".

Обычно девушку выдавал замуж отец, к которому приходили друзья жениха, делая формальное предложение о браке. В других случаях к нему обращался сам жених. Однако в период средневековья этот обычай перестал практиковаться, и с отцом невесты начал договариваться от имени сына будущий свекор. В отсутствие отца невесты ее могли выдавать замуж дед, брат, дядя по матери и мать.

И в современной Индии заключению брака предшествуют переговоры родителей жениха и невесты. Вступающие в брак в Индии обычно принадлежат к одной и той же касте и варне. Прежде правила, регламентирующие брачную церемонию, отличались большей строгостью, и жених с невестой не могли быть *сапиндами* — родственниками, делавшими поминальное жертвоприношение пищей (*тиндой*) общему предку. Это означало, что у них не должно было быть общего предка в седьмом колене со стороны отца и в пятом — со стороны матери по восходящей и нисходящей линии. Особенно строго соблюдалось это правило в Северной Индии, однако в Декане известны случаи заключения кросскузенных браков между лицами, принадлежавшими к высшим слоям общества, а в Гуджарате и до настоящего времени встречаются брачные союзы между родственниками в четвертом колене.

В глубокой древности, когда система варн еще не сложилась и тем более не сформировались касты, межварновые браки имели в Индии значительное распространение. Обычно они принимали форму гипергамии (когда мужчина был выше женщины по варне). Однако в новое и новейшее время наблюдается тенденция к ужесточению запрета смешанных браков, и при заключении брачных союзов ныне принимаются во внимание не только варна и каста жениха и невесты, но даже и та местность, в которой они проживают.

Как выбрать невесту

В раннюю эпоху замуж обычно выдавали только взрослых девушек. В "Ригведе" и "Атхарваведе" жених и невеста выглядят взрослыми людьми, способными делать выбор, давать согласие на брак и самостоятельно вести хозяйство. Нередки упоминания о незамужних девушках, которые старятся в доме родителей. Есть указания на то, что женщины могли сами устраивать свои браки, в частности прибегая к любовным заклинаниям, и еще ничто не говорит о существовании детских браков. И только в поздних текстах речь идет о понижении брачного возраста девушки. Наилучшей невестой считалась *нагника* — нагая, т. е. еще не пользующаяся одеждой. Ортодоксальный индуизм заходит так далеко, что отцу рекомендуется выдавать замуж дочь в ту пору, когда она еще *нагника*, из страха пропустить появление у нее первой менструации и тем самым навлечь на себя тяжкий грех убийства ее плода.

Хотя сами индийские авторы медицинских сочинений признавали, что девушка, развиваясь физически быстрее юноши, не достигала зрелости раньше 16 лет, к началу нашей эры, по-видимому, уже устанавливается традиция заключения детских браков. И несмотря на то, что женщина считалась совершеннолетней в 12, а мужчина — в 16 лет, в союз они могли вступить еще до совершеннолетия жениха. Однако его возраст начал понижаться несколько позже, чем возраст невесты. При соблюдении ашрамного образа жизни в период ученичества от ученика требовалось половое воздержание, необходимое для соблюдения обета. Впрочем, уже в поздневедийской литературе неоднократно встречаются указания на то, что для ученика было довольно естественно вступать в связь с женщинами — членами семьи его учителя, и этот же грех ученика, нарушающего обет целомудрия, обсуждается в дхармашастрах. Известно, что один из пяти "великих грехов", упоминаемых в дхармашастрах, имеет в виду связь с супругой учителя. Столь же предосудительным является вступление мужчины в связь с родной и двоюродной сестрами, со снохой, дочерью учителя, женой дяди по материнской линии. Не говоря уже о собственной дочери и матери.

Все сказанное выше, а также современная статистика (проводившиеся в последнее время опросы показывают, что до 60 процентов мужчин в Индии вступают впервые в половую связь еще до женитьбы в доме собственных родителей) подтверждают, что индийцам свойственна повышенная сексуальность. Поэтому считалось естественным желание родителей выдать дочь замуж еще до наступления половой зрелости, так как, обзаведись она любовником, ее, лишившуюся девственности, нельзя было бы выдать замуж.

Конечно, имеется немало свидетельств средневековых источников (в том числе драмы, эпоса, эротической литературы) и о вступлении в брак взрослых пар. В настоящее время ранние браки запрещены в Индии законодательно, и минимальный брачный возраст установлен для мужчины в 18 лет, для женщины — в 16.

В древних источниках даются рекомендации, касающиеся внешних признаков партнеров, вступающих в брак. Согласно "Ману-смрити", "не следует брать в жены девушку рыжую, имеющую лишний член, болезненную, безволосую, слишком волосатую, болтливую, красноглазую. Пусть не женится на девушке, носящей имя созвездия, дерева, реки, низшей касты, горы, птицы, змеи, слуги или устрашающее имя. Надо брать в жены женщину, свободную от телесных недостатков, имеющую приятное имя, походку лебедя или слона, нежные волосы на теле и голове, красивые зубы, нежные члены". Со временем все более ужесточалось требование, чтобы невеста была девственницей, т. е. целомудренной и не бывшей прежде замужем, и в особенности вдовой, хотя древние тексты и допускают возможность для женщины вступить в повторный брак. Постепенно вторичный брак вдов среди членов высших каст был полностью запрещен.

Считалось, что невеста должна быть моложе жениха, а также "испытанной в отношении женской сущности для устранения (сомнения) в бесплодии", для чего обращались к сверхъестественным средствам, и в частности к гаданию.

Требования, предъявляемые к жениху, отчасти совпадали с требованиями к невесте. "Жених (пусть) обладает такими же достоинствами, (что и невеста), из той же варны, (будет) ученым брахманом, тщательно проверенным в отношении (его) мужества (то есть может ли он быть отцом), молодым, понятливым (и) любезным людям".

Свадебный ритуал

Существует мнение, что все расходы, связанные со свадьбой, несла семья невесты: вместе с расходами на приданое это оборачивалось для нее тяжким бременем, и, чтобы выдать дочерей замуж, глава семьи был вынужден брать на себя неоплаченные долги. Однако это характерно скорее для позднего времени. В древности же был весьма распространен брак-купля невесты, при котором жених платил отцу невесты брачный выкуп. Источники отмечают, что семье жениха частенько приходилось выплачивать его по частям, причем это долговое обязательство ложилось на плечи не самого жениха, а его отца.

Свадебный ритуал, как он описывается в "Ригведе" и "Атхарваведе", в последующем претерпел незначительные изменения. После помолвки жениха и невесты обычно устанавливался день, благоприятный для свадебной церемонии. Эта деталь ритуала особенно подчеркивалась в поздних дхармашастрах, пуранах, астрологических трактатах и т. д. В день свадьбы жених, в белой одежде и украшенный гирляндами цветов, направлялся с друзьями и родственниками в дом невесты. Он мог прибыть туда на повозке, на слоне или коне. Отец невесты встречал жениха *мадхупаркой* (медовым напитком), что было первым знаком уважения к будущему зятю со стороны тестя, после чего отец жениха преподносил невесте благовония, цветочную гирлянду, украшения и пр. Затем жених зажигал "мирской", в данном случае свадебный огонь. Невесту подводили к свадебному огню и между нею и женихом вешали занавес. Последняя церемония часто происходила в свадебном шатре, сооружавшемся во дворе дома. Случалось, что, когда занавес отодвигался, молодые видели друг друга впервые. Затем отец невесты (если его не было, то ее ближайшие родственники) передавал ее жениху, обещавшему обращаться с нею "должным образом", т. е. обретая благочестие, благосостояние и наслаждаясь любовью. После этого совершались несколько жертвоприношений на огне, а также важные обрядовые действия, такие, как соединение рук невесты и жениха, вступление невесты правой ногой на камень, обход четы вокруг свадебного костра (причем их одежды связывались узлом) и обряд "семи шагов", которые жених предлагал сделать невесте по направлению на север. Далее невесту

окропляли святой водой, и основная часть церемонии считалась на этом завершенной.

Ряд источников дополняет описание этого ритуала некоторыми модификациями: вместо обряда соединения рук кшатрийке, если она выходила замуж за брахмана, полагалось ухватиться за стрелу, которую держал в руке ее жених; вайшийке, если ее жених принадлежал к одной из двух высших варн, следовало таким же образом ухватиться за стрекало, а шудрянке, чей жених был выше ее по варне, — за край его одежды. Обряд соединения рук полагалось совершить жениху и невесте, равным по варне.

Свадебный обряд, сопровождавшийся чтением мантр, т. е. стихов из "Ригведы" и иных древних текстов, которые, как считалось, обладали магической силой, на этом не заканчивался, и новобрачные направлялись в дом жениха, где приносили жертву домашнему очагу. Днем невесте полагалось посмотреть на солнце, а с наступлением вечера супруги должны были взглянуть на символ верности — Полярную звезду. В течение первых трех ночей супругам не дозволялось спать на одном ложе, и они должны были сохранять целомудрие.

Из числа этих обрядовых действий юридически значимым считался обряд "семи шагов", после чего брак признавался заключенным. Некоторые авторитеты древности вносили уточнение, что для членов трех высших варн отказ от брака невозможен уже после церемонии "соединения рук", а для шудр — после установления интимных отношений. Другие полагали, что брак считается заключенным после чтения ведийских мантр.

Даже после совершения всех положенных церемоний брак мог быть расторгнут, если у одного из супругов обнаруживался недостаток в интимной сфере (применительно к женщине это обычно означало, что она не девственница, однако не в том случае, когда у обоих уже были дети, коль скоро в древности допускалось повторное замужество).

Описанная брачная церемония, принятая у благочестивых индуистов, не была неким эталоном. Да и сами брачные узы не всегда освящались обрядом, их могла освящать (что изредка практикуется до сих пор) простая храмовая церемония.

Восемь способов вступить в брак

Все многообразие брачных связей древние тексты сводили к восьми способам (формам) заключения брака, получившим свои названия по именам богов и сверхъестественных существ: *брахма*, *дайва*, *ариша*, *праджанатья*, *асура*, *гандхарва*, *ракиаса* и *пайиача*. Они перечисляются по мере убывания их значимости, причем четыре последние формы порицались и считались греховными. Согласно мнению некоторых авторитетов, соответствовали *дхарме* (добродетельному, благочестивому об-

разу жизни индуиста) и были похвальны первые три формы брака, по мнению других — первые шесть.

По поверью, только те сыновья, что рождались в браках первых четырех типов (дхармических), очищали от грехов своих предков, потомков и себя самих, что значило — вызволяли предков из ада, потомки же их рождались не отягощенными грехами: *брахма* очищала от грехов десять предков, столько же потомков и рожденного в этом браке сына; при браке *дайва* — всего четырнадцать человек и т. д. Считалось, что именно в этих браках рождаются сыновья, наделенные красотой, богатством и иными достоинствами, тогда как в дурных браках — жестокие, уродливые и порочные, и именно дхармические браки признавались допустимыми для брахманов.

Наиболее похвальной почиталась форма брака, названная *брахма*. Так подобало начинать семейную жизнь брахманам. Она означала вручение девушки, "по возможности" наряженной и украшенной драгоценностями (отец невесты давал в приданое столько драгоценностей, сколько мог), ее отцом жениху. При этом отец невесты сам приглашал будущего зятя, известного ученостью и добродетелью, ничего не беря взамен.

Эту форму брака, все еще распространенную в Индии, удастся проследить с ведийских времен; ее прототипом является союз Сурьи и Сомы.

В отличие от *брахмы* — "чистого дарения" невесты — брак формы *дайва* означал, что девушка передавалась жрецу в качестве вознаграждения за совершенное им жертвоприношение богам. Отсюда и название *дайва* ("божественный").

Указанный брак известен уже из ведийской литературы, свидетельствующей, что жрецы зачастую получали от царей знатных девушек или рабынь в качестве платы за совершенное жертвоприношение. Хотя их и называли *вадху* (невеста, жена), они, видимо, далеко не всегда могли вступать в собственно брак, будучи сожительницами-наложницами жрецов. С упадком практики жертвоприношений этот обычай вышел из употребления.

Согласно форме брака *арша* (учрежденной легендарными мудрецами — *риши*), отец невесты получал от жениха быка и корову или пару либо две пары коров. Животных давали с благочестивой целью — для совершения жертвоприношения. Этот выкуп был явно символическим, а кроме того, он не доставался родственникам невесты, отчего такого рода брак не рассматривался как продажа девушки.

В соответствии с формой брака *праджанья* отец отдавал свою дочь жениху без приданого и без выкупа. Напутствуя молодых, как явствует из источников, он обращался к ним со словами: "Исполняйте оба вместе дхарму", что означало совместное выполнение супругами религиозных и гражданских обязанностей. Само название брака подчеркивает, что супруги вступают в союз для приобретения потомства — *праджа*. Та же дхармашастра указывает, что такой брак был приемлем для всех

варн, кроме шудр, поскольку при его заключении читались священные мантры, что возбранялось шудрам. *Праджапатъя* предполагала свободное общение жениха и невесты, которая не должна была вести затворнический образ жизни. Этот вид брака стал неупотребимым с распространением детских браков, потому что для него требовались взрослые партнеры, осознававшие смысл принятых на себя обязательств.

Асура (в индийской мифологии *асуры* — демоны-противники богов) — форма брака, связанная с уплатой женихом брачного выкупа. Уже в поздневедийской литературе сложилось неодобрительное отношение к этому типу брака, и его называли "скотским", рассматривая как уступку дурным человеческим наклонностям. Позднее подобное отношение к *асуре* обосновывалось тем, что отец, берущий брачный выкуп за свою дочь, считался "продавцом потомства". Вместе с тем нет никаких оснований отрицать распространение этой формы брака как в древности, так и в современной Индии. На этот счет имеются соответствующие предписания, в том числе в дхармической литературе, доказывающие факт его существования.

Форма брака *гандхарва* (*гандхарвы* — полубоги, небесные певцы и музыканты) предполагает добровольный брачный союз жениха и невесты без вмешательства их родителей и без совершения обрядов. Такому браку, вероятно, должно было предшествовать общение молодых на праздниках и вообще в местах скопления народа. Эта форма брака упоминается в ведийской литературе, а также в эпосе. Она была особенно распространена среди кшатриев, которые пользовались в обществе наибольшей свободой. Подобный брак порой мог сводиться и к временной связи.

С распространением детских браков *гандхарва* сошла на нет, поскольку она предполагала вступление в брак зрелых пар. Ее особой формой была *сваямвара*, т. е. "собственный выбор" жениха невестой и наоборот. Ее примеры известны из эпоса: царевна Савитри после долгих поисков достойного мужа выбрала сына дровосека Сатьявана; Дамаянти взяла в мужья Наля во время церемонии *сваямвары*, когда она совершала обход выстроившихся в ряд претендентов на ее руку, а Панда стал мужем Кунти тоже на *сваямваре*. Известны примеры *сваямвары*, когда Рама завоевал Ситу, а Арджуна — Драупади во время состязаний по стрельбе из лука.

Сравнительно поздно брак *гандхарва*, который определенно считался допустимым для кшатриев и членов двух низших варн, стал совершаться с выполнением всех необходимых религиозных церемоний.

Эта форма брака признана и дхармашастрами, сообщающими, что если девушку, которая достигла половой зрелости, родители не выдают замуж или их у нее нет, то она вправе по истечении определенного срока сама выбрать себе жениха.

Брак *ракишаса* (*ракишасы* — злые демоны) связан с захватом (умыканием, уводом) "девушки силой, в то время как она кричит и плачет, захватом, сопровождаемым убийством ее родственников", что весьма

напоминает похищение Ситы царем ракшасов Раваной. Этот способ был распространен у древних воинственных племен, когда плененные в воинских набегах женщины становились добычей победителей. По данным ведийских источников, такого рода похищения практиковались позднее внутри племени. Девушку уводили с ее согласия, хотя и против воли родителей. Из "Махабхараты" известны эпизоды, когда Бхишма похищает дочерей царя Каши, а Арджуна — Субхадру, сестру Кришны. Легенды эпического цикла о Кришне повествуют, что он по совету Рукмини похитил ее так, как похищает невесту *ракшас*.

Брак-похищение девушки был распространен среди кшатриев, так как они воевали и захватывали женщин в качестве добычи.

При браке *пайшача* (производное от слова *пишача*, обозначающего одну из категорий злых демонов) жених обманом захватывает девушку — спящую, опьяненную и пр. В традиционной литературе этот брак осуждается более всего.

Формы брака, описанные в дхармической литературе, отчасти отражают реалии жизни, отчасти представляют собой перебор всех возможных логических вариантов, своего рода казуальную каталогизацию практики брачных отношений в том виде, в каком она сформировалась на индийской почве. С юридической точки зрения их оценка должна быть иной уже потому, что такие формы, как *ракшаса* или *пайшача*, т. е. похищение девушки, не могли трактоваться иначе, как уголовное деяние, за которое полагалось соответствующее наказание.

В "Артхашастре" с точки зрения юридического существа брачно-семейных отношений представлены не восемь традиционных форм брака, а две основные: дхармический брак-священнодействие (браки первых четырех типов) и брак-купля с уплатой выкупа женихом родителям невесты (браки последних четырех типов).

В настоящее время в Индии прослеживается тенденция, когда браки представителей высших каст заключаются в соответствии с требованиями ортодоксального индуизма, без уплаты брачного выкупа, но с уплатой приданого, тогда как представители низших каст вступают в брак-куплю. Вероятно, так же обстояло дело и в древности, и брак-купля был распространен главным образом в низших слоях общества.

Многоженство и многомужество

В Индии уже во времена "Ригведы" была распространена полигамия. Цари и вожди племен, брахманы и некоторые представители низших сословий могли иметь не одну, а несколько жен. "Артхашастра" подчеркивает, что люди женятся ради того, чтобы иметь детей. Следовательно, исполняя свой религиозный долг, мужчина вправе жениться многократно, пока у него не родится сын. Однако, стремясь обрести сына, он может взять вторую жену лишь при том условии, что его первая жена бесплодна, либо не рождает по другим причинам, или рожала мертвых,

или только дочерей. Во всех перечисленных случаях мужу полагалось выжидать от 8 до 12 лет, и нарушение этого правила было наказуемо.

Повторный брак мужа был обусловлен также тем, что его первая жена в этом случае получала определенную материальную компенсацию — откупную сумму, оставаясь на содержании мужа.

Если глава семьи не мог иметь детей или умирал, не оставив мужского потомства, с его разрешения или, в его отсутствие, с разрешения отца, брата и т. д. близкий родственник, обычно младший брат, обеспечивал для него производство потомства. Деверь должен был приблизиться к женщине в благоприятное для зачатия время и делать это до тех пор, пока у нее не появлялись признаки беременности. Если он продолжал приходить к ней и после этого, то становился изгоем, так как подобная связь считалась вызванным похотью прелюбодеянием.

Этот обычай, называемый *нийога* (поручение), упоминается во многих источниках. Однако имеется в виду именно производство потомства (сына или даже двух сыновей) от жены близкого родственника, а не ее повторное замужество за братом или иным родственником ее мужа, причем и само отношение к обычаю *нийоги* было достаточно противоречивым. С периода поздней древности (последние века I тысячелетия до н. э.) и к началу нашей эры в источниках попадаются указания, говорящие о его осуждении. Его рассматривают как норму поведения, "свойственную животным", существовавшую в те далекие времена, когда варны пришли в смешение, что в традиционном индийском миропонимании было равнозначно чуть ли не наступлению конца света.

Наряду с полигамией в Индии была известна и полиандрия, вероятно распространенная значительно меньше. Ее классический пример встречается в "Махабхарате", герои которой, братья Пандавы, поделили между собой одну жену, Драупади. Полиандрия довольно широко распространена среди монголоидных племен Индии и по сей день; известна она также у некоторых низших каст Декана.

Когда развод неизбежен

Применительно к разводу в источниках обычно обсуждаются два случая. Первый имеет в виду, что муж, или жена, или оба супруга хотят разойтись. Второй предполагает после развода повторное замужество женщины, муж которой отсутствует длительное или непродолжительное время.

В обычных условиях муж, если жена не давала ему повода для развода, была послушна, рожала сыновей и была добродетельна, не мог расторгнуть брак. Если он отказывался от такой жены, то, по одной из версий, подвергался осуждению, а кроме того, серьезному наказанию (лишался части своего имущества, которая переходила в казну), и в любом случае жена оставалась на его содержании. Поводом, позволяющим мужу если не расторгнуть брак с женой (на этот счет имеются

противоречивые указания), то по крайней мере ставить об этом вопрос, чаще всего называется распутство жены. Что женщина по природе своей распутна и ей свойственно вступать в непозволительную половую связь, считалось явлением естественным и распространенным. Однако сама по себе измена еще не была поводом для развода. Прелюбодеяние как традиционный предмет судебного разбирательства описано в дхармашастрах. Они содержат массу статей, предписывающих соответствующие наказания главным образом для мужчины и реже для женщины.

А уж смертный приговор изменнице и вовсе был делом исключительным. Чаще налагался денежный штраф или епитимья-искупление, в том числе за связь женщины из высокой касты, например брахманки, с низкокастовым партнером. Аналогичные проступки представителей сильного пола наказывались, как правило, неизмеримо строже: мужчина высокой касты, повинный в любовных отношениях с женщиной низкой касты, подвергался клеймению и изгнанию; шудра объявлялся тоже низкокастовым; низкокастовый за связь с женщиной из высокой касты заслуживал смерти.

Источники сообщают, что даже порочность (распутство) жены не влекла за собой "оставления" (развода), поскольку грехи женщины, как считалось, удаляются во время менструации. Собственно, последнее представление и объясняет довольно снисходительное отношение к половой распущенности женщины. А вот грех "убийства плода" женщиной, пропускающей время, когда она могла забеременеть, был в глазах последователей ортодоксального индуизма куда тяжелее греха распутства. По некоторым источникам, "убийство плода" считалось одним из основных и тяжких грехов. Совершившая его изгонялась из касты (общины) или (видимо, традиция более архаичная) после церемонии оглашения посреди деревни изгонялась из дома мужа, что, помимо всего прочего, означало и расторжение брака. Впрочем, "Артхашастра" в данном случае более либеральна: совершившая подобный проступок женщина должна заплатить денежный штраф. Практика, отраженная в законодательстве Гуптов, свидетельствует, что развод для представителей высших сословий уже к этому времени был практически невозможен. Однако применительно к ряду низших каст он и теперь допускается обычаями. Видимо, так же обстояло дело в древности, особенно в отношении брака-купли.

Естественно, в современной Индии расторжение брака происходит в гражданском суде, после чего оба супруга вправе вступить в новый союз, в том числе гражданский.

Мы рассказали о законах, нормах, установлениях, сложившихся в древности и в тех или иных формах дошедших до наших дней. Однако жизнь, тем более семейная жизнь, гораздо шире сухих законов и юридических норм. В ней есть место любви, блаженству и ненависти, горю, восторгам и слезам. И счастлива женщина, чей муж может воскликнуть вместе с поэтом:

"Подобны сапфиру и золоту
Дивное тело твое
и душистые волосы,
Цветочным бутонам
и трубчатому бамбуку —
Полные страсти сурьмлены очи
и нежные руки.
Когда я их вижу,
душа моя полнится благом,
И с теми равняюсь я,
кто добродетели высшей достиг.
К тому же звенящий браслетами
сын наш уже научился играть.
И в дальней стране никого нет,
с кем был бы я в споре, —
О простодушная,
ради чего мне тебя покидать?
Любовь моя глубже, чем море".

(Наттриней)

ЧУВСТВИТЕЛЬНАЯ СУПРУГА

Добродетельная — значит, чувствительная



браз добродетельной супруги формировался в Индии на протяжении многих веков. В существенных чертах он мало чем отличается от представлений других народов об идеальной жене — красивой, кроткой нравом, верной своему мужу, свято хранящей семейный очаг, воспитывающей в целомудрии дочерей, а для сыновей являющейся первым примером женского благородства. Но одним существенным качеством ин-

дийский идеал отличается от прочих — в нем ярко выражена чувствительность замужней женщины, которая проявляется не в последнюю очередь в ее эротической чувственности. Европейская культура освобождает образ идеальной жены от эротического ореола. Наиболее характерные ее персонажи — Пенелопа, в долгой разлуке оставшаяся верной Одиссею, или Сольвейг, любовью своею сохранившая Пер Гюнта, начисто лишены внешней раскованности или безудержной чувственности, присущих ярким образам пылких любовниц, таких, как Карменсита и Манон Леско, или таких неверных жен, как "леди Макбет Мценского уезда" или Анна Каренина. Чувственность и добродетельность определенно противопоставляются. В Индии же оба начала, взаимно дополняя друг друга, становятся существенными чертами и художественной культуры, и национальной ментальности. В литературе, а тем более в повседневной жизни чувственность супружества далеко не всегда выражена явно, поскольку часто как бы растворяется в сложном комплексе этических норм, религиозных и философских понятий, эстетических представлений. И даже в своих крайних проявлениях она редко выглядит вульгарной, оскорбляющей человеческое достоинство.

В индийской традиции чувственное желание *кама* — это не только и не столько плотское влечение к противоположному полу, не собственное стремление лишь к наслаждению, а еще и чувствительность в смысле повышенной восприимчивости к проявлениям чувства со стороны другого человека, умение сопереживать в эротике. Слову "кама" нередко придают и более широкое значение, подразумевая стремление к наслаждению от восприятия различных явлений окружающей действительности: живописи и скульптуры, актерской игры, хорошей музыки, красивой природы, ну и, конечно, женской красоты. В этом смысле чувственность и чувствительность становятся равнозначными понятиями.

К женской чувственности в Индии всегда относились неоднозначно. Традиционный пиетет к женщине-матери, к добродетельной супруге

вполне уживался с довольно распространенными и достаточно безапелляционными рассуждениями о "врожденной" женской похотливости. Из высказываний о губительной силе женского сладострастия можно составить целую книгу. "Женщина — настоящее вместилище чувственности", "женщина — источник всех зол", "цари, женщины и лианы обнимают чаще то, что находится рядом с ними", — подобные утверждения нередки в "Махабхарате", пуранах, сочинениях повествовательной прозы и драматургии. Эротичность женщины признается допустимой только по отношению к мужу, иначе это порок.

Мужчина нередко выступает как жертва обольщения. В старинном сборнике "Семьдесят рассказов попугая" говорится: "Женщины по натуре подвижны, как морские волны, их любовь кратковременна, как алая полоска на вечернем облаке. Добьются своего — и мужчина им не нужен, бросают его застывать в песке, подобно выпущенному соку. Кружат головы, опьяняют, издеваются, угрожают, обольщают, повергают в отчаяние — чего только не творят эти большеглазые, проникнув в мягкое сердце мужчины". Подобные сентенции древних авторов свидетельствуют и о большей свободе женщин в проявлении своих чувств в былые времена. Именно женщина полна огня, страсти, упорства в любви, тогда как мужчина часто выражает свои побуждения вяло, замедленно и без должной целеустремленности.

Со времен "Ригведы" женские персонажи очень часто играли в любовных сюжетах ведущую роль. Настойчивым подвижничеством завоевала любовь Шивы юная горянка Парвати. Ночью, по темным и небезопасным городским улочкам пробиралась к возлюбленному Васантасена, героиня знаменитой драмы Шудраки "Глиняная повозка". Множество других примеров свидетельствуют, что любовь женщины активнее и целеустремленнее, нередко она сама находит пути к сближению; мужчина же покорно позволяет делать себя счастливым. Несомненно, женская чувственность в духовной традиции Индии выражена гораздо ярче мужской, но антитеза "мягкосердечный и пассивный мужчина — страстная и необузданная женщина" — все же преувеличение. Во всяком случае, добродетельная супруга всегда находила способ убедить мужа, что все как раз наоборот.

Особое звучание придавала чувственности традиционная эстетика. С незапамятных времен в ней господствовала концепция *расы*, т. е. наслаждения явлениями искусства, при котором зритель как бы вкушает их (*раса* — букв. "вкус"), "отведывая", "смакуя", восхищаясь нюансами. Волнует не только метафора стиха, музыкальная мелодия, краски фресок или пластика скульптуры, но радует собственное умение тонко их чувствовать. *Расавант*, т. е. человек со вкусом, ценитель и эстет, всегда способен найти для себя что-то новое в диалогах старинной и очень знакомой пьесы, уловить, как вибрирует душа талантливого художника в канонических чертах образа богини, оценить глубину своего наслаждения. Думается, теория *расы* опосредованно оказала влияние на институт брака, приучила тонко чувствовать партнера, находить радость даже в

мелочах эротического общения. Для Индии, где браки традиционно устраивались родителями и молодые до свадьбы практически не общались, это было чрезвычайно важным фактором укрепления взаимной привязанности.

Заметно повлияла на индийскую ментальность и концепция, согласно которой все, что творится в мире, — это *лила*, т. е. большое театральное действо, в котором верховное божество, забавляясь, направляет развитие сюжета и руководит игрой людей-актеров. Потому наши чувства — лишь отражение чувств Создателя. Роли распределены изначально: каждый принадлежит к своей касте, каждый выполняет свою дхарму. В то же время велика ответственность "актеров", каждый должен играть свою роль с величайшей ответственностью, старательно и осмотрительно, не слишком распаляя свои чувства, а контролируя их.

Апология контролируемого наслаждения — примечательная особенность индийской мысли. Самая глубокая страсть, самая пылкая чувственность должны быть подчинены рассудку. "Актер в классическом театре, — заметил один из крупнейших знатоков индийской культуры, Ананда Кумарасвами, — должен был быть бесстрастным кукловодом собственного тела, воспроизводящим чувства без надрыва, надлома, иступления. Он мог наслаждаться своим искусством, но не как лицедей, а как зритель собственной игры". Такой подход нашел своеобразное преломление в эротике. Страсть женщины могла быть безмерной, но не безумной; преодолевающей немислимые преграды, но всегда в рамках приличий. Для литературного образа идеальной супруги характерно внутреннее, сердечное томление или душевное смятение при некоторой внешней отстраненности от предмета любви.

Таковы в самых общих чертах представления индийцев о чувственном супружестве. В полной мере отражены они в классических образах древнеиндийской мифологии и эпической литературы.

Галерея блистательных жен

Авторы древнейших гимнов "Ригведы", создавая картину мироздания, сравнивали акт космического творения с половым актом, представляя все сущее результатом брачного союза двух верховных божеств: мужского и женского. Ведийская мифология отводит эти роли наиболее архаичным персонажам — Притхиви и Дьяусу. Притхиви — деифицированная земля. Ее имя буквально значит "широкая". Дьяус олицетворяет небо, и его имя значит: "дневное светило", "день".

Некогда Притхиви и Дьяус были слиты воедино, но затем разделились и стали родителями всего сущего, в том числе и богов. "Двое родителей с прекрасным семенем создали для потомства Землю, широкую, бессмертную, с далекими просторами".

Этим их созидательная функция не была исчерпана. Дьяус продолжает оплодотворять Притхиви, изливая в нее семя в виде дождя, а она

непрерывно порождает все живое, принося людям изобилие и благоденствие. Дьяуса изображали воплощением мужской производительной силы. Его сравнивали с быком-оплодотворителем (иногда — с жеребцом), исполненным неутолимой страсти. Притхиви наделена не столько супружескими, сколько материнскими чертами; особенно подчеркивается ее плодovitость, которая сравнивается с плодovitостью земли или коровы. В образах демиургов чувственность подчинена одной цели — творению. Мир рождается в физическом, но никак не в духовном единении мужского и женского начала. Дьяус и Притхиви соединяются без намека на любовь или привязанность. Они просто сексуальные партнеры, своего рода ремесленники, объединившиеся, чтобы сотворить удобный для человека мир. Тем не менее в их образах чувственность супружеских отношений впервые получила божественную санкцию.

В истории другой супружеской пары, о которой также повествует "Ригведа", чувственность впервые проявилась в драматической любовной коллизии. Земной царь Пуруравас полюбил *ансару* Урваши (*ансара* — женское божество, обитающее на небе, а также и в реках, озерах, на горах; позднейшая мифология отводила *ансарам* роль небесных танцовщиц и куртизанок, совращающих святых отшельников), которая согласилась выйти замуж с условием, что, во-первых, он разрешит держать во дворце двух ее любимых барашков, во-вторых, никогда не предстанет перед ней обнаженным. Царь согласился. Но друзья Урваши, небесные музыканты *гандхарвы*, желая вернуть ее к прежней жизни, пробрались ночью во дворец и похитили одного из барашков. Пуруравас вскочил, чтобы броситься в погоню. Сверкнула молния, и Урваши увидела наготу супруга. Обет был нарушен, и *ансара* пропала. Долго блуждал бедный царь в поисках любимой, пока не увидел ее в далеком краю у озера среди лебедей, в облике которых купались небесные девы. Она согласилась соединиться с ним, но только после того, как, совершив положенные обряды, он стал одним из *гандхарвов*.

Неясно, чем вызвано странное желание Урваши. С чего это ей избегать мужской наготы, если в той же "Ригведе" сказано, что она и днем и ночью готова была наслаждаться ласками мужа, который по крайней мере трижды в день "пронзал ее плоть своим копьем"? Как бы то ни было, сюжет примечателен тем, что впервые в мировой литературе на супружеском ложе пришли в столкновение романтическая чувствительность и зрелая чувственность.

Герои еще одной истории "Ригведы" — совершенно земные персонажи — святой отшельник Агастья и его жена Лопамудра, живущие в лесной обители. Лопамудра жалуется на то, что много лет вдали от людей изнуряла себя аскезой и теряла красоту напрасно, ибо муж ее дал обет целомудрия. Она замечает, что никто из прежних "служителей истины" не доводил до конца подобные обеты, и призывает мужа соединиться с ней ради приобретения потомства. Слезная мольба звучит в ее словах:

"Разве мужчины никогда не должны входить к своим женам?..
Разве жены никогда не должны сходиться с мужьями?"

Агастья, будучи "мягкосердечным мужчиной", сначала отнекивается, опасаясь, что годы подвижничества пропадут даром:

"Не напрасно старание, которому содействуют боги. Мы вдвоем выстоим в любых сражениях. Мы победим здесь в состязании с сотней ловушек, если объединимся в пару, устремленную к одной цели. На меня нашло желание быка вздымающегося, возникшее отсюда, оттуда, неизвестно откуда. Лопамудра заставляет струиться быка. Неразумная сосет разумного, пытаящего".

В ответе бедного мудреца не меньше страсти, чем в молитве Лопамудры. Призывая продолжать сражение с соблазнами, избегать ловушек страсти, он, кажется, убеждает больше себя самого, но, как видно, не способен противиться желанию. (При этом в стихе обыгрывается двусмысленность слова *нада* — "бык" и "пенис").

Завершается гимн обращением к богам с просьбой не карать отшельника, пожелавшего потомства: "Если мы совершили какой грех, да простит он его великодушно — ведь смертный обилён страстями!"

Санскритская литература изобилует рассказами об искушении аскетов, давших обет целомудрия, небесными или земными красавицами. Искушение Агастьи оказалось первым и едва ли не единственным случаем, когда праведник уступил собственной жене, чтобы утолить плотское желание, хотя бы и ради продолжения рода. А к образу чувствительной супруги прибавилась еще одна черточка: право на любовное наслаждение, несмотря ни на какие обеты мужа.

В следующий, эпический период индийской культуры галерея индийских жен пополнилась новыми яркими портретами. С одной стороны, идеал раскрывался в небожителях, таких, как супруга Брахмы — богиня мудрости и красноречия Сарасвати, супруга Вишну — богиня красоты Лакшми, супруга Шивы — Парвати. С другой стороны, воспевались земные женщины, такие, как героиня одного из мифов "Махабхараты" Савитри, любовь которой растрогала самого бога смерти, и он вернул ей умершего в лесу на ее коленях супруга, или как дочь отшельника Шакунтала, поначалу отвергнутая своим мужем царем Душьянтой, но оставшаяся верной и любящей до счастливого воссоединения с ним, или как Сита, красавица-жена царевича Рамы из эпической поэмы "Рамаяна", разделившая с ним множество тяжелых испытаний. Отношения каждой пары окрашены чувственностью, которая проступает то в описании женской красоты, то в проявлениях широчайшей гаммы эмоций: от сдержанной нежности до пылкой страстности.

Пожалуй, ближе всех к идеалу чувствительной жены — Парвати. Дочь повелителя Гималаев полюбила Шиву за его подвижничество, но когда явилась к нему в царственных одеждах, он, погруженный в безмолвное самосозерцание, не обратил на нее никакого внимания. Не помог даже бог любви Кама, собравшийся было пустить в сурового бога цветочную стрелу, пробуждающую в сердцах любовь, но тут же испепе-

ленный лучом третьего глаза Шивы. Только сняв с себя блистающие наряды и драгоценности, облачившись в одежду из коры деревьев, наложив на себя изнурительные обеты, завоевала девушка расположение великого йогина. Он взял ее в жены, прервав аскетический подвиг, к вящей радости богов, жаждавших их союза, от которого, согласно предсказанию, должен был родиться бог войны Сканда, способный победить страшного демона, досаждавшего людям и богам.

Первая брачная ночь Шивы и Парвати длилась целый "небесный год", т. е. 360 земных лет. Молниями полыхали небеса, сотрясалась земля, казалось, вот-вот наступит конец света. Испугались боги. Им показалось, что столь сильная страсть породит потомство, которое не смогут вынести ни земля, ни небо. Они стали просить Шиву не зачинать младенца, и он задержал семя. Потом выпустил, и оно, "прекрасное, пахнущее жасмином и голубым лотосом", упало в Ганг. Вмешательство богов, заставивших Шиву прервать ласки и задержать семя, разгневало Парвати. В сердцах она обрекла их на бесплодие, но потом смиростивилась и смягчила проклятие.

Более нежными красками описано времяпрепровождение молодоженов в "Шива-пуране". После свадьбы Шива и Парвати уединились в прекрасном дворце посреди цветущей, благоухающей весенними цветами долины. Видя смущение молодой жены, Шива старался развеселить ее.

Из цветов сплетал он гирлянды, надевал ей на шею, подводил к зеркалу и смотрелся в него из-за ее плеча. Играючи, он снимал с нее серьги, браслеты и кольца, а потом надевал снова. Усадив на кровать, красил краской ступни ее ног и шептал ласковые слова. Если она задумывалась, то задавал неожиданный вопрос, например как ее зовут. Драгоценными мазями рисовал на ее теле знаки и, украшая грудь, вдруг сжимал ее своими ладонями. Иногда отходил подальше, потом подкрадывался сзади и закрывал ладонями ее глаза. А то становился невидимым, заставляя ее испуганно оглядываться; она искала его и внезапно оказывалась в крепких объятиях.

Постепенно она привыкла к мужу, все раскованней отвечала ласками на его шалости. Не только в постели являла ему свою нежность, но и когда гуляла с ним в садах, плескалась в лotosовом озере, смотрела на звезды или слушала его рассказы о мироздании.

Такие, с детства знакомые каждой индианке легенды оказывали несомненное влияние на формирование женской чувственности. На примере Парвати учились сочетать, казалось бы, несовместимое: пылкое любвеобилие со скромностью и благочестием.

Надо полагать, не меньшее влияние оказывал культ *лингама* (фаллоса) Шивы. Этот символ творческой энергии божества является непременным атрибутом шиваитских храмов и домашних святилищ. Изображают его обычно в сочетании с *йони* — женским символом, который соотносят с Парвати. Женщины и теперь поклоняются ему в праздники, умащают благовониями, украшают цветами. "Обыкновенно

умалчивают и не могут составить себе точное представление о том, какое психологическое значение имеет для женщины, даже для девушки, мужской половой орган, насколько он господствует, хотя бы даже бессознательно, над всей ее жизнью..." — писал Отто Вейнингер в своей знаменитой книге "Пол и характер". Индийская культура выносит эти смутные чувства из области подсознательного в область общепринятого и как бы санкционированного свыше ритуала. Женщине легче достичь психологической эмансипации в интимном общении, сохранить естественность любовных переживаний.

Одно из центральных мест в галерее блистательных индийских жен занимает Сита, героиня "Рамаяны". В этой эпической поэме меньше откровенной эротики, чем в мифах о Шиве и Парвати. Но жена царевича Рамы — не менее чувствительная натура. Она последовала за мужем в изгнание, долгие годы жила с ним в лесах, безропотно преодолевая лишения. Ее похитил демон Равана и увез на Шри-Ланку, чтобы сделать своей женой. Но Сита осталась верной супругу и, пройдя многие испытания, вернулась в его объятия. В этой мягкой, нежной, благородной и терпеливой женщине красота души и тела, чувств и поступков нашла поистине совершенное воплощение. Явившийся в лесную обитель под видом отшельника, Равана восхваляет красоту царевны:

"Трепещет, как пруд соблазнительный, полный сиянья,
Твой стан упоительный в желтом шелку одеянья.
В гирлянде из лотосов нежных ты блещешь похожей
На золото и серебро ослепительной кожей.
Признайся, ты — страсти богиня, прекрасная Рати?
Иначе откуда бы взяться такой благодати?..
Прекрасные острые ровные зубы невинно
Сверкают своей белизной, словно почки жасмина.
От слез покраснели глазные белки, но зеницы
Огромных очей, пламенея, горят сквозь ресницы.
О дева с округлыми бедрами, сладостным станом,
С обличем как плод наливной, бархатистым, румяным,
С чарующим смехом, с грудями, прижатыми тесно
Друг к дружке, что жемчуг отборный украсил чудесно!.."

Обе богини чувственны, но по-разному. У Парвати чувственность выражена рельефно, пластично, хотя порой грубовато, напоминая скульптурную эротику Кхаджурахо и Конарака. Чувственность Ситы отличается романтической нежностью и больше напоминает тонкую, притягивающую таинственностью полутонов живопись Аджанты. Не случайно именно она считается наиболее совершенным образом добродетельной жены.

Множество примеров из санскритской литературы показывают, что к началу нашей эры в Индии уже сформировался образ идеальной супруги, в которой верность и преданность мужу сочетается со страстной чувственной привязанностью. Влечение к мужу переполняет все ее существо, не угасает, а крепнет с годами. Она способна к эротическому

сопереживанию, основным качеством которого является гармония физического и духовного.

"Камасутра" — гимн любящей жене

Наряду с изящной словесностью образ чувствительной супруги формировали эротологические сочинения, создававшиеся с незапамятных времен, пользовавшиеся большой популярностью, оказавшие влияние на литературу, изобразительные искусства и в какой-то мере на индийскую ментальность. Наиболее авторитетный из трактатов — "Камасутра" — был создан примерно в III в. н. э. Его автор, святой мудрец Ватсьяна, стремился помочь мужчинам и женщинам как можно полнее реализовать себя в такой важной сфере бытия, как *кама*. Основные положения трактата не могли не отразиться на представлениях об идеальном супружестве.

Ватсьяна изложил *камашастру* (*кама* — "чувственная любовь"; *шастра* — "наука") в виде кратких изречений для изучения мужчинами и женщинами, в юности и зрелом возрасте, до брака и после свадьбы. "Знание любовной науки, — говорил мудрец, — подчиняет жене супруга, даже если у него в гареме еще тысяча жен, а мужчинам позволяет быстро овладевать сердцами женщин" (цитаты из "Камасутры" везде даны в переводе А.Я.Сыркина).

В "Камасутре" семь разделов, из которых первый представляет собой вводную часть, второй, наиболее пространный, посвящен разнообразным приемам любовной игры, четыре следующих касаются общения с четырьмя основными типами женщин: "Об обращении с девушками", "Относительно замужних женщин", "О чужих женах", "О гетерах". Заключительный раздел — о так называемых искусственных средствах усиления страсти.

На первый взгляд кажется, что жене посвящена лишь небольшая часть рассуждений. Но это не так. Возьмем на себя смелость утверждать, что большая часть сутр относится к замужней женщине, если не прямо, то косвенно.

В разделе "Об обращении с девушками" говорится о приближении к девочке, с которой впору строить домики и играть в куклы, об умении узнавать о настроении девушки по ее поведению и выражению лица, о методах ухаживания. По сути же искусство общения с девочкой или девушкой — это искусство выбора себе жены. Здесь же глава о завоевании мужчиной доверия молодой жены в первые дни и ночи после свадьбы. Раздел о замужних женщинах посвящен не только "единственной супруге", но также поведению старшей жены и младшей жены. Одна из глав сообщает о вторично вышедшей замуж вдове или разведенной, а другая — о поведении гаремных жен.

Мужчинам свойственно внимание к чужим женам, и Ватсьяна поведует о причинах женской уклончивости, способах ее преодоления,

использовании посредников в домогательствах и т. д. Все сказанное следует проецировать на собственную жену: "Постигнув из этих предписаний правила, касающиеся чужих жен, никто, сведущий в предписаниях, не бывает обманут относительно собственных жен".

"Общение ради наслаждения — естественно, ради выгоды — искусственно", — мудро замечает Ватсьяна в начале раздела "О гетерах". Он осуждает связь, основанную только на желании женщины получить деньги и подарки, а мужчины — удовлетворить свою похоть. Выгода не только в богатстве любовника, но также "в любви и славе" тех, с которыми общаются "ради их достоинств".

"Наделенная красотой, юностью, счастливыми признаками, приятностью, ценящая достоинства, а не деньги, склонная к соединению по любви, постоянная в мыслях, не обманывающая, стремящаяся к превосходному, всегда бескорыстная и любящая компанию и искусства — таковы достоинства женщины". Вот он, образ идеальной гетеры. И какой же мужчина скажет, что такими качествами не должна обладать его единственная жена?

Заметим, что связь неженатого горожанина с куртизанкой мыслилась "Камасутрой" отнюдь не как кратковременное, тем более случайное общение: "Соединившись с возлюбленным, пусть, чтобы усладить его, она ведет образ жизни единственной супруги".

Мудрец не преувеличивал достоинства такого союза, видел его корыстную основу, но независимо от этого многие сутры раздела "О гетерах" могут быть взяты на вооружение и женами. Например: "Она всегда нарядна, умеренна в пище. При пении она восхваляет его имя и род; утомясь, пусть положит его руку себе на грудь или на лоб. Видя, что это доставляет удовольствие, она засыпает или же дремлет, склонясь ему на колени, и следует за ним, когда он отлучается. Она говорит, что желает родить от него сына и не хочет пережить его".

Таким образом, в "Камасутре" девочка, девушка, молодая жена, единственная жена, старшая или младшая жена, разведенная, вновь вышедшая замуж, чужая жена, любовница и куртизанка — словом, все женские типы всей совокупностью своих положительных качеств составляют образ идеальной женщины, а в более узком смысле — идеальной жены. Ее отличает способность к романтическому сопереживанию юной девушки, нежность и стыдливость молодой жены, верность и преданность единственной супруги; в искусстве любви она не уступает гетере и всегда остается для мужа такой же таинственно притягательной, как жена другого человека.

Через переплетение сутр зримый образ чувствительной супруги проступает по крайней мере в трех аспектах: социальном, личностном, интимном. Социальный охватывает то, что делает женщину порядочной женой в глазах окружающих и соответствует критериям дхармашастр. Личностный — то, что отличает саму женщину, как субъекта эротического воздействия на мужчин, например ее внешность и ее манеры. Интимный — то, что отличает женщину в любовных играх, когда

она сама становится объектом страсти. Каждый из этих аспектов отражает границы допустимого в выражении женщиной своих чувств.

Общепринятые нормы морали обычно сдерживают чувственные устремления женщин. Согласно дхармашастрам, идеальной считалась супруга, безусловно преданная мужу, почитающая его родителей, рожающая сыновей, все делающая ради домашнего уюта и благополучия. "Пусть жена — единственная супруга — будет глубоко предана мужу и угождает ему, словно богу", — повторяет Ватсьяна один из основополагающих принципов индуистского домостроя. Он соглашается со священными книгами и в том, что лучше брать жену из своей касты. Но ряд замечаний и сам дух повествования свидетельствуют о том, что для Ватсьяны сословные различия не столь уж важны. Союз равных предпочтительнее, но взаимное влечение оправдывает отношения между мужчиной и женщиной из разных социальных групп.

Со времен "Ригведы" ортодоксальная традиция утверждала, что суть *камь* в продолжении рода, а не в удовольствии. И для Ватсьяны идеальная жена — та, которая радует мужа сыновьями. Но при этом он не мыслит супружества без наслаждения и ратует за разнообразие приемов любовной игры.

Умение сосуществовать с другими женами своего мужа составляет еще одно "социальное" требование. В Индии многоженство было известно задолго до прихода мусульман. "Камасутра" советует брать другую жену, если первая глупа, дурного нрава, приносит несчастье, не рождает детей, рождает только дочерей. Ватсьяна предупреждает: женщине следует вести себя так, чтобы у мужа не возникало желания обзавестись другой. Если нет детей, пусть сама предложит ему жениться снова. К новой жене надлежит относиться почтительно, не ссориться, советовать, как лучше ублажать мужа. Младшая жена должна относиться к старшей еще более почтительно, будто к своей матери. Сочувствовать, если та несчастлива и не имеет детей, помогать во всем. Некоторые из упомянутых Ватсьяной приемов любовной игры предполагают несколько участников и предназначались, как видно, для полигамных семей или гаремов.

Одним из самых тяжких преступлений считалось прелюбодеяние. Особенно строго наказывалось соращение женщины из более высокой касты, жены гуру или ближайшего родственника. Ватсьяна к соблазнению относится не столь сурово, допускает, что мужчина может соблазнить жену другого ради собственной карьеры, спасения жизни, отмщения за несправедливость и в других случаях. Грех этот эротическая литература полагает терпимым для мужчин, а отнюдь не для замужних женщин. В "Камасутре" подробно описываются способы сближения с чужой женой, суть которых состоит в возбуждении ее чувственности, особенно привлечением внимания к мужским достоинствам соблазнителя. Говорится и о том, как может обратить на себя внимание мужчины влюбленная в него женщина.

Из сочинений Ватсьяяны и его последователей видно, что индийская эротология не вступала в противоречие с достаточно суровыми нормами индуистской морали, всегда подчеркивала их значимость для семейного уклада, но при этом оправдывала смелые сердечные порывы.

Что касается личностной характеристики идеальной жены, то суть ее составляют красота, образованность, умение вести себя. Эротологическая литература не соревнуется с изящной словесностью или изобразительными искусствами в описании женской красоты и не всегда отмечает качества, необходимые для эротического наслаждения. "Камасутра" приводит длинный список достоинств и недостатков как женщин, так и мужчин. Жена должна быть по крайней мере на три года моложе мужа. Она должна обладать "здоровым от природы" телом, не очень большим и не очень маленьким, с соразмерными членами, чистой кожей, быть стройной и не потливой. Ватсьяяна обращает внимание и на "мелочи", необходимые для супружеских ласк: украшенные полоской, ровные, блестящие, чистые, приятные на вид ногти; ровные, гладкие, острокопеченные, без изъянов зубы.

Вероятно, не без влияния "Камасутры" герой повести Дандина "Приключения десяти принцев" так оценивает достоинства красавицы, которую намерен взять в жены: "Эта молодая девушка сложена пропорционально: все члены ее не слишком толсты и не худощавы, нет ни одного слишком длинного и слишком короткого, нет ни одного обезображенного каким-нибудь недостатком члена, и цвет ее кожи совершенно чист. На ее ступнях замечаются розовые пальчики и линии счастливых предзнаменований в форме ячменного колоса, лотоса, кувшина и прочих. Ее голени хотя и мускулисты, однако щиколотки не выдаются, и не видать жил; линия ляжек образует овал правильной формы, колени едва виднеются, они как бы исчезают в полноте ее пышного тела. Ее седалище образует правильно закругленную, как колесо, линию, оно пропорционально разделено, и на каждой половине виднеются посредине по маленькому углублению. Кружок ее пупка едва заметен, он образует углубление на слегка выпнутой середине живота и покрыт тремя красивыми складками. Ее красивые, пышные груди высоко вздымаются, и выпукло на них выдаются наружу два сосца. Ее красные, выпуклые, тонкие ногти блестят, как драгоценные камни, на розовых, прямых, правильно округлых пальцах..." И так далее, в том же духе рассудительной чувственности. Описание занимает целую страницу и полностью соответствует требованиям Ватсьяяны, причем это портрет не принцессы и не знаменитой гетеры, а девушки-сироты, потерявшей родителей и благосостояние, живущей в бедном доме.

У последователей Ватсьяяны описаны типы женщин с точки зрения их внешних данных. Автор знаменитого трактата "Ратирахасья" (созданного около XII в.) Кококка выделил четыре женских типа в соответствии с возрастом, натурой, темпераментом: *падмини* ("подобная лотосу"), *читрини* ("подобная картине"), *шанкхини* ("подобная морской раковине") и *хастини* ("подобная слонихе"). Наиболее приближенной к

идеалу считалась "женщина-лотос", нашедшая воплощение в Сите, Лакшми. Каждый тип различался и по степени чувственности: *падмини* — мягкая и нежно-чувствительная; *читрини* — строго воспитанная и холодная; *шанкхини* — властная и нервная; *хастини* — страстная и необузданная.

В "Камасутре" указаны и качества партнеров, определяющие их эротическую совместимость. Идеальной считается пара, совместимая по крайней мере в трех аспектах: размер половых органов, темпераментность, умение продлевать наслаждение. Мужчинам, определяемым по своим признакам как "заяц", "бык" и "конь", соответствуют женщины "газель", "кобылица" и "слониха". "При соединении соразмерных друг другу, — считает Ватсьяна, — бывает три равных наслаждения. В иных же случаях — шесть неравных. Лучшими считаются равные".

Второе условие совместимости — темпераментность партнеров. Ватсьяна делит любовников на три типа: вялые, средние и страстные. Из девяти сочетаний лучшими также считаются "равные", а из "равных" наилучшие — страстные.

Умение продлевать наслаждение — одно из главных достоинств участника любовной игры, полагал Ватсьяна и выделял по этому признаку также три типа любовников: "быстрые", "средние" и "медлительные", среди которых "равные" — лучшие. Долгое соитие полнее утоляет желание. Здесь многое зависит от мужчины, но и женщина, сведущая в *камашастре*, знающая природу желания, может многое сделать для получения "сходного удовольствия". Она должна знать и варьировать разновидности объятий, поцелуев, коитальных позиций, уметь оставлять следы ногтей и укусов на теле любимого, свидетельствующие о ее любви, особенно перед долгой разлукой.

Идеальная жена должна красиво одеваться, умело пользоваться косметикой, носить подаренные мужем драгоценности. В Индии, как и повсюду на Востоке, женщине появляться без украшений считалось неприличным, причем не только на людях благочинные жены сверкали золотом, жемчугами и алмазами, облекали себя шелками, благоухали цветочными гирляндами и сандаловыми притираниями. В поистине царственном убранстве надлежало являться перед супругом в ночь любви. "Множество украшений, различные цветы и притирания, одежда, сияющая разными красками, — таков наряд ее для любовной встречи". Конечно, кроме эстетического это имело и психологическое значение, распаляя чувства, превращая любовное общение в чуть ли не театральное действо.

Наряды и косметику нередко дополняли следы от поцелуев, ногтей и зубов, оставленных любимым на теле молодой женщины. Поэты изображали женщин, у которых вдруг ниспадала верхняя часть одежды и обнажала грудь с царапинами в виде лепестка лотоса или полумесяца, который напоминал им полумесяц на лбу Шивы или лук Камадевы. Всматриваясь в скульптурные изображения красавиц, которые глядятся в зеркало, ожидая встречи с любимым, сидят у него на коленях или

пишут ему письмо, можно найти на плечах их или на груди характерные знаки. Ватсыяна подчеркивал престижность этих знаков: у друзей, знакомых и просто прохожих они вызывают уважение.

Женская образованность мыслилась Ватсыяной как основательное знание *камашастры*, охватывающей не только правила любовной игры, но также "шестьдесят четыре искусства", постигаемые с юных лет. В длинном списке "искусств" — музыка, пение, танец, рисование, составление букетов и гирлянд, изготовление косметики, придумывание загадок, жонглирование, акробатика, стихосложение, массаж тела, укладка прически, обучение языку попугаев, игра в кости и многое другое. Может показаться неожиданным упоминание плотницкого, строительного и ювелирного дела, металлургии, минералогии, военного искусства. Но разве идеальная жена не должна уметь правильно оценить или обсудить с возлюбленным супругом качество мебели, постройки дома, проверить пробу золота и серебра, чистоту бриллианта или рубина? Разве не обрадуется он, видя, что она понимает его рассказы о военных подвигах или спортивных состязаниях?

Думается, лишь немногим удавалось овладеть в совершенстве всеми перечисленными "искусствами". Широкий набор предлагался, по-видимому, чтобы каждый мог выбрать то, что ему ближе. Во всяком случае, "Камасутра" ясно декларирует: высокое наслаждение достигается на фоне высокой и разносторонней культуры. И, конечно, все эти "искусства" служили воспитанию чувствительной натуры. Способствовало этому и знание определенных этикетных норм. В "Камасутре" последовательно изложены правила общения влюбленных на пути к физической близости, во время и после нее. "Камасутра" учила языку трепетной интимности, деликатности и нежной игривости.

Поведение идеальной жены основано на всяческом утождении мужу. Возвращающегося домой супруга следует встречать на пороге, почтительно приветствовать и самой омыwać ему ноги. Она ложится спать позже него, встает раньше, не будит спящего. Если огорчена поступками мужа, то не бранит его чрезмерно, но может обратиться со словами упрека, когда он окружен друзьями или же наедине. Целую главу посвятил Ватсыяна любовной ссоре, в которой рассказывает, как надо выразить гнев и как помириться с мужем.

В изложении интимных черт идеала "Камасутра" не имеет равных в мировой литературе. К чертам этим следует отнести то, что кажется мужчине особенно желанным в женщине во время любовных игр. Прежде всего на успех могла рассчитывать женщина, способная успешно осваивать приемы любовного общения. Но супружескую эотику в идеале отличают некоторые особенные черты. Во-первых, это физическая и духовная близость — настолько тесная и настолько взаимодополняющая, что может быть сравнима с лианой, обвивающей дерево.

Воспитание женщины нацелено на то, чтобы в замужестве она "вилась" вокруг мужа, "обвивала" и "облекала" его, готовая разделить его судьбу. В пьесе Калидасы "Шакунтала" подруга поворит юной отшельни-

це, в сердце которой родилась любовь к царю Душьянте: "Посмотри, Шакунтала, лиана сама выбрала себе жениха: она стала невестой мангового дерева..." Обе, глядя на ярко цветущую лиану, обвивающую мощный ствол дерева, ветви которого напоминают сильные мужские руки, мечтают о счастливом супружестве. В эротологических сочинениях женщина, которая облекает возлюбленного руками, ногами и всем своим телом во время соития, нередко уподобляется лиане. Ватсьяна, например, упоминает *латавештиттаку* (букв. "обвивание лианой") — объятие, в котором женщина льнет к мужчине, стоя перед ним или сбоку от него, охватывая его грудь и шею, вытягивая лицо к его лицу, подставляя губы для поцелуя.

Другая сущностная черта интимности — стыдливость женщины, даже если она достаточно долго замужем и опытна в делах *камы*. Мужчине не нравится робость и застенчивость, с которыми его подруга принимает каждый новый шаг в любовном общении, каждое нарушение некоторых условных ограничений. Стыдливость не должна препятствовать страстным любовникам в самых сложных видах соития или орально-генитальных ласках. Но в ряде случаев женщине следует действовать активно, например если муж устал, но еще сохраняет влечение.

Сценография интимности

"Камасутра" — не столько наставление, сколько развернутый сценарий любовного действия. И мужчина, и женщина должны знать, хотя бы в общих чертах, сценарий и приемы любовной игры, чувствовать себя настоящими актерами в увлекательной пьесе. В пьесе той по крайней мере три акта, каждый из которых являет специфическую стадию любовной игры. Первый акт — прелюдия к физическому сближению, второй — само сближение, третий — завершение любовной игры.

Последняя глава второй части "Камасутры" специально посвящена начальной и завершающей стадии. Она так и называется: "О начале и конце соития".

В "Камасутре" нет какого-либо однозначного термина для обозначения эротической техники. Один из позднейших комментаторов "Камасутры" Яшодхара (XIII в.) подчеркивал, что Ватсьяна представляет в своем труде две взаимосвязанные стороны: *авану* и *тантру*. Санскритское слово *авана* буквально значит "получение, приобретение", а применительно к любовным отношениям переводится: "ухаживание, соблазнение". Термин *тантра* значит "техника", и *каматантра* есть не что иное, как "техника чувственной любви".

В эротологической литературе разрабатывались правила и для *аваны* и для *тантры*. Считалось, что в *аване* преобладает духовная, интеллектуальная сторона любви, а в *тантре* — плотская, чувственная. В "Камасутре", надо сказать, *авана* и *тантра* не противопоставляются и даже специально не выделяются. Думается, объяснить это можно убеж-

денностью Ватсьяяны в том, что в "ухаживании" есть своя "техника", что с началом физического сближения "соблазнение" не прекращается, что духовность и интеллектуальность не должны оставаться за порогом спальни. Кроме того, он полагал, что и во время соития, и после него влюбленные должны продолжать "приобретать" друг друга. При этом их поведение регулируется определенным этикетом. Постоянное "приобретение" женщиной своего мужа с помощью *каматантры* — неоспоримое достоинство супруги.

Действия партнеров — объятия, поцелуи и другие ласки — осуществляются в определенной последовательности; их интенсивность, продолжительность, виртуозность зависят от опытности партнеров, степени их близости, ситуации и настроения. Предлагая сценарий любовного сближения, Ватсьяяна учитывает то, что воплощать его будут конкретные люди, со своими индивидуальными чертами, с различным жизненным опытом. Схема хороша лишь для вхождения в интимность, особенно с неопытной девушкой, молодой женой. Что касается зрелых партнеров, то "можно делать все, что угодно, когда угодно, поскольку в страсти забываются и время и правила".

Основное — это внимание к реакциям партнера. Мужчина должен целовать то место на теле любимой, на которое она посмотрела. Ей следует отвечать объятием на объятие, поцелуем на поцелуй — словом, лаской на ласку. "Камасутра" нацеливает на постепенность погружения в интимность, деликатность в освоении новых тем любовной науки.

Мужчине и женщине предлагаются свои, непохожие роли. Женщина, уверен Ватсьяяна, и чувствует иначе, и требует от мужчины деликатности, но и сама должна знать, что ее роль особенная.

Что же представляет собой техника *камь*? Каковы ее основные элементы? Об этом говорится во второй части трактата, которая называется "Сампрайогика" ("О соитии"). Слово *сампрайогика* — прилагательное от *сампрайога*, что буквально значит: "соединение", "встреча". В эротологической литературе им обозначают не только половой акт, но и другие виды любовного общения.

Основных видов *сампрайоги* восемь. Каждому Ватсьяяна посвящает отдельную главу. Назовем их, пользуясь санскритскими терминами, поскольку эквиваленты из европейских языков не всегда адекватно передают содержание описываемых Ватсьяяной явлений: 1) *алингана* (объятие); 2) *чумбана* (поцелуй); 3) *накхашата* (царапанье ногтями); 4) *дашана-чхедия* (кусание); 5) *рата* (половой акт); 6) *праханана-ситкара* (удары и звуки), 7) *пурушайита* ("женщина в роли мужчины"); 8) *аупариштака* (орально-генитальные ласки).

Каждая *сампрайога* может рассматриваться как очередной этап развития интимности. За объятиями логически следуют поцелуи, *рате* предшествуют царапанье и кусание, *праханана*, *пурушайита* и *аупариштака* допустимы лишь при достаточно близких отношениях. Есть своя этапность и внутри отдельных *сампрайог*. Легкие прикосновения предшествуют страстным объятиям; за "трепетными" поцелуями следу-

ют "прижимающие", "сверхприжимающие", "засасывающие"; за обычными *ратами* — сложные, более изощренные.

Сампрайог делятся на *наяка-праюкта*, т. е. "приличествующие мужчине", и *наика-праюкта* — "приличествующие женщине". В большинстве *сампрайог* ведущую роль играет мужчина. Но в некоторых активной может и должна быть женщина. Типичная "женская" *сампрайога* — объятие *видхака* (букв. "укалывание"), в котором женщина подходит к мужчине сзади или сбоку, пытаясь взять у него что-то из рук, и незаметно для посторонних, "нечаянно" касается его грудью, "укалывает" сосками. В санскритской поэзии героини часто пробуждают чувства возлюбленных таким способом. Поэт Магха описывает девушку, которая, сделав вид, что боится пчел, бросается к юноше и укалывает любимого сосками высокой груди. В поэме Бхарави девушка, забавляясь с любимым в пруду, делает вид, что испугалась рыбы, и "укалывает" юношу. Уже упомянутое объятие *латавештитака* — "обвинение лангой" — тоже "женское" по своей природе. Женщина может выбрать, как обнимать мужчину: стоя прямо перед ним, лицом к лицу, или стоя слева от него.

Похожую роль она играет в объятии *врикша-адхирутака* (букв. "влезание на дерево"). Наступив левой ногой на ногу прислонившегося к стене или колонне мужчины, она заносит правую ногу на его левое бедро, при этом одной рукой опирается на его бедро, другой обнимает за шею, будто карабкаясь вверх по стволу дерева. Это одна из трудных позиций, способная расшевелить вялого любовника. Она может сопровождаться нежным воркованием. Инициативу проявляет женщина.

Перечисляя поцелуи, Ватсыяна начинает с "женских" разновидностей. Поцелуй *нимиттака* (букв. "номинальный", "формальный", "сделанный через силу") — это робкий поцелуй девушки, которая как бы через силу слегка прикасается к губам мужчины. Целовать долго и страстно ей мешает стыдливость и нервное напряжение от ранее не испытываемых переживаний. В *гхаттитака-чумбане* — "отчаянном поцелуе" после долгих уговоров юная девушка решается поцеловать любимого и делает это, закрыв ладонью глаза и зажмурившись. Чтобы привлечь к себе внимание занятого мужчины, применяется поцелуй *чхалитака* — "обманный", "отвлекающий". Женщина неожиданно целует его, когда он увлечен каким-нибудь делом, например рисованием. Воистину супружеским можно назвать поцелуй *рагадипана*, т. е. "воспламеняющий страсть", когда женщина целует спящего мужчину. Ощувив сладкое прикосновение, он просыпается и осознает, что порыв ее вызван искренней любовью. Шутливый характер носит поцелуй *джихвауддха* — "война языков", когда как бы сражаются языками и каждый старается своим языком коснуться зубов и нёба "противника".

Отдельные главы "Камасутры" посвящены нанесению царапин и ударов. *Накхавилекхана* — царапанье ногтями — различается по месту нанесения и следам, которые остаются на теле. Всего насчитывается

восемь видов царапин, наносимых на грудь, спину, плечи, рядом с интимными местами. Некоторые достаточно невинны, как, например, *ардха* — царапина в виде полумесяца, которая наносится ровно закругленным ногтем. Другие довольно глубоки и обширны. Названия говорят сами за себя: "тигриный коготь", "след павлина", "заячий прыжок", "лепесток голубого лотоса". Упомянуты и "памятные царапины": расставаясь ненадолго, проводят две линии, сходящиеся углом; надолго — рисуют линии в виде треугольника; а если навсегда — гравировать прямоутольник или параллелограмм.

Необычна с точки зрения европейской эротики *дашана-чхедия*, т. е. "кусание зубами". В "Камасутре" названы восемь видов этой *сампрайоги*: от таких невинных, как "скрытый укус", который кожу не ранит, а оставляет на ней временное покраснение, до таких, как "укус вепря", оставляющий цепь глубоких следов от плеча до груди женщины и приемлемый только для очень темпераментных партнеров.

Кульминации своей чувства достигают в *рате*. Инициатива в этой *сампрайоге*, как правило, принадлежит мужчине. Женщина должна лишь умело следовать его желаниям. Ей надлежит знать *асаны*, т. е. позы, которые лучше соответствуют ее и его физическим данным, темпераменту, настроению. Некоторые *асаны* требуют равной активности обоих партнеров. К таковым относится описанная в "Камасутре" *аваламбитака-рата* — "подвеска", когда мужчина стоит, опираясь на стену, и поддерживает женщину сцепленными снизу руками, а она упирается в стену ступнями ног, своими бедрами сжимает его бедра и раскачивается чреслами из стороны в сторону.

Полностью женщина берет на себя инициативу в *пурушайите* — *сампрайоге*, название которой приблизительно можно перевести как "женщина в роли мужчины". Увидев, что он устал, она может опрокинуть его на спину и, оказавшись сверху, играть "мужскую роль". "Распустив волосы, украшенные цветами, прерывая смех вздохами, прижимая грудью его грудь, чтобы соприкоснуться лицами, вновь и вновь наклоняя голову, она повторяет те действия, которые перед тем совершал он сам, и, смеясь, угрожая, нанося ответные удары, говорит: "Поверженная, я сама повергаю тебя". Впоследствии же она обнаруживает стыд, усталость и желание прекратить соитие. Так сближается она, пользуясь мужским способом сближения".

Возбуждают чувственность *раты*, имитирующие соития животных. Основная поза в этом случае — *дхенука*, или "племенная корова". Женщина при этом стоит спиной к мужчине и упирается в пол руками. Упомянуты в сутрах *раты*, имитирующие других животных: коня, оленя, осла, собаку, тигра, вепря, слона. Забавы ради влюбленные издают звуки, подражающие голосам животных. Отметим, что в индийской мифологии нередки случаи, когда боги, герои или отшельники сочетаются с супругами, приняв обличье зверей.

Еще больше чувственности в *сангатхака-рате*, т. е. "совместном соитии", участниками которого могут быть мужчина с двумя женщинами,

"которых он одинаково любит". Соединение одного мужчины с несколькими женщинами называется *гаютхика* — "стадо коров". Возможно, такие *раты* были обычными в условиях полигамии. Кстати, самый любвеобильный, самый сильный персонаж "Ригведы" — бог грозы Индра в ярости своей и неистовстве нередко уподоблялся быку в стаде коров.

Ватсыяна упоминает и полиандрические *раты*, практикующиеся в некоторых областях Индии. Четверо мужчин ублажают свою красавицу следующим образом: один поддерживает ее в согнутом положении, другой входит в нее сзади, третий спереди принимает ее оральные ласки, четвертый стоит сбоку и гладит ее грудь, талию, бедра. Время от времени "герои" меняются ролями. Думается, такая чувственность все-таки оставалась вне брака, так забавлялись с куртизанками, причем не с самыми достойными.

Чувства обостряются в борьбе. Любовь — не покорство одного другому, а активное противостояние партнеров. Любовная игра включает поддразнивание, приставание, небольшое мучение, ссоры, которые неизбежно кончаются примирением. Это изюминки в пироге любви. Боль нередко высвобождает накопившуюся эротическую энергию. Индийская эротология рассматривает постель как поле сражения, на котором каждый утверждает свое превосходство. Ватсыяна упоминает о таких приемах *каматантры*, как болезненные щипки, укусы, удары, а также соответствующие им возгласы и стечения. Открыто признавая возможность и даже необходимость насилия в любовной игре, Ватсыяна учит некоторым "садистским" приемам, которые, по его мнению, вносят в любовную игру новые яркие ощущения, разнообразят ее. Он учит применять насилие так, чтобы оно превращалось в наслаждение. Его "садистские" приемы — это не сексуальная аномалия, а часть любовного языка, понятного партнерам и принятого ими. Особенностью поведения женщины в любовных баталиях является ее готовность первой признать свое поражение, возвышая тем самым супруга.

Отдельная глава посвящена *сампрайоге праханана-ситкара*. В этой *сампрайоге* один из любовников наносит другому удары (*праханана*), другой отвечает стечениями (*ситкара*). Удары наносят тыльной стороной кисти, открытой ладонью, кулаком, пальцами, сложенными клином или как щипцы. Бьют в грудь, по голове, спине, ягодицам. Например, мужчина ударяет кулаком по спине женщины, которая сидит у него на коленях. Она делает вид, что сердится, издает рокочущие звуки или шипит, всхлипывает, а затем наносит ответный удар. Ватсыяна учит, что даже если женщина не чувствует боли, ей следует притворяться, что нестерпимо больно, но в то же время приятно. Если мужчина вял и не спешит сблизиться с нею, она сама может разбудить в нем желание, ударив кулаком по спине, в грудь или шлепая по ягодицам открытой ладонью. Сначала наносят слабые удары — тыльной стороной кисти в грудь, по чреслам, по голове, потом сильнее — кулаком, открытой ладонью, "клином" и т. д. Особенно возбуждают удары во время *раты*,

когда идут сериями с возрастающей силой, помогая довести чувства до оргазма.

Подробно описаны "стенания", сопровождающие любовные забавы. Это не только стоны, но также сопение, глубокие вздохи, воркование, звуки, напоминающие рокот далекого грома, всхлипывание, крикание, причмокивание, различные возгласы, например: "Мама!", "Умоляю, перестань!", "Не мучай меня!", "Умираю!" И звуки и слова произносятся с различной интонацией, выражая широкую гамму чувств от тихой нежности до нестерпимой боли. Шутливый оттенок у звуков, подражающих воркованию голубки, крикам утки и попугая, голосу кукушки и павлина, жужжанию пчелы.

Создание звукового фона любовной игры требовало от партнеров определенного артистизма, но вознаграждалось новыми эмоциями, неожиданными ассоциациями. Один из древних авторов нашел в *ситкаре* даже некоторый ритуальный смысл. Ему показалось, что молодая женщина, которая в пылу страсти кричит "Ох, ох! Не надо! Мама!", произносит мантры, возжигая лампаду перед богом любви.

Ватсьяна предупреждал, что всегда следует учитывать темперамент и настроение партнера, кроме того, некоторые *прахананы* могут быть опасными. Тем не менее, как видно из эротологической и художественной литературы, у мудреца было много последователей. Знаменитый автор "Гитаговинды" Джаядева так описывал сражение на ристалище Камы: "Возлюбленная колотила Кришну руками, давила своей грудью, царапала ногтями, кусала его губы, толкала бедрами, таскала за волосы, сводила с ума медовыми поцелуями. И все-таки он испытывал чудное блаженство. Странная штука любовь!"

Еще одна *сампрайюга* удостоилась отдельной главы — *аупариштакса*. Термин этот охватывает оральные (точнее, орально-генитальные) ласки. Ватсьяна начинает с замечания о том, что *аупариштакса* приличествует "лицам третьего пола": евнухам, трансвеститам, женоподобным юношам, а также распутным женщинам. Затем перечисляет восемь способов целования линги, четыре способа целования *йони* и предупреждает: "Наставники учат, что этого не следует совершать, ибо оно противно закону и низко. Ведь и самому мужчине неприятно снова касаться их рта. Ватсьяна же учит, что для тех, кто любит гетер, это не грех, в иных же случаях должно избегаться". Наконец, следует вывод, что каждый должен сам принимать решение относительно оральных ласк, сообразуясь с местом и временем, своими наклонностями, темпераментом и статусом подруги, местными обычаями: "Дело это держится в тайне, а людской нрав непостоянен. Кто же способен знать, когда, как и по какой причине станет кто-либо действовать?"

Сценарий интимности, начертанный в "Камасутре", нельзя считать догмой. Сам Ватсьяна говорил, что когда колесо страсти приходит в движение, нет нужды вспоминать правила любовной науки. От "актеров" он требовал импровизации, ибо без нее невозможно ни познание *камь*, ни познание в *каме* себя.

Индийская культурная традиция каждую форму жизнедеятельности связывает с проблемой познания и самопознания. Не только философия и религия, наука и ремесло, литература и искусство, но и различные формы человеческого общения рассматриваются как способ постижения реальности, определения собственного места в ней. То же относится и к сексу. Мифы и эпические сказания, повествовательная проза и храмовая скульптура не просто изображали чувствительных женщин. Они учили ценить красоту одухотворенного вожделения, искать в любви божественные устремления.

Древняя эротология еще более основательно рассматривала *каму* как форму познания и самопознания. Познавательное значение эротики не сводилось к простому любопытству. Ей придавался гораздо более широкий, чуть ли не мировоззренческий смысл. Недаром Ватсьяна считал *каму* одной из важнейших целей человеческого бытия. Сутры не только восхищают глубиной постижения телесных и психологических возможностей человека, но и показывают, как быть любимым и понимать устремления другого.

Постигая "шестьдесят четыре искусства", а затем приемы *кама-шастры*, каждая женщина училась лучше понимать своего супруга, больше ему нравиться. А перед мужчиной древнеиндийская эротология открывала богатство чувственного мира женщины. В отличие от других классических школ эротологии — китайской, японской, арабской, античной — индийская считала женщину равноправной героиней любовной драматургии и возвышала чувственность любящей супруги.

Современная цивилизация поставила институт семьи перед серьезными испытаниями, внесла кардинальные изменения в положение замужней женщины и при этом слишком мало потратила сил для ее возвышения. Двадцатый век уходит в историю, обогатив культуру достаточно пресными образами женщины-революционерки и деловой женщины, которые одинаково далеки от семейного очага и от проникновенной чувственности. Рефлексируя по поводу крушения брака, общественное сознание как будто не подозревает о ценном опыте древних культур, одной из драгоценнейших жемчужин которого является "Камасутра".

"Он сделал любовь святой", — сказал о Ватсьяне известный индийский писатель Мульк Радж Ананд, опубликовавший не так давно новый беллетризованный перевод источника в роскошном, богато иллюстрированном издании, предназначенном, по его словам, для "интеллигенции всего мира, постепенно преодолевающей предрассудки XIX и начала XX в.". Кто знает, может быть, опираясь на образы древней Индии, следующему столетию предстоит воссоздать идеал супруги, сочетающей высокую духовность и притягательную чувственность.

ЖЕНСКАЯ ЭНЕРГИЯ – ОСНОВА СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ИНДУИЗМЕ



онятие "семья" в разных традиционных культурах наполняется различным содержанием, которое к тому же исторически изменчиво. Свое понимание семьи выработано и в традиционном индуистском обществе. Наиболее ярко и выразительно особенности его проявляются на юге Индии, который издревле был более привержен ортодоксальному индуизму.

Существующая в лоне традиционного индуизма семья — отнюдь не романтический союз двух любящих сердец, а религиозная обязанность и социальная необходимость. Отдельно мужчина и женщина не могут функционировать полноценно ни в физическом, ни в сакральном — а он очень важен — плане. Только союз, освященный браком, соединяет их в единое целое, в котором они способны выполнить свое предназначение. Поэтому семья внутри индуистской традиции воспринимается как священный институт, а семейные узы являются важным и неотъемлемым компонентом жизненного цикла. Для того чтобы читатель мог яснее представить суть вопросов, связанных с семьей, попытаемся познакомить его и с историко-культурным контекстом, а именно с интерпретацией этических представлений о человеке и его жизни в традиционной индийской культуре. Некоторые особенности этого контекста стоит оговорить специально, ибо для нашего восприятия они могут оказаться сложными или даже непредставимыми.

Высший смысл брака

В индуизме во главу угла выносятся сакральная, священная основа мироздания. "Картина бытия" в традиционной индуистской культуре в высшей степени ритуализирована. Священны все этапы жизненного цикла: зарождение, рост и формирование человека. Ритуалы и соответствующие церемонии должны помочь ему постичь высшие духовные ценности. Вступление в брак и семейную жизнь, как считают индуисты, повышает уровень человечности. Полноценным человеком признается именно домохозяин, продолжатель рода, а в индуистском учении о четырех жизненных стадиях — ученика, домохозяина, лесного аскета и отшельника — период домохозяина рассматривается как центральный и основной во всей структуре социума.

И еще одна важная особенность, которая может показаться совершенно чуждой современному западному уму: схему брачного поведения и семейных отношений в Индии задавали мифы. Именно они являются своеобразным механизмом социальной и культурной памяти этнического коллектива. С глубокой древности и до настоящего времени мифы воспринимаются как средоточие огромного опыта предшествующих поколений, как важная часть повседневной жизни, как актуальная поведенческая программа для различных жизненных ситуаций. В нашей современной культуре наиболее близкой аналогией может служить классическая поэзия, которая, по выражению О.Э. Мандельштама, содержит категорию долженствования, ибо в стихах "императив звучит... нагляднее". Поэт тонко подметил: "Она воспринимается как то, что должно быть, а не как то, что уже было".

Другим авторитетным источником, содержащим также "категорию долженствования", но в иной форме, являются дхармические тексты. Они детально, вплоть до самых, казалось бы, незначительных мелочей, регламентируют человеческое поведение в различных областях, в том числе и в семейной, подробно описывая, что будет с индивидуумом при соблюдении *дхармы* или отклонении от нее. Ревностному исполнителю всех этических правил дхармические тексты сулят вознаграждение в виде славы, долголетия, почестей, богатства, потомства здорового и благополучного, уважения близких и т. п., а в качестве высшего воздаяния — обретение духовных заслуг и возможность быстрого освобождения от тягот бытия — от уз *сансары*. Тому же, кто указанным нормам не следует, грозят весьма серьезные испытания и в этом, и в последующих рождениях, вплоть до низвержения в ад.

Западные этнологи, проводящие полевые исследования в разных районах Индии, отмечают, что индуист, поддерживая ту или иную поведенческую норму, участвуя в том или ином действии, опирается, во-первых, на определенную мифологию, сакральный "прецедент" подобной ситуации в мире богов и, во-вторых, на религиозно-философскую категорию из области *дхармы*, подкрепляя свои доводы цитированием классических дхармических текстов.

Таким образом, отношения мужчины и женщины, семья, дети — это прежде всего явления жизни, исполненные высшего, сакрального смысла. Они — последовательное выполнение идеи самопожертвования, идеи священного закона, на котором зиждется мировая гармония.

Современные ортодоксальные индуисты на севере Индии (и представители некоторых высших каст юга), как и в глубокой древности, считают, что вся полнота таинства брака изливается на жениха и невесту в тот момент, когда они под чтение священных мантр делают седьмой — и последний — шаг, обходя священный брачный огонь. Один из наиболее авторитетных дхармических текстов, "Законы Ману", утверждает: "Брачные мантры — определяющее свидетельство замужества, но действительность их признается [только] после седьмого шага". Даже если муж умрет тотчас же после свершения седьмого шага, жена его, не

утратив физиологической девственности, до конца жизни будет считаться вдовой. В отличие от севера, на юге центральным актом брачного ритуала является завязывание *тали*, которое жених надевает на шею невесты.

Пластинка на *тали* иногда выполняется в форме листа священного дерева *ашваттха*, который ассоциируется с мужской оплодотворяющей силой и дарует, как верят индусы, детей бесплодным женщинам. Фаллические коннотации *тали* подчеркиваются и тем, что иногда на нем изображается фаллический символ. Сохраняя подобные ассоциации, *тали* как атрибут брачной символики превращается, по выражению Х.Б.Рейнолдса, "в идиому социального и культурного контроля", как бы знаменующая введение в социальные рамки космического, природно-стихийного женского начала.

Натренированный глаз, умеющий "читать язык" вещей в традиционной культуре, сумеет по размеру *тали*, по выгравированному на нем знаку определить человека, завязавшего брачное ожерелье на шее своей суженой, его кастовую принадлежность, религиозную секту и многое другое. Завязывая ожерелье на шее своей будущей жены, муж приобретает ее к своему роду, семье, касте, делит с ней свою социальную и культурную идентификацию. Они становятся едины телом, душой и мыслями. Этот символ брачных уз уже никогда не снимается, разве что узы эти будут расторгнуты или муж умрет. Ритуал повторного замужества, особенно у женщин низших каст, часто вообще сводится к завязыванию другого *тали*.

Для индуистского стандарта семьи в Северной Индии характерен патриархальный авторитет старшего мужчины — главы семьи, являющего собой аналогию — до некоторой степени — отцу древнеримской семьи. Женщина в такой семье должна беспрекословно подчиняться мужу, который является для нее средоточием всего мира. Сама же она имеет цену лишь как потенциальная или реальная мать сына. Это положение не только санкционировано авторитетом древних священных книг, но и закреплено кастовыми и иными предрассудками. Развод для такой женщины невозможен, он означает, по сути дела, социальную пропасть. Замужество вдов, хотя и разрешено законодательно, до сих пор в большинстве случаев нереально.

Этому стереотипу соответствуют и семьи некоторых крупных дравидских, южноиндийских народов. Однако общая картина соотношения ролей в дравидской семье иная. Как правило, женщина здесь пользуется большим авторитетом, она свободна и самостоятельна в решении немалого круга вопросов, зачастую бразды правления в семье принадлежат именно ей. "Нет женщины — нет дома", — гласит тамильская поговорка. Здесь нередко социальный и ритуальный статус матери в семье выше, чем статус отца. В тех областях и в тех социальных слоях, где сильны матриархальные пережитки, наибольшим авторитетом и весом в вопросах воспитания детей пользуется не отец ребенка, а брат матери. Женщины являются хранительницами традиционных знаний и преданий,

связанных с семьей, родом и кастой, и передают их своим дочерям. Иногда женщины разделяют со своими мужьями ответственность за добывание средств к жизни, заботу о благополучии семьи и ее престиже. Брачные узы южноиндийских женщин далеко не всегда оказываются тяжелыми и роковыми: разводы здесь во многих случаях официально разрешены, и разведенная может вновь выйти замуж, не преступая при этом этических и законодательных норм.

Дравидские женщины практически не знали института детских и принудительных браков, затворничества. Особенно большой свободой и независимостью, часто шокировавшей христианских миссионеров, пользовались женщины малых дравидских народов.

Тем не менее сфера социальной жизнедеятельности у женщин традиционно уже, чем у мужчин, и контакты за пределами семьи менее разнообразны. В большинстве случаев во внесемейном общении женщины держатся особняком и демонстрируют внешние признаки почти-totalности к мужу. Однако их роль в семье по этим признакам и чисто внешним проявлениям нельзя недооценивать. Она не столь заметна, как видимая всем роль мужчины, но семья и дом — почти безраздельная вотчина женщины.

Сила созидаящая и разрушающая

Понять и в полной мере оценить роль и статус индийской женщины в семье нельзя, не обратившись к ее мифическому идеалу, модели и первообразу — божественной богине-матери. Индуистский пантеон насчитывает множество таких богинь с разными именами, функциями, атрибутами, деяниями и "сферой влияния". Но все эти мифические образы богинь объединены стержневой идеей *шакти* — особой силы, творческой энергии, которой обладает богиня и которая воодушевляет пассивных богов: без *шакти* своей богини ни один бог действовать не в состоянии. Это не преувеличение и не мифическая метафора, за этим стоит конкретная реальность жизни южноиндийской семьи, что подтверждается, например, тамильской пословицей: "Шива без шакти — бездыханный труп".

В самых древних из дошедших до нас южноиндийских дравидских текстов — тамильских поэтических творениях *санги* говорится о специфической женской энергии, называемой *анангу*. Она описана как сила, эротическая по характеру, которая локализуется преимущественно в женской груди и отличается двойственным характером: она может быть и благой, созидающей, и вредоносной, разрушающей, может накапливаться и может тратиться. В восприятии носителей культуры она ближе всего ассоциируется с нагреванием, жаром, накалом страсти. Эта энергия может приносить благие плоды и способствовать всяческому процветанию лишь в том случае, если она надлежащим образом контролируется и правильно расходуется. Если же она выходит из-

под контроля, то может стать разрушительной и принести немалый вред. Заключение этой силы в определенные границы, контроль над ней, культивирование ее благотворности и осуществляются в супружеских отношениях.

Женщина должна уметь контролировать прежде всего амбивалентный, переменчивый характер своей сексуальной энергии, любовного жара — так же, как и мужчина. Суть отношений супругов сводится к тому, чтобы каждый из них, будучи охвачен пылом страсти, мог всегда утолить ее. Для этого институт семьи и предназначен. На социальном же уровне существуют специальные предписания — правила, обязательства и запреты, налагаемые на женщину с тем, чтобы энергия ее пребывала в благом, контролируемом состоянии. Эти правила по-тамилски называются *карбу* (производное от *кал* — "учиться") и означают обученность, умение женщины владеть и распорядиться своей энергией. Именно это умение провозглашается наивысшей добродетелью замужней женщины. Женщина, следующая этим предписаниям, имеет шанс достичь состояния, именуемого тамилским словом *перумай* — "величие", что характеризует не некие героические деяния, а особое качество, присущее сознанию женщины, проявляющееся в ее образе жизни и в отношениях с близкими.

Таков преподанный мифами и предписанный дхармическими текстами правильный порядок связи мужчины и женщины в семье, который ведет к крепости их союза, прочности семьи и продолжению рода.

По наблюдениям американского антрополога Бренды Бек, ключевая роль в дравидской семейно-родственной ячейке принадлежит именно женщине — жене и матери. Вся ячейка, схематически изображенная, представляет собой как бы каркас, где женщина помещена в центр и окружена близкими ей родственниками-мужчинами (отец, сын, брат, муж); именно она скрепляет и цементирует весь семейный блок, давая ему возможность с помощью своей энергии полноценно функционировать. В свою очередь, семейный круг, созданный мужчинами, замыкает, "окружает", сдерживает и контролирует эту энергию, как бы вынуждая ее быть благостной и содействовать процветанию семьи. При размыкании этих символических границ энергия, вырываясь из-под контроля, становится неуправляемой и разрушительной. Так обосновывается необходимость бережного отношения мужчины к женщине, с одной стороны, и преданность женщины мужчине — с другой. Мужчина должен охранять и оберегать женщину, давать ей надежную опору в сложных жизненных ситуациях. Взамен он может рассчитывать на получение магической охраны со стороны женщины, на удачу в делах, на благополучие и процветание.

Связи между представителями противоположных полов не обязательно реализуются в строго предписанных определенных действиях, поведенческих актах и конкретных этикетных ситуациях, регламентирующих всю рутину повседневного общения. Мифы дают скорее

как бы матрицу, которой надлежит следовать, с тем чтобы свести к минимуму проявление разрушительных качеств женской энергии, главным образом гнева, и максимально увеличить ее благоприятные проявления.

С представлениями о сакральной женской силе-энергии связывается и предпочтительная форма брака у дравидов, отводящая женщине центральную роль: кросскузенный брак как бы удерживает женщину, а значит, и ее энергию внутри компактной семейной группы, т. е. концентрирует эту энергию, не разрушая благотворных для всей семьи связей.

Здесь стоит специально оговориться, что речь идет не о внешнем, поверхностном, видимом уровне супружеских отношений: он может строиться по обычным, общечеловеческим моделям, когда в семье главенствует муж, или главенствует жена, или оба равноправны. Нет, мы говорим о том глубинном слое супружеских отношений, который неразрывно связан с традиционными индуистскими представлениями и который может ускользнуть от взгляда поверхностного наблюдателя, особенно если он не свободен от стереотипов своей культуры и принимает за реальность чужого мира кажущуюся очевидность. Этот глубинный слой как бы и не участвует в формировании ситуаций повседневного общения, но тем не менее он определяет его и питает, как подземный ключ невидимыми токами питает реку.

Таким образом, концепция *шакти* — женской творческой энергии — предполагает, что именно женщина является активным, энергичным и действующим началом, в какую бы форму внешне покорного, подчиненного поведения это ни выливалось. Сила женщины может оказаться столь велика, что ей будет подвластно менять предначертанное судьбой течение событий. Наличие этой силы, ее благосклонность или вредоносность, неразрывно связано с брачным статусом женщины.

Идеальный статус

В зависимости от брачной позиции и связанного с ней энергетического состояния выделяется шесть женских статусов. К первому относятся юные, незамужние девушки, именуемые по-тамилски *канни*. Они характеризуются неустойчивым, капризным характером энергии, обычно благоприятной. В жизни и после смерти *канни* соотносятся с классом женских божеств, именуемых *амма* — матери. Следующий статус — незамужняя женщина-мать — характерен неблагоприятным, потенциально вредоносным характером энергии. После смерти такая мать, по поверьям, может превратиться в блуждающего духа, который чинит людям препятствия. Третий статус — замужняя женщина, *сумангали*: наиболее благостный, щедрый и милосердный вариант энергии. После смерти, так же как и при жизни, рассматривается как существо, подоб-

ное богине удачи и процветания Лакшми, продолжает благословлять свою семью и способствует ее процветанию. Четвертый статус — бесплодная женщина, *малади* — имеет потенциально вредоносную и крайне неблагоприятную для окружающих энергию, которая может и после смерти вредить всякому плодородию во всех сферах жизни. Пятый статус отведен женщине, умершей во время беременности или при рождении ребенка. Она считается носительницей чрезвычайно вредоносной энергии, которая может оказаться опасной для беременных женщин и рожениц. И наконец, последний статус — *видавай*, вдова — крайне плохое состояние для женщины, которое характеризуется как "самая неблагоприятная из всех неблагоприятных вещей".

Таким образом, женщина рассматривается как носительница особой энергии и в качестве таковой имеет специфический онтологический статус, соотносясь с мифическим миром, где она приравнивается по характеру своей энергии к разным существам — от великой богини до блуждающего демона-духа. В этом ряду замужняя женщина выделена как самая могущественная, и нет ничего удивительного, что именно этот статус воспринимается дравидскими женщинами как идеальный. Само слово *сумангали* означает "благостная", "счастливая" и наилучшим образом отражает отношение женщин к замужеству. Стоит специально подчеркнуть, что статус замужней женщины и матери считается идеальным не по своим биологическим и социальным характеристикам, хотя и они немаловажны, а в первую очередь потому, что он означает тот способ существования в этом мире, который связан с максимальным проявлением творческой энергии.

Для укрепления и продления своего статуса *сумангали* женщины совершают *нонбу*. Обычно это слово переводится как "пост", однако смысл церемонии этим значением не ограничивается. Говоря обобщенно, *нонбу* — это церемония укрепления и обновления женской энергии, которую женщины устраивают, как правило, без участия мужчин. Исключение составляет лишь *Варалакшми-нонбу*, где *пуджу* — обряд почитания богини совершает специально для этого приглашенный жрец-мужчина.

Женщины могут устраивать *нонбу* индивидуально, поодиночке, могут собираться группами, и, кроме того, женщина может устроить церемонию как бы в пользу своей подруги, если та по какой-либо причине сама не может принять в ней участие. Вообще же не все женщины и далеко не всегда устраивают *нонбу*, хотя это и является существенно важным для поддержания их статуса и для укрепления их силы. Причины тому могут быть различны, и первое место среди них занимают чаще всего социальные ограничения. Наиболее популярна церемония среди тех каст, где запрещены разводы по инициативе женщин и второе замужество вдов, т. е. там, где женская судьба "лимитирована" одним мужем.

Одна из наиболее известных разновидностей обряда — *Савитри-нонбу*, названная так в честь героини "Махабхараты", которая жертвенной любовью и подвижничеством спасла мужа от смерти, покоров своей преданностью даже всемогущего и неутомимого бога смерти Яму. Дравидский вариант церемонии имеет специфические черты, отличающие его от общеиндийского. Одной из таких черт является финальная процедура церемонии — завязывание желтой нити вокруг шеи женщины, участвующей в *нонбу*, в знак обновления супружеских уз и укрепления женской силы.

Чрезвычайно интересна также церемония, называемая *Варалакшми-нонбу*. Сценарий ее как бы повторяет основные моменты жизненного цикла женщины, которые проигрывают в процедурах, "выполняемых" богиней удачи, счастья и процветания Лакшми. В первый день церемонии богиня "возвращается" в родной дом и совершается *пуджа*. Завершает обряд ритуал завязывания вокруг запястья женщины желтой нити с девятью узлами, символизирующей материнство и благоденствие. Считается, что девять узлов являются эквивалентами девяти нитей, из которых сплетен тройной священный шнур, носимый мужчинами — "дваждырожденными" и надеваемый на них во время обряда инициации.

В следующие дни богиня "живет" как юная дочь Лакшми, которую кормят и за которой ухаживают, которая растет, становится взрослой и "выходит замуж" в домашнем хранилище для риса, после чего ее "отправляют" в дом к мужу с приглашением вернуться к празднику урожая.

Здесь важны магические представления о тождестве женщины и земли, неразрывно связанные с идеями плодородия, изобилия, блага, которые как бы задают всей церемонии космический, универсальный масштаб. Один из мотивов этого тождества "звучит" в цветовой символике *тали* или его заместителя в ритуале: и *тали* и нить, его заменяющая, обычно бывают желтого цвета — цвета земли в традиционных системах классификационных соответствий в индуизме.

Как было отмечено выше, мужчины не допускаются к церемонии *нонбу*: им запрещено даже краешком глаза увидеть ее под страхом ослепнуть. Это — тайная женская церемония, где женщины приобщаются к знанию жизни и смерти, постигают связь между огнем похоронного костра, огнем домашнего очага и огнем страстного желания, соединяющего супругов. По словам самих женщин, во время *нонбу* они "едят смерть", а значит, тем самым способствуют процветанию жизни, и прежде всего благополучию своей семьи.

Кроме упомянутых есть и другие *нонбу*. Некоторые из них приурочены к календарным датам, важным в сельскохозяйственном цикле земледельцев. Так, в месяце ади (соответствует примерно июлю—августу), когда высажен рис на полях, устраивается *Аувайяр-нонбу*, названная так в честь святой Аувайяр, считающейся инкарнацией Сарасвати. Эта церемония направлена на "укрепление" не столько мужей,

хотя и они не забыты, сколько братьев, которые считаются защитниками своих сестер; поэтому сестры должны печься об их благе так же, как жены пекутся о благе и процветании своих мужей.

Средневековой идеей всех церемоний *нонбу*, устраиваемых женщинами, является осознание ими необходимости придать созидательный характер своей женской энергии, столь необходимой для благополучия и полноценной жизни связанных с ними брачными узами мужчин. Это подчеркивается, в частности, одним запретом, налагаемым на манипуляции с *тали*. Две женщины не могут одновременно показывать друг другу свои *тали* или держать их напротив друг друга. Считается, что одно *тали* может осквернить другое, сделать его ритуально нечистым, слазить, отвести удачу. *Тали* будет осквернено и в том случае, если женщина, которая его носит, не ухаживает за ним надлежащим образом, не натирает его ежедневно куркумовой пастой, допускает, чтобы нить обтрепалась, не меняет нитку в благоприятные дни, лучшим из которых считается день свадьбы Минакши — популярной на юге богини.

Женщина может не только спасти от беды своего мужа с помощью *тали*; с тем же успехом она может обречь его и на болезнь, и на смерть. Женщина, желающая развестись с мужем, если кастовые нормы это допускают, просто снимает свое *тали* в знак прекращения отношений с ним. Если *тали* случайно порвется, то это служит верной приметой плохих перемен в судьбе мужа, а значит, и в ее собственной. Тамильские женщины неизбежно верят, что, выражаясь метафорически, они носят судьбу своего мужа на собственной шее. Именно поэтому они прилагают все усилия, чтобы "держать свое тали крепким" — идиоматическое тамильское выражение, означающее прочность не столько физическую, сколько символическую, которая подразумевает прежде всего неразрывность брачных уз. Не случайно один из запретов на развод выражается следующей фразой: "Разве мы принадлежим к касте, которая рвет тали и уходит?"

Положение жены позволяет женщине осуществить наиболее важную ее функцию — материнство. Состояние беременности расценивается для замужней женщины как особая форма подвижничества. В этом случае совершается ритуал надевания браслетов на запястье беременной женщины для того, чтобы сохранить ее энергию и передать ее без потерь ребенку. Подобно тому как *тали* символизирует круг и границы, находясь в которых энергия жены должна иметь созидательный, благотворный характер, эти браслеты окольцовывают, ограничивают и защищают магическим кругом будущую мать от вредоносных внешних воздействий и в то же время не допускают выхода из нее вовне ее созидательной энергии. Дар материнства — это дар богам и предкам, который позволяет сковать очередное звено в цепи родственных отношений, связывающих предков и потомков. Поэтому в переходе от девственности к материнству, несмотря на всю его биологическую естественность, индийцы видят некий сверхприродный момент.

Представления о сакральной женской энергии, которые получают свое максимальное проявление в статусе замужней женщины, служат своеобразной онтологической предпосылкой для построения этики супружеских отношений, воплощаясь во множестве конкретных ситуаций — ритуальных, повседневных, этикетных, наглядно конкретизируясь в характеристиках речевого общения, в особенностях жестов и мимики, в прикосновениях и в отношении к ним и во многом другом, из чего складывается семейная жизнь в традиционном индуистском обществе.

ПАТНИ: ВЕРНАЯ ЖЕНА И БОГИНЯ

Богиня? Иль изысканный павлин? Иль девушка
с красивыми сергами?
В неведении смутилось мое сердце.

"Тируккурал"



то миниатюрное стихотворение из классического памятника индийской литературы на тамильском языке относится к V—VI вв. В представлении лирического героя в облике любимой девушки неразрывно сливаются человеческие, зооморфные и божественные черты. Можно предположить, что причиной этого является состояние страстной влюбленности, которое нередко граничит с помрачением разума, любов-

ной горячкой, заставляющей видеть окружающий героя мир в необычном освещении. Вообще, для литературы такая тема не нова, знакома она и Индии: достаточно вспомнить хотя бы потерявшего супругу и обезумевшего от горя Раму, вопрошавшего у растений и животных, не видели ли они его Ситу; или несчастного, разлученного с женой якшу, в тоске обращавшегося к облаку как к живому существу и собрату по разуму ("Облако-вестник" Калидасы).

Подобные мотивы есть и в древней, и в средневековой тамильской лирике, но в данном случае речь все же идет о другом — о запечатленном поэзией глубоким сущностном единстве упомянутых выше черт. Иначе говоря, женщина в действительности есть все то, что видит в ней влюбленный герой.

Собственно, для индуизма в обретении человеком божественного статуса нет ничего удивительного, поскольку граница между миром богов и миром людей в нем весьма условна. Так, чрезвычайно популярный в Индии пример обожествления верной жены, хотя и принадлежит мифологии, по сей день играет серьезную назидательную роль в сфере супружества. Это — Арундхати, жена мудреца Васиштхи. Ее история составляет часть мифа о рождении Сканды, полководца небесной армии богов. Она единственная из жен знаменитых семи мудрецов, называемых *риши* (провидцы), отказалась принять в свое лоно семя Шивы и тем самым сохранила верность мужу. За это она была вознесена на небо и превратилась в маленькую звезду Алькор в ковше созвездия Большой Медведицы, расположенную рядом со звездой, представляющей в нем Васиштху. Видимо, с тех пор и пошел обычай, согласно которому в один из моментов индийского свадебного ритуала жених должен показать невесте на небесную Арундхати, тем самым призы-

вая ее следовать обожествленному идеалу женской супружеской добродетели.

Этот идеал, который состоит прежде всего в абсолютной верности жены мужу, в реальной жизни индуистского общества представляет собой императив, четко зафиксированный в сводах наставлений, касающихся жизни правоверного индуиста (в первую очередь "дваждырожденного"), таких, например, как "Законы Ману". В них говорится: "Та, которая, имея обузданные мысли, слова и тело, не изменяет мужу, достигает [после смерти] местопребывания мужа и называется добродетельными добродетельной". Это высказывание применимо и к судьбе самой Арундхати, разве что его суровый прозаизм находится в резком контрасте с поэтичностью мифологического рассказа. Составители "Законов Ману" идут, однако, дальше и считают своим долгом заклеить тех жен, которые вознамерятся отойти от пути добродетели. Они рисуют их участь в мрачных и мстительных тонах: "Из-за неверности мужу жена в мире снискивает презрение, а [после смерти] оказывается во чреве шакала и мучается ужасными болезнями".

Вообще индуистская ортодоксия утлавливает женщине довольно печальную судьбу: "В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости — мужа и по смерти мужа [под властью] сыновей: пусть женщина никогда не пользуется самостоятельностью". И в том, что такая участь принимается, как правило, смиренно, вероятно, не последнюю роль играет открывающаяся перед женщинами перспектива стать новыми Арундхати. Автор "Законов Ману" соглашается с тем, что добродетельная жена может достичь неба, но гораздо более определенно звучит такое высказывание: "Муж, даже чуждый добродетели, распутный или лишенный добрых качеств, добродетельной женой должен быть почитаем как бог". А кроме того, "ей надо быть всегда веселой, искусной в домашних делах, имеющей хорошо вычищенную утварь и экономной в расходах".

Интересно, что тамильский "Тируккурал", много заимствовавший из санскритских источников, фактически повторяет эту мысль, лишь слегка видоизменяя ее: "Подруга [мужчины] — та, которая обладает достоинством хозяйки дома и ведет жизнь в соответствии с достатком мужа". Однако в одном из идущих следом изречений, наряду с уже известной нам идеей почитания мужа как бога, появляется новый и необычный мотив: "Если та, которая, восстав ото сна, поклоняется не богу, но мужу, скажет дождю: "Пролейся!" — дождь прольется". Иначе говоря, образцовая супруга в состоянии повелевать явлениями природы, что, несомненно, возвышает ее до уровня божества. Эта мысль закрепляется в таком двустии: "Женщины, что обретут того, кто обрел их (т. е. станут верными женами тем, кто их взял. — А.Д.), обретут и великую славу в мире богов".

Древняя тамильская литература дает нам возможность довольно подробно проследить процесс превращения верной жены в богиню и на ярком примере познать ряд характерных черт тамильской религиозно-

мифологической культуры. Речь пойдет о замечательной поэме, авторство которой, как принято считать, принадлежит принцу династии Чера — Иланго. Называется она "Силаппадигарам", или "Повесть о браслете". Рассказанная в ней история в общих чертах такова.

В городе Пухаре, морской столице древнетамильского царства Чола, состоялась свадьба двух молодых людей, отпрысков богатых купеческих родов — Ковалана и Каннахи. Новобрачные поселились в собственном доме и поначалу жили счастливо. Но однажды Ковалан увлекся танцующей Мадави и, покинув Каннахи, предался развлечениям. Каннахи тяжело переживала разлуку, но ни словом не упрекала мужа и терпеливо ждала его возвращения.

Когда Ковалан, растратив все состояние, вернулся домой, она встретила его кроткой улыбкой и отдала ему свои золотые браслеты, чтобы, выручив за них деньги, он смог снова вернуться к купеческим делам. Супруги решили продать браслеты в городе Мадурай, столице царства Пандья, и не мешкая отправились в путь. С немалыми усилиями они преодолели расстояние до Мадурай, и Ковалан, оставив Каннахи на попечение пастухов в городском предместье, ушел в город, взяв один из браслетов. Ювелир, которому он показал браслет, решил обвинить Ковалана в краже и донес на него царю. Царь, у жены которого действительно был украден похожий браслет, не разобравшись в деле, приказал казнить Ковалана.

Не дождавшись мужа и предчувствуя недоброе, Каннахи тоже отправилась в город, где и узнала о случившемся. Охваченная горем и гневом, она пришла к царю, разбила на его глазах оставшийся у нее браслет, в котором тоже был драгоценный камень, но иной, чем в браслете царицы, и обвинила его в несправедливости. Затем, выйдя на улицы города, она вырвала свою левую грудь и бросила ее на землю. Из груди возникло пламя, которое начало поглощать Мадурай. Перед Каннахи появилась богиня-покровительница города и попросила помиловать ни в чем не повинных жителей. Гнев Каннахи стих, и одновременно прекратился пожар. Выйдя из городских ворот, она в течение двух недель бродила, не разбирая дороги, пока царь богов Индра не вознес ее на небо. Там она соединилась со своим погибшим супругом.

Заключительная глава поэмы рассказывает о том, как царь Черы — Сентуттуван, узнав историю Каннахи, пожелал установить в своей стране ее культ. Он совершил военный поход на север Индии, разбил армии своих врагов и добыл в Гималаях большой камень. Омыв его в Ганге, он вернулся домой и велел высечь из него статую Каннахи. После воздвижения статуи в царстве Чера прекратилась засуха и наступило всеобщее благоденствие.

Легко видеть, что образ Каннахи обладает несомненной двойственностью. С одной стороны, он олицетворяет собой идеал верной жены в духе "Законов Ману". С другой стороны, яростный гнев и мстительность, овладевающие Каннахи, вырывающаяся из нее могучая сила явно не соответствуют идеалу незлобивой, покорной женщины. Противоречие

это можно объяснить, если мы учтем, что образ Каннахи дан в поэме не статично, а в процессе определенного, целенаправленного развития, завершающегося ее превращением в богиню. Кроме того, этот образ, как и вся поэма в целом, является полем взаимодействия двух мощных культурных традиций Индии, что проявляется на разных уровнях — мифологическом, религиозном, поэтическом. Одна традиция — это брахманическая культура с преобладанием индоарийских элементов и опорой на санскритские и праkritские тексты, другая — культура местная, сложившаяся в среде аборигенных, в частности дравидских, народов.

Содержание поэмы, изложенное здесь по необходимости схематично, вообще весьма богато и многослойно. В ней проповедуются помимо индуистских джайнские и буддистские идеи. Красной нитью проходит тема кармы и кармического воздаяния — именно с точки зрения закона кармы объясняется в поэме судьба Ковалана и его супруги. Однако применительно к Каннахи это объяснение звучит совершенно неубедительно и натянуто. Очевидно, что ее образ связан с иными — местными, дравидскими представлениями, и именно они определяют и его суть, и его развитие.

Одним из таких представлений, наиболее существенным для понимания этого образа, является представление о женщине как носительнице некоего мощного энергетического начала, от которого зависит и продолжение рода, и безопасность его членов, и их благополучие. Эта женская энергия мыслится имеющей двойкий характер. Если она находится под контролем, пребывает в спокойном, или, как предпочитают говорить на юге, "охлажденном", состоянии, то она — несомненное благо и величайшая ценность, причем не только в узких семейных рамках. "В стране, где женщины целомудренны, — говорится в поэме, — не обманывают дождевые тучи, не кончается изобилие, не ослабевает мощь царя". Отсюда понятно, что действия Сентуттувана, установившего в царстве Чера культ Каннахи, диктовались отнюдь не прихотью, а серьезными государственными соображениями.

Что касается контроля над женской энергией, то под ним подразумеваются, с одной стороны, семейные и брачные узы, а с другой — умение самой женщины блюсти эти узы, не тратить понапрасну свою энергию, направлять ее в благое русло, на пользу семье и обществу. В этом, собственно говоря, и состоит добродетель женщины-супруги.

Если сдерживающие женскую энергию узы почему-либо нарушены, если она оказывается в возбужденном, "нагретом" состоянии, то, вырвавшись на свободу, может стать опасной, разрушительной силой. Это и происходит в случае с Каннахи: смерть Ковалана уничтожает узы брака, и Каннахи наносит смертельный удар по пандийскому царю и его столице.

Учитывая все это, мы поймем, почему в дравидской культуре вырабатывается отношение к женщине как к сакральному объекту, значение которого выходит за пределы семейной ячейки, и почему исследователи называют женскую энергию сакральной.

Эпизод с пожаром в Мадураи, безусловная кульминация сюжета "Повести о браслете", — отнюдь не единственное в тамильской поэзии свидетельство опасности, исходящей от женщины. В сборниках антологий и поэм, относящихся к первым трем векам нашей эры, женской энергии, именуемой *анангу*, и различным ее состояниям уделено немало внимания. Правда, ее негативный аспект нигде больше не проявляется столь катастрофично, но всегда присутствует в виде скрытой возможности. И безымянный герой древнетамильской любовной поэзии отчетливо осознает, что приближение к избранной им девушке, обладание ею сопряжены с совершенно определенной опасностью, тем более что члены ее семьи бдительно стерегут ее, охраняют от посягательств извне ту ценность, которую она в себе заключает.

"Удастся ль мне к плечам прикинуть
Горянки с прядями волос благоуханных,
С глазами дерзкими, сурьмленными?
Их взгляд подобен окровавленной прямой стреле,
Изъятой из груди самца-олени.
Стрела впиалась в него, когда он подходил
к отбившейся от стада самке,
Ее пустили с резким звуком родичи горянки, лучники,
Со свистом мечущие камни из пращей".

(Антология "Курунтохей")

Взгляд, подобный стреле, — характерная и нередко встречающаяся деталь поэтического портрета женщины в древнетамильской поэзии. Можно назвать и другие, выражающие ту же идею: "взор, подобный бивням слона", "ужасная грудь", "низ живота, подобный капюшону кобры". Первыми значениями слова *анангу* являются "мучение", "страх", "боль", а кроме того, *анангу* — демоническое божество женского рода, их олицетворяющее. В приведенном в эпитафии двустилии из "Тируккурала" за русским словом "богиня" как раз и скрывается тамильское *анангу*. Тируваллувар (автор "Тируккурала") и далее развивает тему исходящей от женщины угрозы, например обыгрывая многозначность женского облика: "Взор [человека]? Бога смерти? Антилопы? — В стыдливом взоре [девушки] все три объединились".

Не случайно поэтому тема сватовства, овладения невестой приобретает в тамильской культуре мрачный оттенок и подается в поэзии как тема битвы, военного соперничества. Вот стихотворение из антологии "Пуранануру":

"Забиты грязью рвы, ослабли укрепления.
Разбиты стены в нашем древнем, иссеченном граде.
Что будет с ним, когда не выдержит он битвы?
Под грохот барабанов, что гремят как тучи,
Цари, чьи кони быстры, утром подойдя,
У наших врат высоких станут и без битвы не уйдут.

Ведь расцвели красиво крапинки благой груди
У юной той, на чьих руках прекрасные браслеты
И чьи глаза сурьмленные красны и так напоминают
Отточенные копья, что вздымают
Ее сородичи, готовые к сопротивлению,
Воинственные, сильные".

Отчетливой параллелью к такому сватовству является распространенный среди пастушеских племен и известный на юге Индии с древности брачный обычай укрощения быков. Победитель в этом состязании получает в жены полюбившуюся ему девушку, но цена ее высока — возможная смерть героя. "Легки ли для овладения плечи пастушки?" — восклицает автор стихов антологии "Калиттохей", в которой описан этот обычай. В самом деле, нелегко было решиться вступить в поединок с разъяренным быком, на окровавленных рогах которого намотаны кишки предыдущих смельчаков.

Тема смертельной опасности, исходящей от невесты, запечатлена во многих мифах. Самый известный и яркий из них — миф об убийстве богиней демона-быка Махиши. В этом древнем сюжете, известном и автору "Повести о браслете", существенна такая деталь: Махиша был женихом и кратковременным супругом богини, убиваемым ею сразу после свадьбы. Поэтому ритуал жертвоприношения буйвола, до сих пор иногда проводимый в некоторых сельских районах юга, разыгрывается как бракосочетание богини с демоном. Отсюда идет нить и к общеиндийскому образу кровавой богини Кали, обезглавливающей самого Шиву.

Все эти образы и мотивы наглядно выражают стихийный, необузданный характер сакральной женской энергии. Однако, будучи укрощена, скреплена узами брака, она, как мы знаем, превращается в благое, плодотворное начало, связанное с идеями плодородия, процветания и богатства. Этот аспект *анангу* ярко символизирует внешность женщины, ее словесный поэтический портрет, в котором особо подчеркнуты растительные, природные мотивы. Женские плечи неизменно подобны бамбуку, темные глаза — цветам лилии, грудь — цветам лотоса, талия — лиане; от волос исходит аромат цветов, распускающихся с приходом сезона дождей. Но самое главное — тело женщины постоянно уподобляется темноцветным молодым побегам манго, отчего ее красота именуется в стихах "манговой" или "темной". Под этой темнотой, появляющейся также в описании волос и глаз, подразумевается специфический цвет, который в Индии издревле ассоциируется с темной синевою благодатных дождевых туч и морских вод, с густой зеленью лесов и, следовательно, могущий служить символом плодородия. Именно этим цветом, кстати, характеризуются в мифологии индуизма Кришна ("Черный") и некоторые местные дравидские богини. Например, в "Повести о браслете" богиня Коттравей в ее благом аспекте именуется "Нили", т. е. "Темно-синяя". Есть и дравидская богиня Нилакеси, что значит буквально "Темносиневолая".

В свете этого находит закономерное объяснение и "павлинья" характеристика женщины, отмеченная нами вначале. Исток этого часто встречающегося образа — цвет, дающий основание для сравнения женщины не только с павлином, но и с побегами манго, с сапфиром, с рядом темно-синих цветов.

Вернемся опять к Каннахи. В каскаде эпитетов и сравнений, которыми Ковалан осыпает свою супругу, хорошо просматриваются характерные мотивы, о которых мы упомянули выше, — растительные, цветочные. Есть намеки и на опасность женского начала — сравнение глаз с наконечником копья Сканды-Муругана, талии — с *ваджрой*, громовым оружием Индры. В целом портрет Каннахи, если не считать некоторой изощренности авторского стиля, ничего необычного не содержит. Метаморфоза, которая происходит с Каннахи, начинается тогда, когда от нее уходит Ковалан. Резко меняется ее внешний облик. "А на прекрасных маленьких ножках Каннахи не видно красивых браслетов. Нет роскошного пояса на ее нежном одеянии, киноварь не красит ее груди, и нет у нее желания украсить себя драгоценностью; лишь природной красой блещет она. Сняты крупные серьги, украшавшие ее красивые, теперь поблекшие, уши. На лунном лице не выступают от страстных объятий крохотные капельки испарины, ее большие глаза, покрасневшие в уголках, словно чешуя карпа, забыли про сурьму. Ее покрасневшее, точно коралл, блестящее чело потеряло свой тилак. Ее улыбка, сверкавшая белизной зубов, потеряла Ковалана. Длинные черные волосы забыли о благовонном масле. С тяжелым сердцем Каннахи страдала лунной ночью в разлуке с мужем".

В таком описании, впрочем, тоже нет ничего необычного. Перед нами — героиня древнетамильской поэзии в период разлуки. В соответствии с обычаями этого времени именно так должна вести себя добродетельная жена — нельзя носить украшений, ухаживать за волосами, улыбаться. Сдержанность, целомудрие — вот доминанты разлуки для женщины, а тоска и страдание своим внутренним жаром иссушают тело, заставляют краснеть глаза, вызывают бессонницу. Такое состояние глубоко символично, потому что увядание женской красоты, ее растительного начала означает, что благой аспект женской энергии начинает замещаться противоположным. Не имея возможности в отсутствие мужа направлять энергию в нормальное русло (тут уместно напомнить о сексуальной сущности этой энергии), женщина, сосредоточивая ее в себе, копит опасные, разрушительные силы, которые, хотя и действуют губительно на ее внешность, словно нагревая изнутри свою оболочку, все же контролируются ею с помощью *карбу* (букв. "обученности"). Эта *карбу*, которая может пониматься как чисто технический термин, обозначающий умение женщины контролировать свою энергию, в контексте тамильской культуры рассматривается как высшая женская добродетель.

Итак, под воздействием разлуки сакральная женская энергия Каннахи приходит в возбужденное состояние, начинается процесс ее на-

копления, "нагревания", который с этого момента идет неотступно. Следующим значительным его этапом является путешествие Ковалана и Каннахи в Мадураи. Предпринятое ими, видимо, для того, чтобы начать в другом городе новую жизнь (убедительная мотивация этого намерения в поэме практически отсутствует), оно на самом деле играет исключительно важную роль в структуре основного сюжета. Трудная дорога, летняя жара, подстерегающие путников многочисленные опасности — все это можно рассматривать как своего рода инициацию героев перед переходом в какое-то новое состояние. Для Ковалана это, несомненно, подготовка к смерти и последующему затем вознесению на небо, для Каннахи — к превращению в богиню. Страдания, которые она терпеливо сносит во время пути, многократно усиливают ее внутренний жар, прямо способствуют концентрации энергии. И наконец, кульминация этого процесса — гибель Ковалана. Горе и гнев охватывают Каннахи, превращая накопленный ею жар в бушующее пламя. Супружеские узы рухнули, и не для кого теперь сдерживать энергию. Разбивая перед пандийским царем свой браслет, Каннахи символически отказывается от прежнего своего образа и затем, вырвав грудь, дает выход огромной, накопившейся в ней энергии. В этот момент она превращается в могучую богиню, типичную фигуру дравидского мифологического пантеона.

Таких богинь немало на юге Индии. Часть из них имеет сугубо местное значение (в пределах округа или даже деревни), часть известна в том или ином штате, а некоторые приобретают общеиндийскую известность. Такова, скажем, богиня Кали, которой в некоторых местах поклоняются и как воплощению Каннахи. Все эти богини своенравны, свирепы и кровожадны — связанные с ними ритуалы включают в себя жертвоприношения птиц и животных (козлов, баранов и др.). Некоторые из них способны насыщать болезни — чуму, оспу, лихорадку. Однако, будучи умиловлены, "охлаждены", они верно служат своим поклонникам, отвращая от них все беды, обеспечивая охрану их селений, посылая на поля благодатный дождь. Каждая из богинь, во многом будучи похожа на других, имеет и свои особые черты. Так и Каннахи вошла в дравидский пантеон в качестве богини-*патни*, обожествленной верной жены.

Санскритское слово *патни* (тамильский вариант — *паттини*) известно с древности. Оно встречается еще в "Ригведе", где обозначает жену и вместе с тем корову (любопытная связка в системе ценностей ведических индийцев). Позже происходит уточнение смысла, и *патни* называют верную, добродетельную супругу, чей образ был запечатлен в нормативных текстах типа "Законов Ману". Однако на юге Индии — притом что идеи, изложенные в этих текстах, пустили там глубокие корни — образ *патни* оказался существенно иным. Ее культ, распространившийся в Тамилнаде и Керале, перешел затем на Шри-Ланку, где слился с некоторыми местными культами, и приобрел большую популярность в буддийской среде, в которой женское целомудрие опреде-

ленным образом ассоциируется с чистотой и непорочностью учения Будды. В самой Индии в средние века образ Каннахи, сливаясь с некоторыми местными богинями, например с керальской Бхагавати, самостоятельное значение в большой мере утрачивает. И все же история Ковалана и Каннахи продолжает жить на юге: и в поэме Иланго, и во множестве фольклорных и полуфольклорных произведений — эпических и драматических. Кстати, в этих, можно сказать, народных версиях мифа божественная сущность Каннахи выражается гораздо резче, и, по существу, она изображается как богиня с самого начала сюжета: очень распространено представление о чудесном рождении Каннахи. Например, она рождается из дерева манго, оплодотворенного царем богов Индрой.

Гораздо интереснее, однако, еще одно обстоятельство. В поэтической истории Ковалана и Каннахи есть момент, противоречащий представлению о традиционных индуистских семейных ценностях, а именно: Каннахи бездетна. Вместе с тем Ковалан за время развития событий становится отцом: от гетеры Мадави у него рождается дочь, Манимехалей.

Автор "Повести о браслете" не объясняет факт бездетности Каннахи и, более того, как бы его игнорирует, возможно понимая, что при избранной им квазиреалистической трактовке сюжета естественное объяснение данного факта совершенно неуместно. Фольклорные же версии, во всяком случае многие, прямо и решительно настаивают на нем — Каннахи бездетна по той простой причине, что брачных отношений между ней и Коваланом не существует. Сообщается, что либо Ковалан, живя с супругой, не касался ее физически, либо сразу же после церемонии бракосочетания оставил ее, подпав под очарование выступавшей на свадебном празднике Мадави. Таким образом, Каннахи предстает перед нами как жена-девственница.

Этот образ, парадоксальный и необычный, широко распространен в южноиндийском индуизме как раз в связи с упомянутыми местными богинями, которые в шиваитской интерпретации становятся ипостасями супруги Шивы. Особенно показателен в этом отношении уже упоминавшийся нами миф о Махишасурмардини, богине, убивающей демона Махишу. Это убийство ассоциируется в мифе и ритуалах с бракосочетанием богини и демона и с их супружеским соитием, после которого демон погибает, а богиня вновь становится девственной. Один из смыслов этого мифа заключается в признании девственности могучей и опасной силой, поскольку девственность, целомудрие — это сохранение запаса энергии в целостности и сохранности, в то время как супружеские отношения и в особенности роды знаменуют собой ее громадную трату. Отсюда и происходит обожествление девственности в индуистской мифологии, что буквально зафиксировано в одном из имен богини — Каньякумари ("Юная девственница"). Этим же объясняются и специфические особенности сюжета о Каннахи, построенного так, чтобы ничто не мешало и, напротив, все способствовало накоплению в ней могучей энергии.

В настоящее время Каннахи почитается в Тамилнаде не столько как объект религиозного культа, сколько как своего рода национальное культурное достояние тамиллов, свидетельство чему — стоящая в Мадрасе на берегу океана статуя Каннахи и посвященный ей музей в небольшом селении, расположенном в дельте реки Кавери, где когда-то находился ее родной город Пухар.

Конечно, история Каннахи — это миф, и, как таковой, он закрепляет и освящает определенные значимые для тамильской (шире — дравидской) культуры представления и модели поведения. Не следует, однако, полагать, что верная жена в индуизме непременно почитается в качестве божества или вызывает у окружающих священный трепет. В любом случае нам трудно проникнуть в душу и ум индийца и уловить оттенки его чувств и мыслей по этому поводу. И тем не менее остается непреложным факт исключительно серьезного отношения на юге Индии к женской энергии. Оно проявляется и в стойком обычае кросскузенного брака (женитьба на дочери брата матери), который позволяет удержать женщину в пределах семейной ячейки, и в непереносимости женских ритуалов *нонбу* (страстотерпие), которые предписывают их участникам пост, целомудрие, отказ от украшений (таковым был и ритуал разлуки, исполнявшийся Каннахи), и, наконец, в непоколебимой вере в то, что нарушение женой супружеской верности может привести к гибели мужа. "Как ты думаешь, почему рыбаки, выходящие на лов, возвращаются назад целыми и невредимыми? Потому что их жены, остающиеся на берегу, блюдут закон и благочестие", — говорится в романе малайяльского писателя Такажи Шивашанкара Пиллэ "Креветки".

Имеются чрезвычайно интересные данные о том, что отношение к рядовой женщине как к богине реально существует. В работе индийского этнографа Шамрао Хивале, посвященной дравидскому племени гондов, приводятся слова одного из племенных гондских певцов, так называемых *пардханов*.

"В течение одного дня женщина появляется в нескольких разных формах. Когда она выходит из дома на рассвете с пустым сосудом на голове, она — дурное предзнаменование, ибо сейчас ее имя Кхапарадхари, злой дух, несущий черепок от глиняной посуды. Но через несколько минут женщина возвращается с сосудом, полным воды, и теперь она Мата Кальсахин, лучшая и самая благая из богинь. Пардхан, который видит ее, готов ей поклониться. Он бросает пайсу в сосуд и отправляется, полный надежды, с поющим сердцем. Женщина входит в дом и начинает убирать кухню. Теперь она богиня Бахири-Баторан, отводящая холеру от селения. Но когда она выходит подметать двор и дорожку перед домом, она превращается в обыкновенную подметальщицу. Через минуту она, однако, опять изменяется, когда идет к коровам, где становится Мата Лакшми, богиней богатства и удачи. Теперь время кормить семью, и она становится Мата Анна-Кумари, богиней зерна. Вечером, когда она зажигает лампы, она Мата Диа-Мотин, богиня, сверкающая

как жемчуг. Потом она кормит и укладывает ребенка и становится Мата Чавар-Мотин. И затем, ночью, она становится ненасытной любовницей, которую нужно удовлетворить. Теперь она богиня, которая поглощает своего мужа, подобно тому как Ланка-Дахин поглотила пламенем остров Ланку". И подобно тому, добавим мы, как древний город Мадурай был поглощен пламенем, вырвавшимся из груди разгневанной супруги Ковалана.

ЖЕНЩИНА И ДЖАЙНИЗМ

"Жена — дверь к миру страданий,
сыновья — враги тебе..."



джайнизме люди, интересующиеся религиями Востока, знают меньше, чем о любой другой религии Индии. Отчасти это объясняется тем, что, в отличие от индусов и буддистов, джайны до последнего времени не делали попыток распространить свое учение на Западе. Не связаны с джайнизмом и трагические сенсации вроде убийства Индиры Ганди, из-за которого многие люди впервые узнали, кто такие сикхи. Более того, *ахимсу* Махатмы Ганди, джайнскую по своему происхождению, часто приписывают индуизму, в котором она никогда особой роли не играла.

Внешне джайнизм и индуизм могут показаться похожими: храмы, учителя-аскеты, пищевые запреты, учение о *карме* и *мокше*. Но и *карма* не та, и *мокша* не та, и причины пищевых запретов тоже совершенно иные. В джайнских храмах, в отличие от индуских, царит благоговейная тишина, а вместо многоруких божеств, олицетворяющих силы космоса и одетых в роскошные наряды, на прихожан бесстрастно взирают нагие или почти нагие аскеты — *тиртханкары*, нашедшие переправу из мира материального в мир чистого духа.

Из всех живых религий джайнизм — самая аскетичная, и аскеза его бескомпромиссна. За два с половиной тысячелетия существования джайнизма каноны его не изменились, он, по крайней мере догматически, не шел на уступки "миру". Разумеется, океан индуизма, в котором сохранился остров "Джайнизм", не мог не выбросить на берега последнего кое-что из своих сюжетов и обрядов. Но джайнизм упрямо отталкивал все, что так или иначе связано с *камой* — ценностью чувственного наслаждения.

Чем выше ставит радости плоти та или иная религия, чем одобрительнее относится к инстинкту "плодиться и размножаться", тем более жалким, как правило, оказывается в ней положение женщины. И наоборот, чем сильнее выражен аскетический идеал, тем больше шансов у слабого пола на религиозное признание. Индуизм и джайнизм — яркая тому иллюстрация. Идеал индуской женщины — это жена, т. е. персонаж, если можно так выразиться, прилагательный. Идеал женщины в джайнизме, точнее, в его численно преобладающем направлении — джайнизме *шиветамбаров* — это монахиня, причем монахиня ученая, побеждающая в диспутах красноречивых противников и способная

обратить в свою веру огромное число последователей. И идеал этот естественно вытекает из отношения джайнизма к супружеской жизни вообще.

Джайнизм в принципе рассматривает как зло не только внебрачные связи, но и собственно брак, поскольку состоящий в браке не может достичь *мокши*. Добродетельной жизнью, восхождением по лестнице совершенствования (*гунастхана*) он может до определенной степени очистить свою душу, но только до шестой ступени, всего же их четырнадцать. Дальше путь открыт только монахам. И монахицам у *шветамбаров*.

В одном из главных канонических джайнских текстов — "Сутракританге" детальным образом описывается мрачная картина бессмысленной, унижительной суеты, ожидающей вступившего в брак человека, и завершается эта картина словами: "Так происходит со многими, кто ради наслаждений готов низко опуститься; они становятся равными рабам, животным, слугам, они превращаются в ничто". В полном контрасте с индуизмом, где у каждого из богов есть жена, а то и не одна, ибо "без Шакти Шива — *шава* (труп)", где рождение сыновей — едва ли не главная цель жизни мирянина, джайнский наставник *ачарья* Гунабхадра в популярном и рекомендованном для изучения мирянами трактате "Атманушасана" утверждает: "Жена, к которой ты давно привязан, — дверь к миру страданий. Знай, что сыновья твои — враги тебе. Отринь все это, если ты стремишься к счастью". Примечательно, что уже на четвертой ступени *гунастхань*, еще до того, как человек принял соответствующие религиозные обеты, от него требуется осознание того, что ни жена, ни дети не принадлежат ему (*нирведа*). *Нирведа* ставится наравне с таким требованием этой ступени, как обретение полной веры в спасительность джайнских догм.

В отличие от индуистской мифологии, в мифологии джайнов нет ни намека на роль женской созидающей энергии, в нем вообще нет эротической или брачной символики, такой, как, например, в христианстве или суфизме при описании взаимоотношений души с Богом. Собственно, ее и не может быть, ибо нет Бога, с которым можно соединиться, которого можно любить, есть только мириады потенциально божественных индивидуальных душ — *джив*. По достижении освобождения эти души не связывают с миром никакие чувства. Он существует сам по себе, они — сами по себе.

Главная ценность в женщине — не способность быть матерью или источником наслаждений, а живая душа, *джи́ва*. Впрочем, как и в мужчине, как и в моските, как и в искре костра, потому что в любой субстанции, по представлениям джайнизма, есть жаждущая освобождения *джи́ва*, и все они равны в своем праве на жизнь и свободу. Принуждение кого-либо к чему-либо есть *химса*, насилие, тяжелейший грех, плутоко запутывающий человека в тенетах *кармы* — особого рода тончайшей материи.

Скандалы и столкновения в больших джайнских семьях происходят куда реже, чем в индусских. Мир и спокойствие в доме ценится необычайно высоко. Поэтому два основных нарушающих его греха — сварливость (*клеша*) и приверженность к клевете (*абхьякхьяна*) квалифицируются джайнами как настолько тяжелые, что могут погубить не только семьи, но и целые города. Считается, что и тому и другому в наибольшей степени подвержены свекрови. Имеется даже джайнская поговорка, утверждающая, что свекровь бранит невестку за скверную стряпню не потому, что та и впрямь плоха, а потому, что вкус ее портит *клеша* самой свекрови.

Иллюстрацией того, что сама природа готова вступить за оклеветанную невестку, является история из классического джайнского сочинения "Жизнь шестнадцати праведных женщин". Некая свекровь обвинила невестку в нарушении супружеской верности. Бедная девушка клялась в своей невинности, но ничего не могла доказать. Вдруг ворота города, где они жили, захлопнулись, и никакой силой их нельзя было отворить. Призванный на помощь астролог объявил, что ворота покрываются только женщине настолько целомудренной, что сможет донести воду из колодца в сите и опрыскать ею упрямые ворота. Естественно, невестка тут же воспользовалась возможностью доказать свою честность. Клеветница же, оказавшаяся источником беды, была с позором изгнана из города.

Ударивший или оскорбивший жену джайн навлекает на себя подобным поступком куда большие неприятности в этой и в особенности в последующей жизни, чем если терпеливо сносит ее самые дерзкие выходки. В "Сутракританге" описывается поистине хамское отношение жены к мужу, который выглядит при этом покорнейшим из подкаблучников, но не останавливает зарвавшуюся супругу сколько-нибудь решительным образом.

Разумеется, не все джайнские мужья и свекрови оказываются достаточно благочестивыми, чтобы вести себя в соответствии с подобной установкой. Издевательства над тем, кто слабее, слишком соблазнительны, но у джайнских женщин, в отличие от индусок, против своих супругов все-таки было оружие. Каноническая литература джайнов разрешает разводы и повторный брак в случае неверности, импотенции или пренебрежения обязанностями перед семьей, причем, в отличие от индусов, у джайнов брак заключается на контрактной основе и предусматривает за женой право собственности, в частности полностью — на свое приданое. Голодная смерть, таким образом, джайнке не грозила. Однако под влиянием индуизма разводы в джайнских семьях стали все же весьма редки. Отчаявшиеся женщины предпочитали принятие аскезы и уход в монахи. В таком случае расторжение брака следовало автоматически. Препятствовать стремлению *дживы* к освобождению — величайший грех, который джайнская община допустить не могла.

"Сами по себе женщины ни плохи, ни хороши, — утверждает авторитетный джайнский *ачарья* Сомадева. — Они становятся подобны сво-

им мужьям, как реки принимают форму океана, в который впадают". При известном желании в этих словах можно увидеть отрицание индивидуальности женщины, все ту же ее "прилагательность". Однако из них вытекает и одобрительно-понимающее отношение к женщинам, которые, принимая аскезу, уходили от порочных и неблагочестивых супругов, дабы не стать им подобными. Очень немногие религиозные учения предоставляют женщинам такое право.

Количество джайнских монахинь всегда превышало и продолжает превышать количество монахов. Они называются *садхви*, *аджи* или *арьика*, а руководительницы орденов — *ганти* или *канти*. Согласно джайнским источникам, в ответ на проповедь Джинны Махавиры (598—526 гг. до н. э.), считающегося фактическим основателем этой религии, аскезу приняли 14 тысяч мужчин и 36 тысяч женщин. Во главе последних встала Чандана, кузина или, по другим версиям, тетка Махавиры, дочь царя Вайшали Четаки. Ее история, изложенная в легенде, была, вероятно, весьма типична для многих юных красавиц, принимавших монашеский обет в те времена постоянных междоусобиц между царьками: пленение в результате войны, продажа в гарем, дурное обращение — и несчастную женщину не пришлось слишком долго убеждать, что жизнь в миру несет одни страдания, причем куда более мучительные, чем тяготы аскезы.

По-своему типична и история Рагимати, одной из любимых героинь джайнской литературы, жены двадцать второго *тиртханкара* Неминатха, который, по джайнским представлениям, приходился кузеном Кришне и Баладеве. Рагимати сначала тяжело переживала уход принявшего аскезу мужа (плач Рагимати — главная тема одного из ярких произведений джайнской светской поэзии — поэмы Викрамы "Немидутакавья"). Однако затем она осознает правильность поступка Неминатха, сама становится монахиней и побуждает многих последовать своему примеру.

Методы убеждения в тщете земных радостей, к которым прибегала Рагимати, поразительно напоминают сюжеты буддистских историй о монахинях. Она была женщиной ослепительной красоты, и брат мужа, Ратханеми, был влюблен в невестку задолго до принятия ею аскезы. Однажды уже ставшая монахиней Рагимати попала под сильный дождь, от которого она укрылась в пещере, где сняла свою мокрую белую одежду (в отличие от индусок джайнские вдовы носят черное, белый же — цвет монашеского одеяния). Там ее и обнаружил деверь, немедленно приступивший к обольщению, восхваляя красоту Рагимати и живописуя свои пылкие чувства. Тогда красавица, вызвав у себя рвоту, наполнила соответствующей массой чашу для подаяний и протянула ухажеру с предложением выпить. Когда Ратханеми в ужасе отшатнулся, она пояснила, что муж выблевал из себя ее красоту как отраву, а он, Ратханеми, прельстился ею: "Позор тебе, о знаменитый рыцарь, что пожелал выпить блевотину, принимая ее за нектар; уж лучше бы ты умер. Влюбленный в женщину, ты подобен растению без корней, носи-

мому ветром". После подобного вразумления Ратханеми немедленно осознал все убожество и губительность плотских утех и, получив от Ратгимати необходимые наставления, принял обет отречения.

Впрочем, гораздо чаще джайнские монахини, получающие в орденах приличное религиозное образование (единственное его отличие от образования монахов в том, что женщинам запрещается изучение соблазнительных магических текстов типа "Джвалини-кальпа" или "Падмавати-Бхайрава"), прибегали к вполне традиционным методам убеждения с помощью слов. Так, именно монахиней по имени Якани был обращен один из выдающихся джайнских философов и наставников — Харибхадра Сури. Самый, пожалуй, знаменитый в этом плане образ — героиня поэмы "Нилакеша", к которой впоследствии были написаны многочисленные религиозно-философские комментарии. Красавица, предпринявшая попытку соблазнить аскета Муничандру, потрясена его стойкостью к соблазнам и сама становится монахиней. Ситуация, как мы видим, для джайнской литературы типичная, однако это только зачин повествования, основной корпус которого составляет рассказ о том, как героиня последовательно побеждает в споре представителей ведического ритуализма, буддизма (описывается встреча с самим Буддой), *санхьяйи-ков*, *вайшешиков* и сторонников материалистического учения *бхутавада*. Ею также аргументированно отрицается религиозное значение варн.

Шветамбары считают, что женщине достичь полного освобождения гораздо сложнее, чем мужчине: согласно преданию, состояния *сиддхи*, абсолютного избавления от действия *кармы*, достигли сто восемь мужчин и лишь двадцать женщин, первой из которых была мать первого *тиртханкара* текущей эпохи — Ришабхадевы. Объясняется это, однако, не ущербностью ее души, а слабостью тела. Женщинам труднее выносить все тяготы аскезы. Из двадцати четырех *тиртханкаров*, которых джайны чтут как наставников и основателей общин, лишь одна женщина — девятнадцатая в исторической последовательности — Малинатха, дочь царя Митхилы Кумберы. В историческом будущем в качестве *тиртханкаров* должны явиться такие известные в индийской традиции дамы, как мать Кришны — Деваки, мать Баладевы — Рохини и идеальная мирянка Ревати.

Монахини пользуются у джайнов огромным почетом, и жизнь их практически не отличается от жизни монахов, в том числе и по части суровой аскетической практики: при принятии обета они так же должны вырывать на голове волосы, так же просить подаяние и есть только один раз в день, так же спать всего несколько часов, посвящая большую часть времени медитации и аскетическим упражнениям. Похороны джайнской монахини выливаются в весьма торжественное и значительное событие для всей общины. По близлежащим городам рассылаются траурные телеграммы, джайнские семьи посещает плакальщик, призывающий их соблюдать *амару* — особую разновидность поста, при которой, в частности, запрещено молоть зерно или совершать какие-либо другие действия, влекущие уничтожение жизни. Закрываются джайн-

ские учебные заведения, а благочестивые миряне обязаны четыре раза в день читать восхваления двадцати четырем *тирханкарам* у себя дома или в особых домах для молитвенных собраний. Нести паланкин с телом монахини к месту кремации — величайшая честь, которой удостоиваются наиболее влиятельные члены общины, обретающие благодаря участию в церемонии большую религиозную заслугу.

Впрочем, судя по эпиграфике VIII в. (период расцвета джайнизма в Южной Индии), в Шравана-Белгола, одном из главных центров джайнизма, *ачарьи* были отчасти правы, говоря о слабости женщин в аскезе. Невзирая на большее количество монахинь, чем монахов, лишь десять женщин (и сорок четыре аскета-мужчины) отважились на высший для этой религии подвиг, наиболее радикально уничтожающий *карму*, — на *салеekhану*, принятие добровольной смерти от жажды и голода, при полной неподвижности и под взглядами исполненных благоговения почитателей.

По мнению ряда исследователей, одной из причин устойчивости джайнизма в Индии является гораздо более тесная, чем, например, в буддизме, связь между монахами и мирянами. При том что монахини вполне могут иметь и учеников-мужчин, их особой обязанностью является наблюдение за духовным ростом женщин. Далеко не каждая индуска имеет духовного руководителя-гуру, тогда как у джайнок — это правило с весьма редким исключением. Обычно монахиня-наставница хорошо знакома со всеми проблемами и деталями жизни своей подопечной и выполняет по отношению к ней ту же роль, которую в благочестивых индусских семьях играет семейный гуру. Более того, джайнские монахини, по-видимому, могут пользоваться известным влиянием и на индусок, пример чему — мать М.К.Ганди, привечавшая их и принимавшая, несомненно под влиянием джайнизма, суровые обеты.

Вообще, почитание и служение монахам — главная добродетель и джайна-мирянина, и джайнки-мирянки. Последние именуются *шрави-ка* — "служащая". Согласно преданию, на проповедь Махавиры откликнулось триста пятьдесят восемь тысяч женщин (мужчин — сто пятьдесят девять тысяч), которые в силу семейных обязанностей не могли стать монахинями, но тем не менее весьма способствовали утверждению учения. Вставшие во главе общины джайнок-мирянки Ревати и Суласа считаются идеалом *шравики*. Имя первой стало в джайнизме синонимом гостеприимства и готовности отдать все лучшее монахам. Трогательно-наивные легенды повествуют о том, как приготовленные ею великолепные сладости, которыми Ревати радостно угощала монахов, исцеляли их, в том числе и самого Махавиру, от болезней.

Что касается Суласы, то гуджаратские джайнки ежедневно читают следующее восхваление в ее честь:

"Суласа была женой, воистину полной веры, ни слова лжи
не произнесшей.

Ей безразличны были все мирские наслаждения.

Если бы мы видели ее лицо, грехи наши бы исчезли.
Когда мы произносим ее имя, сердца наши наполняет радость".

Идеальные *шравики*, как мы видим, восхваляются не за собственно женские (верная жена, самоотверженная мать и пр.), а за "общечеловеческие" добродетели — аскетичность, правдивость, особые заслуги перед монахами.

Действительно, даже когда джайнские авторы брались излагать индусские сюжеты о замужних женщинах, они превращали их в полумонахинь. Так, Сита в джайнской версии "Рамаяны" приносит обет полного целомудрия — *брахмачарья пратима*, а Рама его с восторгом поддерживает, из чего можно заключить, что данная супружеская пара находилась на третьей подступени (*шраманопасака*) пятой ступени *гунастханы* — наивысшей точки духовного развития, доступной мирянину. *Брахмачарья пратима* требует также, чтобы муж и жена полностью отказались от всяческих украшений, благовонных умащений и пр., дабы не вызывать взаимной похоти.

Полное половое воздержание, разумеется, брали в качестве обета весьма немногие джайны, готовившиеся к уходу в монахи. Нормой же были пять *ануврата* — "малых обетов", четвертый из которых, *майтхуна вирамана врата*, дает представление о половой морали обычных благочестивых мирян и мирянок. Он включал: 1) требование абсолютной верности супругу или супруге; 2) недопущение никаких похотливых мыслей, связанных с богинями; 3) невступление в брачные отношения с малолетними; 4) невступление в добрачные половые связи; 5) неучастие ни в сводничестве, ни в сватовстве; 6) ограничение себя в половой жизни в браке; 7) недопущение фривольных разговоров и рутательств.

Некоторые требования этого кодекса вполне понятны и присутствуют также в других религиозных системах, другие же требуют комментария. Так, если сводничество считается грехом практически повсеместно, то недопустимость участия благочестивого джайна в "устраивании жизни" ближнего — уже своеобразная черта этой религии, в особенности если учесть, что требование распространяется и на собственных детей. Джайнские *ачарьи* объясняют его тем, что участие в сватовстве неминуемо будит в человеке фривольные мысли, с чем, пожалуй, трудно не согласиться. Разумеется, это не означает, что молодые джайны сами выбирали себе спутника или спутницу жизни. Просто родителям приходилось откладывать принятие обетов до той поры, пока они не просватают всех своих детей (которых, кстати, в джайнских семьях в два раза меньше, чем в индусских). Просватывание детей в раннем возрасте не противоречит третьему пункту, ибо в нем речь идет не о факте сговора, а о супружеских отношениях как таковых. Ранние браки в джайнских семьях, по-видимому под влиянием индуизма, все же существовали и вызывали суровую критику джайнских *ачарий*.

Особого разъяснения требует второй пункт — недопущение связанных с богинями похотливых мыслей. Дело в том, что по мере распро-

странения джайнизма на юге, в особенности в средние века, в него начинают активно проникать магические практики тантры и связанные с ними культы женских божеств. Если более древние рукописи осуждают подобные новации самым решительным образом, то затем *ачарьи*, по видимому, смирились и сосредоточили свои усилия уже не на борьбе с маги́змом как таковым, а со свойственной тантризму эротикой. Южные богини-матери превращались в защитниц *тирхханкаров*, отгоняющих от них и благочестивых монахов злых духов. Самые популярные среди них — Джваламалини, Амбика и Падмавати.

Жизнь джайнки-мирянки была одновременно и похожа, и непохожа на жизнь индуски. Непохожесть заключается прежде всего в том, что джайнки пользовались гораздо большими социально-экономическими правами, чем индуски. Об одном из них выше уже упоминалось: за ними сохранялось право на долю в имуществе. Южноиндийская эпиграфика содержит многочисленные записи о дарениях, которые джайнские дамы — как аристократки, так и купчихи — совершали в пользу монастырей. Именно вдова полностью наследовала мужу при отсутствии совершеннолетних детей — ситуация, находящаяся в разительном контрасте с индускими установлениями на этот счет. Разумеется, ничего похожего на *сати* в джайнизме не существовало. Овдовевшая женщина носила траур, была более сурова в своих обетах, юные же вдовы освобождались и от такой необходимости. В их случае дело ограничивалось запретом на ношение драгоценностей.

Более того, имущество могло быть передано женщине мужем и при жизни последнего, если у него возникало желание уйти в монахи или просто полностью удалиться от дел, посвятив себя исключительно духовной жизни. Таким образом, сыновья в джайнизме оказывались в немалой зависимости от матерей. В.А.Сэнгэйв даже связывает с этим обстоятельством чрезвычайно низкую преступность среди несовершеннолетних джайнов по сравнению с индусами, хотя, на наш взгляд, значительно большую роль здесь все же играет культивируемая с самого раннего детства приверженность *ахимсе* и иным ценностям джайнизма.

У джайнов незамужние дочери, как и сыновья, получают определенное пособие из семейного бюджета. Хотя образование джайнок значительно отстает от мужского, процент грамотных среди них в несколько раз выше, чем среди индусок, что, вполне очевидно, объясняется разницей в социально-экономическом положении: джайнки нередко помогают мужьям в делах, ведут конторские книги и т. п. (основной род занятий джайнов на протяжении веков — торговля и ростовщичество). Кроме того, наставники джайнизма настоятельно рекомендуют благочестивым мирянам вне зависимости от их пола чтение религиозной литературы, вменяя это в религиозный долг. Равным образом важной религиозной заслугой является и предоставление возможности получить образование (*шастра-дана*). Так что те джайнские семьи, которые имеют такую возможность, предпочитают давать хотя бы некоторое образование и дочерям. Во всяком случае, по сведениям, полученным

автором в специализированной джайнской библиотеке в Калькутте (*грантха-бхандара*), женщины составляют около трети ее читателей. Некоторые ученые связывают более высокий социально-экономический статус женщины в джайнизме по сравнению с индуизмом со значительно более прочно сохранившимися традициями матриархата. Действительно, некоторые обстоятельства не только экономической, но и религиозно-обрядовой жизни свидетельствуют в пользу этого утверждения: в частности, важная роль, которую играют в джайнских ритуалах, связанных с рождением и браком, тетка по отцовской линии или, при отсутствии таковой, девственница из числа ближайших родственников. По сравнению с индусками джайнки вообще гораздо заметней во всех обрядах жизненного цикла. Вместе с тем вряд ли стоит все объяснять лишь одними пережитками матриархата: религия, провозгласившая равное право на жизнь и освобождение для человека и москита и попытавшаяся воплотить подобную установку в практике своих последователей, не могла третировать женщину так, как религии, вынесшие принципы господства и подчинения на уровень догмы.

Неверно, однако, было бы утверждать, что положение джайнки в реальной семейной и общественной жизни было равно положению мужчины. Дискриминация присутствовала и в этой религии, пусть и в сравнительно меньшей по сравнению со многими другими степени, и начиналась она с самого рождения. В ознаменовании появления на свет мальчика, в особенности если это был первый ребенок в семье, счастливый отец бил в медный поднос, а друзьям и родственникам посылались сладости и фрукты. В случае рождения девочки подобные мероприятия не были предусмотрены. Замужняя женщина должна была выказывать мужу во многом те же знаки внимания, что и индуска. Они, наряду с другими правилами поведения, перечислялись в особом разделе джайнской литературы (*кальпа-виная*). Вставая утром, джайнка простиралась у ног мужа, выражая ему почтение. Она могла приступать к еде только тогда, когда он насытился. Вечером, как и индуска, она должна была массировать ноги усталого супруга.

Хотя женщины-джайнки участвуют во многих обрядах наравне с мужчинами и в храмы для поклонения принято ходить парами, пять высших форм поклонения *тиртханкарам* в джайнских храмах (*джала-пуджа*, *ангапунчака-пуджа*, *чандана-пуджа*, *анга-пуджа* и *пуша-пуджа*) разрешено выполнять только мужчинам. На вопрос о том, почему этого нельзя женщинам, автор получила весьма пикантное объяснение. Все перечисленные *пуджи* в той или иной степени предполагают прикосновение к идолу-аскету, и совершенно недопустимо, чтобы давшего строгий обет целомудрия *тиртханкара* касалась женщина. Вопрос, как в таком случае быть с Малинатхой, вызвал у респондента явное смущение.

В качестве "компенсации" за некоторое ущемление в сфере храмовой обрядности в джайнском годовом обрядовом цикле существует специальный однодневный женский пост *оли*, или *амбела* (за восемь дней до апрельско-майского полнолуния *чайтри пурнима*). Воздержание

от какой-либо вкусно приготовленной пищи в этот день должно гарантировать здоровье и долголетие мужу. По легенде, некая царица смогла, соблюдая в этот день строгий пост, добиться исцеления своего больного проказой мужа.

В целом джайнки гораздо более суеверны, чем их мужья. По мнению М.Синклер-Стивенсон, именно через них шло в первую очередь проникновение в джайнизм индуcской обрядности, праздников и поклонения индуcским божествам, вызывавшее недовольство *ачарий*, которые определяют подобное поведение как *митхьядаршана салъя* — "исповедание ложной религии", восемнадцатый большой грех в джайнской классификации грехов. "Женщины, — пишет М.Синклер-Стивенсон о джайнках, — разделяют едва ли не все существующие у индуcов суеверия. Создается впечатление, что они словно исповедуют вторую религию, которая состоит в отвращении злых духов и демонов, живя всю жизнь под бременем страха перед ними".

Женщине-джайнке запрещено молиться джайнским святым или богам о рождении или выздоровлении ребенка. Подобная "корыстная" мотивация превращает в грех даже такие сами по себе в высшей степени похвальные и приносящие религиозные заслуги поступки, как милостыня монахам, подарки храму или угощение для нуждающихся. Единственное, ради чего они должны совершаться, — это продвижение на пути к *мокше*, освобождению. Душа женщины, не отрешившейся от мира, не может смириться с этими запретами, и поэтому, невзирая на "греховность" подобного деяния, в дни эпидемий джайнки вместе с индуcками идут в храм богини оспы Шиталы и обещают ей щедрые дары, если с их детьми ничего не случится. Они, как и индуcки, обращаются к брахманам, *садху*, приносят различные обеты, в том числе и ухода в монахи, что напроцъ снимает всю ценность отречения. Множество элементов домашней обрядности, совершенно чуждой по духу джайнизму и сходной или идентичной с индуcской, связано с отвращением от детей злых духов, болезней, дурного глаза или с семейными отношениями (например, усвоенные джайнизмом индуcские праздники *бхаибиджа*, когда сестры приглашают братьев к себе в гости, или *вирапашали*, когда братья дарят сестрам подарки, а те дают им свое благословение). Воистину, "сыновья твои — враги тебе", ведь ради них совершаются грехи, из-за которых можно оказаться в следующем рождении неспособной к восприятию истин джайнизма и еще дальше отодвинуться от *мокши*.

Джайнизм готов признать женщину равной мужчине, но при условии полного отречения ею от своей женской сущности, и уже поэтому тезис о его "матриархальном наследии" по крайней мере не стоит абсолютизировать. Впрочем, не стоит абсолютизировать и степень готовности рядовых джайнов и джайнок следовать всем строгим предписаниям религии и подавлять любые чувства: не случайно джайны считают, что за несколько тысячелетий лишь 128 душ достигли полного освобождения. Подавляющее большинство мирян, в особенности не достигшие

преклонного возраста, пребывают в положении *шравака* — "слушающих", "свидетельствующих", а не *шраманопадака* — "принесших обеты". И, однако, по наблюдениям автора, женщин в числе последних опять же оказывается больше, и следуют они принятым обетам гораздо строже, чем мужчины.

В заключение хотелось бы высказать одно предположение, сколь бы неожиданным оно ни могло показаться: среди ряда других факторов джайнизм выжил и сохранился в Индии и благодаря тому, какое место он отводил женщине. Да, они привносили в него элементы индуизма, но, во-первых, до определенного предела, ибо в любом случае постоянно контролировались монахинями и *ачарьями*. Во-вторых, эти отдельные элементы семейно-бытовой обрядности были попросту необходимы для того, чтобы аскетическая религия стала относительно массовой. И для нее самой, для сохранения ею своей сущности было даже лучше, что эти элементы были чуждыми и воспринимались в качестве таковых хотя бы на уровне духовной элиты. В противном случае джайнизм начал бы разрушаться изнутри. Однако именно женщины, которым джайнизм предоставил достаточно высокий статус и которые по натуре более религиозны, чем мужчины, охотно становились многочисленными *шраманопадака* или *садхви* — своего рода религиозным средним классом, который, как и многочисленный средний слой в обществе, обеспечивает стабильность и устойчивость системы.

ДХАРМА И БХАКТИ: СУПРУЖЕСКИЕ КОНФЛИКТЫ



Некто Бахира Дзатвед, проживавший в XIV в. в священном городке Пайтхане на Декане, брахман, большой знаток шести шастр и прочей санскритской премудрости, как-то за едой посетовал, что в овощах маловато соли. В ответ он услышал от жены: "За шестьдесят перевалило, а все еще привередничаєте! И считаете себя при этом настоящим праведником! Вы же даже язык свой укротить не можете, что уж о душе говорить! Как в душу-то свою заглянете?" Это была последняя капля, переполнившая чашу терпения незадачливого супруга. Он навсегда покинул свой дом, пытался обрести смысл жизни в исламе, снова возвратился в индуизм. Но не было ему покоя, пока он не оказался в прославленном городе Пандхарпуре и не припал к ногам Виттхала (Витхобы, Пандуранги) — главного божества традиции варкари, последователи которой совершают регулярные *вари* — паломничества — в город, осененный присутствием Верховного Бога. Жена же его осталась в истории традиции как *каркаша* — сварливая.

Этот сюжет, сохраненный легендами, интересен не только как свидетельство победы бхакти над ортодоксальным брахманическим индуизмом или над утверждающим свои позиции на Декане исламом. Он — пример того, что не все средневековые жены вели себя в соответствии с широко распространенными догматическими представлениями об идеальной индийской супруге — символе отречения, смирения и безмолвия.

К слову сказать, индийское общество нередко изображают вне времени и пространства, лишенным динамики, охраняемым брахманами как стражами священного законопорядка. Эти представления основываются на традиции интерпретации многочисленных древнеиндийских текстов, авторами которых являются брахманы. Однако текст, написанный с позиций определенной социальной группы, всегда социален, и тексты, созданные брахманами, отражают прежде всего систему брахманских ценностей. Это утверждение можно проиллюстрировать любопытными курьезами из самых разных периодов истории. Так, сочиненная в XVI в. брахманом Экнатхом, одним из столпов традиции варкари, поэма "Рукмини-сваямвара" посвящена описанию бракосочетания кшатриев Кришны и Рукмини, но вся она насквозь пронизана брахманским мироощущением — начиная от брахманизированных деталей свадебного ритуала и кончая праздничным меню. И эта же поэма вплоть до первой трети нашего столетия в назидательных целях рекомендовалась для чтения девушкам любых каст Махараштры, достигшим брачного возраста.

Вообще же проблема идеала в индийском обществе неразрывно связана с понятием дхармы как нравственно-социального установления для правильной жизни, т. е. кодекса прав и обязанностей, приписываемых различным варнам и кастам. А американский индолог Дж.В.А. ван Бейтенен наделяет дхарму стабилизирующей функцией: "Дхарма означает совершение обязательных действий, необходимых для поддержания целостности мира". Так дхарма становится варновым понятием — дхарма каждой варны оговаривается, например, в тексте "Бхагавадгиты", и уже поэтому идеалы, формирующие ее, даже при общем признании диктата брахманских ценностей не могут не отличаться друг от друга. Кроме того, наряду с варновой дхармой существуют и дхармы рода, семьи, определенного жизненного этапа и т. д. Та же "Бхагавадгита" содержит свидетельство о конфликте между варновой и родовой дхармами и отдает приоритет первой. И все же те или иные предпочтения главенствуют в индийском обществе лишь на определенных этапах. Так, в "Махабхарате" царь Панду объясняет своей супруге Кунти: "Раньше женщины вели себя иначе, им многое дозволялось, и это не считалось не-дхармой, потому что было дхармой. Все изменилось из-за мудреца Шветакету". И далее Панду рассказывает, как какой-то брахман, схватив мать Шветакету за руку, увлек ее за собой и она безропотно подчинилась. Разгневанному Шветакету отец объяснил, что женщина вольна сожительствовать с любым мужчиной из своей варны. Шветакету осудил такой порядок и силой своего авторитета ввел новое установление: женщина, сошедшаяся с посторонним мужчиной, приравнивалась к "вытравившей плод". Так были созданы предпосылки для формирования ключевых понятий, составляющих дхарму индийской супруги: *патисева* — служение мужу и *пативратя* — безоговорочная преданность мужу и его дхарме. На окончательное закрепление понятий ушло не одно столетие, а созданный брахманами в результате идеальный конструкт — мысленный образ преисполненной совершенства супруги — вполне мог не соответствовать действительности как в брахманской среде (разве трудно было досолить овощи?), так и (даже в большей степени) за ее пределами.

Анализ средневековых индийских источников — архивного материала, гимнов, житийной литературы и т. д. — выявляет значительное число фактов, не укладывающихся в нормативный образец. Подчиненные определенным закономерностям, эти факты вскрывают острое противоборство варновой и супружеской дхарм, являющееся следствием конфликта между дхармой вообще и бхакти — религиозно-реформаторской модификацией брахманического индуизма. Семейные передраги известных в традиции варкари супружеских пар не только свидетельствуют о расхождении идеала с действительностью или о сосуществовании конкурирующих идейных концепций, но и предоставляют уникальную информацию об эволюции идей бхакти в свете внутрисемейной полемики. Достоверные и подтвержденные или вымышленные и ставшие клише факты, о которых говорилось выше, отражают отношение адеп-

тов традиции к реальности и идеалам, а следовательно, мировоззрение определенной части средневекового маратхского общества.

Савта Мали и Дзанабаи (XIII—XIV вв.)

Савта-садовник (Мали) занимался выращиванием овощей, но, будучи страстным поклонником Витхобы, повсюду видел только любимое божество: "Лук и редис и прочие овощи — это родимый Витхоба; перец, чеснок и кишнеу — это любимый мой Хари; бадейка, колодец, веревка — кругом один Пандхарпур..." Однажды, когда к нему пришли родственники его жены Дзанабаи, он, погруженный в мысли о Витхобе, не оказал им положенного гостеприимства. Нарушение Савтой дхармы хозяйки дома вызвало негодование Дзанабаи, и она обрушила на него град упреков.

Намдев и Радзаибаи (XIII—XIV вв.)

Намдев, один из величайших поэтов—проповедников традиции варкари, претерпел на своем жизненном пути удивительные метаморфозы. Потомственный портной, он, по некоторым данным, какое-то время промышлял на большой дороге, но потом раскаялся и обратился мыслями к пандхарпурскому Витхобе. Большая патриархальная семья, единственной опорой которой был Намдев, не могла примириться с тем, что он все дни и ночи проводит в храме Витхобы. Его мать Гонаибаи открыто порицала Намдева и посылала проклятия Витхобе, она врывалась в храм и осыпала упреками и верующего сына, и бога, по милости которых голодают все члены семьи. В своих произведениях Намдев называет ее "большим барабаном".

Радзаибаи, жена Намдева, будучи "невесткой в доме", т. е. самым бесправным членом патриархального клана, не могла открыто высказывать свое недовольство, но и она пребывала в отчаянии. Радзаибаи обратилась с просьбой-молитвой к Ракхумаи, жене Витхобы: "Спроси-ка у Витхобы, Ракхумаи, зачем безумным сделал он супруга моего?" Не получив ответа от Ракхумаи, она умоляет о помощи Месаи, родовую богиню своих родителей, и затем, набравшись смелости, обращается непосредственно к Витхобе. Когда же становится очевидным, что Намдев полностью порвал с дхармой своей касты и уже не возьмет в руки ни ножицу, ни иглы, все семейство — родители Намдева, Радзаибаи, их четыре сына и невестки — перебирается в храм Витхобы и полностью погружается в бхакти. В одном из песнопений, восхваляющих преданность Витхобе, Радзаибаи в то же время недвусмысленно заявляет: "Нужно любить то, что угодно супругу; он в этом мире гуру и место святое; нету

другого бога, кроме него". Так Радзаibaи отдает предпочтение дхарме супруги. Именно поэтому ее не прозвали *каркашей*.

Гора Кумбхар, Санти и Рами (XIII–XIV вв.)

Гора-горшечник (Кумбхар) был неистовым поклонником Витхобы. Подобно Савте-садовнику, чем бы он ни занимался, все его внимание было обращено к любимому божеству. Однажды, когда он месил ногами глину, мысленно прославляя Витхобу, он втоптал в глиняное месиво своего единственного сына, ползавшего рядом. Жена Горы, Санти, обнаружив труп ребенка, в безысходном горе начала поносить мужа, исполняемые им песнопения и их адресата — Витхобу. Не обращавший поначалу на нее внимания, Гора, осознав, что его сосредоточение на божестве прервано криками жены, замахнулся, чтобы ударить ее. И тогда Санти в отчаянии прокричала: "Клянусь Витхобой, ты до меня не дотронешься!" Гора опустил руку, и с того момента между ним и его женой прекратились супружеские отношения.

Санти, глубоко переживая угасание своего рода, устроила женитьбу Горы на своей родной сестре Рами. Их отец, отдавая вторую дочь в жены Горе, произнес: Пусть не будет разницы в твоём отношении к женам". Гора понял это пожелание буквально, и после окончания свадебной церемонии Рами оказалась в том же положении, что и Санти. Обе страдали, что не могут выполнить свое предназначение в браке и нарушают как дхарму супруги, так и родовую дхарму. Однажды ночью, когда они лежали по обе стороны спящего Горы, каждая из них положила его руку себе на грудь. Проснувшись, Гора обнаружил, что клятва, скрепленная именем Витхобы, нарушена, и отрубил себе кисти рук. Позже, когда Гора, по-прежнему страстно поклонявшийся Витхобе, попытался сложить руки в почтительном приветствии перед изображением бога, кисти чудесным образом восстановились. Гора воспринял это как знак прощения и освобождения от клятвы и возобновил супружескую близость с женами. Дхармы семьи достигли гармонии, и конфликты закончились.

Цокхамела и Соирабаи (XIII–XIV вв.)

Цокхамела, неприкасаемый махар-подметальщик, известен как один из самых преданных адептов Витхобы. Работу, предписанную его происхождением, он выполнял, без умолку напевая гимны во славу божества и повторяя на разный лад его имена. И даже когда он погиб под обломками рухнувшей стены, его останки, как сообщает легенда, были опознаны, поскольку издавали имя Витхобы. Жена Цокхамелы, Соира-

баи, хотя и жаловалась на ужасающую бедность, разделяла его мироощущение, причитала, что брахманы, возмущенные сверхдуховностью неприкасаемого Цокхи, подвергают его гонениям, и сама восхваляла красоту, величие и милосердие Витхобы. Иногда она, правда, под наплывом, вероятно, жалости к собственному мужу, оказывалась способной и на упреки в адрес бога:

Тебе принесли еду — ты на нее не смотришь,
Ты из его жены сделать хочешь вдову.
Руки свои убери, прочь с дороги, корыстный,
Брюхо твое — вот то, что заботит тебя.

Может показаться, что это семейство изначально предпочитало бхакти или, поскольку махары находятся не только в самом низу социальной иерархии, но и вообще за пределами четырех варн, требования их дхармы существенно занижены по сравнению с дхармами варновых индусов и, как следствие, не вступают в конфликт с их преданностью Витхобе. К сожалению, биографии выдающихся проповедников традиции варкари содержат как достоверную, так и вызывающую многочисленные сомнения информацию, отраженную в их собственных произведениях, творчестве других поэтов или житийной литературе. В ряде случаев засвидетельствован только финальный этап, когда адепт уже полностью находится во власти бхакти и отсутствуют сведения об эволюции этого чувства и сопутствующих этому если не внешних (как, например, реакция окружающего брахманства), то внутренних, т. е. внутрисемейных, коллизиях. Относительно супружеской жизни Цокхамелы кое-какие данные сохранились, но не в его собственных произведениях — сам он был чересчур далек от того мирского, что его окружало, — а в легенде и песнопениях, созданных Намдевом и Нирмалой, сестрой Цокхамелы.

Судя по всему, у Цокхамелы и Сойры долго не было детей, и причиной этого была мирская отстраненность Цокхи. Сойрабаи молила Пандурангу о содействии, и в конце концов на свет появился Кармамела. Незадолго до этого Сойра обратилась к мужу с просьбой позаботиться о том, чтобы в доме было все необходимое для родов. "Кто будет заниматься всем этим кошмаром?" — с отвращением подумал Цокха и... пропал из дому. Сойра звала и искала, а потом посчитала себя виновницей происшедшего: "Зачем я, не подумав, обратилась к тому, кто оторван от жизни? О Пандуранга, пожалуйста, верни его, я больше никогда не потревожу его домашними делами". Цокхамела благополучно провел месяц у сестры Нирмалы и вернулся только после того, как весь "кошмар" был окончен. Мечта Сойры о ребенке и возмущение, которое высказала Нирмала (не отказывая брату в гостеприимстве) по поводу игнорирования Цокхой своих обязанностей, т. е. дхармы, домохозяина, недвусмысленно дают понять, что безоглядному и безусловному подчинению жизни ритму бхакти предшествовали попытки иного домоустройства.

Тукарам и Джидзабаи (XVII в.)

Тукарам, шудра по происхождению и мелкий лавочник по роду деятельности, — один из самых ярких и прославленных поэтов-проповедников традиции варкари. Еще при жизни первой супруги, кроткой и милой, но весьма болезненной женщины, Тукарам заключил брачный союз с Джидзабаи, дочерью зажиточного торговца. По мысли родителей Тукарама, она должна была способствовать выполнению семейством своей родовой дхармы. Но неудачи в торговом деле, обрушившийся вследствие неурожая голод, смерть родителей, первой жены и сына, жены старшего брата и уход последнего из дома отвратили Тукарама от мирской жизни и привели к ногам Витхобы. Погруженный в ожидание единения с Витхобой, Тукарам полностью отстранился от выполнения кастовой и семейной дхармы. Джидзабаи, женщина деятельная и решительная, но измученная непосильной ношей, долгами и осуждением соседей, не считала нужным скрывать отрицательного отношения к созерцательному настроению своего супруга.

Махипати Тахрабадкар (XVIII в.), биограф всех проповедников традиции варкари, на страницах жизнеописания Тукарама снова и снова возвращается к его семейной ситуации: Тукарам измучен упреками жены, он боится идти домой, опасаясь побоев; соседи обходят дом стороной; Джидзабаи сравнивает своего супруга со скорпионом, оповещая всех о том, что ее муж сошел с ума, и прямо ему в лицо кричит: "Лучше бы Вы сдохли!" Свидетельства о неумном характере Джидзабаи рассыпаны по всем песнопениям Тукарама: он то рассказывает о нелегкой участи мужей-подкаблучников и предрекает им духовную погибель, то ведет диалог с женой в надежде достичь взаимопонимания:

"Мешок появился в доме,
Зерна не дает детям,
Кормит чужие желудки.
Подохни, ворюга тайный!" —
Рассвирепела, взбесилась,
В руку, как бхут, вцепилась.
Ложно, о женщина, то,
Что собирается кармой.

"Разве я знала,
Что враг проклятый
Умножит вражду, став мужем?
Сколько терпеть это горе?
Сколько еще побираться?
В мать свою член вгоняющий,
Что ты со мною сделал?
Чем нам поможет Витхоба?" —
То плачет она, то смеется —
Так говорит Тука.

Нельзя сказать, что Тукарам не испытывал угрызений совести в связи с бедственным положением семейства, но чем больше он терзался, тем крепче становилась его привязанность к Витхобе и тем меньше готовность пойти на какие-либо компромиссы в ущерб своему бхакти. Даже Махипати вынужден был признать, что при всей своей нелегкой участи Джидзабаи не уклонялась от обязанностей супруги по уходу за мужем (кстати, жизнь последнему — шестому ребенку она дала через шесть месяцев после смерти или таинственного исчезновения Тукарама): "Люди повсюду называли Джидзу жестокой, но ее сердце было предано интересам ее мужа". Она не дотрагивалась до еды, не накормив мужа. С хлебом и водой она взбиралась на холм (где предавался размышлениям Тукарам. — И.Г.), чтобы он мог утолить голод. Ежедневное хождение туда-сюда изматывало ее. Жизнь ее принадлежала мужу, но она находилась в постоянной ссоре с богом. Она отказывалась ходить в храм, говоря: "Я не желаю видеть этого смутлолицего (Витхобу. — И.Г.)". Махипати, воссоздавая биографию Тукарама, как истинный адепт традиции варкари, не может не восхищаться силой его бхакти и мощью духовного совершенства, но в то же время он явно сочувствует Джидзабаи, оправдывая сварливую жену тем, что ее нелюбовь относилась скорее к Витхобе, чем к Тукараму. Он даже рассказывает, как она предприняла попытку обварить изваяние Витхобы кипящим молоком. Кстати, так же поступали и другие жены, но уже в отношении Тукарама, обвиняя его в том, что он отвлекает их мужей от выполнения положенной им дхармы. И Махипати, проявляя определенную непоследовательность, заявляет: "Если Ты даруешь бхакту жену, которая само совершенство, то любовь привяжет его к ней. И поэтому Ты даешь им в качестве спутницы *каркашу*".

Вследствие этого остается только гадать, где причина, а где следствие — неумная ли любовь к богу и уход от мирских обязанностей супруга превращают его жену в злобную и крикливую женщину или наоборот. Очевидно одно: вступивший на путь бхакти и избравший Верховным Богом Витхобу восстанавливал против себя не только внешнее окружение — поборников ортодоксального индуизма, но и собственную семью. Последняя в ряде случаев, перестав бороться за возвращение хозяина дома в прежнюю дхарму, сохраняла ему преданность и принимала вместе с ним новую дхарму — дхарму бхакти. Не такова была Джидзабаи. И даже Махипати оправдывает ее отказ последовать за Тукарамом в неизведанное — она в этот момент беременна и отдает предпочтение дхарме матери.

Бахинабаи и Гангадхар (XVII в.)

История Бахинабаи, одной из блистательных поэтесс традиции, отличается от предыдущих тем, что не ее супруг, а она сама обладает значимостью в кругу варкари.

Брахманку Бахину в раннем детстве выдали замуж за уважаемого астролога и знатока пуран Гангадхара. Бахина изначально была поглощена духовной стороной жизни, выделяясь среди своего окружения. Как причуда воспринималась всеми ее неистовая привязанность к принадлежащим ей корове и теленку, повсюду ходившим за ней. А сама Бахина объясняла это так: "Если теленок не был у меня на глазах, я испытывала беспокойство. Чувствовала себя как рыба, выброшенная из воды. Если я молола или перетирала зерно в окружении подруг, но теленка не было поблизости, я все равно чувствовала себя несчастной. У моего мужа очень вспыльчивый характер, и ему это не нравилось, но в конце концов он сжалился надо мной". Гангадхар, однако, не смирился: он жестоко избивал жену, связывал ей руки и ноги в надежде заставить забыть о теленке и о посещении киртанов.

Но вместо этого Бахина, наслушавшись песнопений Тукарама, ставших к тому времени известными всей Махараштре, осознала: "Тукарам — вот мой настоящий гуру и брат. О, если бы я только встретила его — это было бы наивысшим счастьем! Все мои помыслы устремлены к нему, когда я с замиранием сердца слушаю его песнопения". Мечта о непосредственном лицезрении Тукарама усилилась после того, как он привиделся ей во сне. А когда умер теленок, то свидание с Тукарамом стало единственной навязчивой идеей Бахины. Она начала притягивать внимание людей, наслышанных о происходящих с ней чудесах, и, несмотря на глубокую погруженность в духовные ощущения, в своих произведениях фиксировала и реакцию супруга на все происходящее: "Муж смотрел с бешенством и не знал, что ему предпринять... Он не мог смириться с тем, что приходили люди. С каждым мгновением его ненависть усиливалась... Он восклицал: "Было бы лучше, если бы эта женщина умерла! Почему эти низкие люди приходят лицезреть ее? Мы — брахманы. Мы должны изучать веды. Что же это такое! Шудра Тукарам! Является во сне! Моя жена разрушена этим!.. Что мне имена Хари (одно из имен Витхобы. — И.Г.) и его восхваление! У меня и в мыслях нет бхакти! Что мне эти санты (святые подвижники. — И.Г.) и садху!"

Сокрушенный тем, что Бахина пренебрегает и варновой дхармой, и дхармой примерной супруги, Гангадхар принимает решение оставить ее, беременную, и удалиться в лес, тем самым нарушив и свою собственную дхарму хозяина дома. Бахинабаи так описала это его решение: "Он говорил: "Люди приходят, чтобы поклониться ей, а на меня смотрят как на ничтожество. Они с ней обсуждают смысл киртанов, и жена смотрит на меня свысока. Люди расспрашивают о ней, в то время как я — брахман! — превратился в глупца... Кто теперь окажет мне почести в ее присутствии?"

Гангадхар считал поведение жены причиной утраты своего авторитета в обществе. Но решение, принятое Гангадхаром, выводит Бахину из созерцательного состояния, и она начинает размышлять об обязанностях жены: "Мой долг — служить моему супругу, потому что мой бог — это он. Именно мой супруг — наивысший Брахма. Вода, в которой он

омывает ноги, обладает святостью всех священных вод, собранных вместе... Если я послушаюсь супруга, все грехи мира падут на мою голову. Веды так и учат, что не кто иной, как супруг, определяет все вопросы духовного свойства, земных обладаний, желаний и освобождения... Пусть мои мысли обратятся к моему супругу. Наивысшая духовная суть раскроется только через служение супругу. Если я буду поклоняться иному богу, кроме мужа, грех, совершенный моим сердцем, приравнивается к убийству брахмана. Мой наивысший учитель — это мой супруг. Мой путь к освобождению — это мой супруг..."

Бахина осознает, что если муж исполнит свою угрозу, то ее мирское существование будет завершено: среда отторгнет ее, и она как бы уговаривает самое себя: "Мой супруг — это жизнь, а я — лишь тело этой жизни. Все мое благополучие заключено в моем супруге. Мой супруг — это вода, а я в ней — лишь рыба. Как же я проживу без него? Мой супруг — это солнце, а я — лишь сиянье. Как одно отделить от другого?.. Если я не буду доедать то, что оставлено моим супругом, грехи трех миров падут на мою голову. Разве должна я отказываться от настоящего счастья из-за Виттхала, который всего лишь камень, и из-за Тукарама, привидевшегося во сне?"

Счастливое стечение обстоятельств, однако, предотвратило драматическую развязку: Гангадхар тяжело заболел и воспринял это как наказание за поношение Витхобы и Тукарама, а испуганная Бахина преданно и нежно выхаживала его. После выздоровления Гангадхар согласился сопровождать Бахину в местечко Деху, где проживал Тукарам, предупреждая таким образом людские толки. Там, в Деху, оба и остались, вознося хвалу шудре Тукараму и смутлолицему Витхобе.

Считается, что Бахина преуспела в невозможном — она сумела уравновесить долг замужней женщины и любовь к богу, т. е. дхарму и бхакти. Подобное примирение интересов не часто удавалось средневековым женщинам-мистикам. Для Антал, Махадеви, Лаллы, Миры любовь к богу исключила возможность прочной семейной жизни. Они расставались с мирскими поклонниками и даже мужьями и доводили до кульминации свое бхакти в ущерб женской дхарме. Думается, однако, что если такой баланс и был найден, то заслуга в этом принадлежит Гангадхару: в данной паре он оказался ведомым и прекратил борьбу за восстановление идеального миропорядка — он сохранил верность жене и последовал ее дхарме бхакти.

Экнатх и Гирдзабаи (XVI в.)

Жизненная история Экнатха, одного из выдающихся поэтов-проповедников традиции варкари, также достаточно известна. Он, видимо, принадлежал к тем редким счастливицам, кому удалось достичь гармонии в супружестве, по крайней мере его супруга полностью соответ-

ствовала понятиям *патисева* и *пативратья*, являющихся продуктами кристаллизации брахманской мысли.

Брахман Экнатх получил одобрение духовного наставника Дзанарданы на переход из стадии ученичества в стадию хозяина дома. Девушка Гирдза как раз к этому времени достигла брачного возраста. Однако ее гороскоп не совпадал с гороскопами потенциальных кандидатов. Отец был весьма обеспокоен создавшейся ситуацией, но однажды во сне Витхоба назвал ему имя достойного супруга — Экнатх. Вскоре пышно отпраздновали свадьбу, и биограф всех маратхских проповедников-варкари Махипати Тахрабадкар не пожалел слов для ее подробного описания. Гирдза оказалась идеальной супругой: "Благородная по характеру, она всегда находилась рядом, готовая услужить Экнатху. Она была еще очень молода, почти ребенок, но уже прекрасно справлялась со всеми обязанностями по ведению дома и с большим почтением относилась к дедушке и бабушке Экнатха (его родители умерли, когда он был совсем маленький. — И.Г.), выполняя все, что ей приказывали. Старики не могли не заметить добродетельности невестки и, успокоенные, говорили: "Милостью Дзанарданы сбылись наши надежды". Молодая пара тем временем "усвоила образ жизни, при котором оба существовали на то, что им подносилось, ну а одежда и еда поступали к ним в изобилии. Так что и прочим брахманам перепадало, и голодные были накормлены".

"Усвоенный образ жизни", о котором сообщает Махипати, — это образ жизни, предписанный варновой дхармой брахманов, посредников между богом и людьми. Именно это посредничество обеспечивало брахманам материальное вознаграждение, регулярно поступавшее от остальной части общества (что лишний раз свидетельствует об "экономической" невыгодности бхакти, подразумевающего личностный контакт между верующими и богом, для варны наследственных жрецов). И Экнатх, и Гирдзабаи, генетически подготовленные к такому жизненному стилю, прекрасно ладили друг с другом: исполняющий песнопения или предающийся благостным размышлениям, Экнатх не совершал ничего не совместимого с той дхармой, которую исполняла в качестве брахманки и супруги Гирдзабаи, а следовательно, он не разрушал надежд партнера по браку. Никак не обманутая в своих ожиданиях, Гирдзабаи безропотно подчинялась Экнатху. Так, на страницах жизнеописания Экнатха неоднократно рассказывается о появлении в доме неожиданных ночных гостей, и, кто бы это ни был — голодные брахманы, воры или неприкасаемые, Гирдза беспрекословно поднималась и принималась застряпню (стоит только вспомнить о Джидзе, которая нередко отправляла гостей Тукарама несолоно хлебавши). А когда однажды в доме не оказалось хвороста, чтобы развести огонь и накормить странников, Гирдза не перечила, увидев, что Экнатх разламывает деревянную лежанку и прочую деревянную утварь. Как идеальная супруга, она не прикасалась к еде, пока не был накормлен Экнатх, и, словно зеркало, воспроизводила все его мысли и поступки.

Таким образом, традиция варкари — религиозная разновидность общеиндийского бхакти — может дать практически только один пример абсолютного совпадения эталона с реальной супругой.

Любое явление можно описать с привлечением различных доминант. Историю приобщения к традиции варкари можно воссоздать через столкновение ортодоксального индуизма и бхакти, выраженное в противодействии брахманской варны приверженцам религии непосредственного контакта с божеством. В этом случае популярность идей бхакти в средневековой Махараштре может быть проиллюстрирована примерами общественного признания проповедников традиции, большинство из которых относилось к самым низшим слоям общества — шудрам и неприкасаемым. Так, среди последователей Тукарама появляются в числе прочих и брахманы, бывшие ранее его яркими гонителями, — их имена и история обращения зафиксированы различными источниками. Многие из них (такие, как Бахинабаи, Махипати Тахрабадкар и др.) стали самоценными величинами традиции. Личная судьба Бахины является одним из самых ярких свидетельств торжества бхакти: носительницей новых взглядов становится женщина-брахманка, принадлежащая к ортодоксальной жреческой семье — оплоту ритуального брахманизма. Бахина к тому же преуспевает в сфере, традиционно закрытой для индийских жен, — в интеллектуально-эмоциональном воздействии на супруга: прежде занимавшийся произнесением пуранических текстов, Гангадхар из кичившегося недоступным для непосвященных знанием превращается в скромного и преданного бхакта.

Ту же самую историю приобщения к традиции варкари можно реконструировать через призму семейных конфликтов, т. е. низвести ее до домашнего уровня, выявив мощный противодействующий фактор в лице родных и близких, прежде всего жены (в случае с Бахиной — мужа) бхакта. При таком подходе случаи противостояния брачных партнеров можно интерпретировать как нарушение обеими сторонами различных видов дхарм: адепт Витхобы, погружаясь в созерцание любимого божества, вольно или невольно уклоняется от следования варновой, родовой и супружеской дхармам, а противостоящая сторона, жена, нарушает дхарму *пативраты* — добродетельной супруги и остается в истории культа как *каркаша* — перечашая мужу, не сдержанная на язык женщина. Джидзу, супругу Тукарама, например, острою на язык женщину (ненормативная лексика, кстати, в большом ходу и у самого Тукарама), в современной Махараштре любят сравнивать с сократовской Ксантиппой. Сварливость других — например, Дзанабаи, Радзаибаи, Санти — отмечается на определенных этапах духовного усовершенствования их мужей. И только брахманка Гирдзабаи предстает как живое воплощение понятий *патисева* и *пативратья* — основных компонентов дхармы идеальной супруги.

В истории индийского общества нормативные дхармы, определенные семеркой мифологических мудрецов, легко пропутешествовали по векам благодаря брахманской письменной традиции. Брахманским же

воображением создан и идеальный конструкт добродетельной супруги. Основанный на брахманских представлениях, стереотип упорно преподносится и небрахманскими традициями: он просматривается в творчестве поэтов варкари: тот же Тукарам, ущемленный злонравием Джидзы, в своих песнопениях постоянно эксплуатирует образ *пативраты*; биограф традиции варкари Махипати, брахман по происхождению, воссоздавая жизнеописания известных бхактов — большей частью небрахманов, к слову и не к слову вспоминает об обязанностях идеальной супруги. Махипати даже позволяет себе небольшие сюжетные вставки или сюжетно не связанные моральные сентенции на эту тему. Все это в результате создает впечатление, что навязчивый лейтмотив необходим для того, чтобы затушевать иную картину — отраженных элементов действительности, не приближающейся к идеалу. Или же действительности, основанной на приверженности другим дхармам, каковыми являются дхармы небрахманских варн. Ведь, по существу, и садовник Савта, и портной Намдев, и горшечник Гора, и подметальщик Цокха, и лавочник Тукарам, а также многие другие представители традиции варкари отказываются от своей варновой дхармы (наряду с уклонением от четкого следования родовым и супружеским). Но если Савта, Гора и Цокха создают вокруг своего ремесла фон из имени Витхобы, то Намдев и Тукарам полностью устраниваются от дел, бросая на произвол судьбы свои семьи. В случае с Намдевом это предположительно происходит, когда его сыновья уже стали взрослыми. Тукарам же как бхакт прогрессирует в условиях постоянного пополнения численности своего семейства, и можно только восхищаться незаурядным мужеством и упорством Джидзы, поддерживающей жизнеспособность большой семьи.

Дхарма женщины из производящей касты — общеварновая или супружеская — безусловно предполагала ее соучастие в профессиональной деятельности супруга и, следовательно, допускала большую свободу для ее самовыражения. Сварливые спутницы жизни поэтов-проповедников традиции варкари заслуживают пристального внимания уже потому, что факт их существования стал постоянным признаком традиции. И этот факт можно интерпретировать как нарушение навязанного иной средой канона, а можно — как следование другой, текстуально не выраженной модели. Немецкий ученый В.Хальбфасс, кстати, замечает, что "дхарма вовсе не то, что объединяет "хороших" и "уважаемых", наделенных знанием вед, с остальными, но то, что их разъединяет". В свете этих размышлений ни одна из *каркаш* небрахманского происхождения не может считаться недобродетельной супругой: недаром Махипати все время выпораживает Джидзу. Супруга же брахмана Бахиры Дзатведа, подавшая мужу недосоленные овощи и его же за это отчитавшая, как раз и является нарушительницей канона. Этимологически слово "дхарма" восходит к древнеиндийскому корню *дхар*, означающему "то, что удерживает", или "то, что удерживается". Не удержав языка за зубами и к тому же не овладев в совершенстве кулинарным искусством, что так-

же отличает примерную супругу, незадачливая брахманка лишилась мужа.

Самоценность женщин и жен традиции варкари, не укладывающаяся в идеальный брахманский образ, подразумевающий отражение в жене достоинств супруга (идеальная Гирдзабаи, жена брахмана Экнатаха!) и, по большому счету, его личности, создает иной по сравнению с привычным средневековый образ женщины.

Трудно удержаться от соблазна и не напомнить о том, что даже сама Ракхумаи, супруга божественного Витхобы, вовсе не являлась идеальной с точки зрения брахманского канона. Рассердившись, она убежала из дома, и Витхоба был вынужден отправляться на ее поиски (именно так он оказался в городе Пандхарпуре и именно вследствие супружеской ссоры изображения Витхобы и Ракхумаи находятся в отдельных помещениях в храмовом комплексе в Пандхарпуре). Устав от повседневной работы, Ракхумаи вовсе не стремилась приветить и накормить 500 путников, пришедших приветствовать Витхобу. А согласно одной из версий этой легенды, она так отреагировала на предстоящие в связи с приемом гостей хлопоты: "Пусть горит все синим пламенем! Да я облысею, пока все котлы водой наполню, да у меня на руках волдыри вздуются, пока на всех лепешек накатаю!" И если подобное поведение не возбранялось супруге главного бога традиции, это значит, что жены проповедников варкари имели перед глазами вдохновляющий их пример. (Кстати, легенды, отражающие некоторую сварливость жены Витхобы, тем самым дополнительно свидетельствуют об изначальной чужеродности впоследствии "облагороженного" брахманами бога.)

РАБЫНИ И ЦАРИЦЫ: ЗНАМЕНИТЫЕ ЖЕНЩИНЫ ИНДИЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ



редневековье, в том числе индийское, было эпохой господства мужчин, и история его, за редкими исключениями, о которых пойдет речь ниже, писалась мужчинами. Тем интереснее исследовать положение женщин на примере тех из них, кто смог все-таки оставить свой след на страницах истории. Оговоримся, что в понятие "знаменитые женщины индийского средневековья" мы не только вкладываем прямое значе-

ние (реально существовавшие исторические деятельницы), но включаем и литературных героинь, популярных в средние века. Эти последние воплощали в себе моральные, этические, эстетические ценности (или антиценности) своего времени, а также идеал, к которому надлежало стремиться (или отрицательный пример). При этом следует подчеркнуть, что культура индийского средневековья никогда не разделяла непреодолимой стеной миф или литературный вымысел и реальность; индийцы в большинстве своем нисколько не сомневались, да и сейчас не сомневаются в реальности Ситы или Радхи.

Если брак и продолжение рода всегда были важнейшей целью человеческого бытия и по сей день в Индии самым страшным проклятием судьбы остается безбрачие и бесплодие, то для мужчины эта цель, при всей ее огромной значимости, не считалась единственной. Мужчина в течение жизни должен был выполнять и другие социальные обязанности. Они включали в себя работу и определенную карьеру в рамках кастовой профессии и статуса, общественную деятельность (хотя бы в рамках касты), соответствующие отношения с государством и теми, кто стоял выше или ниже на социальной лестнице. Важными были и духовные обязанности, связанные с выполнением религиозных обрядов и усиленным осмыслением тех философских, теологических и этических категорий, которые предлагались религией. У мужчины, таким образом, кроме семьи были подчиненные и вышестоящие, был царь, по отношению к которому надлежало выполнять обязанности подданного, были собратья по касте, был гуру, которого надлежало почитать, был, наконец, определенный круг дружеских и деловых связей. Что же касается женщины, то роль жены и матери поглощала все остальные общественные функции и связи.

Мир женщины

В отличие от мужчины, который рождался для того, чтобы — в зависимости от касты — быть воином или ремесленником, царем или подданным, женщина появлялась на свет для того, и только для того, чтобы быть женой и матерью, к какой бы касте она ни принадлежала. Иной дороги для женщины, если только она не хотела лишиться себя и свою семью социального статуса и уважения окружающих, просто не существовало. Не случайно во многих районах Индии сложился обычай обращаться "матушка" даже к маленькой девочке. Человек, лишивший дочь супружества, какими бы причинами это ни было вызвано, считался грешником, убийцей ее нерожденных детей. Если человек умирал, оставив незамужнюю дочь, первым долгом его родичей, наследников или друзей было устроить ее брак.

Долг супруги традиционно ставился выше всех других обязанностей женщины. Хозяйке дома обычай предписывал быть гостеприимной, подавать милостыню нуждающимся, но прислуживание мужу было более важной обязанностью, и литературные источники нередко повествуют о том, как женщина просит нищего, даже монаха или брахмана, подождать, пока она закончит прислуживать мужу, — лишь потом она может накормить просящего.

В древней и средневековой литературе был популярен образ кроткой, покорной жены, терпеливо сносящей злонравие мужа. Примером является, скажем, Налаяни, впоследствии родившаяся вновь в образе Драупади, главной героини "Махабхараты", которая так преданно служила мужу, злему уроду и к тому же прокаженному, что в конце концов тот обратился в благородного красавца. Подобные идеальные героини были характерны для средневековой культуры многих стран, и Налаяни немногим отличалась, например, от Гризельды из последней новеллы "Декамерона" или реальной Елизаветы, супруги ландграфа Тюрингского, которая за покорность и терпение, с которыми она сносила притеснения мужа и свекрови, была после смерти канонизирована католической церковью (впоследствии стала героиней вагнеровского "Тангейзера").

Впрочем, грубость в отношении жены индийской традицией не поощрялась, и считалось, что боги не примут жертвы от того, кто бьет свою жену. Однако если членам высших каст традиция предписывала благородное обращение с женами и с женщинами вообще, то в среде простонародья нравы, видимо, были проще. Недаром Пхуллора, жена охотника из бенгальской поэмы "Чондимонгол" (XVI в.), говорит: "Муж — господин жены, муж — путь для жены, муж — бог для жены, муж — самое высшее достояние; никто, кроме мужа, не может быть дарителем счастья и избавления. Доволен он — на ложе возведет, за проступок нос отрежет; для жены супруг — вершитель правосудия". Средневековая литература изобилует наставлениями такого рода.

На протяжении всего своего жизненного пути женщина находилась в зависимости от других: сперва — от отца, потом — от мужа, а после его смерти — от сына. В литературе утвердилось сравнение мужа со стволом дерева, а жены — с лианой, которая, потеряв опору, не может жить. Женщина была лишена возможности проявлять свою волю во всем, и прежде всего в выборе супруга, ибо это было долгом ее отца и родичей, да и распространившийся обычай детских браков сводил малейшую возможность самостоятельного выбора на нет. Даже известный по древней и раннесредневековой литературе обычай *сва-ямвары*, когда принцесса выбирала себе жениха из нескольких претендентов, для которых устраивался турнир, ничего не менял, ибо если девушка и не становилась автоматически наградой победителю, то выбирать ей приходилось среди тех, кого она никогда ранее не видела.

Ни о каком ухаживании и влюбленности в нашем понимании этого слова не было и речи. Не случайно даже самые романтические произведения литературы средневековья либо описывали чисто династические браки, либо развлекали читателей историями о том, как герой и героиня влюблялись друг в друга на расстоянии, увидев портрет или услышав о красоте суженой из рассказа говорящего попутая. Женщина, да и мужчина тоже были обязаны любить друг друга, если они были соединены священными узами брака, хотя бы само их знакомство и произошло только на свадьбе. Впрочем, таков был идеал, но, видимо, не зря народная фантазия создала бога любви Камадеву, которому были нипочем обычаи и законы, да и обилие литературных произведений о хитрых проделках любовников и об одураченных мужьях-простофилях свидетельствует о том, что в Индии, как и везде, строгие законы создавались лишь для того, чтобы их обходить.

Существует мнение, что в древней и раннесредневековой Индии женщины пользовались почетом и свободой, а их превращение в пленниц домашних покоев, никогда не открывавших своего лица, связано только с так называемым мусульманским завоеванием. Это верно лишь в очень небольшой степени. Действительно, обычаем парды (затворничества женщин) Индия формально обязана мусульманам, но ведь и в традиционном индуистском обществе женщины если и не закрывали лицо, то были так же зависимы от воли супруга и лишены права на какое-то общение с посторонними. Даже с подругами, особенно замужними, женщина могла общаться лишь с разрешения мужа, и уж во всяком случае она не могла одна ходить в гости к замужним подругам или к родне: ее всегда должен был сопровождать либо кто-то из родичей мужа, либо слуга. Ислам, действительно, предоставлял женщинам некоторые права, коих были лишены индуистки, в частности право на повторный брак в случае вдовства или развода. Вряд ли будет ошибкой отметить, что в целом отношение к женщине в индуистском и мусульманском обществе было, несмотря на некоторые особенности, примерно одинаково: она была уважаема лишь только тогда, когда беспрекословно по-

виновалась мужу и строго следовала своему единственному предназначению: жены и матери.

Ну а Европа? В массовом сознании давно существует прочный стереотип, противопоставляющий жалкую судьбу "угнетенных женщин Востока" свободным и полным достоинства женщинам Запада. Однако даже если помнить только о прекрасных дамах, которым рыцари посвящали свои сердца и подвиги, и забыть о простолюдинках, отношение к которым благородных рыцарей слишком хорошо известно, реальная картина, даже с учетом особенностей средневековых источников и произведений литературы, будет далекой от этого стереотипа.

Прежде всего прекрасная дама средневековых романистов, трубадуров и труверов — это в самом лучшем случае девушка, которой хотели добиться, а в худшем и наиболее распространенном варианте — жена, но чужая. Немецкий рыцарь и поэт Вольфрам фон Эшенбах (1170—1220), описывая любовные свидания с замужней дамой, заверял, что "такую сладость нам дает лишь прелюбодеяние". Чужую жену рыцарь любил *раг атоуг* (букв. "любовью, то есть с помощью сеньора Амура"), в то время как законная супруга была дополнением к землям, которые она приносила в приданое, залогом союза двух феодальных родов, хозяйкой дома, матерью продолжателей рода своего супруга — почти тем же, чем была женщина в средневековой Индии. И если у благородных индийских раджей было много жен, среди которых находилось место и тем, с кем вступали в династический брак, и тем, кого завоевывали мечом, и тем, кого любили, то у благородного западноевропейского рыцаря была одна жена, а помимо нее — дамы *раг атоуг* и дочери сервов — крепостных крестьян.

Чтобы представить себе участь законной супруги рыцаря, достаточно, например, прочесть замечательный роман Кретьена де Труа "Эрек и Энида" (конец XII в.), где искренняя любовь мужа к жене не спасает последнюю от сурового и даже грубого отношения со стороны супруга — ее полновластного хозяина и повелителя. Особенно ярок в этом отношении эпизод, когда рыцарь, столь благородно готовый служить даме и чтить ее, женившись и услышав от жены какое-то незначительное возражение, прямо за свадебным столом дает ей пощечину.

Даже Возрождение внесло не много реальных изменений в положение женщины. Великие художники и поэты воспевали ее физическую и духовную красоту, мыслители-гуманисты выступали за приобщение ее к образованию и общественным делам — но только для того, чтобы образованная мать могла воспитать достойного гражданина. Если обратиться, например, к "Дружеским разговорам" Эразма Роттердамского (особенно примечателен диалог "Порицательница брака, или Брак"), не говоря уж об "Укрощении строптивой" Шекспира, то можно легко сделать вывод, что взгляд на роль и место женщины остался почти без изменений и в обществе эпохи Ренессанса.

Таким образом, несмотря на все различия, связанные с религией, культурными традициями и т. п., положение женщины в средневековой

Индии было в основе своей таким же, как в Европе. Важно в конечном счете не то, могла ли женщина выходить с открытым лицом, была ли она одной из многих жен или единственной женой при наличии многих любовниц. Главное, на наш взгляд, заключается в присущей всему средневековью физической и юридической подчиненности женщины, ее приниженности в глазах общества и в собственном сознании, сведении социальной роли к домашнему хозяйству и деторождению при крайне суженных возможностях для проявления собственной воли даже в этих областях бытия. Такое положение мы не оцениваем как дурное или хорошее, оно — историческая данность, порожденная эпохой, один из факторов общечеловеческой истории, единой, несмотря на все цивилизационные различия.

Как видим, индийское средневековье относилось к женщинам не лучше и не хуже, чем западноевропейское. Женщина не воспринималась как самостоятельный член общества. Единственной сферой, в которой индийцы признавали значимость женщины, ее личные вкусы и интересы, была сфера интимных отношений. Эротическая традиция Индии считала женщину равным с мужчиной партнером в любовных отношениях, имевшим все права на то, чтобы с его желаниями считались. И эротические трактаты, и популярная дидактическая литература предостерегали против грубости и насилия в отношении к женщинам, ибо, наставляет "Камасутра", "женщины нежны, как цветы, и предпочитают, чтобы их завоевывали нежностью", а также против неравных браков между супругами, несходными либо по возрасту, либо по склонностям и вкусам. Однако мир женщины был традиционно ограничен стенами дома, во многих случаях — даже не дома, а его женских покоев и кухни. Женщины из крестьянских и ремесленных каст имели по сравнению с представительницами высших слоев некоторые возможности реализовать себя и в труде, ибо, как свидетельствуют исторические источники, были во многих случаях важными участниками производственного процесса, а также торговли: они вносили немалый вклад в домашний бюджет, что давало им определенное право голоса в семейных делах. Но это лишь дополняло, а не меняло картину, поскольку и в этом случае женщина была полностью зависима от мужа или взрослого сына, а участие жены в трудовом процессе, необходимость зарабатывать на жизнь были показателями крайне бедственного положения семьи, особенно если был жив муж. В некоторых случаях это даже лишало семью права на общественное уважение.

Не случайно несколько средневековых поэтесс избрали для себя псевдоним Махфи, что значит "скрытый", "тайный". Женщина действительно была скрыта от взоров посторонних, по сути дела — всех, кроме мужа, детей и ближайшей родни, скрыта чадрой или краем сари, наброшенным на лицо, скрыта пардой — занавеской, за которой находились женщины во время приема гостей в доме, скрыта непроницаемым покрывалом традиций, запретов, приличий. Жену не только полагалось прятать от посторонних: считалось крайне неприличным

говорить или спрашивать о ней, даже при общении между близкими друзьями. В собрании знаменитых анекдотов об остроусловии Бирбале, придворном могольского падишаха Акбара (1542–1605), есть история о том, как падишах заговорил с Бирбалом о красоте жены последнего. Этот разговор воспринимается как весьма неприличная выходка, так что остроумному Бирбалу пришлось парировать аналогичным комплиментом по адресу супруги самого падишаха. Автор анекдота и его аудитория считают ответ Бирбала "нахальством в ответ на нахальство".

Женщины словно не существовало ни для кого, кроме ее мужа и детей. Но, несмотря на все это, история индийского средневековья сохранила имена женщин, которые все же проявили себя в сферах иных, чем просто роль жены и матери. Эти женщины сумели совместить семейный долг с иной деятельностью (а иногда им приходилось по воле обстоятельств жертвовать супружеством и материнством). Все они в той или иной степени нарушали сложившиеся традиции и стереотипы, хотя и не всегда осознавали это, но именно таким путем они смогли оставить свое имя на страницах истории.

В так называемый домусульманский период истории Индии, т. е. древний и раннесредневековый, известно очень немного женщин, оказывавших какое-либо влияние на общественную или культурную жизнь, хотя, возможно, причина здесь заключается в недостатке письменных источников. До нас дошли, однако, такие имена, как Тишьяракшита, супруга знаменитого царя Ашоки (268–231 гг. до н. э.), которая, согласно буддийским источникам, фактически отстранила от власти старого и больного мужа. Тамильская поэзия, одна из наиболее древних и развитых поэтических школ Индии, хранит память о поэтессах, среди которых особенно прославились Ауввейар, Карейккал Аммейяр и Андаль (первые века нашей эры). Известны сочинения поэтесс и в других литературах Индии. Так, знаменитая "Тхеригатха" объединила произведения буддийских монахинь. И все же о женщинах этого периода мы можем получить представление скорее из литературных произведений, героини которых во многих случаях могли иметь реальные прототипы или представлять некий идеал своего времени.

Впоследствии, особенно с развитием летописной традиции, открывается гораздо больше возможностей узнать о женщинах, оставивших свой след в истории — в тех сферах жизни, помимо чисто семейной, где это было возможно. Одной из таких сфер были пожертвования на нужды религии, а также строительство различных культовых и общественных сооружений. Такая деятельность всегда считалась богоугодной, и эпиграфические, хроникальные и документальные источники донесли до нас немало имен женщин, возводивших на собственные средства храмы и больницы. Обычно это были знатные и богатые дамы, но и простолюдинкам была нечужда подобная деятельность. Известно, что женщины из семей торговцев и ремесленников жертвовали средства на строительство колодезев и других общественно полезных сооружений. Поскольку, согласно закону, женщина могла распоряжаться лишь собственными

драгоценностями, полученными в приданое или в подарок от мужа (наследовать имущество она могла, лишь если покойный муж не имел других наследников), то можно предполагать, что подобные пожертвования делались либо с согласия мужа (или из его средств от имени жены), либо из приданого, либо из наследства в память о супруге. Как бы то ни было, многие храмы, мечети, караван-сарай, колодцы и водохранилища в Индии носили и носят имена женщин, финансировавших их строительство.

Искусство, политика, любовь

На протяжении всей многовековой истории Индии поэзия, музыка, изобразительные искусства были окружены глубоким общественным уважением и преклонением; авторитет тех, кто был наделен талантом в каком-либо из видов художественного творчества, был достаточно высок. Что же касается профессиональных поэтов, художников, музыкантов, певцов и актеров, то многие из них пользовались покровительством властителей и достигали подчас высокого положения, хотя в целом их общественный статус считался довольно низким. Что касается женщин, то занятия литературой, музыкой, танцами или какими-то другими видами искусства, равно как изучение языков и некоторые познания в различных сферах философии и иных наук, были в обычае, особенно для представительниц знатных семей. Описывая своих прекрасных героинь, средневековые авторы подчеркивали их осведомленность и искушенность в "шестидесяти четырех искусствах и науках", что было, конечно, поэтическим преувеличением. Но все эти познания и таланты были нужны женщине лишь для того, чтобы иметь какое-то культурное развлечение в обществе сестер, подруг или обитательниц гарема супруга, а главное — придать себе еще больше очарования в глазах мужа.

Любая попытка заниматься искусством профессионально лишала женщину статуса "порядочной". Певицы, актрисы, музыкантши, танцовщицы индийского средневековья имели определенный общественный статус, несравненно ниже статуса "порядочных женщин", хотя, подобно знаменитым гетерам Афин и Рима, многие из них пользовались политическим влиянием и уважением самых высокопоставленных лиц. Брак для таких женщин был возможен в очень немногих случаях, и индийская литература создала яркие образы умных, утонченных, благородных гетер, боровшихся за свое право любить и соединиться с любимыми вне зависимости от воли богатого и знатного покровителя, часто — самого царя. Одно из ярких исключений — судьба мусульманки Мастани, талантливой музыкантши и танцовщицы, которая стала сначала наложницей, а потом законной супругой правителя (*пейшвы*) маратхов Баджи Рао I (правил с 1720 по 1740 г.). Насколько можно судить по сохранившимся портретам, это была настоящая красавица, вполне за-

служивавшая тех восторженных эпитетов, которыми осыпали ее поэты. Помимо разнообразных талантов Мастани была наделена еще и отвагой: переодетая в мужское платье, она верхом на коне сопровождала *пейшву* во всех его военных походах.

И все же среди творческих занятий индийских женщин поэзия, пожалуй, дала истории больше всего имен. Источники, правда, сообщают о знаменитых в свое время танцовщицах и певицах, но все эти женщины не включались в круг "порядочных". Поэзия же была занятием, вполне доступным "порядочной" женщине — супруге и матери. Выше мы уже упоминали о тамильских поэтессах; литература на других индийских языках также являет нам несколько ярких женских дарований. Таковы, например, знаменитые поэтессы-мистики Лал Дед и Хабба Хатун из Кашмира, Дзанабаи и Бахинабаи из Махараштры, Мирабаи из Раджпутаны. В персоязычную поэзию Индии внесли свой вклад и обитательницы гаремов, среди которых особенно известны жена падишаха Акбара — Султан Салима Бегум и дочь падишаха Аурангзеба (1658—1707) Зебунниса.

Более того, мы встречаем женщину и среди летописцев, что довольно редко для средневековья (можно вспомнить, пожалуй, только знаменитую византийскую царевну Анну Комнину, описавшую правление своего отца). Гульбадан Бегум, дочь основателя Могольской империи Бабура, рассказала о годах царствования своего брата Хумаюна в хронике, озаглавленной "История Хумаюна". Этот источник обычно невысоко котируется у историков: они пеняют автору на погрешности стиля, на недостаточное владение тонкостями персидской грамматики и, главное, на слабую информированность: писательница в течение долгого времени не покидала гарем и не присутствовала, разумеется, ни на поле битвы, ни в государевом совете, где вершились дела империи. Однако для того, кто заинтересуется различными сторонами жизни могольского гарема и мировосприятием женщины-мусульманки, хроника Гульбадан Бегум представит немалый интерес.

Очень сдержанно, спокойно повествует хронистка о жизни падишахской семьи, о свадьбах, праздниках, болезнях и смертях. И хотя мир Гульбадан Бегум был ограничен женской половиной дворца, она все же немало знала о тех политических событиях, которые происходили в правление ее отца и брата. Вместе с тем и в собственных глазах, и в глазах окружающих она — только дочь, сестра, супруга (мужем Гульбадан Бегум был приближенный ее отца Ходжа Хызр); на страницах хроники писательница постоянно подчеркивает свою малозначительность, избегает употреблять местоимение первого лица, говоря о себе "эта скромная особа", "это слабое создание". Никакого влияния она, дочь и сестра государей, не оказывала на политическую жизнь и не стремилась к этому.

Совсем по-иному выглядят в средневековых источниках те женщины из царских семей, которым судьба уготовила активную и даже ведущую роль в жизни государства. Традиционно скипетр монарха и жен-

ская природа считались несовместимыми; царь, подпавший под женское влияние, подлежал всеобщему осуждению. Мы знаем, что царицы иногда присутствовали на официальных дворцовых приемах, участвовали в совете, особенно если дело касалось матримониальных планов в отношении царских детей. Но документальные и эпиграфические источники упоминают царицу либо тогда, когда излагают родословную правителя и в связи с этим сообщают имя его матери с соответствующими эпитетами, либо повествуя о свадьбе царя, либо если речь идет о тех или иных актах общественной благотворительности со стороны царицы.

Немало женских имен запечатлено в истории в связи с обрядом *сати* — самосожжением вдов на погребальном костре супруга. Обычай этот был довольно распространенным в знатных семьях, особенно в Раджпутане, и неудивительно поэтому, что раджпутская литература очень подробно и торжественно описывала подобные события, увековечивая память о них. Памятниками вдовам-подвижницам являются и *сатистхала* — места самосожжения, ставшие священными для индусов и даже неиндусов. Не меньше славы — увы, посмертной — выпало на долю тех, кто совершал *джаухар*: когда осажденная врагами крепость уже не могла обороняться, женщины, собравшись вместе в каком-либо помещении, сжигали себя, дабы защитники крепости могли идти в последний бой, не думая о женах и дочерях, а главное, для того, чтобы жены и дочери побежденных не стали добычей врага. Литературные источники, да и многие хроники, настаивают на том, что *джаухар* был добровольным актом, и у нас есть все основания верить этому, особенно если подумать о судьбе женщин в крепости, отданной на разграбление победителям. И *сати*, и *джаухар* принято считать варварскими, жестокими обычаями, но вместе с тем во многих случаях это было единственной для женщины возможностью поступить по собственной воле, единственным нравственным выбором, предоставляемым ей судьбой...

Однако, несмотря на все традиционные воззрения, считавшие женщину и власть несовместимыми, обстоятельства порой складывались так, что именно женщина принимала на себя ответственность за судьбу государства. Одним из таких обстоятельств могла быть смерть царя, у которого либо не было наследника-мужчины, либо был малолетний сын, и тогда царица брала на себя роль регентши. Такова в описании знаменитого кашмирского хрониста Калханы царица Дидда, ставшая регентшей при малолетнем сыне.

Эта властная, жестокая женщина фактически правила Кашмиром полвека, опираясь на фаворитов, среди которых особенно большую роль играл Тунга: любовь царицы подняла его с должности дворцового рассыльного до самого высокого поста в государстве. Дидда, эта кашмирская Екатерина Медичи, обладала незаурядным талантом политика, виртуоза придворной интриги и беспощадно расправлялась со всеми, кто претендовал на ее престол, включая собственного сына и двоих внуков. Однако другие царицы-регентши в Индии оставили по себе скорее добрую память. В пример можно привести Дургавати и Чанд Биби — пра-

вительниц-регентш в княжествах Гондвана и Ахмаднагар. Обе они возглавили сопротивление могольским завоеваниям, обе храбро сражались и героически погибли. Регентшей была и национальная героиня Индии, участница великого народного восстания 1857—1859 гг. княгиня Джханси Лакшмибай.

Известен в истории Индии и случай, когда государственная власть была напрямую передана женщине. Это произошло в 1236 г.: делийский султан Шамсуддин Илтутмыш, в обход своих сыновей, которых он считал порочными, слабыми и недостойными, завещал престол дочери Разийе — умной, отважной женщине. Она покинула парад, ходила в мужском платье, прекрасно владела оружием. Верным помощником Разийи стал ее фаворит Джамалуддин Якут.

Мусульманская знать отказалась подчиняться женщине, начались восстания крупных феодалов, во главе которых стояли братья султанши. Разийя лично участвовала в подавлении восстаний, возглавляла карательные армии. Однако в походе против мятежного правителя Бхатинды Ихтияр у-дина Алтунийа силы Разийи потерпели поражение, ее фаворит погиб, а сама султанша была заключена в крепость. Далее события развивались в духе Дюма. Ихтияр у-дин Алтунийа похитил пленницу, взял ее в жены, и они вместе отправились во главе войска в Дели, чтобы отвоевать престол, на который знать уже успела посадить младшего брата Разийи. Но поход этот окончился неудачей, войско было разгромлено, а Разийя и ее муж, скрывшиеся в джунглях, были убиты разбойниками.

История Индии эпохи Великих Моголов будет неполной, если не упомянуть имя Нур Джахан — жены падишаха Джахангира (правил с 1605 по 1627 г.). Настоящее имя этой женщины, полученное ею при рождении, — Мехрунниса, титул же Нур Джахан ("Свет мира") дал ей влюбленный Джахангир.

Дочь одного из придворных падишаха Акбара, Мехрунниса вместе с матерью часто посещала гарем Акбара, где жены падишаха устраивали приемы для знатных дам. Здесь ее увидел сын Акбара Салим, будущий падишах Джахангир, и влюбился в красавицу. Чтобы избежать осложнений, Акбар тут же устроил брак Мехруннисы с военачальником Шер Афганом. Салим, однако, не забыл своего увлечения и, став падишахом, решил возобновить попытку заполучить Мехруннису. С этой целью он приказал наместнику Бенгалии, где Шер Афган находился на службе, отправить мужа Мехруннисы в столицу. Шер Афган отказался подчиниться, видимо подозревая истинную подоплеку событий. Он затеял ссору с наместником Бенгалии, смертельно ранил его ударом сабли и был убит на месте телохранителями наместника.

Джахангир в своих мемуарах вспоминает о радости, которую доставила ему смерть Шер Афгана. Мехрунниса, однако, была отвезена в Дели, где прожила несколько лет "в безвестности и забвении", как пишет хронист, при одной из жен Акбара. Трудно сказать, забыл ли Джахангир о предмете своей страсти за государственными делами и при-

ватными увлечениями, должен ли он был соблюдать приличия, запрещавшие ему брак с женой государственного преступника, каким был объявлен Шер Афган, но только лишь в 1612 г. на празднике в честь Нового года, который по традиции, заведенной еще Акбаром, отмечался при дворе проведением "женского базара", куда все придворные дамы являлись с открытым лицом, Джахангир вновь увидел Мехруннису, и страсть вспыхнула с новой силой. Вскоре Мехрунниса стала женой Джахангира и прославилась в Индии и за ее пределами как Нур Джахан.

Нур Джахан была удивительно красива. Женой Джахангира она стала в 34 года. В те времена, особенно на Востоке, женщина в таком возрасте считалась уже немолодой, и все же современники восхищались ею как самой пленительной из всех красавиц. Джахангир был страстно влюблен в нее и признавался, что "до брака с нею даже не подозревал, что такое супружество", хоть и имел несколько жен.

Но, видимо, традиционная женская роль не удовлетворяла Нур Джахан, хотя она успешно занималась многими видами искусств, обычных для знатных дам: писала стихи, вышивала золотом, изобретая новые узоры, сразу входившие в моду; покровительствовала девочкам-сиротам и, по свидетельству современника, выдала замуж и обеспечила приданым около 500 девушек, оставшихся без родителей.

Джахангир не мог обойтись без любимой жены ни в одном деле: когда он болел, Нур Джахан сама лечила его, и падишах не доверял другим лекарям. Сопровождая мужа и на войне, и на охоте (Нур Джахан, как писал в мемуарах Джахангир, охотилась даже на тигров-людоедов!), царица постепенно ощутила вкус и к политике. С течением времени падишах, все больше увлекавшийся вином и опиумом, целиком передал жене бразды правления. По свидетельству современника, Нур Джахан фактически правила империей, и от других владык ее отличало лишь то, что в ее честь не читали *хутбу* (молитва во здравие правящего государя). Она принимала почести от вельмож и рассматривала прошения. Имя Нур Джахан чеканилось на монетах и на государственной печати, скреплявшей важнейшие правительственные акты. Нур Джахан сама раздавала придворные должности и земельные пожалования, устраивая на почетные места своих родственников и старых слуг, принимала иностранных послов; именно ей подарил английский посол Томас Роу роскошную карету.

Разумеется, многие придворные были крайне недовольны тем, что женщина фактически правила государством, а падишах публично заявлял: "Она достаточно сильна и мудра, чтобы править, а мне ничего не надо, кроме куска мяса и бутылки вина". Один из наиболее влиятельных полководцев империи, Махабат-хан, попытался убедить падишаха отстранить Нур Джахан от государственных дел. Он прочитал Джахангиру целую проповедь о том, что история не знает подобного унижения государя, умолял его подумать о грядущем суде потомков. На какое-то время Махабат-хану удалось добиться некоторого охлаждения Джахангира к супруге, но потом все вернулось на круги своя, ибо, как заметил

современник, "даже двести Махабат-ханов не смогли бы тягаться с Нур Джахан во влиянии на падишаха". После смерти Джахангира Нур Джахан попыталась принять участие в борьбе за власть между принцами, но проиграла и была сослана в Лахор, где прожила до 72 лет и где ее похоронили рядом с Джахангиром.

Свой вклад в историю Индии внесли прославленные маратхские правительницы. Махараштра в XVII–XVIII вв. была районом мощного антимогольского движения, которое привело в 1674 г. к образованию независимого маратхского государства, основанного признанным вождем маратхов Шиваджи Бхонсле. Традиционно в Махараштре женщины обладали если не большей свободой, то большим достоинством. Ярким воплощением этих качеств была мать Шиваджи, знаменитая Джидзабаи. Когда ее муж решил взять себе вторую жену, Джидзабаи не смирилась, как того требовал обычай, а фактически (хотя и не юридически) развелась с ним. Супруг был вынужден подчиниться воле Джидзабаи, которая не желала жить в одном доме с новой женой: он выделил ей во владение земли, прилегающие к Пуне, где Джидзабаи и поселилась с маленьким сыном Шиваджи. Она мудро правила своим владением и воспитывала сына: именно ее влиянию приписывает традиция формирование героических черт характера национального героя.

Добрую память сохраняют маратхи и о Тарабаи — невестке Шиваджи. Когда после смерти маратхского героя созданная им держава была разгромлена Моголами, когда старший сын Шиваджи был казнен в Дели, а младший умер, супруга последнего, Тарабаи, правила оставшимися под властью потомков Шиваджи землями, проявляя при этом немалые политические и дипломатические способности, что дало впоследствии возможность консолидировать власть независимых правителей Махараштры и сделать их вновь ведущей силой в Индии.

В поисках истины

История общественной мысли и культуры Индии эпохи средневековья хранит имена женщин-участниц религиозно-реформаторских течений, ярких и талантливых проповедниц, духовных наставниц для многих и многих людей. Как правило, религиозно-реформаторские течения индийского средневековья не требовали от своих последователей отказа от семейной жизни, и рядом с именами выдающихся поэтов и проповедников бхакти, сикхизма, суфизма традиция нередко упоминает имена их жен. Эти женщины прославились и как преданные супруги, и как верные последовательницы своих мужей, причем ноша их, как свидетельствуют источники (главным образом агиографические), была подчас тяжелой вдвойне, ибо судьба сводила их с людьми, чей образ жизни и воззрения отличались от общепринятых. Поскольку бхакти, да и сикхизм провозглашали равенство людей перед богом вне зависимости от социального или имущественного положения, пола или религии, жен-

щины могли становиться членами общин и братств, которые формировались вокруг знаменитых поэтов-проповедников. Обычно это были жены и дочери членов общины. Но известны и женщины, для которых их духовный путь был результатом собственного выбора, часто очень нелегкого.

Один из ярких примеров — кашмирская поэтесса и проповедница Лалла (или Лал Дед), жившая в XIV в. Дочь и жена сельских брахманов, Лалла с юных лет почувствовала, что ее призвание — в служении не мужу, а богу. Она была одержима идеей мистического богопознания и, как ни пытались отец и муж добром или силой вернуть ее к семейным обязанностям, предпочла жизнь странницы. Она стала, как отмечают средневековые авторы, "святой высшего мистического прозрения"; ее стихи, в которых она проповедовала единобожие и аскетизм, призывала искать бога не в формальных и бездумных обрядах, а в сердце, до сих пор популярны в Кашмире. Стихи эти отличаются не только возвышенностью мистического мирозерцания, но и ярким отражением чувств одинокой, страдающей женщины. Проповеди Лаллы стали идейной основой возникшего вскоре после ее смерти суфийского ордена, носившего индусское название *риши*. Члены его глубоко чтит память Лаллы и, подобно ей, стремились соединить индусский и мусульманский мистицизм.

Еще более популярна в Индии, особенно там, где говорят на хинди, раджастанки и гуджарати, другая поэтесса и проповедница бхакти — Мирабаи (1498—1546/47). Дочь правителя раджпутского княжества Мерта, она была выдана замуж за сына махараджи Читора, но через шесть лет овдовела. Младший деверь Миры, ставший правителем Читора, и прочие родственники мужа хотели, чтобы молодая вдова совершила *сати* или хотя бы вела себя так, как предписывал обычай. Но Мира была ревностной почитательницей кришнаитского бхакти, своим истинным возлюбленным она называла Кришну и этой любви посвящала свои вдохновенные строфы, в которых сама словно воплощалась в одну из *гопи* — влюбленных в Кришну пастушек.

В этой мистической любви к Кришне Мира по собственному желанию отвергла "стыд и приличия", и деверь жестоко преследовал ее, несколько раз пытался убить. В конце концов Мира тайно бежала из дворца, ставшего, по сути дела, ее тюрьмой, и отправилась во Вриндаван, в священные для кришнаитов места, где действовала знаменитая община кришнаитов-бхактов. Там она слагала и исполняла свои стихи. Многие общины бхактов стремились залучить ее в свой круг, но Мира предпочла не связывать себя ни с кем, хотя относилась к бхактам с глубоким почтением.

Вскоре ей пришлось покинуть Вриндаван, ибо ненависть ее деверя достигла и этих мест. Мира отправилась в новые странствия и нашла приют в Двараке, другом священном городе Кришны. Там она и умерла: по одной легенде, ее убили преследователи, по другой — поэтесса скрылась навсегда под чужим именем, в то время как ее считали умершей,

по третьей — сам Кришна взял к себе свою верную возлюбленную. Стихи Мирабаи поют в Индии до сих пор, они любимы и как великолепная мистическая лирика, исполняемая в храмах, и как прекрасная любовная поэзия, нежная и трепетная. Оба плана, мистический и земной, слиты в стихах Миры воедино, и именно потому они так созвучны самым разным стремлениям человеческой души, особенно женской.

* * *

Итак, мы представили вам несколько судеб знаменитых женщин индийского средневековья. Все они, каким бы ни было их общественное положение, были и рабынями своих супругов и возлюбленных, и царицами, властвовавшими над жизнью и душой многих людей. Все они, будучи непосредственно и нерасторжимо связаны с многовековыми традициями индийской культуры, в той или иной степени нарушали их. С формальной точки зрения их можно рассматривать как некие аномалии, исключения, только подтверждавшие правило, тем более что в большинстве случаев судьба этих женщин складывалась трагично. Вместе с тем сама эта трагичность опровергает представления о бесконфликтности индийского средневекового общества, о его безмерной терпимости и способности мириться с кем и с чем угодно.

ЖЕНЩИНА И ИСЛАМ



овременный пакистанский поэт, описывая любовный треугольник, в котором кроме него самого участвовали две женщины: одна — сдержанная и недоступная, другая — весьма открытая в своих любовных притязаниях, — прибегнул к следующей метафоре:

"Две луны, и ночи чернота.

Я такого чуда не видал:

Справа — под покровом красота.

Слева — красота без покрывал".

Старое традиционное иносказание: красота под покровом (*хиджаб-е ранг-о-нур*) всегда считалась символом истинной, т. е. "скрытой", красоты и привилегией порядочной женщины, соблюдающей обычай затворничества — парда. "Красота без покрывал" (*джамал-е бехиджаб*) могла означать красоту внешнюю, а значит, обманчивую и соответственно женщину небезупречного поведения.

Между этими двумя полюсами — красотой "потаянной" и красотой "обнаженной" — пролегла судьба женщины-мусульманки в Северной Индии: затворницы, сидящей за пардой (*парданишин*), и гетеры-таваиф, чьи прелести были открыты многочисленным поклонникам. Теоретически две эти категории женщин являлись антиподами: всякие контакты между ними были запретны. Однако на практике граница между ними оказывалась проницаемой: волею судьбы девушка из порядочного дома могла стать куртизанкой, а волею мужчины таваиф входила в честную семью на правах одной из жен — *саут*.

Затворничество женщин и, как его результат, сегрегация полов не были изобретением ислама, хотя преимущественно с ним ассоциируются. Ограничения в контактах с окружающим миром испытывала замужняя женщина детородного возраста в большинстве традиционных обществ древности и средневековья. И на "деспотическом" Востоке, и в "демократической" Греции она не покидала женских покоев, будь то греческий гинекей или иранская занана. Она не имела права участвовать в разговорах мужчин, не могла есть за одним столом с отцом или мужем, и если обслуживала их за едой, то лишь стоя. Только на значительном отдалении от мужчин, только в "чистом состоянии", закутанная в покрывало, которое апостол Павел назвал "знаком власти над нею", она могла присутствовать при богослужении. Ее клятва перед алтарем или в суде имела силу лишь тогда, когда ее подтверждал муж или другой родственник-мужчина.

В Греции символом семейной женщины была черепаха, никогда не расстающаяся со своим домом, и сложился этот символ за много веков

до возникновения ислама и института парды. Ранняя мусульманская община как раз предоставляла женщине известную свободу, так как в мединский период развития ислама женщины участвовали в молитве вместе с мужчинами. Вскоре, однако, эта идиллия кончилась, ибо приписываемое Мухаммаду изречение гласит, что женщине лучше молиться дома, нежели в мечети, и лучше всего в ее собственных покоях.

Коран не содержит прямых требований затворничества женщин, и его указания касаются в основном скромности женского поведения и внешнего вида: "О Пророк, скажи своим женам, дочерям и женщинам верующих, пусть они сближают на себе свои покрывала. Это лучше, чем их узнают; и не испытают они оскорбления". А также: "И скажи (женщинам) верующим: пусть они потупляют свои взоры, и охраняют свои члены, и пусть не показывают своих украшений... пусть набрасывают свои покрывала на разрезы на груди". Пророк не только не требует держать женщину взаперти, но в своих призывах блюсти скромность уступает в категоричности автору Первого Послания к Коринфянам, апостолу Павлу.

Первыми затворницами ислама стали собственные жены Пророка, чье высокое положение в общине обязывало к "особому" образу жизни. Облик своих избранниц Мухаммад, по-видимому, скрывал за вполне реальной завесой: "Не входите в дома Пророка, если только не будет разрешена вам еда, не дожидаясь ее времени. Но когда вас позовут, то входите, а когда покушаете, то расходитесь, не вступая дружески в беседу... А когда просите их (жен Пророка. — А.С.) о какой-нибудь утвари, то просите их через завесу". Видимо, с тем самых пор парда соблюдалась тем строже, чем выше было общественное положение женщины.

Термин *парда* полисемантичен, и среди многих его значений слова "покров" и "тайна" оказываются синонимами. Парда — и завеса, скрывающая некую тайну, и сама эта тайна. В одной из сур Корана читаем: "И порядочные женщины — благоговейны, сохраняют тайное в том, что хранит Аллах". О какой же тайне идет речь?

Представление об истинной ценности всего "тварного": человека, вещи, явления, — как о качестве скрытом, отнюдь не внешнем, и требующем духовных усилий для постижения, свойственно всем гносеологическим и онтологическим теориям средневековья. Ислам, особенно в своих мистических учениях, внес в эти представления свою лепту, выработав концепцию о сокрытии и явлении Лица (*сурат*) как ипостаси Сущности (*ма'ни*). Дихотомия явленного, видимого (*захир*) и скрытого, тайного (*батин*) прослеживается на всех уровнях духовной жизни сунфии. Важнейшее значение в связи с этим обретает концепция Завесы (*парда*), совлечение которой являет мистику Тайное (*гайб*) в своем истинном виде. Завеса тайного (*парда-и гайб*) оказывается тем феноменальным препятствием, которое необходимо преодолеть на этапах достижения достоверного Знания. Совлечение Завесы отвергает истинное зрение (*басират*), инструментом которого является не физический глаз, но духовный, заключенный в сердце. Оппозиция *захир-батин*, есте-

ственно в иной трактовке, весьма актуальна и для доктрин шиитов, которыми питалась культура Лакхнау, одного из крупнейших мусульманских центров Северной Индии.

Подобно тому как Завеса Тайного защищает от непосвященного высшую гносеологическую ценность, домашняя завеса, все та же парда, охраняет высшую ценность семьи — женщину. На профанном уровне женщина становится отчасти "уравненной" с трансцендентной Истиной: она запретна для "чужих" и открывается "своим", причем попытки нарушить запрет опасны и влекут за собой тяжкие последствия для нарушителя.

Парда оказалась тем "крепким орешком", который не затронули никакие индийские влияния, повсеместно обнаруживающие себя в бытовой и даже ритуальной практике индийских мусульман. Более того, как признак элитарности, отделенности от обычаев большинства, парду с энтузиазмом восприняли все кланы немусульманской аристократии. Затворничества придерживались и знатные индуски южноиндийского государства Виджаянагар, и женская элита маратхских, раджпутских и сикхских княжеств. У раджпутов, в частности, несвобода женщин значительно превосходила ограничения, налагаемые на мусульманок: раджпутская аристократка не выходила из дома даже в закрытом паланкине. Сельское население и низшие городские слои, где женщины были активно заняты в производстве, не могли себе позволить роскошь соблюдения парды. Так из религиозного и нравственного регулятора парда постепенно превращалась в знак определенного социального статуса, предмет гордости "высших" и подражания "низших".

Мусульманские реформаторы и просветители XIX в. пытались приспособить обычай парды к веяниям нового времени, в основном требуя для женщины образования и возможности заниматься полезной деятельностью за пардой. Следующее поколение модернизаторов пошло дальше и объявило парду консервативным пережитком и причиной стагнации общественной жизни. Парду обличали и считали источником всех зол как мусульмане, так и представители иных конфессий. Джавахарлаал Неру писал в "Открытии Индии": "Я не сомневаюсь, что среди многих причин, вызвавших упадок Индии в последние века, парда, или затворничество женщин, занимает не последнее место. Еще более я убежден в том, что прогресс общественной жизни в Индии возможен лишь после того, как будет навсегда покончено с этим варварским обычаем... Ганди был и остается ярким противником затворничества и называет его "гнусным и жестоким обычаем", увековечивающим отсталость и неразвитость женщин". Однако мусульманки и их мужья не спешили расстаться с пардой: мужчины — по соображениям веры и семейной чести, женщины — зачастую из практических соображений, так как несвобода за пардой с лихвой окупалась свободой от материальных и житейских забот за пределами дома.

В Лакхнау парда соблюдается и поныне многими благочестивыми мусульманками среднего и высшего класса. Сегодня, правда, это приви-

легия состоятельной женщины старшего поколения, которой позволено не работать, посылать за покупками прислугу и принимать своих гостей на женской половине дома. В былые времена жена простого ремесленника, собственноручно делавшая всю работу по дому, силилась не нарушить затворничества, дабы сохранить репутацию порядочной женщины. В наши дни такой образ жизни доступен не многим.

Язык урду отразил эту непосредственную связь между пардой и нравственностью во многих идиомах, означающих тайный разврат и непристойное поведение: "делать дыру в парде" (*парде мен сурах карна*), "завязывать узлы на парде" (*парде мен гирых лагана*), "охотиться за пардой" (*парде мен шикар кхелна*) и т. д. От мужчины, пусть даже и родственника, обычай требовал уважения к законам парды, когда считалось неприличным застать врасплох собственную мать или жену. Поэтому, входя в дом, глава семьи, не говоря уже о госте, предупреждал о своем появлении троекратным окликом: "Затворницы, соблюдайте парду!"

Парда скрывала не только облик, но и многое другое, связанное с женщиной, как, впрочем, и с другими членами семьи. В домашнем обиходе имя, данное при рождении, подлежало умолчанию: во-первых, из суеверия, поскольку имя могло служить объектом парциальной магии и через него можно было нанести вред человеку; во-вторых, по соображениям этикета; в-третьих, и это самое главное, имя, подобно лицу (Лику), было ипостасью сущности, тайна которой, как уже говорилось, должна была скрываться от чужака или непосвященного.

В повседневной жизни муж и жена обращались друг к другу как к "матери Али" или к "отцу Хусейна" (имена, конечно, произвольны), т. е. по родственной принадлежности к общим детям. В третьем лице жена говорила о муже как о господине, а он о ней — как о госпоже. "Младшим господином" обычно назывался первенец. В занане женщины обращались друг к другу по семейному положению, скажем: Баху (невестка), Бхаби (золовка), Апа (старшая сестра), Амма-джан (свекровь) и т. д. В знатных семьях женщину называли по титулу или почетному прозвищу. Все дошедшие до нас имена знаменитых индийских мусульманок: Мумтаз Махал, Нур Джахан, Джаханара, Зибунниса, Хазрат Махал и др. — суть титулы и прозвища. Мать последнего авахского короля имела титул Джанаб-и Аулия, но чаще называлась по прозвищу Малика Кишвар. При этом ее первое, как бы мы сказали "крестное", имя было просто Надира.

Законы этикета запрещали упоминать даже имя родной матери. Абдул Халим Шарар, критикуя автора известного маснави "Цветник Насима" за незнание лакхнауского этикета, иллюстрировал свою мысль таким стихом из поэмы:

"И Рухафа, увидя ценность дара,
Воскликнула: "О милая Хуснара!"

"Где же это видано, — комментирует стих Шарар, — чтобы в Лакхнау дочь обращалась к матери таким грубым манером, называя ее просто по имени?"

Боязнь глаза заставляла женщин играть в сокрытие важнейших событий в жизни дома — свадьбы и рождения ребенка. Перед брачной церемонией невеста проводила двенадцать дней в полной изоляции; в день свадьбы лицо ее было закрыто плотным покрывалом и впервые являлось жениху в зеркальном отражении во время обряда "зеркало и Коран". Густая цветочная гирлянда с серебряной бахромой прикрывала и лицо жениха. Новобрачных также называли не по именам, а по "ролям" в брачной церемонии: Жених (Дулаха или Наушах) и Невеста (Дулахан).

Кроме лица и имени невесты, слгазить которую считалось легче легкого, в тайне держали и ее вес. В конце свадебного шествия, когда невеста отправлялась в дом жениха, в ее паланкин клали тяжелый камень, дабы носильщики не узнали ее истинного веса и не разболтали о нем недоброжелателям.

Внешность женщины, особенно в праздничном наряде, не столько открывалась для любования, сколько скрывалась, точнее, украшалась таким образом, чтобы "затемнить" ее природные черты и фигуру. Все видимое глазу предстает измененным или полускрытым: волосы окутаны покрывалом; шея и грудь спрятаны под массивными ожерельями и гирляндами; очертания тела скрадывают широкие шальвары и курта; узор из хны на лбу и щеках меняет цвет лица; форму глаз не узнать под густым слоем каджала и сурьмы; нос не разглядеть из-за кольца или подвески, вдетой в ноздрю; естественный цвет губ и зубов полностью уничтожен черным порошком мисси.

Применение в качестве косметики мисси, смеси из железных или медных опилок с чернильным орехом и купоросом, вызывало недоумение и отвращение у европейцев, как, впрочем, и употребление бетеля, окрашивающего рот в кроваво-коричневые тона. Вместе с тем в привычке употреблять мисси просматривается обсуждавшаяся дихотомия "явленного" (*захир*) и "скрытого" (*батин*). Чернота видимых частей рта — внешней стороны губ и зубов — прячет красноту "тайного" — внутренней стороны губ и языка. По своей эстетической концепции мисси абсолютно противоположен губной помаде, подчеркивающей и усугубляющей естественную розовость рта, которую европейская женщина и не думает чем-то камуфлировать.

Известная таинственность окружала и рождение ребенка, также происходившее за пардой. Появление на свет мальчика было гордостью семьи и предметом зависти недругов, а потому могло навлечь на роженницу и новорожденного злых духов. Приняв младенца, повитуха громко объявляла: "Да это же девочка, да еще кривая!" Таким наивным сокрытием пола семья надеялась уберечь ребенка от глаза. При рождении девочки пол не скрывали, ибо оснований для зависти это событие не давало. Но, чтобы девочка выросла красивой, та же повитуха сообщала

во всеуслышание, что девчонка-де черным-черна. На самом деле это означало, что новорожденная "светла, как полная луна". Родственники и даже домашние могли увидеть роженицу и младенца лишь на шестой день после родов, в праздник *чхати*, поскольку до этого срока мать и дитя были особо уязвимы для дурного глаза.

Девочка проводила за пардой всю свою жизнь до замужества. Мальчик же воспитывался в занане до шести-семилетнего возраста, до обряда обрезания, после которого его переводили на мужскую половину. Однако чаще всего до двенадцати лет он проводил за пардой все свободное от занятий время. Парда, как ни один железный занавес, охраняла ребенка от опасностей, пороков и соблазнов внешнего, "мужского" мира. Именно длительностью пребывания мальчика в занане были первоначально вызваны требования образования затворниц.

Что же находилось за пардой? Как уже говорилось, часть дома, отвечающая под занану, не имела окон и выходила открытой стороной во внутренний двор. Проемы, образованные рядом колонн веранды, прикрывались не дверьми, а плотными занавесами, обеспечивающими тепло зимой и уединение в любое время года. Именно эти занавесы и были пардой в прямом смысле слова. В соответствии со вкусами и возможностями хозяев парда делалась из шерсти, коленкора или миткаля. Кроме ткани проемы закрывались бамбуковыми циновками, незаменимыми в жаркую погоду.

Каменные, кирпичные или земляные полы зананы выкладывались листьями финиковой пальмы, поверх которых расстилались толстые хлопчатобумажные ковры в бело-голубую полосу. Они, в свою очередь, покрывались белым коленкором, на котором сидели женщины. Деревянные низкие кровати с металлическими ножками (в богатых домах их делали из золота, серебра и эмали) днем ставились в ряд в задних комнатах. Ближе к ночи их переносили туда, где желали почивать хозяйки в зависимости от сезона. Постельное белье лакхнауской дамы сводилось к стеганой подстилке и плоской, набитой ватой подушке, покрытой наволочкой из муслина или хлопка. Одеждами пользовалась лишь беднота, и как бы ни мерзла ночью знатная женщина, в ее распоряжении не было ничего более теплого, чем кашмирская шаль.

Местом дневного досуга хозяйки дома был маснад — ковер, разостланный на полу или на низкой платформе, покрытый дорогой тканью и обложенный длинными подушками. Маснад являлся составной частью домашнего этикета: хозяйка уступала его почетной гостье и в виде особой любезности предлагала место рядом с собой низшим по статусу членам семьи. Если в доме имелась какая-то мебель, например столы или тростниковые стулья, ее ставили на мужской половине или во дворе; в занане же предпочитали есть на дастархане, расстелив его прямо на полу. Пустота женских покоев оживлялась лишь предметами декоративно-прикладного искусства: шкатулками для косметики и бетеля, ме-нажницами для драгоценностей, цветными светильниками и экранами, сосудами для воды и прочей утварью.

Монотонность жизни зананы пугала только европейцев. Женщина никогда не находилась за пардой в одиночестве: ее окружала целая толпа родственниц, служанок, соседок, кормилиц и, конечно, детей. Городские новости проникали за парду молниеносно: их разносили торговки, женщины-водоносы и носильщицы паланкинов, садовницы, не соблюдавшие затворничества. Конечно, недостаток внешних впечатлений был ничем не восполним, но благочестивая женщина из всех сил боролась со свойственным ее полу природным любопытством.

Миссис Мир Хасан Али вспоминает о своей знакомой затворнице, мечтой которой было увидеть знаменитый Железный Мост. После длительных переговоров с ее мужем женщине было отказано в исполнении этого желания. Миссис Мир Хасан Али ожидала слез или иных проявлений недовольства со стороны подруги, которая, однако, испытывала только раскаяние за то, что ей пришел в голову столь "ребяческий каприз". Все, чего хотела эта дама, было заслужить прощение мужа и вернуть его уважение.

В редкие дни, когда в занане не отмечали какой-нибудь праздник, женщины были предоставлены самим себе: они молились, дважды в день плотно ели, жевали бетель, курили хукку, чинили одежду, школили детей и сплетничали. Бесконечные чаепития, ставшие неотъемлемой частью индийского быта с легкой руки англичан, не были в заводе в старом Лахкнау, где всем напиткам предпочитали шербет. Главными развлечениями буден были игральные кости, шашки и массаж, которым служанки усаждали своих хозяек даже во сне.

Однако чаще всего в занане царило праздничное оживление. Всякое событие, связанное с взрослением ребенка — а детей за пардой всегда хватало, — становилось поводом для торжеств. Вот лишь некоторые из отмечавшихся праздничных обрядов: уже упоминавшиеся смотрины (*чхати*), церемония бритья головы (*акика*), первый прикорм (*кхир чатаи*), отлучение от груди (*дудх бархаи*), начало обучения (*бисмилла*), обрезание (*хутна*), первое разрешение от поста (*роза кошай*) и др. Более всего торжеств было связано с многодневной свадебной церемонией.

Своеобразной чертой жизни в занане было формирование языковых норм, отличных от принятых в речи мужской части общества. Обительницы женской половины получали образование, несопоставимое с мужским: общение их даже с родственниками противоположного пола было ограничено, и на протяжении долгих лет они варились в собственном соку, проводя время в обществе нянек, мамок и служанок низкого происхождения и уровня грамотности. В результате складывался язык зананы со свойственными только ему идиомами, эмфазам, даже междометиями. Во многом этот язык был не только экспрессивнее, но и грубее "нормативной" мужской речи, менее подвержен влиянию этикета, и некоторые обесцененные понятия в нем не табуировались.

Именно фривольность языка зананы, обилие в нем эротической лексики привлекли к себе внимание поэтов. Женский язык, столь интере-

совавший поэтов, подвергся уничтожающей критике индийских просветителей, видевших в нем свидетельство отсталости женщин и средство негативного влияния на детей. В конце XIX в. известный теолог Маулана Ашраф Али Тханви, автор трактата "Райские драгоценности" ("Бихишти зевар"), и поныне считающегося хрестоматией *адаба* (этикетного поведения) для женщин, писал: "О дочь моя, не прислушивайся к разговорам глупых необразованных женщин из простонародья, твой язык должен быть чист, а они говорят "сабаб" вместо "саваб" (правильное поведение. — А.С.) и коверкают слова молитвы. У женщины не может быть языка, отличного от речи мужчины, и она должна уметь правильно читать и писать на урау".

Однако грамотность и хорошая речь — далеко не главное, что требуется от женщины. "Достойная женщина, — продолжает Маулана Тханви, — отличается не только умением читать и писать. Пока ты не овладеешь адабом, люди не будут любить и ценить тебя. Теперь я поведаю тебе о том, что есть адаб в жизни женщины. Если другая старше тебя по возрасту и положению, относись к ней с неизменной почтительностью и никогда не говори ей неподобающих слов. Никогда не смейся и не развлекайся с подругами в ее присутствии. Если она зовет тебя, отвечай тихим голосом; если что-то дарит тебе, низко кланяйся. Что бы она ни посоветовала, слушай со вниманием. Никогда не перебивай ее и не занимай более почетного места в собрании. Никогда не называй ее по имени, а лишь по родству, причем употребляй длинные формы обращения: Хала-джан (тетушка. — А.С.), Пхупхи-аман (то же. — А.С.), Наниджи-апа (бабушка. — А.С.). Если кто-то из старших гневается на тебя, не пререкайся. Ничего не отвечай и тихо удались".

Очевидно, что предъявляемые к женщине требования этикета мало чем отличались от соответственных задач воспитания мужчины. Принципиальная разница состояла в том, что *адаб* мужчины был направлен вовне, на посторонних, а этикетное поведение женщины — вовнутрь, на своих: на мужа, родителей и старших родственников. "Никогда не думай о муже как о равном себе, не разрешай ему обслуживать тебя. Если он начнет массировать тебе руки или ноги, останови его: ведь ты бы не дала отцу служить тебе, а муж выше отца". В качестве примера *адаба* автор приводит поведение некой лакхнауской дамы, посылавшей из зананы лакомства на мужскую половину, где ее супруг развлекался с красотками полусвета, — идеал безграничного самоотречения.

Но что негоже затворнице, то пристало куртизанке, руководствующейся совсем другими правилами этикета и морали. "Обнаженная красота" требовала иного обращения, нежели "красота скрытая". "Они так легкомысленны, — повествует о лакхнауских куртизанках их знаток, Русва, — что хоть жизнью для них пожертвуй, им это покажется пустяком, и так горды, что можно подумать, будто все страны света у них под пятой. А уж переменчивы они до того, что, казалось бы, никто не способен этого вынести, однако поклонники все терпят. С ними девушки обращаются прямо убийственно, а те добровольно приносят себя в

жертву. Одного наши красотки подняли на смех, этого ранили в самое сердце, тому растоптали ногами душу. Любой пустяк вызывает у девушек гнев. Все вокруг упраскивают их: один молитвенно складывает руки, другой взывает о снисхождении. А они! Дадут обещание, потом откажутся его выполнять, поклянутся помнить и забудут".

То, что описывает Русва, — не индивидуальные причуды какой-то определенной дамы полусвета, а *адаб*, этикетное поведение всякой таваиф. Если добродетелями затворницы были самоотречение, покорность и верность, то достоинства таваиф оценивались качествами прямо противоположными: надменностью, капризностью, изменчивостью, а также теми жертвами, на которые шел ради нее мужчина. Дихотомия *парданишин-таваиф* знаменовала торжество ситуативной морали: строгий повелитель всего женского населения у себя дома за его пределами становился рабом таваиф, причем гордился таким рабством.

Газель урду, если отвлечься от ее почти обязательной суфийской коннотации и видеть в ней схему "аллегорической", земной любовной ситуации, всегда имеет дело с этикетным поведением куртизанки. Возлюбленная газели — *маашук* — постоянна лишь в своем непостоянстве, требовательна, насмешлива и жестока. Она ждет от влюбленного-*ашика* полного подчинения, дразнит его, возбуждая ревность заигрываниями с соперником. Она "злодейка", она "разбойница", она "убийца", и ее главная цель — довести лирического героя газели до гроба. В реальной индийской действительности подавляющее большинство женщин, независимо от социального статуса, правом на такое поведение не обладали: посторонние женщины были запретны, контактов с невестой до свадьбы не существовало, а общение с женой шло совсем по иному сценарию. Все перечисленные качества были прерогативой одной лишь таваиф.

Слово "таваиф" происходит от арабского *та'уиф* — "двигаться по кругу", "делать круговые движения". К общему корню восходит и *таваф*, ритуальный обход вокруг Каабы или другой мусульманской святыни. Под таваиф понимались платные танцовщицы и певицы, которые могли жить как своим ремеслом, так и у кого-то на содержании. Во времена Саадат-хана таваиф назывались также *дерадар* (от *дера* — "шатер", "палатка"), что указывает на их происхождение от армейских маркитанток. "Мы всегда шли следом за армией, — говорит старая таваиф в повести Куррат ул-Айн Хайдар. — Сначала на поле боя устанавливали красный шатер наваба, затем шатры генералов, а потом и наши палатки".

Ремесло таваиф передавалось от матери к дочери, но не обязательно носило характер кастовой профессии, как у певиц — *домни*, *джагни* или *мирасан*. Ряды таваиф пополнялись за счет воспитанниц, купленных или похищенных девочек из самых разных слоев общества. Такой куртизанкой поневоле стала героиня романа Русвы, Умрао-джан, украденная из семьи добропорядочного зрителя-*джамадара*. Похищение девочек с целью их продажи в дома таваиф было прибыльным промыслом. Так, в

1820-х годах был разоблачен и осужден некий Бахш Али-хан, придворный Насируддина Хайдара и отчим его супруги, мисс Уолтерс, который оказался предводителем банды похитителей детей, орудовавшей на дороге между Лакхнау и Канпуром. В доме Бахша Али-хана нашли более ста девочек-невольниц разного возраста, предназначенных для продажи в дома таваиф. Интересно, что среди похитителей Умрао-джан в романе Русвы фигурирует человек со сходным именем — Пир Бахш. История преступлений отчима королевы была широко известна, и Русва, рассказывая о злоключениях своей героини, возможно, вспомнил о ней.

В отличие от кастовых лицедеек таваиф получали хорошее образование в школах, наминавших учебные заведения для греческих гетер. Особое внимание обращалось на музыку и поэзию; девочка, у которой рано обнаруживался вокальный или хореографический талант, уже в меньшей степени зависела от произвола "хозяйки"-ханум или прихотей будущих поклонников. Образование таваиф было несравнимо со скромным обучением, которое проходила "честная" девушка, живущая за пардой.

"Покончив с азбукой и простейшими персидскими книжками, — говорит Умрао-джан, — учитель заставил меня выучить наизусть "Амад-наме". Потом мы принялись за "Гулистан". Маули читал вслух по две строки и приказывал мне заучить их на память. Особенно большое внимание он уделял стихам. Значение каждого слова, строй каждого предложения — мне все надо было запомнить. Не меньше внимания он обращал на письмо — правописание и красоту почерка. После "Гулистана" другие персидские книги показались мне совсем простыми, и уроки наши проходили так легко, как будто мы повторяли уже знакомое. Занимались мы также арабской грамматикой и прочли несколько трудов о красноречии". Как видим, идеальное образование, предлагаемое Мауланой Тханви для порядочной женщины, было в основном доступно лишь куртизанкам.

Пока девочка училась, она не считалась таваиф, вела замкнутый образ жизни в доме ханум и не допускалась в комнаты старших подруг, встречающихся с мужчинами. Когда девушка окончательно созрела, ей меняли имя на звучное прозвище и устраивали ее первое публичное выступление. Зачастую такие смотрины сразу решали судьбу девушки, и она поступала на содержание к какому-нибудь самостоятельному "ценителю". Новоявленной таваиф предоставлялась комната в доме хозяйки, где она принимала своих гостей.

Эта комната значительно превосходила богатством убранства жилище горожанки среднего класса: "Кровати с хорошей сеткой и пологом; на полу разостланы чистые белые половики; в строгом порядке расставлены большие расписные шкатулки, маленькие корзиночки и коробочки для бетеля, плевательницы; на стенах — зеркала и прекрасные картины; потолок затянут тканью, и с него свешивается небольшая люстра; там и сям стоят красивые лампы".

С годами, если таваиф скапливала достаточное состояние для независимой жизни — в их среде это называлось "скопить на саван", — она могла откупиться от ханум и жить своим домом. Таваиф редко вступала в настоящий брак, но, став постоянной наложницей своего содержателя, имела право бросить ремесло куртизанки и вести жизнь семейной женщины. Наиболее принятой формой союза с таваиф был разрешенный шариатом временный брак *мута*, дававший ее детям социальный статус и права наследства. Если же ребенок рождался вне брака, то девочку ждало наследственное ремесло, а мальчика — карьера музыканта или танцовщика. Сыновья таваиф не несли на себе клеймо позорной профессии матери и имели возможность брать в жены порядочных девушек. Однако внуки таваиф чаще всего продолжали занятие бабок и, в отличие от прямых наследниц, назывались "дочерьми невесток". "Таков закон нашего братства, — говорит таваиф в повести "Дилруба". — Невестки сидели за пардой, а мы, дочери и внуки, прямые отпрыски, зарабатывали на жизнь".

Иногда женитьба на таваиф, небезупречная с точки зрения морали, оказывалась спасительной сделкой для обедневшего прожигателя жизни, так как состоянием куртизанки кормилось все многочисленное семейство мужа. Селились таваиф в основном в крупных городах с мусульманским населением, таких, как Дели, Фаизабад, Лакхнау, Лахор, Дакка, Хайдарабад и др. Дома их находились в особых "веселых" кварталах: Чоук — в Лакхнау, Рангила Майдан — в Фаизабаде, Урду Базар — в Дели, Санчи Мандир — в Дакке. Выступали таваиф или в собственном доме, или на мужской половине дома клиента. Во время свадебных торжеств и иных праздников таваиф улаживали слух и взор лишь мужчин; тем временем в занане затворниц развлекали кастовые певицы — *домни* и *мирасан*. Выступления *домни* были полны непристойностей и самых соленых шуток; мужчинам строго запрещалось при них присутствовать, и многие, по свидетельству Шарара, буквально силой прорывались за парду, когда там балагурили *домни*.

Выступления же таваиф были исполнены классической строгости, респектабельности и изысканности. Большинство таваиф помнили наизусть десятки сотен поэтических строк из исполняемых ими газелей, что превращало их в подлинных знатоков поэзии. Среди них было немало талантливых исполнительниц и поэтесс. Литературный образ Умраоджан, сочинявшей прекрасные стихи, во многом списан с натуры. Наиболее популярные лакхнауские куртизанки — Зухрабаи, Джаддан, Муштари, Чоудхриян Хайдар-джан — были авторами целых диванов поэтических строк.

Таваиф принадлежали к аристократии полусвета. Они были весьма разборчивы в выборе содержателя и всячески избегали промискуитета. Войти в дом таваиф было непросто: требовались рекомендации и репутация светского человека. Гостями куртизанок были не только искатели продажной любви, но и искренние любители поэзии, подчас вовсе не богатые. Из них формировался круг друзей, на участие которых таваиф

могла рассчитывать в периоды, когда не имела постоянного покровителя. Из этого круга она выбирала себе "близкого друга", проводившего в ее доме сутки напролет. Друг ухаживал за таваиф во время болезни, бегал за покупками, договаривался о ее выступлениях и обеспечивал ее безопасность. "Друг подогревает чувства богатых поклонников, — пишет Русва. — Если же танцовщице случится поссориться с кем-нибудь, он всегда готов вмешаться. Он водится с городскими подонками и по первому ее слову может призвать на помощь полсотни человек. В то же время друг держит в страхе хозяйку танцовщицы. Ведь хозяйку постоянно преследует мысль, что танцовщица любит его и, не дай Бог, вздумает сбежать с ним".

Несмотря на достаток и относительно вольную жизнь в кругу поклонников, таваиф все же считалась существом низким, бесчестным и деклассированным. Если похищенная девушка пополняла ряды куртизанок, родня считала ее умершей. Тем не менее один из парадоксов жизненного уклада в Лакхнау состоял в том, что здесь многие таваиф достигали высокого общественного положения и влияния при дворе. "Часто говорят, что зло носит красивое обличье, — пишет Сурур. — При этом святоши и ханжи подразумевают наших танцовщиц. Да вы только гляньте на них... Сама Возлюбленная небес очарована танцовщицами из Лакхнау, каждая из коих, как гурия, весела, умна, прелести полна. С полуслова гостя понимает, всем ему утешает. Щедрость квартала, где живут танцовщицы, — источник богатства для всякого, кто сюда приходит. Общение с красавицами, что обладают утонченными манерами и изысканными привычками, меняет повадки гостя и одаряет его сердце бесценными сокровищами".

Действительно, лакхнауские таваиф были не только и не столько "жрицами любви", сколько хозяйками литературных и музыкальных салонов. "Благородные отпрыски" Лакхнау постигали в этих салонах умение вести беседу, знание литературы и музыки, деликатное обращение заодно с "наукой страсти нежной". Во многом поэтому общение с таваиф в Лакхнау считалось модным и престижным, служило чем-то вроде патента на аристократизм и утонченность.

Таваиф постоянно бывали при дворе и активно вмешивались в политику. Хаким Махди, влиятельный министр Насируддина Хайдара и Мухаммада Али-шаха, обязан началом своей карьеры таваиф Пияро, которая дала ему изрядную сумму денег, чтобы он получил свой первый пост при дворе. Уже упоминавшийся вазир Ваджида Али-шаха Али Наки-шах был представлен шаху куртизанкой Вазиран и по ее рекомендации назначен распорядителем строительства Кайсарбага. Другой таваиф, Хайдари, тот же Ваджид Али-шах презентовал главный телескоп обсерватории. Таваиф по имени Чунавали Хайдар стала доверенным лицом аскетичного и благочестивого Амджана Али-шаха, поскольку была великолепной исполнительницей. Шах проводил долгие часы в ее обществе, слушая пение и заливаясь слезами.

Талант чтицы открыл доступ ко двору и Умрао-джан. Русва делает ее придворной чтицей брата шаха, злополучного Сикандара Хашмата. "Своим чтением... я снискала известность. Давно уже никто не помнил такого исполнения... Сам владыка вселенной (Ваджид Али. — А.С.) похвалил мое исполнение поминальных плачей. Каждый мухаррам я получала немало подарков от шахского двора". Выдающейся исполнительницей считалась поэтесса Чоудхриян Хайдар-джан, в доме которой собирались известные поэты Барк, Шоук и Аманат. По преданию, именно Чоудхриян Хайдар-джан является литературным прототипом Сабз-пери, героини "Двора Индры", побеждающей сердца богов и людей своим волшебным пением.

Совершенно головокружительную карьеру сделала куртизанка Джа-рабаи, не блиставшая талантами, но обладавшая сказочной красотой пери. Она столь пленила сердце любвеобильного Насируddина Хайдара, что он ввел ее в свой гарем под титулом Кудсии Махал и сделал любимой женой. Для бывшей таваиф построили дворец Кудси Манзил, о котором упоминает Сурур: "Когда же сердце его покорила Кудсия Махал, то повелитель райскую обитель для нее создал. Он построил столь прекрасный дворец, что, вспыхнув к нему страстью, закружился небосвод". Влияние Кудсии Махал на короля беспокоило "европейское лобби" — брадобрея Дерусетта и мисс Уолтерс (она же — Мукаддара Аулия). В 1834 г. красавица скоропостижно скончалась от яда, всего на три года опередив супруга, которого постигла та же участь.

Миссис Мир Хасан Али упоминает, что главным ювелиром двора был брат и клевет Кудсии Махал, Мир Гоухар. Поскольку профессия ювелира была кастовой, то, скорее всего, и Кудсия Махал принадлежала к мусульманской касте *манихаров* — профессиональных ювелиров. Чунавали Хайдар, как следует из ее прозвища, вышла из касты *чунапазов*, занимавшихся обжигом и продажей извести. Женщины этой касты — *чунавали*, или *чунапазни*, часто становились куртизанками. Из касты ткачей-*джулаха* происходила известная поэтесса Джаддан, которая в одном из своих стихов говорит:

"Отец мой, ты прядешь цветные нити.
Дай мне их, чтоб опутать сердце друга".

Прозвищем Хайдари (той, что любила играть с телескопом) было "Бхатхияри-е хусн" ("Хозяйка гостиницы красоты"), что указывает на ее связь с авахской кастой *бхатхияра*. Наконец, Чоудхриян Хайдар-джан вела свой род от деревенского старосты или от старшины какого-то ремесленного цеха — *чоудхри*.

И все же в среде таваиф преобладали те, для кого древнейшая профессия являлась кастовой. Их собирательным названием было слово *патури* ("проститутка", "распутница"). К *патури* принадлежали уже упоминавшиеся *чунавали*, а также *канчани* (женщины ремесленной касты *канчан*, распространенной в Дели и Пенджабе) и *нагаран*, выдававшие себя за представительниц касты гуджаратских брахманов-*нагар*.

Считается, что все они прибыли в Авадх с армией первого наваба Саадат-хана. *Патури* называли "царицами базара", имея в виду их продажность и корыстность. Алчность *патури* высмеивал в эпиграммах Инша, писавший:

"Чтоб подойти к патури, надобно уменье,
Побольше денег и стыда поменьше.
Одной рукой она за шею обнимает,
Другой — снимает с шеи ожерелье".

Большинство первых актрис придворного лакхнауского театра, живших в Перихане, принадлежали к сословию *патури*. Из них Ваджид Али-шах избрал себе любимую наложницу, Наваб Рахас Нагаран, составные части титула которой указывают и на жанр исполняемой ею драмы (*рахас*), и на ее кастовую принадлежность (*нагаран*). В своей поэме "Титулы цариц" ("Хитабат-е махалат") король повествует об обительницах собственного перенаселенного гарема и называет Наваб Рахас Нагаран "украшением сословия *патури*".

В отличие от затворниц, чье монотонное существование за пардой гарантировало спокойную и достойную старость, век таваиф был короток, а конец его — непредсказуем. "Для танцовщицы старость — сущий ад, — рассуждает Русва. — Взгляните на наших старух, которые ютятся в глухих закоулках Лакхнау. Расспросите их — почти все ответят, что они бывшие танцовщицы. Раньше, куда бы они ни шли, их провожало множество глаз, а теперь никто на них и не взглянет". Самые предприимчивые из таваиф к старости становились хозяйками "веселых" домов на Чоуке; другие, побогаче, жертвовали свое состояние какой-нибудь святыне и изо всех сил замаливали грехи; третьи, победнее, находили престарелых поклонников, и тогда говорилось, что такая таваиф "любовника на саване провела", т. е. ухитрилась взвалить на него груз своих погребальных расходов.

Мысль о смерти в нищете преследовала куртизанку всю жизнь. "Когда я стану старухой, кто справит мне саван? — думает актриса и содержанка из повести "Дилруба". — На поддержку какого-нибудь негодяя, старого сводника, и то вряд ли можно рассчитывать... После смерти тетушки Мунги в Итаве за ее погребальными носилками по пути на кладбище раздавали корзины хлеба. Матушка говорила, что таков обычай нашего братства: хлеб раздают ради прощения грехов усопшей".

Аннексия феодальных княжеств и распад придворной культуры в конце XIX в., казалось, уничтожили институт таваиф. Однако в изменившемся виде он продолжал существовать. Поддержка угасающей профессии пришла из театра парсов, когда куртизанки, вернее, те из них, кто обладал голосом и сценическими данными, пополняли театральные антрепризы Дакки и Бомбея. Первоначально они исполняли как женские, так и мужские роли, а затем стали играть на сцене вместе с актерами-мужчинами, что вызывало особое возмущение ортодоксов.

Из театра дочери и внуки таваиф перекочевали в новый вид зрелищного искусства — кинематограф. Игровая площадка менялась, но песни, танцы и манера исполнения оставались теми же до конца 1930-х годов, когда театр парсов умер, а киноэстетика модернизировалась. Стил жизни театральных актрис и первых киногероинь во многом напоминал уклад таваиф: навязчивое внимание поклонников и презрение обывателей; поиски богатого "мецената" и стремление "скопить на саван"; внебрачные дети, продолжающие материнскую профессию.

Образ таваиф скрыто проходит сквозь всю историю литературы урду. Экстравагантное поведение куртизанки запечатлели все классические жанры — газель, маснави, дастан и ранняя драма. Сказочные царевны и пери, покоряющие сердца пением и танцем, такие, как Наджмунниса в "Волшебстве красноречия", Бакавали з "Цветнике Насима", Сабз-пери во "Дворе Индры", кажутся списанными с талантливых лакхнауских таваиф. Куртизанок высмеивали в сатирических стихах Сауда, Инша и Акбар Аллахабади; им посвящали страстные признания Момин, Ваджид Али-шах и Даг, поведавший в поэме "Горестная жалоба Дага" ("Фарияд-е Даг") о своей несчастной любви к таваиф.

Лишь с конца XIX в. литература урду обратилась к судьбе куртизанки как к социальному явлению. Многократно цитированная повесть Русвы "Умрао-джан Ада" обличала как пороки самих таваиф, так и порочность общества, толкающего женщину на путь древнейшей профессии. Повесть заканчивалась на печальной ноте: героиня искренне раскаялась в грехах молодости, а мир лакхнауского Чоука, казалось, безвозвратно ушел в прошлое. Понадобилось много десятилетий, чтобы другая повесть — "Дилруба" Куррат ул-Айн Хайдар — отразила эволюцию мира таваиф: в новые времена, в новом амплуа, в новом Лакхнау, без навабов. Финал "Дилрубы" более чем оптимистичен, он триумфален: дочери и внуки презренных *патури* превратились в элиту, богатством и популярностью превосходящую все остальные избранные круги индийского общества, — в элиту кинозвезд.

НЕВЕСТКИ И ДЕВЕРИ



становясь женой, женщина вступает в новую, сложную систему отношений не только с мужем, но и с его родственниками, и эти отношения оказывают весьма сильное влияние на ее жизнь. Они важны и в современном обществе, где семья в основном включает только супругов и их детей. Но в традиционном патриархальном обществе, где под одной крышей живут три поколения — родители, их сыновья со своими семьями и незамужние дочери, существует иерархическая система семейных связей, определяющая обязательства и поведенческие нормы каждого члена семьи по отношению друг к другу. Одна из этих связей: деверь—невестка.

Отношения между деверем и невесткой важны в любом традиционном обществе. Прежде чем говорить о жизни людей в далекой Индии, населенной многими народами, имеющей многообразную свою обычную культуру, обратимся к двум текстам европейской традиции. Первый из них принадлежит низкому жанру бытового песенного фольклора и представляет собой позднюю примитивную переработку традиционных мотивов. Это куплеты, поющие попеременно мужской и женской группами — "дедочком" и "бабкой" — в последовательности, соответствующей логическому ходу беседы. Бабка интересуется, когда помрет "дедочек", и, получив ответ: "Во середу, бабка...", задает следующий вопрос: "На кого оставишь, милый мой дедочек, на кого оставишь, сизый голубочек?" Мужская партия отвечает: "На деверя, бабка, на деверя, любка, на деверя, ты моя сизая голубка". Далее идет "бабкин" куплет: "Деверь будет драться, милый мой дедочек..." Из этих куплетов следует, что вдова остается на попечение брата мужа, который обретает над ней ту же власть, какую имеет над женщиной муж.

Второй текст, в противоположность первому, принадлежит к "книжному" слою культуры — это гомеровская "Илиада". Елена, стоя на стене Трои и глядя в тоске на поле брани, отвечает на вопросы своего свекра во втором браке, царя Приама, о тех, кого он видит в войске противника. Первым она называет предводителя войска, брата своего первого мужа, царя Агамемнона:

"Муж сей есть пространодержавный Атрид Агамемнон,
Славный в Гелладе как мудрый царь и как доблестный воин.
Деверь он был мне; увы, недостойная, если б он был им!"

То, что в результате похищения нарушено отношение свойства между Еленой и ее деверем в первом браке, ее сильно угнетает, и она

говорит об этом как о символе невозвратной прежней жизни. С глубоким почтением относится прекраснейшая из женщин и к своему деверю по второму браку — царю троянцев Гектору.

"Деверь жены бесстыдной, виновницы бед нечестивой!... —

обращается она к нему с речью, полной чувства стыда и раскаяния. —

Но войди ты сюда и воссядь успокоиться в кресло,
Деверь; твою наиболее душу труды угнетают,
Ради меня, недостойной, и ради вины Александра".

Оба деверя Елены — цари. Они оба наделены высокими личными достоинствами, что должно служить художественным обоснованием любви и почтения, которые испытывает к ним Елена. Но их доблесть, благородство, красота — лишь художественная роспись, которой в эпической поэзии покрыты стержни общественных, в том числе семейных связей, составляющих основу отношений между героями. И то, что во главе обоих войск стоят два старших деверя похищенной красавицы, — отнюдь не случайность. Это говорит о важной роли, которую играет деверь в жизни женщины, о мере ответственности, которую мужчина несет за жену брата в традиционном обществе.

Три типа отношений связывают мужчину с женщинами его поколения: жена, сестра, невестка. С сестрой мужчину связывает кровное родство, и она не может быть женой. Это общий закон для всех существующих и известных истории обществ. Невестка женой стать может — на отношения с ней не распространяется нерушимый инцестный запрет.

Отсутствие запрета на брак с невесткой допускает такие обычаи, как полиандрия и левират. Оба они существуют в Индии. Полиандрия (многомужество) и левират сходны в том, что невестка часто становится женой. Разница в том, что при полиандрии невестка является женой при жизни брата, тогда как при левирате невестка становится женой только после смерти старшего брата.

Из двух разновидностей левирата в Индии практикуется только женитьба на вдове старшего брата, т. е. мужем становится младший деверь. Эти типы браков существуют не на всей территории Индии. Полиандрические браки были отмечены в горных районах на северо-востоке Индии, а левират характерен для севера страны.

Древнеиндийские тексты свидетельствуют о том, что левират практиковался у индийцев с глубокой древности. Самые ранние дошедшие до нас тексты — это веды. Канонический текст "Ригведы" сложился на рубеже I и II тысячелетий до н. э., а "Атхарваведы" — на несколько столетий позже. И в той и в другой веде мы находим упоминания об отношениях между невесткой и деверем. В "Ригведе" к богам-близнецам солнечным жеребцам Ашвинам (индийским Диоскурам) обращены такие вопросы: "Где вы ночью, где вы днем, Ашвины? Где вы берете еду

и питье? Где живете? Кто готовит вам ложе, как вдова — деверю, как новобрачная — супругу?"

Очевидно, что во II тысячелетии до н. э. отношения между вдовой и братом ее покойного мужа могли превращаться в брачные отношения. Невестка становилась женой. В свадебном гимне из "Атхарваведы" любовь к деверям даже названа в числе качеств, предписывающихся новобрачной.

Новобрачная, входя в семью мужа, заставляла его старших братьев уже женатыми, а младшие были еще холостыми. В ведийский период, как и сейчас, порядок вступления братьев в брак определялся их старшинством. В "Атхарваведе" есть гимн "Во искупление беды, когда младший брат женится раньше старшего". Очевидно, нарушение этого обычая грозило серьезными последствиями, раз их следовало ритуально отвращать.

Приводим этот заговор в переводе Т.Я.Елизаренковой:

1. "Да не убьет он старшего из них, о Агни!
Защити его от вырывания корня!
Предвидя, разними оковы Грахи!
Да согласятся с тобой все боги!
2. Избавь ты их, о Агни, от оков
Тройных, в которые попали трое!
Предвидя, разними оковы Грахи!
Отца, мать, сына — всех избавь!
3. Оковы, в которые закован обойденный старший брат —
Каждый член его стал зажатым, —
Да спадут они, ведь они спадатели!
О Пушан, сотри бедствие на губителя зародыша".

Агни, бог огня и его воплощение, — владыка жертвенного костра, дым которого доставляет жертву небожителям. Он выполняет роль посредника между смертными и богами, защищает от злых демонических сил. Поэтому к нему обращаются с просьбой ходатайствовать перед богами об избавлении от кары за нарушение закона. Кара эта должна пасть не только на старшего сына, который оказался *париветтой* (букв. "обойденным"), но и на родителей, женивших младшего сына раньше. Неженатому старшему сыну, естественно, грозит прекращение рода — "вырывание корня".

Граха (букв. "хватаящий"), демон, воплощающий болезни, губитель плода во чреве, должен быть обезврежен этим заговором. Семье, нарушившей установленный порядок, помимо Агни помогает Пушан — хранитель стада, бог, обеспечивающий плодовитость животных и людей.

Интересно, что младшему брату кара, очевидно, не грозит: ни на него, ни на его жену вина за свершившееся не ложится. Виноваты в этом только старшие. И главной опасности подвергается неженатый старший деверь новобрачной.

Для обозначения старшего и младшего деверя в языках Индии существуют два термина родства. Приведем те из них, которые наиболее распространены в Северной Индии: старший деверь — *джетх*, младший деверь — *девар*.

Различаются и обозначения невесток: старшая — *бхабхи*, младшая — *баху*.

Опираясь этими терминами родства, удобнее описывать систему отношений в индийской семье. А понять суть этих отношений нам поможет этимология слов, знание их исходной формы и значения.

Джетх происходит от древнеиндийского слова *джешитха* (старший, старший брат). Особенно интересны для нас обозначения старшего деверя, складывающиеся из двух слов, как, например, в языке ория. В первой части они имеют слово с исходным значением "старший брат", а во второй — "свекор". Общий смысл такого образования — "старший брат, который [как] свекор". Это словосложение, которое кажется нам на первый взгляд полной абракадаброй, отражает сходство в нормах поведения женщины по отношению к свекру и к старшему брату мужа. То же значение имеет слово *бхасур*, которым называют самого старшего брата мужа.

Девар: ни у кого не может вызвать сомнений, что это слово родственно русскому "деверь". Слово это общеиндоевропейского происхождения, но, к сожалению, его этимологическое значение неясно. По этому поводу существует ряд гипотез, и некоторые из них интересны, в частности, тем, что отражают важные стороны роли деверя. Так, есть этимологические объяснения этого слова как "берущий замуж", "отдельный, то есть не прямой, муж". Автор последнего объяснения Ф.Вордик утверждает также, что слово "деверь" может быть сведено к "муж". Эти истолкования соотносятся с двумя типами брачных обычаев: с левиратом и с полиандрическим браком.

Бхабхи означает "жена брата".

Баху происходит из древнеиндийского слова *вадху* (новобрачная, молодая жена). Этим словом называют и жену сына, и жену младшего брата, т. е. две линии семейных отношений обозначаются одним словом. Как и составное обозначение старшего деверя "старший брат-свекор", это говорит о том, что отношения между женщиной и отцом ее мужа и старшим братом ее мужа по сути своей одинаковы. А значит, одинаковы и формы, в которых они проявляются, и предписанные для них поведенческие нормы.

Нельзя обойти вниманием и объяснение этого слова как "товарищ по играм", которое связывает происхождение слова "деверь" с древнеиндийским глаголом *дивьяте* (играет). Это объяснение повторяет одно из тех, которые приведены в древнейшем индийском лингвистическом трактате, датируемом V в. до н. э. Автором этого трактата, называемого "Нирукта", считается Яска. Он объясняет значение и происхождение многих древнеиндийских слов. Большинство этих этимологий ложные.

Вот как толкует Яска слова "деверь" (*девара*) и "вдова" (*видхава*), опираясь на тот стих "Ригведы", посвященный Ашвинам, который был приведен выше:

"От какого корня произведено слово *девара*? Его так называют, потому что он второй муж. *Видхава* называется так потому, что у нее нет опоры, или потому, что она после смерти мужа дрожит в страхе перед своим мрачным будущим, или, по мнению учителя Чармариши, потому, что она, лишенная чьей-либо защиты, бегает туда-сюда, мечется. Или же слово *дхава* значит "мужчина", и *видхава* значит "без мужчины", потому что она от мужчины отделена.

Слово *девар* может иметь смысл "тот, кто играет", потому что он младший брат мужа и, значит, постоянно играет с женой брата".

Все эти объяснения основаны на созвучии с различными корнями, смысл которых искусственно увязывается с представлениями о статусе и поведении людей, обозначаемых толкуемыми словами. Так, первая этимология слова *девара* связана с числительным "два", вторая — с глаголом "играть" (Яска приводит глагол *деватэ*). Таким же фантастическим образом связывается и слово *видхава* с глаголами "дрожать" (*дхав*) и "бегать" (*дхаав*). Еще любопытнее другой путь "этимологизирования" — вычленив часть слова и приписать ей значение исходя из придуманного смысла всего слова. Так поступает Яска, объясняя *видхава* как "без мужчины". Хотя слова *дхава* в санскрите нет, он его "изобретает", потому что такое объяснение, с его точки зрения, передает основной смысл слова "вдова".

Посмотрим, какие сведения можно извлечь из этих ненаучных этимологий.

Будучи совершенно неприемлемыми с лингвистической точки зрения, такие "этимологии" очень ценны для этнолога. Они многое говорят об отношениях между женщиной и ее младшим деверем. Отсюда явствует, во-первых, что в середине I тысячелетия до н. э. в Индии существовал обычай левирата; во-вторых, что положение вдовы и тогда, как и в более позднее время, было весьма тяжелым и женщина находилась в полной зависимости от мужчины.

О многом говорит и объяснение слова "деверь" через глагол "играть". Дело в том, что в Северной Индии, т. е. в тех районах, где практикуется левират, у жены старшего брата с младшим деверем традиционно складываются действительно отношения игры.

В южных штатах, для которых левират нехарактерен, женщина должна избегать как старших, так и младших деверей, независимо от их возраста.

Представители американской антропологической школы выделяют пять основных типов поведенческих норм, колеблющихся в следующих пределах:

- 1) от полного избегания до ограничения отношений;
- 2) от уважения до сдержанности;
- 3) от неформальности к интимности;

4) от фамильярности к предпочтительному заигрыванию;

5) от обязательного заигрывания до вольности.

Североиндийские поведенческие нормы разносят старших и младших деверей по противоположным краям этой иерархии. Отношения резко отличаются в зависимости от того, чьей женой является невестка — старшего брата или младшего.

Отношения со старшим деверем принадлежат к первому типу. Невестка не должна показываться перед ним с открытым лицом. Она не только с ним самим не смеет разговаривать, но и должна молчать в его присутствии. Поскольку братья нередко живут под одной крышей, необходимость в общении, естественно, возникает, и придуман ряд способов вступать в него, не нарушая запрета. Чаще всего прибегают к помощи посредника, обычно ребенка. Семьи большие, и кто-то из детей всегда есть поблизости и может передать устное послание. Если же в роли посредника выступить некому, то выходят из положения иначе.

Два брата снимали маленькую двухкомнатную квартирку в Бомбее. Оба они работали, а жена младшего брата вела хозяйство. Старший брат, приходя домой, подавал условный сигнал, скажем звонил в дверь три раза. Если его невестка была дома одна, она, отпирая дверь, кашляла, предупреждая его таким образом, что ему следует помедлить, не входить сразу, иначе он рискует с ней столкнуться. Затем она быстро уходила на кухню готовить ему еду, а деверь проходил в комнату. Когда еда была готова, невестка обращалась к воображаемому собеседнику — птичке или кошке — со словами: "Ну вот, птичка (или кошка), я и приготовила еду", после чего шла в другую комнату, а ее деверь принимался за ужин, расхваливая его той же птичке (или кошке).

Разумеется, не во всех семьях предписанные традицией нормы поведения соблюдаются одинаково строго. Это зависит от уровня образования членов семьи, их материального благосостояния, от того, живут они в городе или в деревне. Мера этического консерватизма неодинакова в разных частях Индии, и, конечно, личные взгляды и характер людей тоже влияют на строгость соблюдения правил.

Однозначно определить соотношение социальных условий и поведенческих моделей невозможно. С одной стороны, современные образованные семьи в целом менее привержены обычаям, направленным на ограничение свободы женщины. Образование же, как правило, связано с достаточно высоким уровнем благосостояния. Но с другой стороны, бедность, как это ни парадоксально, тоже ослабляет сковывающее давление традиции. Так, в сельской местности тип семьи зависит от количества земли в ее владении. Жить большой, объединенной семьей могут позволить себе только состоятельные люди, владеющие значительными наделами. В противном случае отец не имеет материальной основы, чтобы удерживать женатых сыновей под одной крышей. При низком уровне достатка семья, как правило, состоит только из супругов и их детей, еще не вступивших в брак, а значит, большая часть их жизни проходит вне пределов действия норм, определяющих отношения в

объединенной семье. Кроме того, в такой семье женщина должна работать за пределами дома, поскольку средства, добываемые мужчиной, недостаточны для жизни. Это обстоятельство приближает ее в правовом отношении к мужу. Так что для нее, как и для многих образованных женщин, традиционные поведенческие стереотипы существуют в значительно стертом виде.

В состоятельных же малообразованных семьях женщина зависима от мужчины и его родни. Например, в Бенгалии представители среднего класса сейчас нередко живут в домах, выстроенных еще 60—70 лет назад для большой объединенной семьи. Нижний этаж обычно сдают, а второй и третий занимают семьи братьев. Родители живут на одном этаже со старшим сыном. Хозяйство ведут совместное. В таких условиях традиционные нормы семейной этики, естественно, лучше сохраняются.

И в фольклоре, и в художественной литературе описывается тяжелая жизнь женщины в семье мужа. Главным притеснителем выступает свекровь. В раджастханской народной песне героиня жалуется матери на то, что ее заставляют все время работать и плохо кормят:

"Мой старший деверь поел, мама,
Мой младший деверь поел, мама,
Моя золовка тоже поела, мама,
Я подавала и подавала огромные подносы с едой,
Другим я подавала пшеничные лепешки, мама,
А мне свекровь дала колобок из ячменя, мама".

Жалобы на плохое обращение со стороны свекра встречаются в фольклоре крайне редко. Отношения между ним и невесткой подчиняются тем же нормам избегания, что и отношения со старшим деверем. Вообще, этикетные нормы по отношению к старшим свойственникам в своем поколении, особенно свойственникам противоположного пола, повторяют нормы поведения по отношению к свойственникам поколения родителей.

Отношения женщины с младшим деверем на севере строятся совершенно иначе. Когда молодая супруга входит в семью мужа, ее младший деверь еще не женат. Последовательность вступления в брак братьев по старшинству соблюдается достаточно строго, как и в ведийские времена.

Вспомним, что Яска выводил значение слова *девар* от глагола "играть". Каким же образом связан деверь с игрой?

Отношения с деверем принадлежат к четвертому или пятому (в зависимости от разных обстоятельств) из пяти выделенных типов. Младший деверь — единственный из мужчин в семье мужа, перед кем женщина появляется с открытым лицом, с кем вольна беседовать и смеяться. Между ними традиционно складываются отношения заигрывания, взаимных насмешек и подначек. Нет ни одного из тех ограничений, которые существуют в общении со старшим деверем; младшему позволяют даже некоторые вольности. Он может прикоснуться к своей

бхабхи, взять ее за руку, даже своей рукой поднести ей пищу ко рту, что допустимо только между очень близкими людьми. Для молодой женщины, попавшей в незнакомый дом, к чужим людям, деверь зачастую единственный человек, с которым она чувствует себя свободно и легко, в разговоре с кем может отвести душу. Деверь выступает защитником и утешителем своей *бхабхи*. Немудрено, что отношения между ними, которым положено быть нежными и игривыми согласно правилам общественной жизни, случается, перерастают в любовные.

Это отражено и в песенном фольклоре.

Героиня женских песен просит деверя купить сласти или жалуетса на то, что песок жжет ей босые ступни, а деверь предлагает пойти с ним к сапожнику, где он закажет для нее красивые туфли. Она может обратиться к деверю с просьбой отвести ее обратно в родительский дом, потому что ей невмоготу жить в семье мужа.

В одной из таких песен на языке маратхи встречается замечательное поэтическое сравнение, ярко отражающее романтическую суть этих отношений.

Как известно, замужние женщины красят пробор специальной красной краской и на лбу ставят маленький красный кружок. В наши дни пользуются гуммированными наклейками, причем не обязательно красного цвета — цвет кружка теперь часто подбирают в тон сари. В былые же времена это пятнышко на лоб — символ замужества — наносили красным порошком *кумкум*, который держался на воске. Так вот, деверь сравнивается с воском, на котором держится *кумкум*. Это сравнение говорит о том, что только деверь скрашивает существование женщины в доме свекра, только из-за него героиня не уходит обратно к отцу.

В фольклорной лирической традиции возлюбленный индийской женщины — либо муж, либо деверь. Они, разумеется, не равнозначны.

Во-первых, совершенно различны обстоятельства, в которых женщина обращает к ним любовный призыв. Во-вторых, весьма показательно, что к мужу приложим длинный список эпитетов, тогда как деверя, как и других мужских (впрочем, не только мужских) свойственников, называют всегда термином родства, независимо от того, какие чувства питает к ним героиня. По отношению к мужу используются такие наименования, как "мой дорогой, дорогой муж", "мой царь", "улада", "господин", "любимый", "возлюбленный" и др., а также обращения, соответствующие русским частушечным апелляциям "дролечка", "залеточка". Ситуация, в которой муж становится героем-возлюбленным в женском фольклоре, — это ситуация разлуки, весьма характерная для любовной индийской лирики (как народного творчества, так и авторской литературы) на всем протяжении истории индийской словесности. Женщина тоскует в разлуке с любимым (а любимый — это муж) или страшится предстоящей разлуки и пытается удержать любимого (т. е. мужа) дома:

Первый раз прошу я тебя, дорогой муж,
Пусть поедет мой свекор...
Второй раз прошу я тебя, дорогой муж,
Пусть поедет мой джетх...
Третий раз прошу я тебя, дорогой муж,
Пусть поедет мой деверь,
На эту зиму впервые останься дома, моя услада..."

Но муж не может остаться:

"—Только я один хороший сын, который поднимается,
Отправляется на службу к радже Джодхпура, моя красавица,
моя жена.

Красавица держит коня под уздцы,
И слезы струятся по ее щекам,
Милый муж обнял ее,
Ее царь вытер ей слезы зеленым платком..."

Зеленый платок — значимая деталь, это принадлежность возлюбленного, не только мужа, но и деверя:

"О мой деверь, у тебя зеленый платок, о мой деверь,
Купи мне украшение в нос, о мой деверь,
Все в доме будет твое, о мой деверь,
За все заплатит муж, а чести прибавится тебе, о мой деверь".

Так деверь становится соперником своего брата, героем не романа, но лирической женской песни. Еще красноречивее следующая песня-диалог:

"— Отпусти, отпусти, деверь, мои тонкие руки,
Не то сломаются мои прочные браслеты.
— Взамен я куплю тебе другие браслеты, моя бхабхи".

Известно, что браслеты — очень важная часть наряда индийской женщины, говорящая о ее социальном статусе. Вдовы не носят браслетов, так что браслеты, наряду с еще некоторыми символами, для взрослой женщины служат признаком замужества. Сломанные же браслеты говорят об утрате мужа. Соответственно смена браслетов, которую обещает деверь, равнозначна смене мужа, а именно замене мужа на его младшего брата.

Песенные диалоги между деверем и его *бхабхи* широко представлены в женском фольклоре штата Хариана. Инициатором любовной беседы может выступать любой из них. "Пассивная" сторона при этом, как правило, делает вид, что отвергает другую. Так, деверь говорит своей невестке, что ему надо идти работать в поле, на что та отвечает: "Конечно, иди, деверь, что тебе сидеть дома?" Деверя такой ответ не обескураживает, и он просит ее сначала подать ему воды, потом приготовить халву и, наконец, постелить постель, что, казалось бы, совсем не вяжется с его первоначальным намерением отправиться пахать. Все это услуги, которые жена должна оказывать мужу. Стойкая *бхабхи* предла-

гает деверю самому взять воды, поесть вместо халвы лепешек и самому постелить себе постель, отказывая ему таким образом в близости.

Отношения с младшим деверем являются и средством социализации юношей в отношении их сексуального воспитания. Следует отметить, что, говоря о традиционном обществе, мы говорим главным образом о сельском населении. В деревне же родственниками друг другу приходятся все мужчины и незамужние женщины. Независимо от степени родства женщины одного поколения считаются сестрами, поэтому жен берут обязательно из других деревень. А интерес юношей к противоположному полу в той или иной степени удовлетворяется отношениями с молодой свойственницей.

В романе классика литературы хинди Премчанда "Жертвенная корова" об одном из юных героев сказано следующее: "Еще вчера Гобар был мальчиком-подростком. Почти все молодые женщины его деревни приходились ему либо сестрами, либо невестками. Сестры есть сестры, о них и говорить нечего. Вот невестки, те, конечно, порой шутили и заигрывали с ним, но делали они это только так, смеха ради. В их глазах Гобар был совсем зеленым юнцом. Молодость его только расцвела, и они еще не могли воспользоваться ее плодами. Но теперь юность его словно созрела. Смелый призыв Джхунии, шуточки невесток словно ускорили процесс его созревания. Подобно тому как слабый шорох листьев будит чутко спящего зверя, так и они разбудили созревшую юность Гобара".

Очевидно, что романтические отношения со старшими невестками служат для юношей своего рода школой.

Разумеется, не исключено, что красота молодой женщины пробудит страсть и в сердце *джетха* или даже свекра. Бывает, что и в этих случаях возникает близость. Однако если связь с деверем, хоть и подвергая ее осуждению, общество готово простить, то отношения с другими мужскими свойственниками резко порицаются и не санкционированы социальными установлениями ни в какой форме. Их любовь героиня народных песен по большей части отвергает. Очевидно, отвергает она ее потому, что на интимные отношения со старшими свойственниками общество налагает категорическое вето, тогда как на связь женщины с младшим свойственником своего поколения готово, по разным причинам, смотреть сквозь пальцы. В раджастанских женских песнях, в которых роль возлюбленного, как мы уже видели, отводится или мужу, или деверю, поется и о *джетхе*, заглядывающем на жену младшего брата:

"Я смолола ман зерна, я смолола ман зерна,

Я приготовила еду из мана зерна.

Мой джетх садится есть, но не ест,

Он смотрит пристально на меня.

— Что такое, джетх, ты испортила ли я кушанье,

Не пересолила ли еду?

— Нет, моя баху, ты не испортила кушанье,

Не пересолила еду.

— Если ты, джетх, полюбил меня,
Я уйду обратно к отцу".

Любовь *джетха* — беда для женщины. В фольклоре героиня предстает в этих случаях невинной жертвой. Любовная связь с *джетхом* возникает вопреки желанию *баху*, когда мужчина пользуется отсутствием своего младшего брата.

"Мой муж водит поезда на железной дороге в Агру,
Мой средний джетх ласкает мои тяжелые груди".

Тем не менее и отношения с *джетхом* иногда подаются в эротическом контексте:

"— Я пошла в сад нарвать цветов,
Надо мной подшутил павлин.
— Дай мне, баху, мой меч и нож,
Я пойду в сад и убью павлина".

В этих куплетах внимание привлекают две вещи. Во-первых, индийский *джетх* выступает в роли защитника, как и греческие старшие девери Елены, о которых говорилось в начале этой статьи. Во-вторых, женщина прибегает к его защите, когда поругана ее женская честь. Нет никаких сомнений в том, какую именно шутку сыграл с ней павлин — самый яркий мужской эротический символ в индийской культуре.

Здесь, однако, обо всем этом повествуется в фривольном тоне, который со всей очевидностью предполагает непосредственную личную заинтересованность *джетха* в случившемся. Месть, которую он готовит павлину, явно вызвана ревностью, и павлин обозначает соперника.

Когда младший деверь женится, романтический период отношений между ним и *бхабхи* заканчивается. Теперь, с появлением в доме новой невестки, отношения между семьями братьев могут осложниться. Как правило, зачинщицей ссор становится *бхабхи*, устанавливающая свой авторитет перед младшей супружеской парой. В одной из раджастанских песен она предлагает деверю произвести раздел имущества, перечисляя все те материальные ценности — надо сказать, достаточно многочисленные и дорогостоящие, — которые тому следует забрать из отцовского дома.

Ссоры между невестками — вещь обычная. Они затрагивают и братьев, и других членов семьи. Такого рода ситуации часто встречаются в художественной литературе. Так, в том же романе "Жертвенная корова" описана вражда между разделившимися братьями. В том, что произошел раздел имущества и разрыв отношений между старшим братом и младшими, в значительной мере виноваты невестки. До тех пор пока братья ведут общее хозяйство, всем имуществом распоряжается старший брат, после смерти отца ставший главой семьи. В отличие от раджастанской песни, здесь такое положение дел не устраивает не старшую невестку, а жен младших братьев, больше, чем их мужья, стремящихся к независимости. Ссоры и после раздела обычно заводят женщи-

ны, а их мужья должны поневоле в них включаться. Главной причиной столкновений между родственниками остаются финансовые проблемы. Средний брат оговаривает старшего, Хори, утверждая, будто тот присвоил деньги, принадлежавшие двум другим, и скрыл от них при разделе часть имущества. Услышав об этом, жена Хори Дхания отправляется в дом к своему среднему деверю и учиняет там страшный скандал. Характерен диалог между враждующими сторонами, который в сокращенном виде можно представить так:

Дхания (*бхабхи*). Вспоили тебя, вскормили, человеком сделали. Если бы не мы, ты бы сейчас ходил побирался, угла бы своего не имел.

Хира (ее деверь). В доме у тебя мы, как собаки, объедки жрали, работали день и ночь. Ни детства, ни юности у нас не было. Ты, бывало, куска хлеба не дашь, чтобы десять раз им не попрекнуть.

Дхания. Твоя жена, чертовка, вертит тобой как хочет. Кровопийцы неблагодарные! В ссору вмешивается один из влиятельных в деревне людей:

— Что верно, то верно — ты его вспоила и вскормила. А о том, что все это время его доля имущества у тебя в руках была, ты забыла?

Дхания упрекает своего деверя в неблагодарности, потому что он ведет себя по отношению к ним не так, как следовало бы. Они с мужем выполнили свой долг перед ним, вырастив его и женив. Как известно, это обязанность родителей. Поскольку родители умерли, роль отца, как это и предписано обычаем, взял на себя старший брат, а старшая невестка заменила мать.

Социальные установления предусматривают обстоятельства, в которых отношения *бхабхи*—деверь принимают форму отношений мать—сын. Возможность такой трансформации задается ритуально в свадебных и родильных обрядах, в которых деверь символически отождествляется с ребенком. Так, на церемонии *гхурчархи*, когда жених верхом едет на свадьбу, впереди него в седле сидит мальчик, символизирующий будущее потомство новобрачных. Если у жениха есть младший брат, подходящий по возрасту, эту роль не поручают никому другому.

На свадьбе старшая невестка жениха обводит ему глаза *каджалом*. В повседневной жизни глаза ребенку красит *каджалом* мать. Это является гигиеническим средством и, главное, служит защитой от злых сил.

В некоторых районах Панджаба существует обычай сажать младшего деверя, независимо от его возраста, на колени к новобрачной на следующий день после ее прихода в дом мужа.

Деверь — единственный мужчина, принимающий участие в обрядах, сопровождающих разрешение от бремени. В них он ритуально отождествляется с детьми своего старшего брата. Так, в некоторых деревнях Раджастан именно ему поручают столь важную роль, как закопать во дворе дома пуповину и послед новорожденного племянника или племянницы.

В Индии существует очистительная церемония, через которую проходят новорожденный и его мать. Эта церемония, называемая *судадж*

пуджан (почитание солнца) или *нахаван* (очищение), необходима, поскольку до совершения этих обрядов роженица, новорожденный и все члены семьи считаются ритуально нечистыми. В это время нельзя совершать домашние обряды, членам семьи нельзя посещать храм, касаться священных книг и даже подавать милостыню. Роженица и новорожденный не могут покидать комнату, в которой проходили роды, т. е. не могут "видеть солнце". В заключительном обряде очищения деверь роженицы, если он еще не взрослый, выводит ее из родильной комнаты. Он идет впереди, держась одной рукой за край ее сари, а в другой руке у него сласти. Таким образом, деверь занимает в североиндийской системе семейных отношений положение между мужем и сыном, совмещающая признаки той и другой социальной роли в традиционно-ритуальных проявлениях.

Для юга Индии в большей мере характерно совмещение деверя с сыном. В Декане роль *бхабхи* мыслится в основном как роль матери. Об этом свидетельствуют, в частности, многочисленные фильмы, сюжет которых сводится к такому стереотипу.

Женщина воспитывает своих осиротевших деверей. Она относится к ним как мать, всем для них жертвует, иногда в ущерб собственным детям. Ее муж работает как вол, чтобы дать младшим братьям образование, вывести их в люди. Мальчики вырастают, добиваются успеха и женятся на девушках из богатых семей. В этом и кроется завязка конфликта. Младшие невестки издеваются над бедной, необразованной *бхабхи* и настраивают против нее своих мужей. Старшая же невестка являет собой образец кротости и самоотверженности.

Один из известнейших фильмов на эту тему был поставлен в Махарастре по роману классика новой маратхской литературы Я.Г.Дзоши "Браслеты *бхабхи*". Муж, всю жизнь тяжело работавший, наконец скопил денег на золотые браслеты своей жене, о которых она давно мечтала. Младшая невестка обвиняет старшую в том, что браслеты та у нее украла. Неблагодарный деверь, которому героиня с малолетства заменяла мать, поддерживает свою жену. От горя и унижения *бхабхи* умирает. Глядя на ее погребальный костер, виновные в ее смерти понимают, как плохо им будет без *бхабхи* и как они были к ней несправедливы. Обряд сожжения заканчивается, но оказывается, что ее новые браслеты в огне не расплавились.

Сведения о двух типах брачных ситуаций — полиандрии и левирате, интересующих нас с точки зрения отношений между невесткой и деверем, можно почерпнуть и из двух индийских эпосов — "Махабхараты" и "Рамаяны".

Поведение героев "Рамаяны" служит для индийцев идеалом, в частности в том, что касается отношений в семье. Рама и его жена, прекрасная Сита, являются образцовыми супругами, а Лакшмана воплощает идеал младшего брата и деверя. Однако по отношению к своей старшей невестке он ведет себя совсем не так, как это предписано уже известными нам нормами. Как игривое его поведение расценено быть

никак не может. Напротив, подчеркивается, что Лакшмана крайне почтителен с Ситой и никаких вольностей себе не позволяет. Его поведение можно отнести, скорее, ко второму сегменту поведенческого континуума: "от уважения до сдержанности", т. е. оно приближается к тому, которое предписано невестке по отношению к старшему деверю. О том, как строго Лакшмана соблюдал соответствующие правила поведения, свидетельствует, например, такой эпизод.

Как известно, Сита была похищена десятиглавым Раваной — владыкой демонов-ракшасов. Рама и Лакшмана отправляются на ее поиски. Им помогают лесные обитатели, главным образом обезьяны и медведи. Один из предводителей их дружины, никогда Ситу не видевший, должен узнать ее среди других жен Раваны. Он спрашивает у Лакшманы, какие серьги были на Сите в тот день, когда она исчезла из лесной обители. Но Лакшмана, неотлучно при ней находившийся, не может ответить на этот вопрос, потому что он никогда не поднимал глаз выше пальцев ног своей невестки — столь велико его почтение к ней.

Тем не менее совершенно очевидно, что героям "Рамаяны" обычай левирата известен. Так, у Ситы нет никаких сомнений, что в случае гибели Рамы Лакшмана сможет предъявить на нее права. Она бросает ему жестокое и несправедливое обвинение в том, что он не идет на выручку старшему брату, чтобы, избавившись от него, завладеть его женой. Не скажи этого Сита — не нарушил бы Лакшмана повеления Рамы, не оставил бы Ситу в лесу одну, без защиты. Однако это обвинение настолько задело и разгневало его, что Лакшмана подчиняется неразумному повелению Ситы и покидает ее. Может быть, слова невестки так не уязвили бы Лакшману, если бы женитьба на вдове старшего брата не была общественной нормой.

Однако пока старший брат жив, его жена как мать для младшего, и он не может смотреть на нее как на женщину. Это Лакшмана объясняет сестре Раваны, демонице Шурпанакхе, снедаемой страстью. Дело было так.

Увидев Раму, Шурпанакха возжелала близости с ним. Она приняла обличье юной девицы и, не смущаясь присутствием Ситы, которую намеревалась съесть, предложила себя Раме. Рама отказал ей, деликатно объяснив свой отказ тем, что он уже женат, и издевательски посоветовал вступить в связь с младшим, неженатым, братом. Несчастливая демоница приняла этот совет за чистую монету и обратила свой пыл на Лакшману. Тот тоже ее отверг на том основании, что, возжелав любви его старшего брата, она уже ему самому "стала как мать". Т. е., поддерживая шутку Рамы, он представляет положение таким образом, будто ее притязаний на любовь Рамы достаточно для того, чтобы он, Лакшмана, считал ее своей *бхабхи*.

Оставляя в стороне юмористический аспект этой ситуации, заметим, что в "Рамаяне" ролевая характеристика деверя преимущественно совпадает с сыновней.

В великом эпосе "Махабхарата" герои — пятеро братьев Пандавов — имеют общую жену, прекрасную царевну Драупади. Это отголосок брачных обычаев, издавна существовавших на территории Индии у ее автохтонного, доарийского населения. Редакторам сводного текста "Махабхараты", принадлежавших, очевидно, к варне брахманов и живших во второй половине I тыс. до н. э., эти обычаи были чужды, и, очевидно, они их не одобряли. Поэтому в текст эпоса вставлен эпизод, объясняющий, каким образом у пятерых мужчин оказалась одна жена. Случилось же это так.

Драупади должна была достаться тому, кто сможет натянуть лук на церемонии выбора жениха. Из всех претендентов на руку царевны с этой задачей справился только Арджуна — третий из братьев. Однако, поскольку братья действовали всегда сообща, ни он, ни другие Пандавы не считали, что Драупади должна достаться непременно ему. Они решили пойти к матери, чтобы та рассудила, чьей женой будет Драупади. Явившись к царице, они сказали: "Нам достался дар. Кто из нас должен им владеть?" И их мать, даже не поинтересовавшись, что это за дар, ответила: "Владейте им сообща".

Изменить это указание уже никто не был в силах, и таким образом все пятеро Пандавов стали мужьями Драупади.

Нормы поведения различаются в разных частях Индии. Описанные выше формы отношений между деверем и *бхабхи* характерны для индийского севера, тогда как на юге они не отличаются от норм, предписанных для *баху* и *джетха*. В штате Махараштра и на территориях, расположенных к югу от него, женщина ведет себя одинаково по отношению к свекру, старшим и младшим деверям. Так что поведение Лакшманы по отношению к Сите отражает не северный, а южный поведенческий стереотип. В "Махабхарате" же, напротив, отразились, по-видимому, обычаи Северо-Востока Индии, где существовал полиандрический брак.

В современной Индии левират распространен значительно шире, чем практически отживший обычай полиандрии. Правда, его признают не все касты. Высшие касты брахманов предпочитают к нему не прибегать, хотя и не исключают его полностью. За этим обычаем стоит множество причин, порожденных общественным укладом и сложными общественными связями. То, что он практикуется в современной жизни, индийцы объясняют интересами детей, потерявших отца.

Дело в том, что если их мать выходит замуж за их дядю, то дети остаются в той же семье, среди своих кровных родственников по отцовской линии, где их любят и о них заботятся. Хотя у них и отчим, но он им не чужой, а "родной" отчим. Они не теряют и имущественных прав, в том числе права на ту часть имущества, которую их мать принесла в семью отца в качестве приданого.

Полиандрические браки были зарегистрированы в пригималайских районах еще в 30-е годы нашего века. В 1962 г. индийский этнолог Маджумдар приводил сведения о форме семьи в Лохаре, которую он

называет "полигинандрической", т. е. "много-жено-мужней". Это брачный союз, в котором участвуют несколько мужчин и женщин. В нем совмещаются обычаи полигамии (многоженства) и братской полиандрии. В таком союзе супруги время от времени меняют партнеров, так что в каждый данный момент в его пределах существует несколько моногамных семей. Количество супругов обоих полов не обязательно равное. У трех или четырех братьев могут быть одна или две жены, а у одного или двух братьев, владеющих таким же по размерам участком земли, может быть от двух до четырех жен. В этой местности женский труд в сельском хозяйстве столь же продуктивен, сколь и мужской, так что лишние женщины не обуза для семьи. Вместе с тем при обратном соотношении мужских и женских супругов кто-то из братьев может оставаться на время без партнерши.

Поскольку связь между мужчиной и женщиной из одной деревни рассматривается как кровосмешительство, запрет на такие отношения очень строг. Повинных в его нарушении односельчане убивают.

Мотив нарушения (инцеста) — женитьба на сестре — прослеживается в сказках, причем в сказках тех народов, которые жили в Индии еще до прихода на эти территории ариев. В сказке народа *мурия* на девушке хочет жениться ее старший брат, уже женатый. Она убегает из дома и, в ответ на просьбы младших братьев и невесток вернуться, поет:

"Братья мои и невестки!
Были вы мне и правду невестки,
А теперь стали вы мне деверями,
Стали мне женами деверей".

Интересна и сантальская сказка, в которой глупый младший брат как бы отождествляется со своей невесткой. Он выполняет работу, которую должна делать жена старшего брата, но которую старший брат поручает ему. Наконец, старший брат велит младшему вымыть свою жену, и тот, по дурости облив ее кипятком, убивает невестку. Разъяренный старший брат намерен убить младшего, но ему это не удается. Убивает незадачливого деверя тигр.

Поскольку тигр является тотемом у санталов, следует думать, что деверь своим поведением нарушил какие-то очень важные общественные установления, касающиеся отношений между деверем и *бхабхи*.

Возможна брачная ситуация, параллельная той, что имеет место при левирате, но с противоположным в отношении пола распределением ролей. Такая ситуация называется сорорат. Т. е. если при левирате младший брат покойного женится на его вдове, то во втором случае младшая сестра покойного выходит замуж за ее овдовевшего мужа. Между деревнями существуют постоянные связи по обмену женщинами. Поэтому овдовевший мужчина предпочитает, если только это возможно, жениться на младшей сестре своей покойной жены. Преимущества такого способа устраивать семейную жизнь сходны с теми, о которых говорилось в связи с женитьбой на невестке. Так, у наполовину

осиротевших детей мачехой оказывается родная тетья, не изменяются финансовые обстоятельства семьи и, кроме того, не нарушаются отношения между двумя семьями, связанными свойством.

Младшая сестра жены может стать второй женой в том случае, если первая бесплодна, и брак с ней предпочтительнее, чем с какой-нибудь иной женщиной. Многоженство встречается редко, и отношения между женами складываются непростые. Если же общего мужа имеют сестры (ситуация, обратная полиандрии), то многие противоречия снимаются. В специальной литературе отмечается, что такого рода "заместительные" браки особенно распространены в штате Харияна.

Таким образом, наряду с отношениями деверь—*бхабхи* существуют параллельные им отношения старший брат сестры (*джиджа*) — младшая сестра жены (*сам*).

Браки левиратного и сороратного типа заключаются нечасто. Как правило, вдовы, какого бы возраста они ни были, замуж вторично не выходят. В былые времена, вплоть до середины XIXв., существовал обычай сожжения вдов — *сам*. Он был отменен благодаря, в частности, усилиям великого бенгальского просветителя Рама Мохана Роя. Когда он был еще подростком, на него страшное впечатление произвело *сам* его невестки, с которой он был очень дружен.

И в наши дни между невестками и деверями нередко существуют дружеские и доверительные отношения. Для мужчин мнение и одобрение невестки может быть важнее мнения других членов семьи. Показателен такой эпизод, свидетелем которого была автор и который тоже связан с ведами.

В городе Пуне (штат Махараштра) совершалось жертвоприношение по ведийскому ритуалу. Надо сказать, что ведийский ритуал отличается от обычного индуистского, но любой индус, если пожелает, может к нему обратиться.

Ведийские обряды приносят тому, кто их заказывает жрецам, большое уважение окружающих и считаются высокой заслугой. В тот день совершался обряд, который древние трактаты предписывают совершать в дни полной и новой луны. Он стоит немалых денег, и для жертвователя это значительное событие в жизни. Жрецы — знатоки ведийских текстов и тонкостей ведийского ритуала — тоже рады возможности претворить свои знания на деле. Важная роль принадлежит жрецу, ответственному за словесную часть обряда — *хотару*. Такое действие происходит при открытых дверях и, естественно, собирает группу зрителей, тем более что слушать веды и присутствовать при обряде тоже почитается религиозной заслугой.

Этот обряд длится более трех часов, и большинство присутствующих, посмотрев некоторое время на происходящее, уходят. Подходят и уходят новые зрители, останавливаются на пять-десять минут прохожие. Словом, состав пассивных участников постоянно меняется, а какое-то, иногда довольно значительное время может и вовсе никого не быть.

В тот раз кроме меня было двое постоянных зрителей: старик, известный своей приверженностью ведийской обрядности, и молодая женщина. Меня разбирало любопытство, кто она такая и что заставляет ее так необычно проводить время. После того как жертва — кулич из рисовой муки — была съедена, к женщине подошел *хотар* и, к моему изумлению, принялся объяснять ей некоторые детали ритуала. Изумление мое было вызвано тем, что не всякий традиционалист приветствовал бы даже присутствие женщины на ведийском обряде. Тем более странно, когда столь значительная персона растолковывает ей подробности священного действия, произнося при этом ведийские строки.

Как вы уже, наверно, догадались, эта женщина оказалась невесткой *хотара*. Он просил ее прийти на жертвоприношение, потому что ему хотелось приобщить ее к той сфере религиозной культуры, в которой он сам действует. Он считал, что это будет полезно для ее духовного развития. Кроме того ему, несомненно, хотелось, чтобы она видела и слышала его во время исполнения столь важной роли, хотелось показать ей себя с той стороны, с которой она прежде его не знала. Она же, хотя ее подобные сюжеты никогда не привлекали, не только не сочла возможным отказаться, но и высказала искреннюю заинтересованность в том, что имеет такое значение для ее деверя.

Разумеется, между этими двумя людьми существует глубокая привязанность и взаимопонимание, а так дело обстоит отнюдь не всегда. И ни в коем случае не следует думать, что к их отношениям примешивается влюбленность. Нет, здесь мы имеем дело с тем случаем, когда человеческие качества людей, связанных отношением родства, идеально соответствуют содержанию этой связи. И важно, что эти отношения в индийском обществе могут складываться таким образом.

ЖЕНЩИНА В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКЕ



меется устойчивое мнение о том, что в странах Востока участь женщины незавидна, тяжела, она полностью подчинена прихотям мужчины, и ее удел — семья, кухня и женская половина дома.

Истинное же положение вещей несколько другое. В странах Южной Азии, в том числе и мусульманских, женщина играет ведущую роль не только в семье, но иногда и определяющую в политической жизни. Такое положение стало

возможным именно в результате консервативных традиций, устойчивого уклада жизни, в сохранении которого роль женщины имеет первостепенное значение. Примеров участия женщин Южной Азии в политической жизни общества — масса. Достаточно вспомнить Индию: сестра Дж. Неру Виджаялакшми Пандит; сама Индира Ганди; известный политический деятель из штата Орисса Нандини Сатпатхи; ветеран национально-освободительного движения Аруна Асаф Али; вдова младшего сына Индиры Ганди — Манека Ганди; бывшая кинозвезда, а сейчас политический деятель на Юге — Джаялалита и многие другие, в том числе члены движения "Лайонесс клуб", где жены известных деятелей, работая безвозмездно, помогают малоимущим, больным, отсталым, всем нуждающимся. Так что приведенные ниже женские судьбы — лишь яркое отражение того действительного положения, которое занимает женщина в южноиндийском обществе.

Пакистан

Беназир — значит "несравненная"

"Несравненная" — так с языка урду переводится имя нынешнего премьер-министра Пакистана Беназир Бхутто.

Казалось бы, что может ждать девочку в мусульманском государстве, хоть и рожденную в богатой семье, обладающей значительными земельными владениями и большим весом в политической жизни? Беназир была дочерью Зульфикара Али Бхутто, бывшего премьера, популярного пакистанского лидера, смещенного с поста премьер-министра во время военного переворота в 1977 г., а затем казненного по приказу генерала Зия уль-Хака.

В 1988 г. Беназир стала первой женщиной премьер-министром в исламском мире. Это уникальный случай в истории мусульманских госу-

дарств. Несмотря на то что фанатики-фундаменталисты — а они есть и в Пакистане — пытаются лишить женщину даже права голоса, не говоря уже о возможности занимать посты на государственной службе, Беназир побеждает "всесильных" в исламском государстве мужчин.

В 1993 г. Беназир победила на выборах своего главного соперника, с которым с переменным успехом ведет борьбу на протяжении последних шести лет, — Наваза Шарифа. Придя к власти в 1988 г., Беназир два года спустя не без "помощи" Наваза Шарифа, бывшего тогда главным министром ключевой провинции Панджаб, вынуждена была уйти в отставку. Ее обвинили в коррупции и неспособности справляться с обязанностями премьер-министра.

Вакантное кресло сразу же занял Наваз Шариф. Однако через два с половиной года уже Беназир "помогла" президенту устранить своего соперника, когда тот слишком рьяно стал выступать за отмену 8-й поправки к конституции, дающей президенту решающие полномочия в управлении государством. А формулировка была схожей — та же причастность к коррупции и злоупотребление властью.

Вездесущие статистики обратили внимание на один факт в биографии Беназир: среда — ее самый счастливый день. Так, после трехлетнего изгнания в апреле 1986 г., в среду, она вернулась в Пакистан. Обручение с ее будущим мужем Асифом Али Зардари состоялось в среду, 29 июля 1987 г. Первый ее сын, Билавал, родился у Беназир в среду, 21 сентября 1988 г. В среду, 16 ноября 1988 г., руководимая ею Пакистанская народная партия одержала победу на всеобщих парламентских выборах. В среду же, 30 ноября, она была приведена к присяге в качестве премьер-министра. На парламентских выборах 1993 г., 6 октября и опять в среду, партия Беназир вновь набрала наибольшее число голосов. Добавим, что, по утверждению известного индийского астролога Сушила Чатурведе, расположение звезд сейчас совсем не благоприятствует противнику Беназир Навазу Шарифу. С другой стороны, он считает, что выборы октября 1993 г. стали для Беназир последними. Может быть, она полностью посвятит себя семье и воспитанию своих детей. Пока их четверо...

Среди своих четверых детей — два сына и две дочери, как и у Беназир сейчас, — ее отец, Зульфикар, выделял всегда ее одну. Она была его любимицей. И во время судилища над ним З.А.Бхутто провозгласил своим политическим преемником именно ее — Беназир, "несравненную", а не своего старшего сына, Муртазу, чего ожидали многие. Время показало, что он был прав в своем выборе.

Беназир родилась 21 июня 1953 г. Как и многие дети из богатых семей, она посещала миссионерскую школу, а затем поехала на учебу за рубеж. В конце 60-х — начале 70-х годов Беназир училась в Гарварде и Оксфорде, где изучала политику, философию, экономику. Решающие перемены произошли в ее судьбе в 1977 г. В июне того года, после семилетней учебы за границей, она возвратилась в Пакистан. Через несколько месяцев в их семье и в стране произошла трагедия: ее отец

был смещен с поста премьер-министра и брошен в тюрьму. Спустя два года, несмотря на бурные требования пакистанской общественности отменить приговор, тем более что его абсурдность была очевидной, Зульфикар был казнен.

Гибель отца потрясла Беназир. Она решила начать борьбу против военного режима Зия уль-Хака. Но в отличие от своих братьев — Муртазы и Шахнавазы, — решивших мстить за смерть отца экстремистскими методами и создавшими с этой целью террористическую организацию "Аль-Зульфикар" ("Меч"), Беназир пошла по иному пути.

Проведя более пяти лет в заключении и под домашним арестом и еще три года в изгнании в Лондоне, Беназир в 1986 г., после того как было отменено военное положение в Пакистане, с триумфом вернулась на родину. Ее встречало свыше миллиона соотечественников. Но эта грандиозная встреча — Беназир понимала — была скорее данью уважения ее отцу. Для ее победы был необходим собственный авторитет. И Беназир ввергла себя в перипетии политической борьбы.

Итак, опыт, политическая интуиция, способность извлекать уроки из прошлого, умение играть на интересах противников, извлекая пользу для себя, обаятельность, полученное в Англии фундаментальное образование и, конечно, отцовские гены привели Беназир к победе. Со временем пакистанцы увидели в ней лидера. А чисто житейской популярности ей прибавило замужество. В декабре 1987 г. она сочеталась браком с преуспевающим бизнесменом Асифом Али Зардари, который, как и Беназир, принадлежит к состоятельной семье землевладельцев из провинции Синд. Но полностью все таланты Беназир смогли раскрыться только после загадочной гибели в авиакатастрофе в августе 1988 г. военного диктатора Пакистана Зия уль-Хака.

Можно по-разному подходить к Беназир как к политику. Но очевидно одно: в случае необходимости она всегда шла на серьезные компромиссы, зачастую неожиданные. Когда ей понадобилось расправиться со своим противником Навазом Шарифом, она пошла на сделку с другим своим врагом — Гуламом Исхаком Ханом. Этот шаг в свое время вызвал неоднозначную реакцию даже у ее преданных сторонников. Но реализации выбранной стратегии способствовало ее тонкое политическое чутье, умение маневрировать и внушать доверие, рассеивать опасения оппонентов — словом, Беназир ведет себя как человек, умеющий добиваться своих целей.

Что касается ее супруга, Асифа Али Зардари, то в деловых кругах за ним прочно закрепилось прозвище "Мистер 10 процентов" — именно столько он берет за посредничество при совершении сделок. В начале 1993 г. его выпустили из тюрьмы, где он находился по обвинению в похищении людей, вымогательстве, финансовой нераспорядительности, и многие пакистанцы считают, что "дыма без огня не бывает".

Дело Зардари — лишь один из скандалов на политической кухне Пакистана. Недавно к противникам премьера прибавился и брат Беназир Муртаза, публично обвинивший сестру в узурпации наследства.

А совсем недавний поворот — решение Беназир отстранить свою мать Нусрат от поста пожизненного председателя ПНП. Сама мать заявила: "Дочь ударила меня ножом в спину". Были и другие шаги Беназир, вызвавшие неоднозначную реакцию в стране.

В последние годы Пакистан был признан одним из самых опасных мест на Земле для иностранных бизнесменов и инвесторов. Что принесет Пакистану проводимая премьер-министром политика? Остается только надеяться, что — благо, мир, стабильность. Ведь это так важно для этой южноазиатской страны. Но с другой стороны, Беназир является счастливой матерью четырех детей, а значит — пакистанский премьер с оптимизмом смотрит в будущее. И примечательно: в пакистанской истории только два человека дважды занимали пост премьер-министра. Это Зульфикар Али Бхутто и его дочь Беназир Бхутто.

Шри-Ланка

От "подобной Луне" ждут многого

"Когда Народный альянс сформирует следующее правительство Шри-Ланки, премьер-министром будет Чандрика Кумаратунге", — заявила известная в прошлом деятельница Движения неприсоединения, первая в мире женщина премьер-министр, ветеран ланкийской политической и общественной жизни, одна из крупнейших владельцев каучуковых плантаций в Шри-Ланке — 78-летняя Сиримаво Бандаранаике.

Заявление было сделано до начала досрочных парламентских выборов августа 1994 г., но слова оказались пророческими: ее дочь Чандрика Кумаратунге (Бандаранаике) стала премьер-министром, победив на выборах во главе Народного альянса, в котором ведущую роль играет Партия свободы Шри-Ланки — детище Соломона Бандаранаике, мужа Сиримаво, отца Чандрики.

Два случая — это еще не статистика, но своего рода тенденция. Чандрика, вслед за Беназир Бхутто в Пакистане, стала очередным премьером-женщиной в южноазиатском государстве. Если вспомнить, что премьер-министр Бангладеш Халеда Зия — тоже женщина, и учесть, что Индию ожидают всеобщие парламентские выборы, то кто знает: может быть, именно женщины введут Южную Азию в грядущий XXI век?

Чандрика Кумаратунге практически неизвестна в России, в отличие от своей матери Сиримаво Бандаранаике, которая в начале 70-х пользовалась большой популярностью у советских средств массовой информации. Чандрика (с сингальского это имя можно перевести как "подобная Луне") является весьма неординарной личностью в политической жизни современной Шри-Ланки. Она всегда отличалась большой политической активностью, начиная с тех времен, когда училась в Сорбонне и принимала активное участие в знаменитых студенческих волнениях во Франции в 1968 г. Но это были увлечения юности.

Серьезно же Чандрика решила вступить в большую политику лишь через 20 лет, в 1988 г., когда от рук сингалских шовинистов погиб ее муж — знаменитый киноактер Виджай Кумаратунге. Его известность в Шри-Ланке была сопоставима с популярностью в Индии звезды современного киноэкрана Амитабха Баччана.

Виджай, актер и политик, пытался предложить выход из тупика сингало-тамильского противостояния. Его действия вызывали симпатию, которая перешла на Чандрику, впрочем, как и антипатии шовинистов. Чандрика, боясь за жизнь двух своих дочерей, вынуждена была покинуть пределы острова и уехать за границу. Но решимость занять место мужа и продолжить его политическую линию у Чандрики только упрочилась. Так же поступила ее мать Сиримаво, заменив на посту лидера Партии свободы Шри-Ланки злодейски убитого мужа Соломона.

Чандрика Кумаратунге (Бандаранаике) родилась 29 июля 1945 г. Она получила отличное образование, в том числе степень доктора политологии в Сорбоннском университете, хорошо разбирается не только в хитросплетениях ланкийской политической жизни, но и в важнейших вопросах международной политики.

Одно из самых первых заявлений нового правительства Чандрики касалось именно внешней политики. Так, Шри-Ланка объявила, что будет исходить из основополагающих принципов Движения неприсоединения и поддерживать хорошие отношения со всеми государствами, но приоритетным направлением станет установление дружественных связей с соседними странами на основе взаимного уважения суверенитета и взаимовыгодного торгово-экономического партнерства. При этом особое внимание будет уделяться укреплению всестороннего сотрудничества с Индией. Напомним, что в 50-е годы, когда происходило становление Движения неприсоединения, важную роль в нем играл именно Соломон Бандаранаике, отец Чандрики. Таким образом, новый премьер-министр дала понять, что ее правительство сохраняет неизменными два важнейших момента внешней политики ее отца и ее матери — Движение неприсоединения и хорошие отношения с Индией, которые за 17 лет правления ныне перешедшей в оппозицию Объединенной национальной партии заметно охладились.

Шри-Ланке сейчас нужен именно такой лидер — энергичный, способный повести за собой людей, увлечь их простой и яркой идеей, предлагающий конкретные цели, чтобы найти выход из тупиковых ситуаций, в которых погрязла страна. Прежде всего это сингало-тамильский конфликт, от последствий которого страдает экономика: сельское хозяйство, туризм (люди опасаются посещать страну в условиях военных действий), чайная индустрия (чай производится в горных районах острова, где компактно проживают тамилы), торговля (крупнейший и самый удобный порт в Шри-Ланке — Тринкомали — оказался практически заблокирован в результате межэтнического конфликта). Не могут полноценно функционировать "зоны свободной торговли", расположенные возле крупнейших аэропортов — столичного на севере и Катунаяке на

юге, которые периодически становятся зоной действия террористов. Нерешенность этих актуальнейших проблем достигла пика, и партия Чандрики, осуществив свои предвыборные обещания, может вернуть страну в русло нормальной жизни.

Когда в начале 90-х годов после вынужденного отсутствия Чандрика Кумаратунге вернулась на остров, руководство ПСША предложило ей стать членом партии, чтобы принять дела у стареющей Сиримаво. Чандрика, истосковавшись по активной работе, с головой окунулась в перипетии политической борьбы. За короткое время она объездила всю страну, выступала на сотнях митингов в городах и деревнях, общалась с простыми людьми, наладила связи с различными политическими деятелями, завоевала себе сторонников не только внутри ПСША, но и среди других политических партий и движений. Ее бурная деятельность, так ей свойственная, являющаяся частью ее характера, напоминает политическую активность ее матери в молодости. Да и внешне она на нее очень похожа.

Результат не замедлил сказаться. Уже в мае 1993 г. Чандрика победила на выборах в Законодательный совет Западной (ключевой в стране) провинции и стала там главным министром. Быстрый рост ее влияния в партии привел даже к курьезному случаю. Ее брат Анура, которого в свое время настойчиво прочили в лидеры ПСША, но который был более известен как любитель крепких напитков, смущенный бурной активностью сестры и одновременно обуреваемый тщеславными амбициями, вдруг неожиданно для коллег покинул ряды оппозиционной ПСША и перешел на сторону правящей ОНП. И сразу получил мандат депутата парламента и пост министра. Это произошло в начале 1994 г. Спустя полгода, когда ОНП потерпела сокрушительное поражение, Анура внезапно все потерял.

В марте 1994 г. ведомый Чандрикой Народный альянс победил на выборах и в Законодательный совет Южной провинции, известной своими коммунистическими настроениями (в молодости Чандрика очень увлекалась марксизмом), и фактически исход всеобщих парламентских выборов в августе 1994 г. был предreshен.

Став премьер-министром Шри-Ланки, Чандрика Кумаратунге приняла решение баллотироваться на пост президента страны. И в этом деле ей сопутствовал успех: по итогам ноябрьских президентских выборов 1994 г. за нее отдали свои голоса 62 процента избирателей островного государства. (Выборы нового президента Шри-Ланки стали результатом чрезвычайных обстоятельств: 1 мая 1993 г. в результате очередного террористического акта погиб третий по счету глава государства Ранасингхе Премадаса.)

Став президентом, Чандрика оставила за собой портфели министра финансов и обороны и назначила ветерана ланкийской политической жизни Сиримаво Бандаранаике премьер-министром страны. Таким образом, Шри-Ланка опять отличилась, став единственной страной в мире, где должности президента и премьер-министра занимают не

только женщины, но и ближайшие родственники — дочь и мать. Остается только надеяться, что правление этого тандема позволит стране выкарабкаться из глубочайшего внутривластного кризиса.

Воистину, на южноазиатском политическом небосклоне появилась еще одна звезда, и есть все основания полагать, что правление Чандрики будет ярким. Ее внешность обманчива: многих может ввести в заблуждение ее улыбчивость, веселость, открытость, непосредственность. Но ее близкие знают, что за этим фасадом стоят воля, решительность, умение добиваться поставленных целей, способность быстро реагировать на изменение обстановки, умение в то же время идти на компромиссы.

Словом, восход "подобной Луне" на ланкийском небосклоне весьма символичен, ведь сингалы — большинство населения острова — буддисты и жизнь свою строят на основе лунного календаря.

Индия

Загадка Сони Ганди

"Мне было 18, когда я приехала в Кембридж 7 января 1965 г. Меня приняли в школу английского языка для иностранных студентов, а жила я в английской семье, которую определила школа. Впервые в жизни оказалась я так далеко от дома.

Я заметила, что часто напротив моего столика в небольшом греческом ресторанчике, где я обедала, располагалась большая шумная компания. В ней выделялся один парень, обращающий на себя внимание и внешностью, и манерами. Он не был таким несдержанным, как другие, чувствовалась его внутренняя глубина, мягкость. У него были большие темные глаза и замечательно невинная и обезоруживающая улыбка.

Как-то во время обеда мой друг познакомил меня с тем парнем. Его звали Раджив. Как только мы посмотрели в глаза друг другу, я почувствовала, что это любовь с первого взгляда. И для него тоже.

Вскоре мы поняли, что нам необходимо быть вместе, и все свободное время старались проводить друг с другом".

Такова история знакомства будущего премьер-министра Индии Раджива Ганди со своей женой Соней. Об этой необычной любви теперь мало пишут, но от этого она не становится менее искренней, менее окруженной ореолом загадочности. Ведь в Англии встретились индеец, выходец из высшей касты, отпрыск известнейшего рода, правнук, внук, сын популярнейших политических деятелей, которые привели Индию к независимости, и итальянка из небольшого городка, отец которой смог подняться во время послевоенного строительного бума в Италии, дочь честного и прямого чело-

века, который зарабатывал свои деньги тяжелым повседневным трудом.

Разные люди, разное воспитание, разные страны, разные температуры — казалось бы, все разное. Но в жизни иногда в подобных ситуациях рождается гармония. О любви и искренности в семье Раджива Ганди будут потом говорить часто, и это действительно так. Однако не следует забывать о небольшой, но очень важной роли, которую сыграла мать Раджива Индира Ганди. Несмотря на неожиданность выбора своего сына, который шел вопреки всем индуистским традициям, она поняла его, благословила, приняла его избранницу как собственную дочь и всегда относилась к ней с нежностью. Соня обрела в Индии свой второй дом.

Думается, что здесь сыграла роль и личная судьба Индиры, которая в свое время также пошла против индуистских традиций: она, брахманка, вышла замуж за представителя другой религии — парса-огнепоклонника Фероза Ганди. Сейчас такое — поступок. Тогда — почти подвиг.

Почему безвестной итальянке удалось так прочно завоевать симпатии индийцев, что само по себе беспрецедентно? Почему она сразу и навсегда прилась по сердцу Радживу? Ответ сложен, но поневоле поверишь в переселение душ. Тем более что сейчас вновь говорят о Соне Ганди в связи с тем, что Радживу Ганди исполнилось бы в 1994 г. всего лишь 50 лет... Поверишь также и в судьбу, которой угодно было распорядиться так, что два человека, очень далекие от политических страстей и просто любящие друг друга, вдруг, по мановению неизвестно какой силы, оказались в центре трагических событий, которые потрясли Индию, да и остальной мир.

Соня Ганди сегодня, впрочем как и ранее, не занимает какого-либо официального положения ни в правящей партии Индийский национальный конгресс (И), ни в правительстве, несмотря на многочисленные попытки предложить ей самые различные посты. И сейчас, спустя несколько лет после убийства Раджива Ганди — последнего премьер-министра из семьи Неру-Ганди — все в Индии знают: память о Радживе священна, и пока никто не посягает на это, Соня продолжает заниматься своими обычными семейными делами. Но стоит только кому бы то ни было предпринять попытку очернить Раджива, Соня со всей силой своей любви, преданности и благодарности дает этому отпор.

В Индии создан Фонд Раджива Ганди, и его возглавляет Соня. В число попечителей фонда входят президент страны Шанкар Дайял Шарма; премьер-министр П.В.Нарасимха Рао; министр внутренних дел С.Б.Чаван; друг Раджива, самый популярный в Индии киноактер Ами-табх Баччан, а также дети Сони и Раджива — Рахул, который очень похож на отца, и Приянка, напоминающая и бабушку, и мать. Фонд — чисто общественная организация, и его деятельность мало известна вне Индии. Помимо элитарных семинаров и лекций, проводимых действующим в рамках Фонда Институтом современных проблем, Фонд

обеспечивает образование и содержание тех детей, которые стали сиротами в результате деятельности террористов. Кроме того, Фонд оказывает поддержку бездомным детям, организуя им жилища, обучение, а также помогает пострадавшим в результате волнений, стычек, беспорядков. Многие в Индии считают своим долгом направить пожертвования в адрес Фонда, однако средств постоянно не хватает: ведь только в 1993 г. на благотворительные цели было направлено около 30 млн. рупий (около 1 млн. долл.). Сейчас, как писал журнал "Санди", бизнесмены дают меньше денег Фонду, чем, скажем, еще год-полтора назад. Причина? Только в том, что Соня ясно дала понять: Фонд — общественная организация, а не партия для выдвижения ее кандидатуры на выборах, и она сама не собирается участвовать в политической жизни. Вот "жирные коты" и охладели.

И это загадка для Индии. Ведь Соня — единственный в истории страны человек, которому было предложено руководство правящей партией, а она отказалась от этого.

Почему же Соню окружает какая-то тайна? Ее подруга, реставратор Рупика Чавла так раскрыла ее: "Все это возникает оттого, что она совершенно не стремится делать что-либо для себя. Единственный ее интерес в жизни сейчас — чтобы исполнились мечты ее мужа". После 1985 г. (когда Раджив стал премьер-министром) Соня не давала интервью, не встречалась с прессой, не фотографировалась, не приглашала в свой дом политиков, не позволяла себе высказываний политического характера и никогда не обращалась за помощью ни к одному члену правительства. Несмотря на это, многие ее друзья полагают, что Соня считает: если бы в 1991 г. тогдашний премьер-министр В.П.Сингх не сократил до минимума полагающуюся Радживу охрану, муж остался бы жив.

Отношения личность—государство — особая статья. Понимая это, Соня тщательно старается дистанцироваться от правительства и правящей партии. Пайщиками ее Фонда не являются предприятия государственного сектора. Неприятие взаимно: накануне 50-летия Раджива большинство государственных учреждений и предприятий так и не откликнулись подобающим образом на эту дату.

Но, с другой стороны, независимость от правительства дает Соне определенную свободу. Это, а также ее врожденные способности позволяют ей — не рожденной в Индии — свободно ориентироваться в индийских реалиях. Так, при встрече Сони с бывшим министром Шивом Шанкармом последний позволил себе усомниться в том, что она все хорошо понимает, когда при ней говорят на хинди. На что Соня ответила: "Шив Шанкарджи, кья апко хинди ати хе?" ("А вы знаете хинди?") Тот сказал с очень сильным южноиндийским акцентом, что хинди для него не проблема. Тогда Соня рассмеялась: "Мери хинди ап се бхи ачхи хе" ("Ну, а мой хинди значительно лучше вашего").

Маленькая черточка, но характерная для Сони, которая привыкла все делать хорошо. Это касается и ее нарочитого устранения от любых

сфер и разговоров, связанных с политикой, и ее увлеченности искусством, народным творчеством, тканями, но более всего тем, что так или иначе связано с памятью о Радживе. Ведь "Раджив был для нее всем, когда он был жив. И он остается всем для нее сейчас, когда его нет", — говорит Рупика Чавла.

В этом и заключается загадка Сони. Справиться с утратой Раджива она может только сделав все, чтобы его имя жило. И чем больше она старается, тем больше ее будут осуждать в спекуляциях на имени Раджива. Но, несмотря на то, что Соню регулярно приглашают на каждую сессию ВИКК(И) — высшего руководящего органа правящей партии ИНК(И), она отвечает неизменным отказом. С другой стороны, почти каждую неделю ее фото появляется на первых страницах центральных индийских газет — она вручает награды, сувениры, открывает какие-то мероприятия, встречи, программы. И не ее вина в том, что любое мероприятие, в котором она принимает участие, привлекает толпу фотокорреспондентов. Когда она отправляется куда-то из столицы, везде ее приветствуют толпы почитателей. Совсем недавно так было в Керале, так было в Калькутте.

Когда власти штата Хариана пригласили Соню Ганди принять участие в закладке дома отдыха для детей из низших каст, задуманного еще Радживом Ганди, Соня приняла приглашение и приехала, тем более что дом решили назвать именем Индиры Ганди. Эта поездка Сони вышла за рамки чисто благотворительной акции. Ее встретил главный министр штата Баджан Лал. Руководители штата много говорили о вкладе семейства Неру-Ганди, особенно Индиры и Раджива, в становление новой Индии. В итоге репортажи об этом в общем-то рядовом событии были опубликованы практически во всех общеиндийских газетах.

Время от времени Соня Ганди принимает у себя в доме зарубежных гостей, которые считают своим долгом нанести визит вежливости вдове Раджива Ганди, завоевавшего в мире широкую популярность. Последним среди них был Генеральный секретарь ООН Бутрос Гали.

Соня продолжает совершать поездки по стране. Она посетила штат Тамилнад, чтобы побывать в Сриперумбудуре под Мадрасом, где был убит ее муж. Сейчас там создается мемориал Раджива Ганди. Но и этот визит приобрел политическую окраску: к Соне как к третьей стороне обратились руководители противоборствующих фракций конгрессистской организации штата. Та же картина повторилась и в Калькутте. А в городе Аметхи на севере Индии, куда она приехала с Приянкой, ее, что называется, носили на руках. Этот город, как и весь одноименный округ, был местом, где традиционно избирались в парламент члены семьи Ганди. На последних выборах, когда никто из семейства Ганди не выставлял своей кандидатуры, избиратели Аметхи дружно провалили пятерых соискателей депутатских мандатов. Соне Ганди предлагали выставить свою кандидатуру, но она отказалась.

Нынешнему премьер-министру Нарасимхе Рао уже восьмой десяток. Долго ли он сможет нести двойную нагрузку — быть главой правительства и председателем ИНК(И)? Многие понимают, что обострение борьбы за власть в ИНК(И) не сулит нынешнему премьеру ничего хорошего. Если не избежать, то по крайней мере смягчить ее можно, лишь обратившись к семейству Неру-Ганди. Отнюдь не случайно летом 1994 г. Соню Ганди в очередной раз пригласили на заседание ВИКК(И). На этот раз она приняла приглашение. И ее встретили аплодисментами.

Сейчас политологи в Дели ломают голову над вопросом: намерена ли Соня Ганди сама сыграть роль первой скрипки в ИНК(И), или же она готовит почву для кого-то из своих детей? Она продолжает отрицать свои политические амбиции. Действительно ли Соня приняла окончательное решение относительно политики? Многие считают, что, как бы ни развивались события, Соня навсегда останется для миллионов индийцев вдовой национального героя. Бросить тень на это не смогут даже те, кто утверждает, что Соня — единственный оставшийся в живых взрослый член семьи Неру-Ганди, правившей страной на протяжении всего периода после 1947 г., и она не захочет, чтобы эта линия погибла. Представители семьи Неру-Ганди приходили к власти в результате демократических парламентских выборов. Когда мандат народа заканчивался, они уходили и вновь боролись за него. Никто не назначался ни на пост руководителя партии, ни на пост премьер-министра.

Когда погиб младший брат Раджай — Санджай, — Радживу пришлось вступить в новый мир, мир политики. Соня так писала об этом в своей книге: "Впервые между мной и Радживом появилась какая-то напряженность. Я сражалась как тигрица — за него, за нас, за наших детей, за ту жизнь, которую мы вместе строили, за его работу летчика, которую он так любил, за все то, что мы так любили вместе, а более всего — за нашу свободу, за наши обычные человеческие права, которые мы так оберегали".

Это было только начало той трагедии, которая выпала на судьбу Сони.

Весь мир помнит Жаклин Кеннеди, держащую на коленях простреленную голову мужа Джона. А ведь подобное дважды пришлось испытать и Соне. Когда утром 31 октября 1984 г. она, услышав выстрелы, выбежала в ночной рубашке во двор, то увидела, как ее вторая мать — Индира Ганди лежит в луже крови, убитая своими же охранниками. И вот ей, Соне, выпала участь сопровождать погибшую в госпиталь. Соня не верила, что Индира погибла, и всю дорогу до госпиталя прижимала ее окровавленное тело к себе, пытаясь облегчить боль. А в 1991 г. к ней, оставшейся в Дели, пришло известие об убийстве ее мужа в Сриперумбудуре фанатиками.

Многое выпало на долю этой женщины. И понятно ее стремление не допустить, чтобы была стерта память о Радживе, и ее стремление вывести детей в люди. Впрочем, сейчас они уже взрослые...

Халеда Зия продолжает дело мужа

Если политика — это искусство компромисса, то вряд ли можно найти другого такого искусного исполнителя, как премьер-министр Бангладеш Халеда Зия. Осенью 1994 г., когда ей приходилось сдерживать яростные нападки оппозиции, Халеда продемонстрировала, как можно избавиться от этого давления, сманеврировав между двумя главными противниками — так называемыми ветеранами борьбы за независимость Бангладеш из числа военных и религиозными фундаменталистами, фанатично отстаивающими принципы Корана.

Халеда Зия назначила генерал-майора А.С.М.Насима начальником генштаба (Насим сыграл одну из самых заметных ролей в ходе войны, которая привела в 1971 г. к образованию Бангладеш) и одновременно отменила свой визит в Каир, где проходила очень важная международная конференция по проблемам народонаселения (мусульмане-ортодоксы выступают против установления контроля над рождаемостью, а этот вопрос был одним из центральных в Каире). Этими двумя шагами Халеда Зия заставила оппозицию несколько умерить свою критику в адрес премьер-министра, с которой та выступает уже почти год, стремясь добиться ее отставки.

Кто она — Халеда Зия?

Бегум Халеда Зия родилась 15 августа 1945 г. в дистрикте Динаджпур. Она была третьим ребенком в семье Искандера Маджумдара и Таитабы. В 1960 г. она поступила в Сурендранатх-колледж, где познакомилась со своим будущим мужем Зиауром Рахманом, капитаном пакистанской армии. Вскоре они поженились.

После этого бегум Зия продолжила свою учебу в колледже, а в 1965 г. отправилась вслед за мужем по месту его новой службы в Западный Пакистан.

С началом войны за независимость Бангладеш в марте 1971 г. Зиаур Рахман, майор подразделения в Читтагонге, возглавил восстание и провозгласил независимость Восточного Пакистана. Вскоре после этого бегум Зию арестовали пакистанские власти. В декабре 1971 г. ее освободили. Этот день стал Национальным днем только что образовавшегося нового государства — Бангладеш, а Зиаур Рахман — его первым президентом.

Несмотря на это, бегум Зия продолжала скромную жизнь домохозяйки, все свое время отдавая семье и двум сыновьям — Тарику и Арафату.

И только после убийства мужа, при попытке государственного переворота в 1981 г. бегум Зия решила заняться политической деятельностью. Тогда вице-президент Бангладеш Абдус Саттар начал исполнять обязанности президента страны, а также главы Националистической партии Бангладеш (НПБ), которую Зиаур Рахман основал в 1978 г.

В ноябре 1981 г. Абдус Саттар был избран президентом, но спустя четыре месяца, в марте 1982 г. начальник генштаба генерал Х.М.Эршад совершил государственный переворот, сместил Саттара с поста президента, стал во главе государства и объявил в стране военное положение.

Вскоре после случившегося Саттар назначил бегум Зию вице-председателем НПБ, чтобы она помогала ему в партийных делах. Саттар был тогда уже в преклонном возрасте и вынужден был отойти от политики. В 1984 г. бегум Халеда Зия была избрана председателем НПБ и начала активную борьбу против режима генерала Эршада. Это сразу же снискало ей огромную популярность у народа Бангладеш.

Деятельность НПБ и сформированного ею семипартийного альянса привела к тому, что генерал Эршад должен был уйти. В итоге в результате всеобщих выборов в 1991 г. к власти пришла НПБ во главе с бегум Халедой Зия, которая стала премьер-министром. Конечно, быть премьер-министром женщине в мусульманской стране, да еще в такой отсталой и перенаселенной, подверженной ежегодным стихийным бедствиям, как Бангладеш, — дело очень непростое. Халеда Зия успешно сражается на всех фронтах, и, более того, шаг за шагом осуществляются ее программы по сельскому хозяйству, по образованию (страна чуть ли не целиком неграмотна), по текстильной промышленности. И — удивительно — ей удается лавировать и сохранять равновесие на своем политическом пути.

Южная Азия, или, как ее еще называют, Южноазиатский субконтинент, где лидирующую роль играет, конечно, Индия, — совершенно уникальное на Земле место. В том числе и по удельному весу женщин в политике, и по трагичности женских судеб, и по беззаветной женской преданности — преданности мужу, преданности делу мужа, отца, преданности стране.



ЧАСТНАЯ МОДЕЛЬ

Махараштра — «Великое государство»

Махараштра, буквально "Великое государство", — третий по площади и численности населения штат Индии (столица — Бомбей) — расположена на западном побережье полуострова Индостан и на протяжении 500 километров омывается водами Аравийского моря. На восток, в глубь страны, его территория вытянута более чем на 800 километров.

В Махараштре проживает около 75 миллионов маратхов — представителей одной из наиболее рано сформировавшихся индийских наций. Расположенная в самом центре Индии, Махараштра как бы расчленяет страну на две части — арийский Север и дравидский Юг. Этнически и лингвистически различные, характеризующиеся нередко противоположными судьбами и тенденциями культурного и исторического развития, Север и Юг находятся в постоянном процессе взаимодействия и взаимовлияния.

Этот процесс, длящийся уже не одно тысячелетие, особенно сильно ощущается в географически и культурологически "буферной" Махараштре, которая является как бы воплощением многообразного единства, "срединной моделью" индийского штата вообще. Именно поэтому штрихи к портрету "маратхской жены" могут способствовать восприятию образа индийской жены в целом.

СВАДЬБА И СЕМЕЙНАЯ ЖИЗНЬ ПО-МАРАТХСКИ: ИДЕАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ



вадьба — кульминационный момент в жизни маратха. А маратхская женщина, без преувеличения, готовится к нему всю жизнь — сначала к собственной свадьбе, а потом к свадьбе своих детей. Иногда даже кажется, что индийская женщина рождается с генетически предопределенным отношением к жизни, и преданность будущему супругу — кем бы и каким бы он ни был — это стержень ее мировоззрения. Каждая

девочка знает легенду о добродетельной Савитри, последовавшей за мужем в царство бога смерти Ямы и силой своей любви вернувшей жизнь Сатьявану. Каждая маратхка хранит в своем сердце историю о том, как прекрасная Гаури, полюбившая Хару, воздержанием и добровольными лишениями добилась его расположения. "Я считала себя замужем. Замужем за человеком, которого я не знала, не видела и о котором не слышала. Мы, индийские девушки, молимся об этом человеке с того дня, как родились, и бережем себя для него всю жизнь", — признается юная героиня одного из индийских романов.

Да, и молится, и мечтает, и грезит, но не более того. Активны в обретении искомого мифологические Савитри и Гаури, а современная маратхка покорно ждет. Все конкретные шаги, направленные на поиски объекта ее мечтаний, предпринимают многочисленные родственники, поэтому свадьба — индийская или, конкретно, маратхская — никогда не бывает делом двоих людей, это всегда крупномасштабное мероприятие, проводимое двумя кланами.

Смотрины

Давно уже законодательно запрещены детские браки, но девушка, достигшая 16–17-летнего возраста, считается созревшей для семейной жизни. В последнее время, правда, предпочитают подождать, пока она завершит образование в колледже и получит степень бакалавра или даже магистра — нынешний век предъявляет новые требования к идеальной супруге: она должна быть не только превосходной хозяйкой, но и надежной подмогой в карьере мужа, а при стесненных финансовых обстоятельствах претендовать на хорошо оплачиваемую работу. Так что реальный брачный возраст маратхки — от 19 до 22 лет, маратха — от 20 до 25.



Задолго до этого срока мать девушки начинает проявлять беспокойство и нетерпение. Она все настойчивее напоминает мужу о его обязанностях — найти дочери достойную партию. Женщина заниматься поисками брачного партнера не может. "Не должно маленький роток забивать большим куском", — гласит маратхская пословица, и никакие серьезные разговоры о предстоящем браке с женщиной вестись не будут. Если отец девушки умер, то его функции исполняют родственники-мужчины по линии матери. "Достоинство" партии определяется различными параметрами: прежде всего должны совпадать подкасты жениха и невесты, т. е. даже в пределах брахманской варны различается принадлежность к *читтаванам*, *дешастха*, *сарасватам* и т. д.; важен образовательный ценз жениха, виды на карьеру, материальное положение его семьи, ситуация в семье с точки зрения обязательств молодого человека по отношению к родителям, наконец, его возраст, рост, степень смуглости, черты лица. Наивно полагать, однако, что окончательное решение будет принимать сторона невесты. Определив подходящую партию, отец

девушки, вооружившись ее наилучшей фотографией, отправляется к родителям потенциального жениха. В доме жениха фотографию придиричиво изучают — сначала родители, а потом и сам юноша, задают массу вопросов, проявляя свое понимание "достойной партии", после чего сообщают, придут ли "смотреть невесту".

Перед появлением "жениховской стороны" в доме девушки царит суета и смятение, а сама она уже всем сердцем любит своего потенциального супруга. Ей дают последние наставления и принаряжают, не забывая напомнить о том, как высоко ценится скромность. Обычно девушке предстоит подать чай и удалиться, но ее могут попросить спеть, почитать или даже ответить на несколько вопросов. Выпив чаю, "жениховская сторона" степенно удаляется, а девушка с родителями с нетерпением ожидают решения: оно может быть сообщено в тот же день, если вопрос бесспорен, но может потребоваться много дней и даже недель на размышления или параллельные поиски. Кроме того, нередко запрашивается и тщательно изучается гороскоп невесты; его сопоставляют с гороскопом жениха: не враждебны ли они друг другу. Однако ответ — положительный ли, отрицательный, состоящий в общем из одной фразы: "Девушка понравилась", "Девушка не понравилась", — приходит всегда.

Церемония смотрин, хотя и является неотъемлемым традиционным элементом ритуала, очень болезненна для самолюбия девушки, а отрицательный результат, да еще если он не единичный, быстро становится достоянием "общественного мнения" и впоследствии существенно влияет на ее судьбу — она либо соглашается на невыгодную во всех отношениях партию, либо вообще остается незамужней. Бывает, конечно, что и девушка проявляет характер и отвергает не приглянувшегося ей жениха, но, честно говоря, это скорее литературная, причем вымышленная, а не отражающая действительность, ситуация. Так, например, героиня популярной пьесы "Вот такие прилетают птички..." отказывает пришедшему на смотрины вполне достойному юноше: по сердцу ей кто-то другой (а в современной Индии нет-нет да и случается такое), но даже столь искусный драматург, как Виджай Тендулкар, не знает, как выбраться из этой небывалой коллизии, и к концу пьесы все-таки сводит друг с другом героиню и положительного жениха, которые создают надежную, счастливую семью.

Помолвка

Итак, если девушка понравилась, то приступают к деловым переговорам. Расходы на свадьбу или делятся пополам, или большей частью ложатся на семью невесты. Приданое же законодательно было запрещено в 1961 г., но на практике сохранилось, и в немалых размерах. Вообще, для родителей невесты свадьба — тяжелое финансовое потрясение, но многие, чтобы соблюсти обычай и поднять престиж семьи (осо-

бенно если на выданье еще несколько дочерей), предпочитают залезть в долги.

Если стороны приходят к соглашению, то устраивают нечто вроде официальной помолвки, на которую собираются ближайшие родственники и знакомые, а родители жениха в знак признания невесты преподносят ей сладости, сари и какое-нибудь украшение. С помощью астрологов определяется *мухурта* — благоприятное с точки зрения расположения небесных светил время (с точностью до минут) для заключения брака. После этого жених и невеста получают возможность поближе познакомиться — они могут вместе прогуляться по парку или пойти в театр (и это большое достижение по сравнению с теми временами, когда супругам впервые разрешалось взглянуть друг на друга только после церемонии заключения брака!). Все родственники и знакомые приглашают их на специально устраиваемые для помолвленных приемы.

Ближайшая же родня неустанно готовится к праздничной церемонии. Некогда расплывшийся по минутам и включающий в себя десятки действующих лиц свадебный ритуал в Махараштре длился 16 дней. Те времена канули в прошлое, но и сейчас индийская бытовая культура значительно сложнее, эмоционально насыщеннее, а может быть, просто ярче и символичнее, чем наша. Много сил уходит на выбор отпечатанного типографским способом приглашения на свадьбу (его можно приобрести в соответствующем магазине, если понравится оформление, священные мантры и светский текст, или заказать по своему вкусу — на бумаге высшего качества, с изображением семейного божества и т. д.).

Приглашения рассылаются абсолютно всем родственникам и знакомым, соседям и коллегам, но — и этот нюанс, конечно же, могут оценить только маратхи — само приглашение на свадьбу вовсе не означает, что вы действительно на нее званы, важно прежде всего соблюсти правила хорошего тона. Если же приглашение сопровождается "настойчивым зазыванием" или "настойчивым отдельным письмом", то будьте добры готовить подарок.

Не забывают родители невесты и о приданом — сюда входят денежные суммы, большое количество посуды, кое-какая мебель и многое-многое другое. Особенно тщательно подбирают золотые украшения: после свадьбы это станет личным капиталом женщины, неприкосновенным запасом на черный день, хотя продажа драгоценностей жены считается позором для семьи.

За два дня до свадьбы прибывают родственники невесты, и феерическая суeta в доме, а также фантастическое смешение экзотических запахов — цветов, благовоний, приправ, пряностей — описанию не поддается. Площадка перед домом украшается замысловатыми узорами из разноцветного порошка, дверь — цветочными гирляндами, а сам дом — разноцветными лампочками. То же происходит и в доме жениха, который устраивает предсвадебный "мальчишник" для своих приятелей.

Вечером накануне бракосочетания обе стороны собираются в снятом за плату павильоне для свадебных торжеств. Чем обеспеченнее соединяющиеся родственными узами кланы, тем пышнее украшен павильон. Ярko сияют разноцветные лампочки, разносится аромат цветов и благовоний, звучит музыка. Здесь совершается один из обязательных элементов классического свадебного ритуала *вивахасамскары* (а всего их одиннадцать) — *симантапуджан*, что буквально означает "пограничный ритуал-моление". Когда-то родственники с обеих сторон встречались на границе между двумя деревнями, чтобы познакомиться друг с другом. Там совершались пышные обряды в честь Ганеши и Варуны, а отец невесты, оmyв ноги жениху, преподносил ему в дар свадебные одежды. В усеченном варианте *симантапуджан* совершается и сейчас, но носит чисто символический характер, поскольку реальное знакомство двух кланов уже состоялось.

На следующее утро на специальном помосте, возведенном в павильоне, жрецы, представляющие два клана, молятся в честь Ганеши, который помогает преодолевать препятствия (этой молитвой начинают любое новое дело — от строительства дома до организации театральной труппы), и приступают к выполнению сложного и утомительного для непосвященных религиозного обряда.

В это время родственницы невесты отправляются в дом жениха со специально приготовленными сладостями. После того как жених отведаст сладостей, его приглашают принять участие в свадебных торжествах. Жених усаживается на коня, и свадебная процессия направляется к павильону, не пропуская по дороге ни одного храма: возле каждого совершается священный ритуал и разбивается кокосовый орех — неременный аксессуар всех индусских церемоний, символизирующий созидаение и плодородие.

Невеста в это время молится во славу супружеской четы Гаури (Парвати) и Хары (Шивы). Она уже в свадебном наряде — желтом сари *аштанурти* ("приносящее восемь сыновей"), купленном родным братом матери, зеленых браслетах, новых золотых украшениях. Лоб и лицо закрыты свисающими нитями, унизанными жемчугом и бутонами нежнейшего индийского жасмина.

Свадьба

При приближении *мухурты* — того самого мига, когда и должен быть заключен брак, жених в длинной шелковой рубаше и белых узких шароварах выходит на помост. Лицо его закрыто так же, как и у невесты. Жрец растягивает перед ним кусок ткани. После этого дядя невесты, брат ее матери, выводит племянницу и ставит ее по другую сторону натянутой материи. В руках у жениха и невесты гирлянды цветов.

Начинается самый ответственный момент ритуала — жрецы проносят священные мантры. Но и на этот ритуал неумолимое время

наложило свой отпечаток: при особо благоприятном сочетании небесных светил количество свадеб столь велико, что порой в ход идут заблаговременно приготовленные кассеты с записью священных мантр в исполнении известного Бабанрава Навдикара. Кстати, в сельской местности использование кассет считается особым шиком — мол, и деревне не чужд технический прогресс. Во время произнесения мантр все присутствующие посыпают новобрачных подкрашенными в красный цвет зернами риса. Жрецы отбрасывают ткань, разделяющую жениха и невесту, и дают знак музыкантам. Поднимается невообразимый грохот. В прежние времена именно в этот момент новобрачные впервые видели друг друга. Жених и невеста накидывают друг другу на шею цветочные гирлянды, и все присутствующие подходят поздравить молодых и преподнести им свадебные подарки — теперь это, как правило, вложенные в конверт деньги.

Однако на этом церемония не кончается: еще предстоит пройти семь шагов вокруг священного огня. Тут тоже не обошлось без новшеств — нередко, чтобы не создавать особых неудобств и пожароопасной ситуации, священный огонь разводят в портативной жаровне. Маратхи любят пошутить, и подруги невесты кричат изо всех сил, чтобы молодая заранее привыкла к чаду и дыму огня — много часов своей жизни ей придется провести на кухне.

Впереди еще один тщательно расписанный по ролям, наполненный множеством глубокомысленных деталей ритуал *каньядан* — "принесение дочери в дар". Основным действующим лицом здесь является отец невесты, и, по сути, все, что он делает, сводится к просьбе, обращенной к жениху: "Не откажитесь принять мою дочь". Жених и невеста в это время шепотом перечисляют имена мужских представителей своих кланов, начиная с прадедушек, — это символизирует слияние двух семей, а мать невесты, как правило, начинает утирать слезы. Наконец, жених касается правого плеча девушки и произносит: "Во исполнение религиозных предписаний и обычаев принимаю этот дар". С этими словами он надевает на шею своей суженой *мангалсутру* — свадебное ожерелье, которое маратхская женщина будет носить, не снимая, до самой своей смерти или смерти мужа, закрашивает красной краской пробор в ее волосах и ставит на лоб *кунку* — символ замужней женщины. Тут же слышатся шутки со стороны приятелей жениха: мол, неплохо бы и тебе прицепить какое-нибудь удостоверение.

После этого на помост приносят серебряный поднос с едой. Все уговаривают молодую чету угостить друг друга, а также назвать по имени. Муж произносит имя жены, но не то, которое она носила в девичестве, а выбранное им по собственному вкусу. Оно может быть наполнено сакральным смыслом или просто радовать благозвучием. Отныне, например, *кумари* Вина Раджабхау Дандекар становится *саубхагьявати* Малти Виджай Десаи. *Кумари* ("девица") заменяется на *саубхагьявати* ("обладающую счастливой судьбой", т. е. имеющую мужа). Имя отца — Раджабхау замещается именем мужа, а прежний кланово-кастовый

определитель (фамилия) — новым, мужниным. В последнее время, правда, под воздействием эмансипации женщинам удается сохранить личное имя как элемент прежней идентификации. После долгих уговоров и жена произносит имя мужа — делает она это в первый и последний раз, да и то не прямо, а заключив в какую-нибудь стихотворную строку. Отныне вся ее жизнь принадлежит мужу и будущим детям.

Вечером устраивают официальный прием: в наши дни предпочитают не смешивать родственников и коллег по работе. Молодая уже в другой одежде — *шалу*, знаменитом бенаресском сари, шитом золотыми нитями, а супруг — в европейском костюме. Они чинно восседают на празднично украшенных стульях и на протяжении нескольких часов принимают поздравления и подарки. Гости, исполнив формальности, вступают в непринужденную беседу с друг другом и, в зависимости от степени достатка обеих сторон, получают либо полноценный ужин, либо чай со сладкими и острыми закусками.

Традиции и современность

Модификация сложнейшего древнего ритуала и выпадение из него некоторых звеньев диктуются различными причинами: здесь и финансовые проблемы — дороговизна в Индии с каждым годом все ощутимей, и ослабление ортодоксального религиозного накала, и протест молодежи против обременительного и уже не всем понятного церемониала, и рост феминистского движения. Все активнее раздаются призывы со страниц газет: "Оформляйте браки в регистрационных конторах — это веление времени!" Недавно пунское отделение Юношеского конгресса (молодежной организации под эгидой правящей партии Индийский национальный конгресс) организовало митинг, на котором 20 юношей торжественно поклялись отказаться от приданого.

Наряду с традиционным браком, заключаемым между двумя кланами, появляются и новые формы: брак по любви и брак по взаимной договоренности. Первая форма не нуждается в комментариях, хотя именно она нередко влечет за собой разрыв отношений между родителями и детьми, особенно если последние нашли себе спутника жизни за пределами своей касты. Брак по взаимной договоренности сейчас особенно популярен среди интеллигенции. Он также стимулируется родителями, которые находят подходящего брачного партнера или партнершу среди молодых людей своего круга, но предполагаемые жених и невеста до совершения всяких формальностей светского или религиозного характера получают возможность общаться друг с другом и сами принимают окончательное решение.

Тем, кто испытывает трудности в поисках "половины", активно помогают газеты и журналы, регулярно публикующие подборки брачных приглашений как от женихов, так и от невест. Эти объявления также демонстрируют определенную тенденцию к освобождению индийского

общества от пут кастовой системы и прочих предрассудков патриархальной старины. В некоторых объявлениях подчеркивается, что ни религиозная, ни кастовая принадлежность партнера или партнерши значения не имеют. В других сообщается об отказе от приданого. В третьих выражается готовность связать свою жизнь с вдовой (традиционно индийские вдовы не имели права на повторное замужество и практически выбрасывались за борт жизни, что нередко не оставляло им иного выбора, кроме следования обычаю *сапи* — самосожжения жены на погребальном костре мужа) или разведенной, причем иной раз специально оговаривается, что наличие потомства не служит препятствием для брака.

В той же Пуне сторонниками активной социальной политики было проведено грандиозное мероприятие: одновременное бракосочетание 625 пар, представляющих различные национальности и касты. В 11 парах партнеры принадлежали к разным кастам и религиям. Смысл этой акции, на которую спонсор — руководитель общества "Коллективные свадьбы" Шанталаал Мутха выделил 500 тысяч рупий, заключался в сокращении индивидуальных затрат на свадебное торжество (ни одна из пар не израсходовала ни пайсы на эту церемонию, в то время как затраты только на одну свадьбу могут достигать 100 тысяч рупий) и стимулировании межкастовых и межрелигиозных браков.

На свадьбе присутствовал всего один жрец, произносивший священные мантры через громкоговоритель, а сам ритуал был максимально упрощен.

XX век, безусловно, вносит изменения в жизнь даже такого преданного своим традициям общества, как индийское. И индийская женщина, оставаясь идеальной женой, все активнее включается в общественную и политическую жизнь страны. Постепенно утрачивает свой смысл старинная маратхская поговорка: "Жене — дом, мужу — дверь", а реальность неумолимо разрушает каноны классического ритуала бракосочетания. Но не стоит забывать, что нередко за обрядом стоит серьезное, выверенное отношение к действительности, а обрядовая пышность, в сущности, служит украшением жизни и даже помогает снимать стрессы, также ставшие неотъемлемым компонентом существования любого общества.

Подчиняющий и подчиняемая

Отношения между людьми — в обществе ли, в семье — редко основываются на равных правах общающихся: всегда есть подчиняющий и подчиняемый. В контексте взаимоотношений маратхов пары, связанные наличием четко выявленной субординации, могут быть сформированы на основе семейно-иерархического и социально-иерархического устройства общества: "муж-жена", "отец (мать-сын)-дочь", "брат-сестра",

"свекровь—невестка" и т. д., а за пределами семьи — "хозяин—слуга", "учитель—ученик" и т. д. Если в западном обществе некоторые из этих пар в зависимости от конкретного случая перераспределяют функции подчиняющего и подчиняемого, то в жесткой структуре традиционного общества такая свобода вариаций маловероятна. Для традиционного общества не характерна и "стадия ориентации" — партнерам по общению нет необходимости выбирать тактику поведения: она закреплена генетически и многократно отрепетирована в семейно-социальном пространстве. Пара "муж—жена", являющаяся основной единицей, "несущей конструкцией" традиционного общества, наиболее ярко раскрывает суть неравноправных отношений в семье.

Конечно, предлагаемая ниже модель в значительной степени условна: на идеальный тип налагается множество существенно значимых деталей, таких, как каста и подкаста, образовательный и возрастной ценз, степень европеизации, профессия и профессиональное окружение, проживание в патриархальной семье или нуклеарной (родители с детьми), в сельской местности или городской, в непосредственной близости от мегаполиса или на удалении, на исконно маратхских территориях или стыкующихся с хиндиязычным или дравидоязычным ареалами и т. д.

Маратхскую женщину готовят к браку с момента появления на свет. Родные считают ее в доме временной гостьей и вследствие этого или ограничивают во всем ("Выйдет замуж и будет не наша"), или, наоборот, ласкают впрок в преддверии последующих тягот в чужом доме ("Пусть поест домашнего маслища, а не магазинного — она же у нас двухдневная гостья. Разве скажет когда в доме мужа: "Дайте мне масла посвежей!"). Воспитывают девочку не так, как мальчика — "светоча рода", ее с детства посвящают во все премудрости домашнего хозяйства и одновременно тщательно оберегают от внешних опасностей. "Ты — девочка, поэтому должна себя блюсти. Сделаешь неверный шаг, только слегка ошибешься — и всю жизнь не расхлебать!" — таковы классические материнские наставления. Репутация будущей невесты должна быть безупречна, а мифологические и эпические героини — Сита, Драупади, Савитри, Дамаянти, Гандхари и др. — являются образцами для подражания.

Женщина испытывает любовь к будущему супругу как к таковому: материализовавшийся кандидат на это звание (предложенный, как правило, родителями, родственниками или друзьями семьи) представляет всего лишь конкретный объект для приложения ранее сформировавшегося чувства, она ощущает в себе готовность последовать примеру Гандхари, которая, узнав, что ей предстоит брак со слепым Дхритараштрой, на всю жизнь закрыла себе глаза повязкой. С момента совершения *каньядан* — одного из обрядов сложного брачного ритуала, означающего "дарение дочери" супругу, — женщина переходит от одного хозяина (отца) к другому (мужу), и начинается ее жизнь, полная смирения, отречения и безмолвного служения.

Замужество для женщин означает утрату прежней идентификации. Отныне ее положение и в доме, и в обществе будет определяться авторитетом или дурной репутацией мужа. Свои же собственные добродетели она приобретает только в результате служения мужу; обетами, постами, жертвоприношениями и дарами она этого достичь не может. Представляя жену знакомым, муж может назвать ее *ардханги* ("половинка тела"), а сочетание "муж и жена" (*патипатни*) является сложным словом.

Примерная маратхская жена никогда не называет своего мужа по имени: считается, что произнесение имени укорачивает жизнь мужу. Исключение делается только один раз: во время свадебной церемонии. Для обращения к супругу в языке маратхи существует специальное звательное междометие — "ахо", но женщина по возможности будет обходиться без него, а при необходимости привлечь внимание супруга постарается использовать выражения типа "Слышите ли?!", "А вот...", "Да, кстати!" и т. д. Отсутствующего мужа она также не называет по имени, а употребляет личное местоимение 3-го лица множественного числа ("они") ближнего радиуса действия — "хе" (хотя муж может находиться и очень далеко, но в отношении него принцип дополнительного распределения местоимений ближнего и дальнего радиуса действия не действует) или выражения типа "супруг", "мистер", а иногда и профессиональный признак — "доктор", "профессор".

Современные женщины в разговоре о муже могут называть его и по фамилии или использовать фамилию в качестве обращения к нему. Но при любых вариантах жена обращается к мужу на "вы", в то время как он использует только местоимение "ты" в разговоре с ней и местоимение 3-го лица единственного числа в разговоре о ней. Среди отдельных групп сохраняется употребление местоимения "хи" ("она"), являющегося местоимением ближнего радиуса, независимо от местонахождения жены. Муж, кстати, также не будет злоупотреблять обращением по имени к жене, предпочитая звательное междометие "аг", но все же имя жены не является предметом табу: жизнь мужчины не заканчивается со смертью жены, смерть же мужа ввергала женщину в унижительное вдовье положение с резким падением социального и экономического статуса. Общество постепенно меняет свое отношение к вдовам, и так же постепенно в маратхские семьи приходит практика обращения друг к другу по имени.

Как и в других частях Индии, маратхская замужняя женщина располагает определенным набором аксессуаров для констатации своего официального статуса (*мангалсутра* — ожерелье, надеваемое супругом на шею новобрачной во время свадебной церемонии; *кунку* — красная точка на лбу; *бангдья* — ручные браслеты; *дзодви* — кольца на пальцах ног и *натх* — носовая серьга). Все эти предметы являются признаками *саубхагья*, т. е. обладания "счастливой судьбой", а их владельца называется *саубхагьявати*, т. е. "обладающая счастливой судьбой", что означает наличие здравствующего супруга. Ни при каких обстоятельствах

саубхагьявати не должна снимать *мангалсутру*. До сих пор сохранился обычай, согласно которому в дом невесты перед свадьбой приглашают проститутку, чтобы она собственноручно нанизала пять звеньев этого ожерелья, поскольку проститутка считается "акханд Савитри" — "непрерывной Савитри", т. е. женщиной, не могущей потерять мужа, ибо ей некого терять.

Саубхагьявати обычно машинально подновляет форму и цвет *кунку* — для этой цели при ней всегда находится маленькая коробочка, содержащая краску красного цвета. Часто замужняя женщина, имеющая большой опыт супружеской жизни, символически подправляет *кунку* зашедшей в гости подруге — тем самым она желает ей долгих лет семейного благополучия. Отсутствие *мангалсутры*, *кунку* или *банда* означает вдовство. Именно поэтому, если *кунку* размазалась или поблекла, об этом никогда не говорится напрямую, чтобы не накликать беду.

Вообще, муж для женщины — это и цель, и смысл, и способ существования: традиционно женщина не имела других средств к существованию, и только в последние десятилетия, начав зарабатывать, она стала приобретать экономическую самостоятельность. Муж — ее учитель: это было справедливо и раньше, когда замуж выдавались несовершеннолетние неопытные и необразованные девочки, и сейчас, когда жена по преимуществу живет интеллектуальной жизнью мужа, по мере возможности способствует его карьере. Муж — это Парамешвара (Всевышний), и служение ему равносильно служению Богу. Именно поэтому все силы женщина направляет на то, чтобы сохранить мужа, продлить ему жизнь. Для достижения этой цели она неукоснительно выполняет предписываемые традицией обеты, испросив на это разрешение мужа. Наиважнейшим из них является ритуал поклонения богине Гаури, дарующий долголетие супругу. Молодая жена должна следовать этому обету на протяжении первых лет замужества: только так она может заручиться поддержкой Гаури, способной преградить дорогу Яме, богу смерти. Каждый вторник месяца *шраван* (июль—август) перед фигурками Гаури (одно из имен Парвати — супруги Шивы, завоевавшей его благосклонность суровым постом), Шивы и Ганеши (сына Парвати и Шивы) молодая жена в окружении подруг и соседок совершает священные обряды.

Так же трепетно замужние женщины поклоняются баньяну в день полной луны индийского месяца *джьештих* (май—июнь): корни дерева поливают водой, совершают ритуальный обход вокруг ствола с многочисленными ответвлениями и украшают их лоскутками ткани. Муж Савитри, Сатьяван, которому была предсказана недолгая жизнь, испустил последний вздох под баньяном, здесь же он и ожил после того, как верная Савитри упросила Яму вернуть ему жизнь. А если рядом с домом нет баньяна, то годится и ветка этого дерева, посаженная в горшочек, и просто картинка, изображающая Савитри около этого дерева. Замужние женщины желают друг другу оставаться "вечными Савитри"

и преподносят одна другой кокосовый орех, символ плодородия, и отрез на блузку.

К постам и обетам маратхская жена прибегает и во время болезни мужа, и в случае служебных неприятностей или длительного путешествия. Эти обряды, как правило, связаны с некоторыми ограничениями в еде и обычном распорядке дня, а также с приношениями даров по мере благополучного разрешения треволнений.

Повседневная жизнь женщины наполнена заботой о муже. Все ее желания — это в первую очередь желания ее мужа. Она всегда должна излучать приветливость, со вниманием относиться к домашним делам, все содержать в блистательной чистоте, экономно тратить деньги и наряду с мужем обслуживать своих детей и свекра со свекровью.

Утром жена встает раньше всех и спешит приготовить крепкий свежий чай с молоком, после этого она может разбудить мужа и без каких бы то ни было утренних приветствий — маратхи скупы на слова и эмоции — предложить ему напиток. Пока муж наслаждается чаем, жена подогревает воду для утреннего омовения — сначала его совершит муж, а потом она сама. Есть она будет только после того, как накормлен муж: в ортодоксальных семьях — с того же подноса, и любящий муж оставит ей куски побольше и получше; в менее ортодоксальных семьях — с чистого подноса и свежеприготовленную еду. Пока муж ест, она должна не спускать глаз с его подноса и подкладывать те кушанья, которые кончаются. Время следующей — вечерней — трапезы наступит после возвращения мужа домой; если он задерживается, то жена будет ждать его прихода, и чувство голода отступит перед чувством долга. Только однажды в жизни — во время одного из этапов церемонии бракосочетания — жена будет вкушать еду и одновременно с мужем, и с одного подноса; они даже накормят друг друга собственными руками в знак тесного единения.

Жена встает раньше мужа, а ложится позже; не сидит, пока не ляжет он, и старается сесть так, чтобы оказаться ниже мужа. Она не должна идти впереди мужа, а лучше немного сзади и никогда никуда не входить первой. Еще несколько десятилетий назад совместное появление жены и мужа вызывало всеобщее удивление. "В Колхапуре мы стали творцами исторического переворота, привлекая всеобщее внимание тем, что ходили вместе на прогулки, в кино и публичные собрания... В кинотеатрах женщины обычно сидели отдельно от мужчин, отгороженные каким-либо неплотным занавесом. Я же всегда садилась рядом с мужем — там, где сидели все мужчины, — вызывая всеобщее удивление. Рядом со мной несколько мест обычно оставались пустыми, и люди глазели на нас до начала фильма и во время антракта", — вспоминает Лилабаи Патвардхан, жена известного маратхского поэта Мадхава Джулиана (Мадхава Тримбака Патвардхана). И это воспоминание относится к 30-м годам XX в.! О том же времени писал Чинтанам Ганеш Колхаткар, прославленный актер, признанный лидер маратхской сцены на

протяжении многих десятилетий: "Он (дядя) имел обыкновение выходить на улицы Сатары в сопровождении жены, чем потрясал традиционалистов в этом ортодоксальном городке". Сегодня на улицах маратхских городов вид супружеской пары, вышедшей на прогулку или направляющейся в гости, никого не удивит. Но по-прежнему муж и жена никогда не прикоснутся друг к другу на людях, а в больших патриархальных семьях будут избегать разговоров в присутствии старших.

Жена никогда не выражает свое недовольство мужу при посторонних. Если она хочет что-либо сообщить ему наедине, то устремляет взор вниз, тем самым подавая ему знак. Она никогда не проявляет инициативы в вопросах секса, но всегда откликается на желание супруга. Однако эротическая жизнь маратхов весьма сдержанна: традиционные супруги даже не скидывают одежды во время интимной близости, поскольку все еще жив запрет на лицезрение чужого обнаженного тела.

Эстетический вкус мужа является решающим для жены. В своем дневнике Мая, жена известного историка Говинда Сакхарама Сардесаи, в начале века написала: "Мой муж считает, что я должна носить сари в соответствии с новой модой, не пропуская конец через ягодицы. Он думает, что это в действительности достойный способ. Но я не испытываю энтузиазма в отношении его идеи, и мне трудно воспринимать новый стиль после стольких лет. Я боюсь, однако, что он не собирается уступать мне в этом вопросе, и по-настоящему волнуясь, как буду выглядеть в таком сари перед служанками".

Лилабаи Патвардхан вспоминает, как ее муж после свадьбы сделал ей замечание относительно размера *кунку*: "И тут же мне пришло в голову — до сих пор я во всем подчинялась указаниям родителей. Теперь я должна подчиниться мужу. Как говорил древний мудрец: "Женщина не заслуживает свободы".

Современная маратхская жена также советуется с мужем при покупке нового сари: он может не одобрить слишком большой вырез на блузке или отсутствие на ней рукавов. Практически ни одного решения жена не примет без обсуждения с мужем, и у нее нет человека ближе, чем он. Даже в дом своих родителей она возвращается только по определенным праздникам и на короткий срок: в противном случае муж остается без внимания, а ее репутация начинает вызывать сомнения.

Таким образом, характер неравноправных отношений между маратхскими супругами очевиден уже из того факта, что предписания, что и как делать, касаются только женщины. На мужа налагаются обязательства самого общего характера, и в этих широких, мало чем ограниченных пределах он может выбирать любой стиль поведения. Общество ожидает от него лишь экономической поддержки жены и строгого нравственного надзора над ней: все еще живо представление, подкрепленное авторитетом священных книг, что именно женщины испыты-

Разве можно пренебрегать советами авторитетных предков?

Жену держите как
 служанку.
С ней с лаской если
 обращаться,
То половина ее
 прегрешений
Будет принадлежать
 мужу...

"ПИГМАЛИОН" И "ГАЛАТЕЯ": ВАРИАНТ ЭПОХИ СОЦИАЛЬНЫХ РЕФОРМ



онституция Индии декларирует равноправие женщин в политической и экономической жизни. Женщин избирают в парламент, местные органы власти, назначают на высокие посты. И все-таки в основном женщины представляют собой самую приниженную часть населения. Это находит отражение, в частности, в том, что Индия является одной из немногих стран мира, где численность женщин меньше, чем мужчин, и у

них ниже продолжительность жизни. До сих пор в стране нет единого общенационального гражданского кодекса, а семейно-брачные и наследственные отношения, в которых женщине отведено зависимое положение, регулируются правовыми установлениями отдельных религиозных общин. Несмотря на то что индуистское право, охватывающее более 80 процентов населения, подверглось по сравнению с другими конфессиями наибольшей секуляризации, положение индуски по-прежнему во многом зависит от исторически сложившейся системы взглядов на роль и предназначение женщины.

Женщина в индуизме: истоки неравенства

Положение женщины менялось по мере того, как формировался индуизм. Первоначальные основы индуизма, равно как и определение в нем места женщины, были заложены в ходе исторического столкновения и взаимопроникновения двух культур — местной, доарийской, где женщина занимала весьма высокое, хотя и не господствующее положение, и патриархальной культуры ариев. (Заметим, что первые вторжения индоевропейских племен на территорию Северо-Западной Индии датируются второй половиной II тысячелетия до н. э.)

Арийский пантеон состоял преимущественно из богов-мужчин, у ариев была патриархальная нераздельная семья, трехчленная социальная структура (кшатрии, брахманы и вайшьи). После того как арии установили свое верховенство над местным населением, появилась четвертая варна — шудры, — к которой были отнесены не только местные простолюдины, но и потомки смешанных браков. С этого времени каста (*джати*) становится наследственной, устанавливаются матримониальные правила и отдельному индивиду уже нельзя изменить свой статус. Это

могла сделать только целая группа — каста. Право наследования недвижимости закреплялось лишь за сыновьями. Женщина еще сохраняла определенную свободу. Брак для нее не был обязательным. А когда позже приняли правила, ограничивающие брак рамками касты (правило эндогамии), девушка в возрасте 15–16 лет могла сама выбирать себе жениха. Вдовам разрешалось повторно выходить замуж. Тем не менее уже тогда женщин вместе с "другими убогими" относили к категории тех, кто недостойн присутствовать на мероприятиях царского двора.

Принципиально важным этапом в дальнейшем изменении положения женщины стала реакция брахманов на вызов буддизма и джайнизма. Эти новые религии предоставили женщинам большие возможности и свободу выбора. Радикальным новшеством в них было признание за женщиной права участвовать наравне с мужчиной в религиозных ритуалах, выбирать вместо брака монашество. В ранней буддистской литературе встречаются описания женщин — учительниц, врачей, проповедников, которые, так же как танцовщицы, певицы и гетеры, самостоятельно зарабатывали себе на существование, вели независимый от нераздельной семьи образ жизни и предпочитали профессию замужеству. Многие женщины из благородных семей, увлекшись буддизмом, уходили из дому.

Реакцией брахманизма на идеи и практику буддизма и джайнизма в отношении женщины стала еще более жесткая регламентация ее поведения в семье, что неизменно вело к дальнейшему подчинению мужчине.

В этот период брахманы монополизировали право на знание ведийского духовного наследия, ограничив доступ других варн — кшатриев и вайшьев — к изучению религиозных текстов (шудры с самого начала были исключены из сферы действия ведийской религии). К началу II в. н. э. этого права полностью лишились женщины из трех высших варн.

Неравноправное положение женщины усугубилось исключением девочки из религиозного ритуала *упанаяна* (посвящение), который официально причислял детей из трех высших варн к дваждырожденным и тем самым освящал их право приобщиться к духовному наследию их предков, право на чтение священных текстов, знание грамоты и участие в определенных жертвоприношениях. С отменой этого ритуала женщина по своему положению приравнивалась к шудре. Так же как и шудра, она не должна была приобретать недвижимость и знать грамоту. (Вплоть до середины XX в. в Индии бытовало поверье, что знание женщиной грамоты сулит ей вдовство.)

Для посвящения девочки в дваждырожденные использовался свадебный ритуал. Поскольку первоначально *упанаяна* рассматривалась как символический акт рождения ученика ("привода" ученика к учителю — гуру, который в течение длительного периода оказывал воздействие на формирование личности ученика), заменивший его свадебный ритуал утверждал мужа высшим божеством для жены, ее воспитателем и господином. Соответственно постепенно снижался брачный возраст невест-

ты. Главным стало требование совершить ритуал посвящения, т. е. свадебный ритуал, до появления у девочки менструации.

Идея обязательности раннего замужества была поддержана социальной санкцией, в соответствии с которой брахман, взявший в жены девочку старше десяти лет, рассматривался как муж шудрянки и лишался привилегий. Это означало социальный бойкот, или отлучение от касты. Подобную же участь должен был разделить и отец, опоздавший найти для своей дочери жениха до появления первых признаков половой зрелости. Таким образом, для девочек из первых трех варн брак стал обязательным. Он заключался для посвящения девочки в дважды-рожденные, во имя обретения потомства и упрочения общественных позиций семьи.

В обязанности отца или опекуна девочки входило устройство свадьбы с одариванием жрецов-брахманов, жениха и его родителей и выдачей приданого. Из более чем двух десятков ритуалов свадебной церемонии, утверждающих примат мужа над женой, *каньядана* — самый красноречивый. Это ритуал дарения невесты жениху. (*Канья* — девочка десяти лет, но со временем, когда возраст невесты снизился до четырех лет, ритуал сохранил свое прежнее название.) Акт дарения сопровождался такими словами, которые должен произнести отец невесты: "Я отдаю эту девочку, украшенную золотом, тебе, Вишну, желая завоевать мир Брахмы. Творец Вселенной, все существа и боги — свидетели того, что я дарю эту девочку ради спасения моих предков". Затем он передавал невесту ее жениху. Это дарение дочери приравнивалось к религиозному акту и символизировало передачу опеки над ней от отца к мужу. Отныне она принадлежала только мужу, даже после своей смерти он имел над нею власть.

Представление о полной принадлежности жены мужу (закрепленное в свадебных ритуалах *каньядана* и *сантанади* — семь шагов вокруг священного огня) легло в основу затворничества женщины (система правил, регулирующих жизнь и поведение женщины, которая начиная с восьми лет должна была быть укрыта от взора мужчины), упоминаемого в религиозных текстах около I в. до н. э. Им оправдывали запрет на повторное замужество вдовы (даже вдовы-малолетки), а также практику самосожжения вдовы на погребальном костре мужа. Она должна была следовать за ним в мир иной.

После свадьбы, в зависимости от договоренности между обеими семьями, девочку могли отправить погостить на несколько дней в семью свекра (нередко и муж был малолетним, но далеко не всегда), а могли и отдать ее насовсем, и она уже не должна была возвращаться в родительский дом.

Разница во времени между свадьбой и первой брачной ночью зависела от срока появления у девочки менструации. (В 1860 г. в уголовный кодекс Британской Индии было внесено изменение, в соответствии с которым минимальный возраст согласия на половую связь для девочки был повышен с 10 до 12 лет. Прежде у мужа были законные права

требовать от своей жены, достигшей десятилетнего возраста, выполнения ее супружеских обязанностей.) В "Ману-смрити" очень строго определены супружеские обязанности мужа и жены. В соответствии с этим религиозным текстом, супруги, которые с четвертого по шестнадцатый день после начала менструации у жены уклоняются от близости, совершают преступление *бхунахат* (убийство зародыша). Первой брачной ночи предшествовала религиозная церемония *гарбхадхана* (зачатие), во время которой муж читал предназначенные для такого случая ведийские мантры — священные формулы, которым придавалась магическая сила, — призывая на помощь богов для успешного зачатия сына.

Если же отец выдавал дочь замуж после наступления менструации, она лишалась права на церемонию *гарбхадхана*, а вместо нее должна была совершить обряд очищения. Священные тексты утверждали, что родившийся у такой женщины сын осквернял священную еду — *пинда* (шарики из вареного риса и муки, приносимые в жертву предкам). А поскольку первородному сыну доверяли кормить души, или тени, умерших, т. е. совершать заупокойные жертвоприношения, считалось, что в таких случаях семья оставляла своих предков голодными.

Утверждение превосходства сына над дочерью шло параллельно с усилением значения культа предков. Таким образом подтверждалась древность происхождения рода, отсчет которого велся по мужской линии. При первом же взгляде на новорожденного сына, говорится в священных текстах, "отец освобождается от всех долгов предкам и достигает бессмертия". Сын — продолжатель рода, в нем возрождается отец, ему принадлежит право наследовать имущество, он же зажигает погребальный костер отца. Авторитет женщины в индусской большой семье находился в прямой зависимости от ее способности рожать сыновей. Поскольку мужчины были полигамны, статус их жен во многом зависел от пола ребенка. Отношение к дочери как к нежеланному ребенку нашло отражение в религиозной литературе. Ее называли обузой и несчастьем семьи. В древних религиозных текстах указывалось на три способа избавления от дочери. Первый — это *дана*, когда дочь можно подарить (выдать дочь с приданым). Второй — это *викрая*, когда дочь можно продать (получить выкуп за невесту). Третий — это *атисарга*, допускающий иной способ отказа от дочери. (В одних районах Индии для этого использовали институт *девадаси* — посвящение девочки храму, в других — практику умерщвления новорожденной.) Социальный институт большой индусской семьи исключал незамужнюю дочь. В родительской семье у дочери не было никаких прав, еще в раннем детстве ее отцу или опекуну надо было решить ее судьбу. Девочка впервые получала права, хотя и ограниченные, в роли жены, когда она становилась по религиозному закону неотъемлемой составной частью другой семейной группы (*готры*). Ее полная экономическая зависимость от мужа и его семьи была самым главным гарантом нерасторжимости индусского брака.

Своды религиозных установлений, регулировавшие правила поведения людей, — *смрити* (I–V вв. н. э.) впервые объявили о соблюдении

женщиной строгой моногамии, в то время как мужчина оставался полигамным. Бытовавшие полиандрия, левират и практика повторного замужества вдовы постепенно стали социальным табу. (Религиозным долгом вдовца считался новый брак, особенно строгим было это требование в отношении вдовцов, у которых не было сыновей.) Вдова же обрекалась на вечные страдания, она больше других женщин должна была соблюдать строгие правила затворничества, поститься, недоедать, молиться и не показываться никому на глаза в торжественных случаях, поскольку один ее вид мог принести несчастье.

К V—VII вв. была возобновлена практика самосожжения вдовы — *сати*, древний обычай, с которым в Индии распрощались еще в V в. до н. э. Брахманы стали утверждать, что жена может очистить мужа от земных грехов, если заживо сгорит вместе с его трупом. Только после этого им обоим суждено счастливо прожить на небесах еще 35 миллионов лет. И по сей день в Индии встречаются каменные плиты с именами женщин, совершивших самосожжение в XVII—XIX вв. На многих упомянуты имена женщин не только из царских и аристократических семей, но и из низших каст (ткачей, каменотесов, брাদобреев). И хотя этот обряд совершали не более двух процентов вдов, память о нем глубоко врезалась в народное сознание. Этому во многом способствовало то почтительное отношение к женщине-*сати*, которое культивировалось брахманским жречеством. (И сегодня в Индии находятся силы, пытающиеся возродить обычай *сати*.)

В ходе последующего развития на севере Индии все больше утверждалась патриархальная культура отношений между полами. По сравнению с той культурой, где Богиня-мать ассоциировалась с магией и кровавыми жертвоприношениями, представляющими чудо зарождения жизни в результате полового влечения, а менструация символизировала плодородие, в созданной брахманизмом патриархальной кастовой культуре половое влечение женщины, менструальная кровь и роды объявлялись источниками осквернения.

Со временем понятие ритуальной чистоты — составной части религиозного статуса индивида-семьи-касты — стало еще более строгим. Ритуальная чистота достигалась соблюдением вегетарианства, трезвенности и предписаниями, регулирующими поведение женщины. От нее требовались целомудрие, непорочность, полное послушание и боготворение мужа, рождение законных сыновей и затворничество. От поведения женщины зависела честь не только ее мужа, семей ее отца и ее матери, но и всей эндогамной группы. Связь женщины с мужчиной более низкой, чем у нее, касты оскверняла ритуальную чистоту той касты, к которой она принадлежала.

Поскольку считалось, что угроза ритуальной чистоте группы исходила от женщины, охрана женской чести приобрела особое значение. В "Ману-смрити" говорится, что мужчина мог заслужить милость богов, если он заботится о чистоте (честь) своей жены, а через нее — и чистоте (законности) своих сыновей. Речь идет о чистоте происхождения, о

чистоте крови не только сыновей, но и всей эндогамной группы, в пределах которой заключались браки.

Идея чистоты легла в основу правила *анулома*, которое разрешало брак женщины с мужчиной выше ее по варне. Само слово *анулома* означает "по порядку", в отличие от *пратилома* — брака, заключенного "против порядка", т. е. когда жена выше мужа по варне.

Строгие правила, регламентировавшие поведение женщины, особенно в варне брахманов, были продиктованы прежде всего заботой о сохранении и приумножении богатства сословия. Владение землей и другой собственностью большой, нераздельной семьей стало материальной основой патриархальной и патрилокальной семейной структуры и внутрикастового брака, который, в свою очередь, регулировался религиозными законами. Соблюдение этих законов не только обеспечивало чистоту крови и ритуальную чистоту касты, но и служило гарантом того, что собственность оставалась в пределах касты. Индуизм освятил социальную организацию, основной ячейкой которой стала не личность, не семья (хотя семья была и продолжает оставаться субъектом индусского права), а каста — этот замкнутый самовоспроизводящийся коллектив. (В индуизме нет миссионерства, отдельному индивиду принять индуизм нельзя. Нельзя стать индусом, не принадлежа к определенной касте, а чтобы принадлежать к касте, нужно в ней родиться.) Общественное мнение внутри касты выполняло роль основного механизма контроля за соблюдением установлений брахманского жречества, в чем распоряжении имелись такие грозные санкции, как социальный бойкот и исключение из касты, которые по силе воздействия были равны гражданской смерти.

Индуизм в его современном понимании, сформировавшись к первой половине I тысячелетия н. э., четко определил предназначение женщины, ее место в семье, касте и общине. Можно сказать, что, по мере того как крепла экономическая мощь брахманов и утверждался патриархальный кастовый строй, положение женщины постоянно ухудшалось. Чем строже контролировалось ее поведение, тем больше ограничивались ее права; чем сильнее она закабалялась мужчиной, превращаясь в рабу его желаний, в простое орудие "деторождения" и затворницу, тем больше ритуальной чистоты (и престижа) приобретала семья и каста. Разница в статусе каст на шкале ритуальной чистоты и осквернения в конечном счете определялась положением женщины.

Индуизм, сталкиваясь с другими местными культами, адаптировал и ассимилировал их, используя механизм каст, в ранжировании которых особая роль была отведена женщине. Несмотря на эту особую роль, индуизм не возвысил женщину, а наоборот, закабалил ее и подчинил мужчине. В этом отношении индуизм не был исключением из всемирно-исторического процесса развития человечества. Речь идет лишь о мере такого подчинения.

Созданный индуизмом кодекс поведения для женщин из высших варн, или дваждырожденных, впоследствии стал эталоном, которому

старались следовать отдельные экономически окрепшие касты из варны шудр. (Сегодня в этот процесс вовлечена часть преуспевших зарегистрированных каст и даже племен.) Это явление стало известно под названием "санскритизация", т. е. усвоение норм поведения, присущих дваждырожденным. Для этого каста придумывала новую легенду о своем более высоком происхождении, начинала соблюдать вегетарианство, трезвенность и практику отправления ведийских ритуалов. Для всех женщин из данной касты вводились новые правила поведения: ранний детский брак, приданое, затворничество с запретом на внесемейную активность, в том числе на работу вне дома, запрет на замужество вдов. Это были новые условия, в которые попадала женщина из низших каст, пользовавшаяся ранее большей свободой, когда она трудилась наравне с мужем вне дома. Однако они воспринимались массовым сознанием и самой женщиной как символы более высокого положения в кастовой иерархии.

Семейно-брачные нормы, изложенные в священных источниках индуизма, комментировались брахманами с учетом социально-экономических изменений. В период британского господства в Индии развитие индусского права прекратилось. Основными источниками права в этот период были английские законы и судебные прецеденты. При решении семейно-брачных вопросов в светских судах на основе судебного прецедента религиозные нормы, установленные в свое время для дваждырожденных, получали юридическое обоснование. Тем самым действие этих норм распространялось на всех индусок. Это новшество отрицательно сказалось на положении некоторых групп женщин, особенно на юге Индии (штаты Керала и Тамилнаду), в частности на крупнейшей касте наяров, где матриархальная и матрилинейная структура семьи продолжала сохраняться до середины 50-х годов XX в.

В свете сказанного выше нетрудно понять, почему в программах крупнейших индийских реформаторов XIX в. и антибрахманских движений XIX — начала XX в. на передний план выдвигались не экономические, а социальные проблемы, в том числе связанные с улучшением положения женщины.

Среди этих реформаторов было две группы: одни придерживались мнения, что одновременно с развертыванием национально-освободительного движения следует заниматься проведением реформ в социальной сфере для высвобождения большого потенциала женщин и угнетенных низших каст; другие (к ним относилось руководство Индийского национального конгресса до прихода М. К. Ганди) считали, что следует ограничиться политическими реформами, иначе британская администрация будет вмешиваться в религиозные дела местного населения.

Одним из видных социальных реформаторов, доказывавших необходимость сочетания политической реформы с социальной, был Махадев Говинд Ранаде (1842–1901) — судья, историк и экономист. Будучи одним из основателей Индийского национального конгресса, он первый привлек внимание его лидеров к проблемам, связанным с принижен-

ным положением женщины и неприкасаемых в обществе. Ранаде был предшественником и учителем многих известных общественно-политических деятелей, таких, как Г. К. Гокхале, М. К. Ганди и Б. Р. Амбедкар. Ранаде принадлежал к числу тех социальных реформаторов, которые придавали особое значение личному примеру, тем более что он сам был весьма заметной общественной фигурой, да к тому же и брахманом. Опыт семьи Ранаде заслуживает того, чтобы о нем рассказать.

Нетипичная судьба типичной индуски

Имя Рамабаи Ранаде (1862—1924) почти неизвестно широкой читающей публике в России. Между тем ее влияние на формирование общественного сознания по вопросам социально-культурного раскрепощения индианки в конце прошлого и первой четверти XX в. было весьма заметным.

Рамабаи довелось стать одной из немногих первых женщин, преодолевших огромное сопротивление большой индусской семьи, отказавшихся от затворничества, получивших доступ к образованию и общественной деятельности.

Выход на общественно-политическую арену Индии в разное время таких крупных фигур, как Пандита Рамабаи, Сароджини Найду, Сучета Крипалани, Камаладеви Чоттопадхьяя, Аруна Асаф Али, Индира Ганди, и многих других, безусловно, отражал объективный процесс развития общества и эмансипации женщины. И вместе с тем во многом он стал результатом индивидуального жизненного опыта.

Рамабаи пришлось, по существу, стать родоначальницей женской волны социально-реформаторского движения современной Индии. К этому ее подвела деятельность всех тех, кто ранее выступал в защиту интересов женщины, — Рама Мохана Роя, Исвара Чандры Видьясагара, а также Даянанды Сарасвати, чьи лекции она слушала, соратников ее мужа — Бехрамджи Малабари, Вишну Шастри, Пандиты Рамабаи, и прежде всего деятельность ее мужа М. Г. Ранаде, властителя дум передовой индийской интеллигенции того времени.

Задумываясь над тем, почему конкретное общественное лицо действовало тем или иным способом, защищало те или иные идеалы, мы нередко склонны недооценивать ту часть его деятельности, которая связана с его личным опытом, переживаниями и т. п.

Вот Рамабаи, девочка одиннадцати лет из ортодоксальной брахманской семьи крупного помещика Махараштры, по решению отца отдана в жены 32-летнему вдовцу с блестящим образованием и положением в обществе — судье Верховного суда Махадеву Говинду Ранаде.

Отец Ранаде, высокочтимый брахман, пренебрег волей сына, взрослого и уже хорошо известного своей реформаторской деятельностью, который, овдовев, не хотел больше жениться. Отец, однако, опасался, что его сын женится на вдове, поскольку тот активно участвовал в работе

Ассоциации по замужеству вдов, всячески способствовал женитьбе своего друга на вдове, за что последний был исключен из касты. Позор тогда пал и на семью Ранаде. Именно поэтому его отец настоял на соблюдении священной индусской традиции, обязывающей вдовца чуть ли не сразу вновь жениться. Несмотря на свои убеждения, Ранаде не мог отслушаться отца и согласился на новый брак.

Вот как Рамабаи описывает события, предшествовавшие ее бракосочетанию, в книге "Ранаде. Воспоминания его жены", опубликованной в 1910 г. с предисловием Г.К.Гокхале: "Мой отец поехал в Пуну, чтобы найти мне жениха. Он был давно знаком с Мамаджи (уважительное название свекра — Е.Ю.) и, встретив его, прямо сказал: "Я ишу для дочери подходящую пару. В нашей семье не принято вывозить дочерей на смотрины. Лучше поручите кому-нибудь познакомиться с моей дочкой у меня дома. Если она подойдет, мы привезем ее к вам". Условие было принято. Смотреть было поручено доверенному брахману, который с детства жил в семье Ранаде. "Он задал мне все полагающиеся в таких случаях вопросы, провел с нами весь день, осмотрелся, чтобы составить себе представление о нашей семье, и только поздно вечером сказал отцу: "Я одобряю девочку. Завтра вы вместе с дочкой поедете со мной в Пуну".

Поскольку невесту везли из деревни, путешествие заняло три дня. По приезде отец с дочерью остановился в доме родителей его жены. Туда пришел отец Ранаде, познакомился с Рамабаи, решил, что она подходит, и, лично составив гороскоп для определения наиболее благоприятной даты бракосочетания, назначил день свадьбы. Когда Ранаде попросил отсрочить церемонию бракосочетания (после смерти первой жены прошел месяц), отец сказал ему, что он дал слово не возвращать девочку обратно, и предупредил сына, что навсегда разорвет с ним отношения. После таких угроз Ранаде принял все условия отца. Через день-два в назначенное время Ранаде по окончании рабочего времени в суде пришел в дом, где остановилась Рамабаи с отцом. Брахман-жрец провел для жениха и невесты ритуал *сантанади* — "семь шагов вокруг священного огня", они обменялись гирляндами, и на этом свадьба была закончена. Ранаде предупредил заранее, что он не хочет никаких гостей и никакого приданого. Он даже не притронулся к еде, которой угощали в доме невесты. Рамабаи, разлучившись с отцом, ушла вместе с Ранаде в свой новый дом.

Вернувшись домой, Ранаде ушел в свою комнату и снова встретился с Рамабаи только на следующий день после работы. "Ну что, отец уехал?" — спросил он ее. Получив утвердительный ответ, он сказал: "Ты теперь моя жена. Ты знаешь, кто я, как меня зовут?" Они разговорились, и Ранаде узнал, что она неграмотна. В тот же вечер он дал ей первый урок грамоты на их родном языке маратхи.

Ранаде принял свой брак с Рамабаи как вызов судьбе и решил сделать из этой неграмотной, неизвестной ему ранее девчушки свою единomyшленницу. Подобно легендарному кипрскому царю Пигмалиону,

он стал ваять свою Галатею. Но в отличие от Пигмалиона (по одной из версий, Пигмалион женился на Галатее, и она родила ему дочь) он хотел сотворить человека, на конкретном примере проверив и доказав правоту своих идей о том, что женщина способна решать сложные задачи, стоящие перед обществом, но для этого надо создать условия, чтобы изменилась сама женщина.

Конечно, Ранаде лепил образ идеальной в его понимании женщины не из бесформенного куска воска. "Материал", с которым ему приходилось работать, сопротивлялся изменениям: ведь это была глубоко укоренившаяся традиция семейных, родственных и общественных отношений, отлаженная и отполированная веками до мельчайших тонкостей и нюансов, каждый из которых имел свое значение. Нарушение или изменение, пусть даже незначительное, какого-то элемента в этой системе тянуло за собой цепочку иногда непредвиденных и непредсказуемых последствий. Социальный реформатор, Ранаде имел дело не просто с абстрактными социальными категориями, а с человеком, который стал для него самым близким другом и помощником. Он проводил своеобразный и уникальный эксперимент формирования новой женщины из того, что дала как традиция общества в целом, так и традиция двух брахманских семей. А ведь атмосфера в семье Рамабаи, похоже, мало подходила для подобного рода нововведений. Это была ортодоксальная аристократическая маратхская семья, в которой место и поведение женщины были четко и непреложно определены все той же традицией. Так, женщины не могли перейти порог своей, женской части дома. Они не могли по своей инициативе приблизиться к отцу и мужу, заговорить первыми. Это правило распространялось и на замужних дочерей, изредка приезжавших в гости в родительский дом, но не касалось девочек, не достигших восьмилетнего возраста. Как вспоминает Рамабаи, нельзя было и подумать о том, чтобы петь или играть в доме. А читать или писать вообще казалось кошунственным для женщины. Такое отношение к просвещению женщин было не только общепринятым в обществе, но специально культивировалось в большой семье Рамабаи, чья единственная грамотная тетка рано овдовела. Тогда старший мужчина в их большой семье — брат отца Рамабаи — напомнил о том, что знание женщиной грамоты приносит несчастье, и принял решение девочек грамоте не обучать. В свои одиннадцать лет Рамабаи не знала ни одной буквы алфавита на родном языке, несмотря на то что ее братья ходили в школу и умели хорошо читать и писать. Но зато она знала, что засиделась в невестах, так как две ее старшие сестры были выданы замуж в возрасте соответственно пяти и семи лет и тут же уехали в свои новые семьи. В доме и по соседству вообще не было больше девочек — все были замужние и соблюдали правила затворничества.

Строгие правила ортодоксальной индусской семьи распространялись и на отношения отца с детьми. Хранительницей домашнего этикета считалась старшая женщина в большой семье. Было не принято, чтобы отец в присутствии своей матери разговаривал с детьми или ласкал их.

Он должен был быть строгим. Никто в семье не осмеливался говорить в его присутствии. Лишь после смерти бабушки Рамабаи — самая младшая в доме — иногда нарушала это правило.

Ангелом-хранителем в семье Рамабаи, смягчающим жесткие нормы поведения, была ее мать, родившая двадцать детей, из которых выжили только семеро — четверо сыновей и три дочери. Это не мешало ей — дочери врача — заниматься с согласия мужа бесплатным лечением местных женщин. Сама по себе сильная натура, она оказала самое большое влияние на формирование характера Рамабаи.

Понятно, что перед Ранаде был не чистый лист бумаги, а думающее и имеющее свой, пусть небольшой, опыт существо.

Начав с малого — обучения жены грамоте, а затем английскому языку, Ранаде стал постепенно выводить ее в свет, поощрять ее участие в женских мероприятиях. И лишь когда ей исполнилось 20 лет и она была уже достаточно хорошо образованна, он привел ее в большое собрание, состоящее преимущественно из мужчин, где она выступила с написанной им и тщательно отрепетированной ею речью на английском языке о необходимости женского образования. Это был первый успех Ранаде и Рамабаи. Однако за пределами собрания, в обществе, реакция на это событие оказалась весьма негативной. Сам факт публичного выступления женщины перед чужими мужчинами вызвал негодование. В большой семье Ранаде, состоявшей из 40 человек, главой которой он стал после смерти отца, произошел раскол по этому вопросу — вся женская половина дома объявила им бойкот.

В своем стремлении доказать необходимость образования для женщины, привлечения ее к общественной жизни Ранаде и Рамабаи приходилось преодолевать огромное сопротивление семьи и общества, их постоянно подстерегали неприятности.

Об общественном климате и нормах поведения в то время в Махараштре, и особенно в Пуне — центре брахманской культуры, можно судить по такому эпизоду. В 1890 г. Ранаде, Тилак, Гокхале, Рамабаи, а также другие досточтимые брахманы с женами были приглашены на лекцию в конвент св. Марии. После лекции монахини конвента подавали гостям чай. На следующий день одна из местных газет поместила сообщение об этом и выразила свое возмущение тем, что благочестивые брахманы нарушили закон касты. "Как могут жители Пуны мириться с тем фактом, что эти люди с удовольствием пили чай, — писал автор статьи, — который подавали монахини, а фактически готовили низкорожденные махары!" (т. е. неприкасаемые).

В Пуне разразился скандал. Собрание брахманов города приняло решение исключить из касты тех 42 брахманов, которые пили чай. А десять других брахманов, участвовавших во встрече в конвенте, принесли свои извинения и были прощены, поскольку объяснили высокому собранию, что они только взяли в руки чашку с чаем, но даже не пригубили его. Для рассмотрения вопроса о нарушении кастовых законов специально был назначен религиозный судья — *шастри*, который при-

гласил в суд исключенных из касты. В качестве адвокатов обвиняемых выступили Б. Г. Тилак и Р. Д. Нагаркар. Дело слушалось долго. Весь город разделился на сторонников и противников обвиняемых.

Рамабаи, которая вместе с другими женщинами — гостями конвента отказалась от чая, внимательно следила за судебным разбирательством. Она полностью поддержала Ранаде, который, хотя и не пил чай, отказался принести извинения по принципиальным соображениям и потому попал в число обвиняемых. В итоге религиозный суд наложил на Ранаде, Тилака и всех остальных епитимью сроком на два года. Для искупления греха им надлежало совершить ритуал очищения (*п्राйичитта*). Действие епитимьи распространялось на всех родственников грешника. От социального ostracism страдали семьи, для которых брахманы-жрецы отказывались проводить обязательные религиозные ритуалы, брахманы-повара покидали такие дома, но больше всего осложнялся поиск женихов для дочерей.

Вот в такой обстановке формировался и закалялся характер Рамабаи, чья жизнь в течение 27 лет теснейшим образом переплеталась с деятельностью ее мужа. Жизнь Рамабаи можно было бы оценить как выполнение традиционного долга индусской жены, долга, в соответствии с которым жена должна посвятить себя целиком служению мужу, считая это главной целью своей жизни. Рамабаи действительно помогла мужу исполнить свой долг, свою дхарму — своеобразную дхарму социального реформатора.

Ранаде и Рамабаи были последовательными в исполнении добровольно взятого на себя долга — улучшения положения женщины. Кропотливо и настойчиво, преодолевая огромное сопротивление окружения, вели они эту работу, которая тесно переплеталась с их личной жизнью. У них не было своих детей, и они фактически удочерили племянницу Рамабаи — дочь ее родного брата. С точки зрения жизненной логики это был простой и понятный шаг, но он не вписывался в традицию, в соответствии с которой законным могло быть лишь усыновление мальчика мужем.

После смерти Ранаде Рамабаи самостоятельно в течение 23 лет вела активную работу на общественном поприще, закрепляя и развивая идеи своего мужа. Многое было сделано ею впервые, если не в Индии, то, во всяком случае, в Махараштре. В 1902 г. она основала Женский общественный клуб по просвещению девочек и женщин, через год начала подготовку акушерок из числа высококастовых индусок. Это было новшеством для Индии, поскольку акушерство являлось традиционным занятием женщин из неприкасаемых. Еще через два года ею была основана женская организация "Бхарат махила паришад" — прообраз действующей ныне Всеиндийской женской конференции. Но, пожалуй, самым значительным ее достижением было создание "Сева садан" (Дом служения). Это своеобразный интернат для малоимущих женщин, которые получали профессиональную подготовку медсестер, нянь, акушерок, общественных работников. Значение этого опыта для Индии того вре-

мени было настолько велико, что многие видные деятели считали своим долгом посетить "Сева садан". Среди них — Рабиндранат Тагор, М.К.Ганди и др.

В последние годы своей жизни Рамабаи возглавляла различные благотворительные организации, проводила работу среди женщин-заключенных, организовывала помощь пострадавшим от голода, издавала учебную литературу для женских школ, активно агитировала за предоставление женщине права голоса.

Рамабаи стала во главе движения за равноправие женщин в Махаращтре. Она не только оказалась достойной славы своего учителя, но и во многом превзошла его ожидания и надежды, вышла далеко за predeterminedные традицией рамки поведения индуски в семье и обществе, стала образцом для многих последовавших за ней женщин Индии.

Индуизм как система традиционных ценностей и сегодня продолжает оказывать большое влияние на положение женщины в семье и обществе. Однако происшедшие за последние несколько десятилетий изменения в социально-экономической и политической жизни стали важным фактором постепенного размывания религиозных и кастовых догм, ограничивающих свободу женщины. А поскольку женщина — сердцевина индусской семьи, то любые позитивные перемены в этом направлении, даже самые незначительные, имеют далеко идущие последствия для всего общества.

Виширам Бедekar широко известен не только в Махараштре, но и за ее пределами. Он признанный писатель, драматург и режиссер, один из патриархов индийской кинематографии. Роман "Театр военных действий" — его дебют — по праву считается первым антифашистским произведением, принадлежащим перу индийского писателя. Не вполне оцененная после выхода в свет (сентябрь 1939 года!) и даже воспринятая маратхским читателем как переводное произведение (настолько она ломала трафаретные представления о сюжете и структуре романа), эта книга была снова прочитана и получила второе, замеченное всей Индией, рождение после второй мировой войны. За автобиографический роман "Две птицы на одном дереве..." Бедekar в 1985 году удостоился премии Литературной академии Индии. Название романа навеяно притчей из "Мундаки-упанишад": на древе жизни — две птицы, одна заботится исключительно о пропитании, а другая предается созерцанию. В результате духовное превосходство, мудрость и пронзительность обретает вторая птица. "Две птицы" на жизненном древе Бедekара: "он" — живущий, страдающий и действующий и "я" — созерцающий и анализирующий "его" поступки и мысли. Отношения между двумя птицами крайне непросты и даже драматичны. Роман отличает не только сложная концептуальная и хронологическая аранжировка, но и кинематографическое видение автором происходящего. Он использует ближний и дальний план, экспериментируя с "фокусной наводкой", проявляет оставленные в тайниках души "непроявленные кадры".

Виширам Бедekar родился в 1906 году в маленьком городке Умравати в восточной части Махараштры. Его жизнь и деятельность — это целая эпоха в духовной истории маратхов XX века.

ДВЕ ЖЕНЫ И ОДИН МУЖ

Каким я был в те времена



ом мой был из бедных. А совсем рядом, напротив, стоял очень богатый дом. В этом большом богатом доме жили ленивый Габу, его сестра Байди и их бабка, которую я называл бхабхи. Габу был моего возраста, и ходили мы в одну и ту же школу. Я считался в школе умным, поэтому бхабхи полагала, что моя компания пойдет Габу на пользу. И сам Габу придерживался того же мнения. Часто бхабхи усаживала меня за

обед вместе с Габу и угощала наравне с ним — сколько ему в плошку молока и сливок, столько и мне. Если Габу вдруг казалось, что на моем подносе еды меньше, то он с гневом отодвигал свою порцию. Габу твер-

до считал, что нам должны подаваться равные доли, и эта его уверенность в конце концов пошла на пользу моему организму — тело мое стало наливаться соком.

Бхабхи задумала женить Габу. И тогда Габу кивнул на меня и сказал: "Пусть он тоже женится". Я, однако, решительно отказался. Пусть женится Габу. Его окружает другой мир — собственные поля, потомственная профессия ростовщика приносит деньги. У меня же был свой мир — игры, друзья, книги. По правде говоря, книги это и есть настоящие друзья, они же игры, утоляющие голод разума, души и чувств.

Книги я приносил из библиотечки колледжа — совсем новые, еще никем не прочитанные. Их украшали разноцветные обложки, а названия были выписаны красивыми золотыми буквами. Я читал ночи напролет, а поутру книги скапливались около моей циновки, словно перевернутые шкатулки, из которых вынули украшения. Разве можно было в этот прекрасный мир, заключенный в стенах бедного маленького домишки, привести жену? Абсурдная идея!

Мне совершенно не нужна была семейная жизнь. Но Габу — ему тогда было около двадцати — не возражал, и бхабхи основательно взялась за дело. Всех, кто приходил в дом, она расспрашивала, где есть подходящие по возрасту девочки. Габу был очень выгодной партией: дом — полная чаша, а родители девочек всегда готовы спихнуть своих дочерей замуж, поэтому в их дом зачастили гонимы с "заявками" о девочках.

Заявка — это только первый шаг в марафоне индусской свадьбы. Следующим шагом были смотрины, на которые собирались все домашние жениха, его родственники и соседи. Они сходились все вместе и начинали подвергать различным испытаниям сидящую напротив девушку, смущенно прячущую голову в колени и оглушенную бешеным стуком собственного сердца. Всеобщий взор был устремлен на то, чтобы выявить: каковы цвет ее кожи, фигура, волосы, походка, голос, слышит ли и видит ли она, какие зубы — короче, все ли в порядке, все ли на месте. А чтобы это выяснить, пускались на всякие ухищрения: просили девушку пройтись, спеть, почитать вслух, вдеть нитку в иголку и т. д. И все это называлось "испытанием невесты". Неудивительно, что и девушка, и ее домашние не могли не испытывать унижение, а поборники реформ прямо говорили, что даже покупатели на ярмарке скота ведут себя более человечно. Нередко, однако, несмотря на такой суровый экзамен, родителям девушки удавалось обвести сторону жениха вокруг пальца, и они "навешивали" жениху невесту с каким-нибудь недостатком, а то и не с одним.

Рядом со мной жила семья Дхадпхале, которая отличалась особой приверженностью ко всем прежним обычаям и устоям. Они не сомневались, что родители лучше знают, что нужно их ребенку, поэтому только они, а вовсе не их сын должны подбирать будущую жену и невестку. Так и сделали: сами провели испытание невесты, одобрили девушку и назначили день свадьбы. Во время брачной церемонии невеста подняла голову, чтобы украсить шею жениха цветочной гирляндой, и молодой

Дхадпхале узрел у нее на глазу огромное бельмо — девушка была совершенно слепа на один глаз. Люди потом спрашивали старшего Дхадпхале: как же, мол, вы так сплеховали? А тот отвечал, что с начала и до конца испытаний девушка сидела, низко склонив голову и не поднимая глаз. Он и подумал, какая скромная, какая воспитанная, и выбрал ее.

В доме напротив, кроме Габу, мужчин не было. Поэтому душа бхабхи была объята страхом и сомнениями: кто сможет наверняка определить достоинства и недостатки девочки, приведенной на смотрины? И она стала призывать на помощь знакомых, которым полностью доверяла. Сам Габу тоже принимал участие во всех смотринах, а я по его просьбе всегда сидел рядом.

Как меня женили

Однажды, едва я вернулся из колледжа, из дома напротив прибежала служанка с сообщением, что бхабхи срочно вызывает меня на смотрины. Я сразу отправился туда и увидел уже привычную картину. Совсем юная девушка сидела, уткнув голову в колени, на женской половине дома. За ней пристроились две женщины среднего возраста, рядом девочка семи-восьми лет в парчовой юбке и мужчина лет пятидесяти. А возле них — и это меня удивило, потому что случилось впервые, — сидел мой отец.

Бхабхи сказала мне: "Садись" — и обратилась к девушке: "Как тебя зовут? Ну-ка, скажи нам свое имя!" — "Амбу". Бхабхи повернулась ко мне: "А теперь ты спроси ее что хочешь". Я с удивлением ответил: "Пусть Габу спрашивает, я-то здесь при чем?" Бхабхи объяснила: "Ее для тебя привели". Услышав это, я настолько был поражен, что, не обращая внимания на окружающих, громко фыркнул и вскочил, чтобы убраться восвояси. Все смотрели на меня не отрывая глаз. Раздался повелительный голос отца: "Сядь на место". В ту же секунду бхабхи ухватила меня за руку и заставила сесть.

В тот день бхабхи выглядела обескураженной, а отец надулся: "Почему это ты не хочешь жениться? Другие парни в колледже уже сыграли свадьбы. Вас вовремя не женить, так вы портитесь: не туда смотрите, не по той дорожке катитесь". Я оказался в западне. Будь здесь моя матушка, она, возможно, и встала бы на мою сторону. Но до города уже докатилась эпидемия чумы, и мать с младшим братом уехали за 50 километров к родственникам. В доме оставались я да отец, оба постоянно недовольные друг другом.

Наступил день, когда мы разругались вдрызг, и отец сказал: "Если меня не послушаешь, можешь убраться из дому". И я ушел к приятелю в общежитие. Приближались дни экзаменов, и как-то я забежал домой за учебником. Возле дома отец набирал воду. Мы не обмолвились ни словом. Но когда я с книгой под мышкой выходил из дверей, отец сказал: "Подожди", затем помолчал и продолжил: "Богу нашему, Раме,

каждый день еду в храм носить надо. Еда должна быть самого чистого приготовления. А у матери твоей уже не получается как надо. Все из рук валится, оскверняется. В доме должна быть еще одна женщина для стряпни. Вся наша жизнь зависит от правильного поклонения Раме. И если я для тебя хоть что-то когда-то сделал, то ради этого женись, больше ни о чем никогда не попрошу".

Я, почувствовав в горле комок, ответил: "Хорошо, женюсь, но только после восьмого марта, когда сдам экзамены". Отец быстроотреагировал: "Нет, не выйдет, после третьего не будет ни одной благоприятной даты". В душе он, наверное, волновался. Если отложить день свадьбы, то успеет приехать моя мать и все может пойти насмарку.

В город, где жила невеста, отправились сваты, на третье назначили свадьбу, а второго отец прямо туда доставил мать. Она, узнав, в чем дело, расплакалась и сказала отцу: "Вы погубили мне сына".

Свадьба и ее последствия

Свадьбу сыграли как положено, хотя радости в ней не чувствовалось. В любой индийской свадьбе есть два главных лица, которым уделяется основное внимание, — жених и его мать. На моей же свадьбе оба мы были не в духе, что, естественно, отразилось на всем мероприятии. Мать моя вела себя так, как будто все происходящее не имело к ней никакого отношения. Она словно бы сказала себе: "Если уж это должно произойти, то пусть идет как идет. Не рассчитывайте, что я буду от души участвовать в этом". Но внутреннее раздражение прорывалось каждую минуту, тем более что поводов хватало.

На этой свадьбе, обговоренной по устоявшимся обычаям, обе стороны совершенно не доверяли друг другу в отношении взаимных обязательств, поэтому атмосфера была густо пропитана обоюдным недовольством и подозрительностью. Стремление придаться к чему угодно, особенно заметное в окружении жениха, уже проявилось накануне, во время церемонии *симантапуджан* — ритуального знакомства двух кланов, когда родители невесты должны подносить родственникам жениха что-нибудь из одежды, украшения, а потом совершать ритуал-молитву поклонения жениху. С этого-то момента и должен был начаться между сторонами обмен дарами, условленный на предшествующих свадьбе переговорах. Было решено, что еще до *симантапуджана* сторона невесты выплатит 700 рупий приданого. Собственно, из-за этих свадебных даров и возникают обычно все конфликтные ситуации. Отцу невесты всегда пытается вручить обещанное как можно позднее, а отец жениха опасается, что причитающиеся жениху деньги в конце концов "заиграют". Именно поэтому в наиболее ответственные с ритуальной точки зрения моменты отец жениха уклоняется от исполнения своих функций. Тем самым он "выкручивает руки" стороне невесты, пытаясь обеспечить своевременную передачу обещанного. Во время моего *си-*

мантануджана будущий тесть сказал, что деньги будут, но не сегодня, а завтра. В ответ мой отец предупредил, что не позволит ему занять место на *чауранге* — возвышении, где сидят жених с невестой и их отцы. К тому моменту уже собралось около полутора сотен гостей, которые сразу смекнули, в чем причина разгорающейся ссоры. И в течение следующего часа, пока отец невесты суетился, чтобы все-таки выплатить условленное, обе стороны отводили душу за перепалкой, обмениваясь едкими упреками. А я тем временем спорил от стыда.

Дом невесты был среднего достатка, и тем не менее ее родители приложили много усилий, чтобы свадьба прошла как положено, а сторона жениха ни в чем не испытала недостатка. Для многих гостей, и прежде всего для женщин и детей, индийская свадьба — это в первую очередь зрелищный и радостный праздник, который не омрачается ничем, даже случающимися между обеими сторонами ссорами. Гости и не замечают, как за пышными процессиями, ритуальными церемониями, совместными трапезами, демонстрациями нарядов и украшений, встречами с родственниками пролетает несколько дней. Особое удовольствие всем собравшимся доставляют некоторые специальные обряды, нацеленные на то, чтобы между женихом и невестой возникло чувство близости. Да и странно было бы, если бы женские сердца не замирали, когда уже после прочих ритуалов жениха и невесту усаживают рядом и ставят перед ними поднос со свадебными яствами, а молодожены по очереди кормят друг друга; или когда новобрачных по очереди омывают и они обрызгивают водой друг друга и подружек и друзей, неотступно следующих за ними; или когда жених крепко зажимает в кулаке семечко супари, а невеста изо всех сил старается разжать ему пальцы; или когда жених зажимает в зубах свернутую из табачных листьев трубочку либо продолговатый кусочек кокосовой копры, а смущающаяся невеста своими зубками пытается ухватиться за виднеющийся кончик и выдернуть трубочку либо копру наружу; или когда подружки невесты прячут в складки ее одежды семечко супари, а жених, допрагиваясь до тела суженой, пытается его обнаружить. Молодые люди, заключающие союз по обоюдному желанию и нетерпению, получают от подобных проделок истинное наслаждение, для меня же все это было подлинной мукой.

Наконец свадьбу отыграли. Процессия вместе с новобрачной вернулась в наш город. Через пять дней должны были состояться экзамены в колледже, дающие право на зачисление в университет. На этих экзаменах все три письменные контрольные по математике я сдал абсолютно чистыми, то есть не написав в буквальном смысле ни одной цифры. Результаты должны были объявлять через два — два с половиной месяца, а до той поры никто, кроме меня, даже не представлял, что грядет. Но я-то уж точно знал, что провалился, впервые в жизни потерпев полное поражение, и душа моя погрузилась в крошечный мрак.

В доме, наоборот, все бурно радовались, по привычке считая меня самым умным. Никто не сомневался в моем блистательном успехе. Ра-

довался отец: наконец-то ему удалось меня женить и в доме для приготовления безукоризненно чистой пищи появилась еще одна женщина. Радовалась и мать: хотя она и не жаждала этого брака, тем не менее у нее под рукой оказалась невестка-помощница, а следовательно, часть домашних дел можно было взвалить на молодуху. Я тоже радовался, но эта радость была радостью мщения — я упивался возможностью отомстить себе самому, всему миру, но, конечно же, в первую очередь отцу. Именно ему, застигнувшему меня врасплох и воспользовавшемуся моей мягкостью. Он принес меня в жертву своей религиозной иступленности, которая требовала присутствия в доме нескольких женщин, попеременно готовящих неоскверненную пищу. Так получай же теперь! Как только станет известен результат экзаменов и грянет гром, он все поймет!

Моя жена, по правде говоря, не была вовсе уж плохой. Жена Габу была смуглой, а у моей кожа была светлая. Но главное — она была необычайно трудолюбивой. И молчаливой. Едва она переступила порог нового жилища, все домашние работы взвалили на нее. С самого утра у нее не было ни секунды передышки: она должна была вычистить дом, сбрызнуть водой двор, натаскать воды, перестирать грязное, вынести объедки, перемыть посуду... И все без единой жалобы! Спрашивается, ради чего? Только ради одного-единственного доброго слова от мужа. Но в нашем тесном двухкомнатном домишке в постоянном присутствии старшего поколения ни поговорить с мужем, ни даже кинуть взгляд в его сторону было невозможно. К тому же муж, то есть я, всегда нарочито отворачивался и ходил на все и вся обиженный.

Объявили результаты экзаменов. Я, впоследствии получивший стипендию университета, а затем зарубежный грант, впервые в жизни с треском провалился! Неудача потрясла весь наш дом. Мать словно окаменела. Отец от такой неожиданности не на шутку испугался. Умный, подающий надежды сын оказался никчемным! Это означало, что семье уже никогда не выбраться из нищеты. И только я упивался кровожадной радостью. У жены же, бедняжки, должно быть, душа ушла в пятки: она не могла не опасаться, что всю вину свалят на нее, считая "белогой" — обладающей неблагоприятной энергией. Пришла в дом и накликала беду на мужа.

Впрочем, я и сам вскоре стал явственно ощущать пагубные последствия своего провала. Я снова оказался в колледже. Те, кто учился вместе со мной и успешно сдал экзамены, были переведены в другую ступень. Я же остался там, где был. Моя душа изнывала и томилась, мне хотелось ото всех спрятаться. Я перестал выступать на различных мероприятиях, а в классе сел за последнюю парту. Все честолюбивые замыслы лопнули как мыльный пузырь. Спрашивается, на что теперь надеяться? Откуда брать силы? В сражении за будущее я чересчур поспешно выхватил из ножен меч молодости. Женитьба сковала мне руки, неужели от нее никогда не будет освобождения?

Постепенно близкие оправились от моей неудачи. В доме была молодая невестка, а это требовало организации и проведения обязательных в таких случаях ритуалов, связанных с ублажением богов, и т. д. Соседские женщины также постоянно призывали мою жену для участия в различных обрядах, и ей приходилось надевать наряд получше и принимать приглашения. Вместе со всеми она samozабвенно молилась, выпрашивая у богов долголетие для супруга и благополучное потомство. Впрочем, у всех девушек и женщин всегда одна и та же молитва.

А мне, если я кидал на нее взгляд, казалось, что жизнь кончилась, смысл утерян. Радость пропала, игры закончились. Вместо крикетных бит, хоккейных клюшек и теннисных ракеток в руках оказались веники, плошки и мутовки. И всю жизнь придется провести в этом пропахшем нищетой доме и служить каким-нибудь мелким чиновником. Потом пойдут дети. В этом доме рождались и умирали мои родственники, и моих будущих детей ожидает та же несчастная участь.

И все-таки эти предполагаемые беды были только игрой моего воображения. Женитьба не внесла ровным счетом никаких изменений в мой жизненный распорядок. Однако настал день, когда реальность моего супружеского статуса прямо ошпарила меня. Отец предупредил: "В следующий понедельник будем отмечать гарбхадан"

Первая брачная ночь

Гарбхадан означает "наполнение чрева жены". Главной целью брака является рождение потомства, и с *гарбхадана* начинается фактическое приобщение молодой супружеской пары к этой миссии. Едва до меня дошел смысл отцовских слов, как я лишился дара речи, а потом резко вскочил и огляделся по сторонам: забитый хламом домишко с двумя малюсенькими комнатушками, в которых проживают две супружеские пары — родители и я с женой — и еще мой младший брат. Где тут могло найтись местечко для "медового месяца"? Самое страшное, однако, заключалось в том, что отныне мне предстояло ввести в мир своих ночных грез практически незнакомую, неграмотную девушку, сделать ее своей спутницей. До этого дня я ночевал в соседнем храме Рамы, в пристроечке, а в жаркие летние месяцы — на широкой и плоской храмовой крыше. Я читал замечательные книги при мерцающем пламени светильника, сливался с их героями, придумывал новые сюжетные ходы или любовался звездным небом, пока сон не закрывал мне глаза. И этому всему приходил конец! Я сказал отцу, что свадьбу сыграл только потому, что подчинился ему, но того, что связано с *гарбхаданом*, мне не надо, совершенно не надо. Однако отец ответил: "Свадьбу ты и вправду сыграл, но без *гарбхадана* вся эта женитьба не будет иметь никакого толку". Я с изумлением спросил: "То есть?" — "Ты женился для того, чтобы в доме был человек для выполнения чистой работы. Но до совершения *гарбхадана* твоя жена сама не может считаться чистой. Она

не только не может готовить чистую еду, но от нее даже воду для богослужения не примут". Во мне уже не осталось сил, чтобы спорить с отцом. А он продолжал меня вразумлять: "Ты не думай, никакой сутолоки, как во время свадьбы, не будет. Утром совершите с женой молебны и жертвоприношение огню, а вечером приедут ее родственники с подарками — как все окончится, ты и свободен".

В понедельник состоялось жертвоприношение огню. Я уселся для совершения ритуального молебна, рядом посадили жену. Вокруг столпились соседские женщины и дети — для них это было дополнительное развлечение. Несколько человек с музыкальными инструментами расположились снаружи. Жрец произносил мантры. В тех санскритских мантрах он употреблял такие высокие слова, как "семья", "мужская сила", "внедрение семени", и описывал плотский союз мужчины и женщины. Если бы эти мантры были не на непонятном санскрите, а на доступном маратхи, то присутствующие женщины, несомненно, сторели бы от стыда. Время от времени жрец говорил моей жене: "А теперь возложи свою руку на руку супруга". Эти частые прикосновения предназначались для того, чтобы пробудить во мне желание, но я все еще пребывал во власти обиды, и поэтому и прикосновения жены, и прикосновения жреца мне казались одинаково навязчивыми и нежелательными.

Весь день я провел в тяжких размышлениях. К вечеру, когда муки стали невыносимы, решил прогуляться. Отец предупредил: "Приходи побыстрее. Вот-вот подойдут свояки с дарами, не заставляй их ждать". Я ушел.

В восемь вечера заявили родственники жены, волокущие подарки. Пришла ее мать, младшая сестра, еще несколько родственников. Принесли огромную деревянную кровать, матрас, простыни, подушки, коврики, цветочные гирлянды, сладости. Все это было красиво разложено, и собравшиеся уселись в ожидании меня. Пробило 9, затем 10, затем 11. А я все не шел и не шел. Наступила полночь. Родители мои сторали со стыда. Мать жены начала плакать, а меня все не было.

В двух-трех километрах от моего города был холм под названием Малтекди. Там я и сидел вместе со своим приятелем. Приятеля звали Рамдас, он в тот день вернулся из Нагпура и не имел никакого представления о том, что должно было состояться у меня в доме. Струился лунный свет. Рамдас был, как и я, романтик, читал запоем, и мы оба увлеклись разговором. К тому же я вовсе не жаждал возвращаться домой. Но ближе к часу Рамдас устал, и мы поднялись.

Домой я добрался около половины второго. Гости уже ушли. Под стеною дома сидела мать. Засылав мой шаг, к двери вышла жена. Мать что-то прокричала в гневе и отправилась в дом Габу — там на эту ночь устроились все наши.

Мы остались вдвоем, впервые через столько дней после свадьбы. Я поглядел на нее. Первый раз я видел ее одну, когда рядом больше никого не было. Она смотрела прямо мне в глаза. И я впервые почувствовал к ней жалость. Люди могут причинять боль друг другу оружием или

словом, но сегодня я, не поднимая руки и не произнося ни одного слова, всего лишь своим поведением нанес ей беспощадный удар. Нельзя было не понимать это, и не было этому прощения. Я отвернулся, прошелся туда-сюда по комнате и сказал ей: "Сядь". Около двери в комнату была приступочка. На нее она и уселась. Я прислонился спиной к стене и снова стал на нее смотреть.

Мне показалось удивительным, что в моем доме, за полночь, так за просто сидит совершенно чужая девушка. Потом я вспомнил, как она очутилась в этом доме. О чем, интересно, она думала, когда ее привели на смотрины? Боялась ли она, что не понравится, или вовсе ничего не чувствовала в ту минуту? Говорят, что женщины тоскуют по материнскому дому. Но как-то позднее именно эта моя жена по собственной воле рассказала мне, что в ее родном доме молоком поили сначала мальчиков, а если что оставалось, то перепадало и девочкам. И, что бы девочки ни делали, с самого раннего детства они осознавали свое второстепенное значение в доме, а потому были готовы выйти замуж за кого угодно и пойти куда угодно, рассчитывая, что там-то и обретут настоящий дом. Наверное, и моей жене казалось, что, каким бы мужчина ни был, лучше уж поскорей за него выйти и зажечь своей семьей.

А что, интересно, творилось у нее в душе, когда уже было принято решение о браке и она знала, что именно со мной ей предстоит связать свою судьбу? Вероятно, она думала, что жених ее — человек умный, с блеском выдержит экзамены, будет приглашен на достойную работу, вместе с ним она уедет из дома свекрови и они сошьют свое собственное гнездо, — так, наверное, ей мечталось? И неужели эти мечты не разрушились из-за моего поведения во время свадьбы или из-за того опыта, который выпал на ее долю со дней свадьбы и до нынешнего момента?

Я решился поговорить с ней. Но, едва заговорив, я не смог сказать ничего из того, что было у меня в мыслях, а свернул на обычную колею и стал демонстрировать ей всю мощь собственного интеллекта. Я говорил о том, что входит в круг моего чтения, что я думаю об отношениях между мужчиной и женщиной и об их совместной жизни, — естественно, все, что я говорил, основывалось на впечатлениях от прочитанного и моих собственных фантазиях. Я даже и не думал, что из всего этого сможет понять сидящая передо мной неграмотная испуганная девушка. Впрочем, все сводилось к тому, что я не держу на нее зла, но свое будущее я представляю совершенно иначе и, по крайней мере сейчас, меня совершенно не привлекает супружеская жизнь.

Наконец я выдохся и сказал: "Пошел спать. Ты тоже ложись, можешь устроиться на этой кровати". Я расстелил на полу небольшую циновку, под голову вместо подушки положил руку и улегся. Жена некоторое время сидела тихо, затем, ни слова не говоря, встала и устроилась неподалеку от меня, прямо на полу. Потом, то ли потому, что я утомился от собственной театральности, то ли потому, что мои ребра стали ощущать жесткий пол под тонкой циновкой, я встал и перебрался

на широкую кровать с удобным матрасом. Жена тоже встала со своего места и прилегла рядом.

Было мне тогда 18 лет.

Я к ней ничего не испытывал

Все это произошло в тот год, когда я сдавал важные "срединные" экзамены. Потом я еще года два-три оставался в Умравати и занимался в тамошнем колледже. Столько времени я и прожил со своей первой женой, и ни разу между нами не возникло ни ссоры, ни разногласий. Мы продолжали жить с моими родителями, и ни своим поведением, ни единым словом моя жена не дала повода для обычных между свекровью и невесткой стычек. Жена моя обладала одним редким качеством: никогда ни в отношении меня, ни в отношении свекра или свекрови она не позволила себе произнести ни одного лишнего слова, да и вообще она не знала, что это такое — "перемывать косточки". Кстати, и я не припоминаю, чтобы хоть раз нагрубил ей. Но разве человека только словом обижают?

Я к ней ничего не испытывал — ни презрения, ни тяги. До самого последнего дня ее жизни. И я никогда не замечал, чтобы она вела себя по отношению ко мне, как если бы я ей принадлежал. Она была великодушная повариха и очень аккуратно ухаживала за мной. С ней было удобно жить, но в этой жизни не было ни радости, ни глубины. Я был застрахован от любых неожиданностей с ее стороны, и никогда она не сделала того, что могло бы мне не понравиться.

Однажды вместе с ней я отправился к своему приятелю, владельцу хлопковых полей. Спускались сумерки, под ногами чернела земля, а вокруг, куда ни кинь взор, виднелись полураскрытые коробочки хлопчатника. Белый хлопок на черной земле, сверкание звезд в темно-синем небе — все это я поэтически живописал своему другу. Жена сказала: "Верно, но цена-то на хлопок упала в этом году". По правде говоря, можно было испытать удовлетворение от ее практичности, но я как-то сразу сник.

Через два года я стал бакалавром и для работы над магистерской степенью отправился в другой город — туда, где был университет. По разным делам я колесил из города в город, в некоторых останавливался и жил какое-то время. Жена оставалась с моими родителями, и наша совместная жизнь подошла к концу. Изредка я наезжал в Умравати, виделся с ней, но не более того. Окружающим стало казаться, что именно для того, чтобы быть от нее подальше, я и придумываю себе всякие дела. Так я бродил, бродил и встретил другую женщину, а потом и женился на ней, и результатом этого было то, что произошло.

Как-то я получил письмо от Габу из Умравати. Он писал, что считает своим долгом довести до моего сведения информацию о моей первой жене, хотя ему и неприятно это делать. Далее он сообщал, что она

больна и находится в доме у некоего молодого адвоката, с которым связана уже несколько лет. Письмо он писал по ее просьбе, а потом написала и она сама: к этому времени она уже освоила грамоту. После письма Габу я не знал, плакать мне или смеяться, я испытывал одновременно и чувство облегчения, и чувство негодования. После же ее письма, в котором она обрисовала мое поведение за предыдущие годы, я просто пришел в неопишемую ярость. Лицемерка, предательница, неблагодарная! Все ее обвинения казались мне совершенно фальшивыми. "Разве плохо я к ней относился?" — удивленно размышлял я, не осознавая, как глубоко сидит во мне уверенность в полном праве собственности на женщину.

В конце концов я отправился в Умравати и, несмотря на уговоры друзей, встретился с ней, и она попросила у меня прощения, а потом сказала: "Только не трогайте его!" Тут я уже абсолютно вышел из себя — моя собственная жена признавалась мне, что любит другого! И я, естественно, встретился с тем адвокатом и свирепо спросил его, что он собирается делать дальше. Он мягко ответил: "Если она получит развод, я женюсь на ней". А я, напустив на себя надменно-неприступный вид, пригрозил: "Не сдержите слова, будете иметь дело со мной". Я разыгрывал какой-то спектакль, выставляя себя при этом чуть ли не праведником и ощущая глубоко уязвленным.

Я оформил официально развод, и они поженились. Я даже чуть было не отправил им подарка, но в последнюю минуту удержался от этого театрального жеста.

Года через два я был в Умравати снова, и меня пригласили на какое-то торжество. Там я встретил свою первую жену, на руках у нее был маленький ребенок, рожденный в новом браке. Все окружающие смотрели то на меня, то на нее, а я не знал, что делать, но все-таки подошел к ней и поздоровался. Вообще, когда бы в дальнейшем я ее ни вспоминал, на меня сразу накатывало чувство обиды. Воистину, как бы умен и образован ни был мужчина, на поверку он остается диким зверем. А еще через несколько лет в Бомбее на скачках я увидел того адвоката, который женился на ней. Он тоже меня заметил и стыдливо, словно совершивший проступок, опустил голову, попятился и скрылся. И так вел себя человек, сдержавший слово и взявший в жены разведенную женщину!

Время от времени я вспоминаю свою первую женитьбу. Больше всего меня удивляет то, что я не испытываю раскаяния в своем поведении. Когда еще до развода я женился вторично, уехал за границу и по приезде заглянул в Умравати, моя первая жена ни словом, ни взглядом не упрекнула меня. Она даже отнесла несколько измятых страничек рукописи "Театра военных действий", моего первого романа, с посвящением моей второй жене, к переписчику.

К сожалению, в моем детстве мне не встретился человек, который бы мне объяснил, что жизнь — это ответственность, а не игра.

Мою первую жену приводили ко мне на смотрины. Моя вторая жена пришла посмотреть на меня и ушла, оставшись довольной тем, что увидела. Я, впрочем, долгое время об этом не подозревал.

После первой женитьбы прошло более десяти лет. Я уехал из родного города и написал пьесу, которую поставила известная театральная труппа. Потом решил сделать кинематографический вариант с теми же участниками. Я отправился по делам в Бомбей, снял там комнату и задержался на месяц-другой.

Балутаи проявляет инициативу

В то время по всей Махараштре прогремел роман под названием "Уничтожение бутонов". Роман был написан женщиной, укрывшейся за мужским псевдонимом Вибхавари Шируркар, и стал предметом бурных обсуждений — похвалы и хулы. Из-за псевдонима, однако, никто не мог добраться до самой писательницы, хотя все спорили от любопытства. Мне роман понравился. Издателем оказался мой хороший друг, но и он не раскрыл мне подлинного имени писательницы.

Однажды в мою бомбейскую комнатушку заглянул приятель по фамилии Море, и мы, как всегда, заболтались. (Море находился под сильным воздействием коммунистических идей, судил обо всем прямо и резко и был преисполнен энтузиазма и оптимизма.) Я только что испугался и расхаживал по комнате, втирая в волосы масло.

В этот момент в комнату заглянула молодая женщина и сказала, что разыскивает меня. Звали ее Балутаи Кхаре. Увидев ее и услышав это имя, я страшно удивился: уже тогда Балутаи была известна в Махараштре как писательница и искусный оратор. Я еще не успел прийти в себя, а она уже выложила причину своего появления: "Хочу написать пьесу. Вы мне не поможете?" Этой немислимой просьбе я удивился еще больше. "Помочь написать пьесу? Я — вам?" — "Да, дело в том, что я читала вашу пьесу и видела постановку. И то и другое весьма понравилось". Она сказала что-то еще, чего требовали приличия, и ушла, словно только пьеса и была причиной ее визита.

Уставившись на дверь, я подумал вслух: "Непонятно!" А Море сказал: "Ты — круглый идиот! Почему? Да она же влюблена в тебя!"

Тут я потерял дар речи. Подобное мне не могло даже присниться. Даже если предположить, что она и вправду влюбилась, то разве можно было представить, что у нее хватит смелости явиться к незнакомому мужчине? Да еще взять на себя инициативу в этой игре? Море ушел, а я продолжал размышлять. Неужели существуют такие предприимчивые женщины? Быть такого не может! Если бы это было правдой, то разве женские образы в маратхских романах напоминали бы "мимозу стыдливую"?

Хотя нечто подобное со мной однажды случилось в детстве — тогда девчоночье поведение привело меня в сильнейшее замешательство. Бе-

локожая и пухленькая, с огромными глазищами, Каши была дочерью исполнителя религиозных гимнов. Она всегда смеялась и носилась по всей округе, придерживая руками юбчонку. Отец ее приехал в наш городишко месяца на два и расположился на постой в храме Рамы. Мне тогда было лет восемь или десять, а Каши — около шести. И игры у нас, естественно, были общие. Как-то вся компания стоворилась насчет прятков. В старом крыле храма скопилось много ненужных вещей, среди которых был деревянный ящик — небольшой, но один человек в нем вполне мог поместиться. Я приподнял крышку и забрался внутрь. В ту же секунду примчалась Каши и с разбегу, сдвинув крышку, запрыгнула ко мне. Я, конечно, заорал: "Ты что!" А она, закрыв мне рот рукой, прошептала: "Тихо, а то попадешься". — "Да здесь и одному-то места не хватает!" Она быстро ответила: "А я к тебе на колени сяду, вот и уместимся!"

После этого меня еще долго дразнили женихом Каши. А она к месту и не к месту возникала передо мной: выскочит откуда-нибудь, стрельнет глазищами, убежит — и снова появится.

Много лет спустя известный писатель и философ Ваман Малхар Дзоши пришел в мой дом, чтобы повидаться с Балутай. Речь зашла о романах Вибхавари Шируркара, и он мимоходом заметил: "Романы хороши, но мне кажется неестественным, что героини, все как одна, в любовных делах забегают вперед мужчин". Услышав это, подлинный автор романов — Балутаи — тихонько рассмеялась.

В Бомбее я видел Балутай еще несколько раз, но больше она уже не заводила разговор о пьесе. Она написала новую повесть, дала ее мне прочитать, и только тогда я понял, что Балутаи и есть автор "Уничтожения бутонов". Критики же все еще терялись в догадках на сей счет. И я присоединился к сокрытию этой тайны.

Любовь разжигали мучения и сомнения

В то время я был занят съемками фильма в городке Сангли, в которых участвовал и мой друг Хари Моте. Подгоняемый делами, он все время курсировал между Бомбеем и Сангли. В те же дни состоялось его бракосочетание со старшей сестрой Балутай. Поскольку мы с Хари были связаны и дружбой, и общим делом, то не было ничего необычного в том, что я без конца приезжал в Сангли, где тогда проживала Балутаи вместе с семьей Хари. Естественно, наши встречи с Балутай участились. Изысканность и мощь литературного таланта Балутай, ее ораторское мастерство, искреннее и эмоциональное поведение не могли оставить меня равнодушным. Мне открылись неведомые ранее черты и особенности женского характера. Может быть, какими-то из этих качеств обладала и моя жена, но разве могли они проявиться в тесном домишке в Умравати в постоянном присутствии старшего поколения — моих родителей, — когда молодые взглянуть-то друг на друга могли только украдкой?

Правда, был и еще один фактор, сыгравший важную роль в том, что мои отношения с Балутай окрепли и стали неотвратимыми. В те дни, если я с кем-то знакомился, то определяющим в моем восприятии нового приятеля было его отношение к Ромену Роллану. А в мире чувств Балутай Кхаре Ромен Роллан занимал совершенно особое место — такое же, как и в моем собственном. Я просто преклонялся перед ним с тех пор, как прочитал роман "Жан Кристоф". Автора же повести "На качелях" (Балутай) явно не отпускал образ Аннет из "Очарованной души". Конечно, мы не могли не почувствовать себя единомышленниками и не увидеть в этом предзнаменование.

Какой, однако, был смысл в наших отношениях? Каков мог быть результат? Я был женат и помнил об этом. Хотя одновременно и не помнил, поскольку вел бродячий образ жизни. Но если решаться на второй брак (то есть на двоеженство), то нужно было во всеуслышание осудить первую жену и обвинить ее в каких-нибудь недостатках: мол, сумасшедшая, больная, со скверным характером или дурного поведения, — но подобная мысль никогда не приходила мне в голову, ни до знакомства с Балутай, ни после. Хотя какое-то время я и вправду считал поведение жены подозрительным. Но в дальнейшем я встречал людей, заключавших по два брака, и кое-что для меня прояснилось: они, чтобы оправдать свою вторую женитьбу, готовы были "навесить" на первую жену что угодно. И мне стало казаться, что я специально раздуваю подозрения в отношении своей жены с одной лишь целью — поддержать самого себя, и я выбросил их из головы. За 10–12 лет, прошедших после свадьбы, у нас так и не появилось детей, то есть я мог бы сказать, что желаю наследника. Впрочем, звучало бы это смешно, потому что передавать ему мне было нечего. В результате этих размышлений я вынужден признать, что вторая моя женитьба свершилась не из-за недостатков других людей, а только потому, что я сам оказался неспособным противостоять этому соблазну.

В те времена не было никаких правовых преград для двоеженства — заключения мужчиной второго брака. Не очень-то противилось этому общественное мнение, и "белые воротнички" будто бы относились к этому с пониманием. И все-таки сама ситуация не способствовала этому, а вернее, мои собственные представления о том, что Балутай все видит в несколько ином свете. О мире кино, к которому я принадлежал, судили по цветистым рекламным фильмам, снующим туда-сюда автомобилям, слухам о бешеных деньгах и красочной атмосфере студий. Если бы не иллюзии, разве у Балутай не хватило ума не держаться за руку бедняка? И куда я мог ее привезти — в нищенскую сутолоку Умравати? Это было невозможно, а значит, с этой дружбой (или любовью) следовало покончить!

Прошло еще какое-то время, и наши отношения достигли кульминации. Мы больше не могли держать себя в руках. И наша опьяненность друг другом из чисто интеллектуальной перешла в чувственную, разлившись по всем частичкам наших тел и душ. Мы оба поняли, что

создавшиеся отношения ничем иным, кроме как браком, завершиться не могут. Вопреки тому, что общество на многое смотрело сквозь пальцы, мы знали, что наш брак неминуемо вызовет кривотолки и людское осуждение распространится не только на нас, но и на организации, где мы работаем. Именно поэтому Балутаи заранее подала прошение об отставке. Тогда же с треском провалились последние два-три фильма, режиссером которых был я, и ни у нашей кинематографической компании, ни у меня не осталось ни малейших иллюзий относительно будущего. Балутаи стала прибаливать. Судьба будто еще раз решила жестоко поиздеваться надо мной. И в эти же дни я получил государственную стипендию для продолжения кинематографического образования в Англии.

Мы решились

В Европе явно ощущалось приближение второй мировой войны. Нацисты последовательно прибирали к рукам Австрию, Венгрию, Чехословакию. Не было никакой уверенности, что, если я отправлюсь в те края и начнется война, мне удастся быстро выбраться оттуда, а точнее, вернуться вообще. Если же не ехать, то мое профессиональное будущее в Индии не вселяло никаких надежд. А что делать Балутаи? Оказавшись в такой ситуации, она, должно быть, очень страдала. Она уехала подальше от Бомбея и Пуны и нашла работу в городке Солапуре. Скорее всего, она забралась в такую даль, потому что ей надоело считать перья постоянно порхающей птицы, каковой был я. А я в конце концов решил отправиться в Англию. И тогда она приехала в Бомбей, чтобы повидаться со мной, а при встрече четко сказала: "Если ты решил ехать, то сначала давай поженимся. А там — будь что будет!"

Я подготовил все к отъезду в Англию и купил билет на пароход на 1 января 1939 года. 30 декабря 1938 года в Бомбее мы поженились. 31 декабря Балутаи отправилась в Солапур, где ее ждала служба, а я наутро отплыл в Англию.

К великому счастью для нас обоих, через восемь месяцев мне удалось вернуться. На той же неделе в Европе началась вторая мировая война. Если бы я задержался в Англии, то либо оказался под бомбежками, либо в течение последующих пяти-шести лет не смог вернуться в Индию. И вряд ли мой второй брак выдержал бы это испытание.

Я — муж своей жены

Моя жена в то время работала в Солапуре. Когда я сошел на бомбейский берег, она встретила меня на причале, а вечером мы отправились в Солапур.

На следующее утро я осмотрел свой новый дом — большой и красивый особняк с огромными лужайками вокруг. Раньше здесь жили

английские миссионерки, поэтому обстановка внутри особняка была, по моим понятиям, просто роскошной. Балутаи находилась на государственной службе, и ей полагалось именно такое жилище, а вместе с ним — зарплата, какие-то льготы и т. д. Были слуги. В этот дом все время приходили люди и ловили слова Балутаи. Я же смотрел и думал: "А есть ли здесь место мне? Или я только муж своей жены?"

Конечно, и в таком качестве мне что-то перепадало, но в глубине души я не мог примириться с тем, что ничего из себя не представляю. По утрам я надевал куртку, купленную в Англии и соответствующую тамошнему климату, брал в рот трубку и садился в кресло на веранде. На куртке были огромные карманы, а в них — ни одной пайсы. Да и в прочей моей одежде карманов было немало, но в них было совершенно пусто. Была трубка, но хотелось сигарет, а для этого нужно было попросить денег у Балутаи. Я не мог.

По дому сновали слуги; встречаясь со мной, они кланялись, но, если доходило до разговора, спрашивали только одно: "Госпожа дома?" По утрам приходили газеты. Если я просил принести их, то слышал в ответ: "Как только госпожа прочитает". Почту тоже сначала несли к Балутаи. Устав от всего этого, я уходил в комнату. Иногда заглядывала Балутаи:

- Можно тебя на минуточку?
- Зачем?
- Там люди пришли.
- Хорошо, а я здесь при чем?
- Но они хотят познакомиться с моим мужем.

(В дальнейшем из этого опыта родился сценарий фильма "Первая лужька".)

Я никогда раньше не задумывался, как это мужчина в своем доме может занимать второстепенное положение. И ничего подобного не испытывал. Иногда я в обиде говорил самому себе: "Я просто-напросто зверь из циркового зверинца, и если кто-то хочет на меня посмотреть, пусть заплатит за билет. Мне хоть на сигареты не нужно будет милостыню просить".

Я стал обращать внимание на различные мелочи. К тому времени мы уже были знакомы с Балутаи несколько лет, но до сих пор не жили одним домом. Теперь я стал лучше узнавать окружающую ее среду, стиль ее жизни и поведения, привычки. Дом Балутаи в Солапуре и мой домишко в Умравати отличались друг от друга как небо и земля. Атмосферу того моего дома определял постоянный религиозный настрой — обеты, молитвы, посты и т. д. Там был домашний алтарь, а в нем — боги, и по стенам были развешаны цветные картинки с изображениями богов, и всегда висел "панчанг" — индусский календарь с обведенными датами предстоящих религиозных мероприятий. В стороне, на крючке, висели "чистые" одежды всех домашних — ими пользовались во время совершения молитв и приготовления пищи. В них и обедали, сидя на специальных дощечках, положенных на пол. Перед трапезой над подносом с едой произносили мантры и окропляли водой простран-

ство вокруг, откладывали пищу для богов и только потом приступали к еде.

В моем новом доме (да что там говорить о "чистом-нечистом") почти все, кто прислуживал, принадлежали к самым низким — неприкасаемым — кастам. В Умравати за еду сначала садились мужчины, и только потом уже ели женщины с "оскверненных" мужчинами подносов. Теперь мы ели за общим столом, и моя новая жена садилась за стол одновременно со мной. В доме отсутствовали не только изображения богов, но и какие-либо другие признаки, указывающие на вероисповедание его обитателей. Мой отец в традиционном смысле был большим знатоком вед. Это означало, что он поддерживал традицию изустного заучивания древних текстов, уделяя первостепенное внимание их безошибочному произнесению. Моя новая жена тоже читала веды, и упанишады, и другие священные тексты. Но она при этом пыталась докопаться до упрятанного в них смысла. В результате она осознала, что все эти писания предназначены главным образом для того, чтобы под видом воспитания добропорядочности оправдать характерное для возглавляемого мужчинами общества рабское положение женщин, их угнетенность и зависимость.

Балутаи настолько утвердилась в этом мнении, что не сомневалась в том, что ее задачей является неустанная борьба против несправедливостей, творимых под знаменем религии, за предоставление женщинам равных с мужчинами прав. И эта ее твердая убежденность проявлялась даже в мелочах. По вечерам за ужином мы с присущей обоим страстностью принимались за обсуждение различных вопросов. После еды шли мыть руки, а Балутаи все продолжала и продолжала говорить. Часто она, увлеченная изложением своей точки зрения, мыла руки первой, а потом, забывая об обычае снова наполнить сосуд водой и передать его в руки следующему человеку, оставляла его пустым и уходила. И так поступает женщина! Всего лишь наполнить сосуд и передать его другому — и то не может! И я желчно говорил Балутаи: "Реформаторы, пекущиеся о женском образовании, совершили большую ошибку. Сначала им следовало бы образовать мужчину, объяснив ему, как он должен себя вести по отношению к получившей образование жене".

Балутаи бросает мне вызов

Как-то мы сели обедать. Разговор зашел о романах Балутаи. К тому времени все только о них и говорили. Они и правда были хороши. Естественно, Балутаи переподняла гордость. Мне особенно нравились две ее первые книги, но хвалить прямо в лицо язык не поворачивался. Но что-то нужно было сказать, хотя бы несколько слов: я все-таки ел ее хлеб. На нее же как будто что-то нашло, и она спросила: "А ты читал "Растаявший сон"?". Этот роман она написала вслед за повестью "На качелях". Я ответил: "Читал, а что?" — "Ничего особенного, просто ты

ничего не сказал о нем, вот я и спросила". И мне в голову пришла идиотская мысль расставить все точки над "i": "Чем меньше говорить об этой книге, тем лучше, поэтому я и молчал". — "Что ты имеешь в виду?" — "А то, что она ничего из себя не представляет. Издатель — муж твоей сестры, вот он и решил подзаработать на твоей известности и заставил это написать. А ты пала жертвой".

Балутай бросило в жар, лицо ее залила краска, потом она побледнела до синевы, и мне это напомнило газовую конфорку: когда в струю газа попадает искра, пламя вспыхивает и рвется в разные стороны, меняя цвета. Балутай, наверное, подумала: "Все хвалят, а он? Пока еще только привыкает к совместной жизни, поэтому большей частью помалкивает. А сам что написал? Одну-единственную пьеску, да и та приказала долго жить через шесть месяцев после премьеры? И еще послания из Англии, полные орфографических ошибок?", а вслух с вызовом сказала: "Болтать нетрудно. Сделать сначала надо, а потом говорить".

В ее замечании я не мог не услышать издевку. Никогда не знаешь заранее, какой эффект могут произвести те или иные слова. Они вылетают сами по себе, а потом так же неожиданно исчезают, сотворив нечто непредсказуемое. И я тут же решил написать роман и показать Балутай, на что я способен. Я ни секунды не сомневался в том, что у меня это получится. На следующий день я взял карандаш и бумагу и закрылся в комнате. Возле двери кто-то поскребся. Я открыл ее и увидел нашего пса Рекса. Рекс вошел в комнату, и, почесывая у него за ухом, я усталился на лежащий передо мной чистый лист.

Я писал уже несколько дней, но делал это украдкой. Едва Балутай возвращалась со службы, я сразу запрятывал бумаги, а как только она уходила, снова принимался за работу. Наконец я завершил задуманное, на это ушло 10–12 дней. Под предлогом, что мне нужно съездить в Умравати, я собрался в дорогу и отправился в Бомбей. Там я встретился с Хари Моте и отдал ему рукопись, предупредив, что при публикации нигде не должно быть упомянуто имя автора. Покончив с этим, я поехал в Умравати. Через месяц вышла книга. Я ждал. Как-то раз Балутай показала мне мой роман и оживленно заговорила: "Замечательно! Ты читал?" — "Нет, не читал. Я написал". — "Что ты говоришь?" — ошеломленно спросила она. "Говорю, что написал". — "Ты? Ты и вправду ее написал?" — "Ты разве не говорила: сначала доказать делом, потом болтать? А я сделал наоборот".

В книге было посвящение: "Мадемуазель Роллан".

Качественно новый этап

В последующие два года события происходили одно за другим, и наша жизнь изменилась. Родился сын, и Балутай оставила службу, решив посвятить себя семье. Я обрел положение в кинематографическом мире, и мы переехали в Пуну.

Теперь я опять живу в Пуне. Более пятидесяти лет рядом со мной Балутаи, а все то, о чем я рассказал, было первым этапом нашего долгого совместного путешествия, началом моей жизни в качестве "хозяина дома"

В доме кроме меня оказалось еще два человека — сын и жена, и с обоими я стал знакомиться как бы заново. Когда-то я прочитал в "Рамаяне", что Рама узнал Лалкуша по запаху. Прочитал и удивился. Теперь же запах моего сына стал для меня даже более привычным, чем его лицо.

Другим незнакомым человеком была Балутаи. Я знал ее, ее дружбу и любовь уже долгий срок, теперь же я начинал знакомиться с ней как с женой — женщиной, известной своим решительным протестом против женского неравноправия. До сих пор, пока мы встречались, каждый жил в своем доме. И в Солапуре первое время я чувствовал себя гостем. Однако теперь наступал момент, когда мы должны были основать наш общий дом. Из прежнего опыта я знал, как может сердиться моя любимая, но только теперь мне стало открываться, какой в гневе бывает жена. Балутаи много лет изо дня в день придерживалась данного ею обета — не ложиться спать, не прочитав 50 страниц. Накапливаемое таким образом языковое богатство проявилось во всем своем великолепии в ее любовных письмах ко мне. Теперь же, едва у нас возникали разногласия, воинствующая лава этого богатства захлестывала меня словно девятый вал. Оскорбленный, я уединялся. Но через несколько минут после взрыва Балутаи как ни в чем не бывало начинала распевать какую-нибудь песенку — ее голос доносился до меня — и, заглядывая ко мне, спрашивала забытую строчку. Обнаружив, что я все еще сижу с надутыми щеками, она искренне удивлялась. А я обиженно говорил: "Все образованные женщины читают реформаторскую писанину до полного сумасшествия. Стоит только произнести "мужчина", как в их воображении возникает образ тирана и хвастуна. Прежние женщины в сто раз были лучше вас!" — "Естественно, — парировала Балутаи, — и у тебя был случай в этом убедиться". И, если я отворачивался, она разыгрывала смущение, накидывала на голову свободный конец сари и, заглядывая мне в лицо, робко произносила: "Господин не должен гневаться на рабыню".

Как-то раз я восторженно отозвался об одной танцовщице со студии. Балутаи немедленно отреагировала: "Не знаю, не видела, передо мной она не вытанцовывает" — и, уперев руки в боки, завела песню, заиграла глазами и пустилась в пляс по гостиной. В конце концов мы оба упали, выбившись из сил, она — от танца, а я — от хохота. Вообще, когда она была дома, все ходило ходуном. Если на протяжении десяти минут не слышалось грохота закрываемого шкафа и треска выдвигаемого ящика, или шелеста переворачиваемых страниц, или шуршания одежды, это означало, что Балутаи дома нет.

Я, как правило, сторонился людей, она же собирала у себя всю округу. Если кто-то рассказывал о бедствующей сиротке, она тут же

приводила ее в дом и бралась заботиться о ней, вплоть до того, что сама выбирала вшей из ее головы. За свою жизнь Балутаи приютила и вырастила семь или восемь девочек, принадлежащих к самым разным кастам, и все они получили от нее не меньше внимания, чем собственный сын, который всегда был рад новым подружкам. Балутаи помогла этим девочкам получить начальное образование, а потом, подыскав подходящую партию, выдала их замуж.

У нее, конечно, сначала не было ровно никакого опыта в решении проблем, возникающих, когда девочки начинают взрослеть. Как-то одна из них завела дружбу с парнем, жившим неподалеку, и тот в знак любви преподнес ей какие-то подарки. Потом девушка отвергла его, и он заявил в полицию, что она украла принадлежащие ему вещи. Я страшно разозлился и сказал жене: "Все, хватит, скажи ей, чтобы убиралась. Или ее здесь завтра не будет, или меня!" Балутаи немедленно отозвалась: "Она останется, а тебя и так не бывает дома. Если ее сейчас выгнать, она станет проституткой".

Время от времени она говорила мне: "Людей собирать надо. Всех разгонишь, кто тогда придет, чтобы вынести твое брэнное тело, когда наступит последнее мгновение?"

Но такой смелой Балутаи была только со мной. В душе ее всегда сохранялся трепет перед обществом. Иногда я говорил ей: "Реформаторы во весь голос кричат, что предыдущие поколения третировали женщину. Нынешние образованные, стремясь избавиться от подобного упрека, ведут себя по отношению к женщине неестественно, что и позволяет ей проделывать всякие штучки. Посмотрел бы я на тебя, если бы ты жила со свекровью!"

Через какое-то время к нам приехал погостить мой отец, и вся храбрость Балутаи улетучилась словно дым. Мой отец был настоящим брахманом-*дашагрантхи*, то есть знатоком всех вед и прочей религиозной литературы; непримиримым ортодоксом, привыкшим к виду согбенной, совершающей почтительный поклон или обслуживающей трапезу женщины. Как раз в те дни, когда отец гостил у нас, Балутаи должна была председательствовать на каком-то женском собрании в соседнем городе. Подошло время отъезда, а она не трогалась с места и, я заметил, даже начала разбирать приготовленные в дорогу вещи. Я удивленно спросил: "Ты разве не едешь?" — "Не еду. Отец говорит, нечего шляться по всяким собраниям". Я остоленел: "Так скажи ему, что избрана председателем!" — "Я сказала, а он говорит: мало, что ли, распущенных и безответственных женщин, пусть они и ходят по всяким собраниям, а ты сиди дома". — "Вот, значит, как с тобой надо. Это не передо мной брови хмурить!" — засмеялся я и отправился в комнату отца. Тот был преисполнен добродетельного энтузиазма: "Ты даже понятия не имеешь, что творится у тебя под самым носом!" Я с напускным простодушием поинтересовался: "А что случилось?" Отец возмущенно начал перечислять: "Люди в дом приходят — обуви и головных уборов не снимают, сидят сколько хотят, а жена твоя с ними сидит, да

еще на стуле! Сидит в свое удовольствие, разговаривает!" Я, с трудом сдерживая смех, сказал: "Что поделатъ, отец, если она меня не слушает" Тот сразу вскипел праведным гневом: "А ты помнишь семейство Парандзпе? Знаешь, что у них произошло?" — "Парандзпе помню, а что у них случилось, не знаю" — "Невестка у него была такая же непокорная. Однажды Парандзпе взял и запер ее на три дня в комнате. Она потом как шелковая стала!" Я окликнул Балутаи и сказал: "Слышала, что отец говорит? У нас и комнат, и замков достаточно. Сегодня уж поезжай на свое собрание, но в следующий раз лучше вспомни невестку Парандзпе" И Балутаи уехала.

Я пускаюсь в загул

Мое положение как сценариста и режиссера в кинематографическом мире еще больше упрочилось. Знаменитый продюсер пригласил меня ставить картину, и работа потребовала моего постоянного присутствия в Колхапуре. И мы из Пуны перебрались в этот город.

Продюсера звали Бабурав Пендхаркар. Это был человек недюжинного ума, эстет, щедрый душою и благородный. Мы очень сблизились. Бабурав был неистощим на выдумки и любил выпить. Его общество пробудило те же качества во мне. Я сильно изменился. Вообще, мой день в Колхапуре начинался весьма изысканно: я просыпался в огромном прекрасном особняке, мне прислуживал вышколенный слуга, какого у меня ни до, ни после этого не было, сын не упускал случая прижаться ко мне. Балутаи всегда была мне рада. Дом благоухал ароматом счастья. Но этот аромат я вдыхал, только если удавалось вырваться из студийной суматохи или с буйных вечеринок. Ближе к ночи, закончив дела, я с нетерпением и восторгом направлялся к дому. Рядом обычно шагала Бабурав. Практически в каждом доме по дороге у него были знакомые — актеры, актрисы, просто друзья. Кто-нибудь обязательно зазывал на чай, потом доставали карты. Играли, конечно, на деньги. Если карта шла, день считался хорошим, а не везло — начинал отыгрываться, и это затягивалось надолго. Там же ужинали и выпивали, а потом оставались и ночевать под незатейливым предлогом, что, мол, уже за полночь или идет дождь.

Дома маленький сын не отрывал взгляд от дверей — все ждал меня. Ночь за ночью не смыкала глаз Балутаи.

Возвращаясь, я чувствовал себя скверно. Наверху была просторная комната — там я отсиживался, пил чай, глядя в окно. Я смотрел на железную дорогу, ведущую в Мираз, а за ней простирались поля, покрытые желтой, как будто выжженной солнцем, травой. Виднелась и ограда зверинца махараджи (Колхапур тогда был княжеством). Оправленное в оконную рамку, все это выглядело живописным полотном. В центре этого полотна был мой сын, который, держась за палец слуги, направлялся в сторону зверинца. По утрам, еще в неярком солнце, трава свер-

кала росой. Сын начинал бегать, поскользывался и падал, а слуга поднимал его. И я всякий раз давал себе слово: завтра сам поведу сына в зверинец, а на Рождество всей семьей поедем в Панхалу.

Утром в канун Рождества к нам заглянул Бабурав. Я только встал и пил чай. Через полчаса у Бабурава был поезд: на Рождество он ехал в Белгав. Разговорившись о делах на студии, я пошел проводить его до вокзала. Едва поезд тронулся, Бабурав рывком втянул меня в вагон, а шоферу крикнул: "Передай его домашним, что он со мной в Белгаве".

Сначала Бабурав увез меня за полторы сотни километров от Колхапура — в Белгав, а затем дальше — за двести с лишним километров в Гоа. Я до сих пор не могу осознать ни одного мгновения из этих переездов — все слилось в одну сплошную рождественскую ночь.

Наверное, этого мне показалось мало, и, работая впоследствии над очередным фильмом Бабурава, я затеял интрижку с актрисой, игравшей главную женскую роль. Мою семейную жизнь окутал беспросветный мрак.

Мы оба — и Балутай, и я — принадлежали к обычному среднему классу, и в душе у каждого сохранялось предубеждение, если не страх, перед несправедливым поведением.

Я не домогался той актрисы, и ничего похожего на страсть в моей душе не было. Я никогда не бросал в ее сторону многозначительных взоров, и все же каким-то непостижимым образом катастрофа разразилась. Ну ладно, катастрофы случаются. Но почему я не одумался: не поднялся и не пошел снова по прямой дороге? Людям свойственно спотыкаться, но потом они либо удерживают равновесие, либо падают — в этом и заключается испытание, которому подвергается человек. Впрочем, говорить всегда легко. У той женщины было все: красота, молодость, деньги, слава. И она вспыхнула ко мне страстью. Увлечения, даже если они последовательно сменяют друг друга, в достаточной степени выматывают человека, а я к тому же все еще был мужем двух жен! Разум отказывался мне служить.

Вообще, любовный треугольник — одна из труднейших загадок человеческого бытия. Любовными треугольниками наполнена не только мировая классика, но и наша повседневная жизнь — от случаев, совершенно очевидных, до неясного "замыкания", происходящего в голове. И все эти случаи (вне зависимости от варианта) напоминают розу с огромными шипами. И вот я оказался именно в такой ситуации. Теперь я уже не представлял, как вести себя и со второй женой. Да что там с женой, я не знал, как вести себя с самим собой.

Как-то раз в те дни я сидел погруженный в собственные мысли. Балутай, присев около меня, о чем-то завела разговор. Я резко встал и отошел к окну. Она непонимающе спросила: "Что такое?" И я ринулся напролом: "Я вовсе не так хорош, как ты думаешь, Балутай, ты не должна мне доверять".

У Балутай на руках был ребенок, и она рассчитывала на мою помощь в его воспитании. А я повернулся ко всему спиной, и Балутай,

естественно, была невероятно подавлена. Я недавно перечел кое-что из того, что она писала в те дни, и ясно увидел, как она душой отрывалась от меня, как терзало ее все происходящее. Если бы не ребенок, если бы она, как и прежде, была одна, она бы, безусловно, взбунтовалась против моей несправедливости и несправедливости. И, конечно же, наш дом был бы разрушен. Возможно, и я бы ни с кем и ни с чем не считался. Однако наша семейная жизнь выдержала и это, подобное разрушительному урагану, испытание, и произошло это благодаря нашему маленькому сыну.

Как-то я вернулся из Бомбея около девяти вечера. Наружная дверь была открыта. Я молча прошел внутрь и, поставив сумку, сел на диван. В те дни я утратил способность по возвращении приветствовать домашних радостными возгласами. И Балутаи мне виделась в самом ужасном свете. Все ее слова, обращенные ко мне, были переполнены неукротимой яростью и беспощадной едкостью. Меня всего просто опаляло и разъедало, и я тоже взрывался и начинал говорить в полном безумии. Мы иступленно терзали друг друга: кому тогда могла прийти в голову мысль вести битву по благородным правилам? К счастью, у обоих еще хватило ума избегать перебранок в присутствии сына. Мне казалось, что в Балутай не осталось ни капли мягкости, что она превратилась в глыбу жестокости. И если ей хотелось ссориться и воевать со мной, оскорблять меня, так я не собирался ей уступать в этом. Может, все даже к лучшему, думал я.

В тот вечер в доме было тихо. Потом я услышал спокойный голос Балутай, доносящийся из соседней комнаты. Она разговаривала с сыном, которому тогда было лет семь-восемь. От первой же фразы, которую я разобрал, сердце мое ухнуло вниз. Волнуясь, она спрашивала мальчика: "Если меня кто-то бросит и я останусь одна, ты меня поддержишь?" И этот несмысленный, наверное обнимая ее за шею, отвечал: "Конечно, поддержу, ты можешь быть совершенно спокойна". Я был поражен слабостью и сентиментальностью, которые, оказывается, еще сохранились в этой воинственной, словно грозная богиня Дурга, женщине.

Потом Балутаи уехала на два месяца в Советскую Россию, а я — в Бомбей. Сын учился в Пуне. Иногда я брал его к себе.

Как-то я взял его с собой к той актрисе. Мы поужинали, и я уложил его спать в одной из комнат, сами же мы сидели и разговаривали. Когда пришло время уходить, я заглянул в комнату, где оставил сына. Он лежал, свернувшись калачиком, лицом к стене. Я решил, что он спит. Но, наклонившись, чтобы разбудить его, я увидел его широко распахнутые, полные слез глаза. На мой вопрос: "Что случилось?" — он с отчаянием ответил: "Хочу к маме". Он дал матери обещание поддерживать ее, но из-за моего поведения это стало невозможным, и он это почувствовал. Мне до сих пор кажется, что с той ночи началось мое возвращение в семью.

Через некоторое время та женщина спокойно сказала мне: "С сегодняшнего дня между нами все кончено". В ее жизни из-за меня и

вправду не было ничего хорошего, но она никогда не произнесла ни слова упрека в мой адрес — ни тогда, ни потом. У нее был мягкий характер, и она была неспособна обидеть кого-либо даже словом. В тот день она добавила еще несколько фраз: "Не обижайся. Это была моя, а не твоя ошибка. Прав был один мой старый друг, когда сказал: "Ты выбрала совсем не того человека".

Я не припомню, чтобы за всю жизнь мне пришлось — явно или в душе — опускать перед кем-то голову. Но тогда перед той женщиной я опустил ее со стыдом и не могу поднять до сих пор.

Подведение итогов

В 1941 году в Пуне мы создали наш первый дом. Я официально развелся со своей первой женой. К тому моменту моя семья состояла из трех человек — меня, Балутай и нашего сына. Теперь, на склоне лет, мы снова вернулись в Пуну и обустроили свой самый последний дом. И сегодня, строго говоря, мы живем втроем, хотя наш сын уже 30 лет как в Америке, а с нами — наша верная помощница и экономка Кришнабаи.

За этот долгий период, а в особенности за первые 15–20 лет, наш дом неоднократно мог погибнуть в пожаре наших пламенных разногласий и ожесточенных споров; множество раз сотрясаясь он от бурных скандалов. К счастью, искры наших раздоров не превратились во всепоглощающее пламя, а скандалы — в землетрясение, и наш дом, и мы сами выстояли. Много раз наш дом скрипел и стонал от порывов эмоциональных ураганов — взаимного неприятия, моего недостойного поведения, психологической неудовлетворенности Балутай, из-за ее непосвященности в некоторые из моих дел, из-за людских кривотолков и пересудов.

Мы оба были хорошо образованны, принадлежали к одному классу и касте и потому придерживались схожих взглядов на жизнь. В то же время мы были совершенно разные. Балутай с самого раннего детства отличалась не только усидчивостью, но и подлинной любовью к труду, обязательностью, упорством и целеустремленностью. Она доводила любое начатое дело до конца. Преданная семье, она не замкнулась в ней, не стала избегать общества: любила встречаться с людьми и обладала мудростью пойти в нужный момент на компромисс. Мне же были свойственны совершенно противоположные качества. И все-таки у нас за плечами более 50 лет совместной жизни, опыт которой позволил каждому из нас написать по несколько хороших книг. Каждый добился в своей области определенных успехов. И мы вместе, думаю, содействовали пробуждению и становлению профессионализма друг в друге.

Все это не может не вызывать во мне удивление. Мы оба первую часть своей жизни прожили до обретения Индией независимости, в условиях английского колониального режима, и поэтому оказались под значительным воздействием Запада. Однако под бесчисленными запад-

ными "наслоениями" индийская традиция неотвратно вырывалась наружу, и все европейское воспитание и образование оказывалось бес-
сильным ей противостоять. Наверное, человек все-таки остается во вла-
сти той крови, которая в нем течет.

В связи с этим мне вспоминается один случай. В Бароде жило высо-
кокультурное, прекрасно образованное, уважаемое всеми семейство.
Супруг был серьезным ученым, к тому же увлекался философией. В нем
постепенно выросло желание отрешиться от мирской жизни. предвари-
тельно переговорив с женой, он принес клятву супружеского воздержан-
ния. Чтобы не допустить страданий жены, он уговорил ее развестись,
дабы она могла снова выйти замуж. Жена его также принадлежала к
известному независимостью своих взглядов, и даже ультрасовремен-
ностью, семейству. Она подала в суд прошение о разводе. Наступил
первый день слушаний по их делу, муж с утра всячески ободрял ее. Они
приготовились, чтобы отправиться в суд, но в самых дверях дома жена
рухнула как подкошенная, потеряв сознание.

Два или три раза наш дом был практически стерт с лица земли, и,
вполне возможно, в эти минуты Балутаи была на грани того, чтобы
оставить его навсегда. Но она этого не сделала, и это доказывает лишь
то, что со дня рождения в ее сознании был крепко запечатлен устойчи-
вый стереотип поведения индийской жены. Хотя я не знаю, верно ли
называть этот тип поведения "индийским". В "Кукольном доме" Генрика
Ибсена, задыхаясь в стенах собственного дома, героиня пьесы Нора
собирается покинуть его. Она выходит из дома и с такой силой захо-
пывает за собой дверь, что грохот удара прокатывается по всему миру.
Когда "Кукольный дом" ставили в Германии, концовку пьесы там не
приняли, и автор был вынужден переделать печальный финал на сча-
стливый: в последнюю минуту Нора меняет свое решение и остается.
Именно в таком виде состоялась премьера спектакля.

Я считаю, что отступление или готовность идти на компромиссы —
это одно, а терпеливость в невыносимых условиях — совсем другое. То,
что из общих 50 лет последние 30—35 мы с Балутаи действительно
вместе, мне представляется не результатом безысходности, а следствием
исключительно того, что только вместе мы ощущаем какую-то безопас-
ность и спокойствие. 50-летнюю историю наших чувств можно пояс-
нить еще одним примером. На третий день после нашей свадьбы я
уехал в Англию и оттуда, естественно, посылал письма, расцвеченные
яркими красками моей любви. Дальнейшая их судьба точно отража-
ет взлеты и падения, уготованные нашим с Балутаи чувствам. Жена
долго хранила эти послания, пришедшие из-за далеких морей и океанов
и подвергшиеся впоследствии воздействию пылающего жара эмоций
и холода взаимного отдаления. Язык и стиль написанного мною
романа "Театр военных действий" вырос в основном из языка и стиля
этих писем. Не зря Бальзак сказал: "Упражнения в составлении лю-
бовных посланий ведут к совершенствованию писательского мастер-
ства".

В 1961 году в Пуне прорвало Паншетскую плотину. Вода проникла сначала в подвалы, а потом и на первый этаж нашего дома. Когда наводнение спало, все вокруг оказалось покрытым липким слоем всепроникающей красной глины. Книги, бумаги, одежда — все склеилось и перемазалось. С тяжелым сердцем мы собирали испорченные вещи и выбрасывали их на помойку. Среди прочего были и лондонские письма. Сгустки красной глины не пощадили эту любовную песнь. Я выбросил сверток на улицу. Мой друг, помогавший мне в уборке, сказал через некоторое время: "Там люди очищают грязь с твоих писем и читают". Я попросил его принести их обратно, сложил в ступку и пестиком стал отбивать с них грязь. Балутай удивленно спросила: "Ты что там отбиваешь?", а я со смехом ответил: "Наши любовные послания". "Отбитая" в те дни, наша любовь возродилась в новом виде — в виде дружбы. Я заметил, что любовь возникает в душе, а затем перекидывается на тело, дружба же занимает только душу.

Перевод с маратхи
И.П.Глушковой

Доктор Ашок Келкар — известный индийский ученый-гуманитарий. Его эссе содержит психологический портрет индийского брака: любовь как внезапно нахлынувшее (и потом исчезающее) чувство неизвестно среднестатистическому индийцу. "Любовь по-индийски", или "по-маратхски", таким образом, редко возникает спонтанно, но создается сознательными и длительными усилиями и представляет собой достаточно прочное явление. В большинстве случаев обладающие традиционным сознанием супруги представляют, что альтернативы их свершившемуся браку не существует: разводы и повторные браки разведенных все еще редкость в индийском обществе. И, осознавая отсутствие альтернативы, а вернее, даже не предполагая ее, индийские супруги не только создают, но укрепляют и оберегают единственную в своей жизни любовь.

БРАЧНЫЙ СОЮЗ: ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПАРТНЕРОВ

Анатомия брака

Предисловие автора



Философы различают внешние и внутренние отношения между вещами, событиями и людьми. Так, если говорить о людях, то отношения между спутниками, пассажирами поезда, будут внешние, а между супругами в браке — внутренние. На каждой остановке кто-то покидает поезд, кто-то заходит, но те, кто продолжает путешествие, все равно остаются пассажирами. Если же умирает один из супругов или брак распадается, то супруги перестают быть таковыми и собственно семья исчезает. Нельзя рассматривать понятие "муж" отдельно от понятия "жена" — они сопряжены неразрывно. И разве можно говорить об индийских женах, обходя молчанием их мужей?

Роман Льва Толстого "Анна Каренина" начинается со знаменитой фразы: "Все счастливые семьи похожи друг на друга, каждая несчастливая семья несчастлива по-своему". Я не согласен с первой половиной этого утверждения: каждая счастливая семья счастлива также по-своему. И это представляется особенно верным, если мы сконцентрируемся на ядре семьи, то есть на супружеской паре. Но коль скоро каждая супружеская пара счастлива или несчастлива по-своему, то, очевидно, невоз-

можно привести множество интересных наблюдений об индийских женах в целом. И будет лучше, по крайней мере вначале, вести речь о конкретной индийской жене.

Во времена Толстого рассуждали о счастливых или несчастливых семьях. В наши дни мы предпочитаем обращаться к супружеской паре и говорить об удачном или неудачном браке. Развод — формальное подтверждение неудачи, но определение удачи или неудачи в браке зависит всего лишь от шкалы оценок. Какова же природа соотношения между счастьем и несчастьем в браке и между удачей и неудачей? Не вдаваясь в тонкости, достаточно сказать, что нельзя уравнивать удачу со счастьем, а неудачу — с несчастьем. Одна из причин отсутствия прямого соответствия заключается в том, что брак может рассматриваться как нечто происходящее с людьми, но имеющее собственную динамику развития, а потому не находящееся полностью в руках партнеров. В то же самое время брак можно воспринимать как некую данность, которая обретает форму и смысл (или отсутствие и того и другого) только благодаря партнерам.

Я посчитал поэтому, что изучение анатомии современного индийского брака будет, пожалуй, не лишено определенного интереса. И я благодарен супружеской паре, оказавшей мне в этом содействие. Чтобы картина была масштабнее, я выбрал пару с более чем 30-летним опытом супружеской жизни и предложил ей предаться воспоминаниям и дать оценку прожитому. Каждый из супругов, естественно, будет рассказывать о них обоих и о том, что им удалось совместно создать. Я представляю изложить свою позицию сначала жене, а потом передам слово мужу. Рассказы обоих были написаны независимо друг от друга, и каждый излагал события так, как они видятся ему или ей. Я не навязывал им ни сюжетной схемы рассказа, ни его размера. История жены переведена с оригинала на языке маратхи и слегка сокращена.

Рассказ жены

Махараштра считается одним из самых передовых индийских штатов. В рамках Махараштры индусская каста брахманов-читпаванов выделяется как особенно прогрессивная: они приветствуют просвещение, стремятся к независимости во взглядах, позитивно относятся к западному образу жизни и мышления. Я родилась в читпаванской семье, принадлежащей к среднему классу. Мой отец был человек умный и хорошо образованный. Мать никогда не ходила в школу, но грамоту знала. Она также была умна и честолюбива. И мы все, их дети, тоже оказались неглупыми. Правда, что касается меня, мне никогда не удавалось направить свой ум на получение высоких результатов на экзаменах. Я ни в коей мере не была книжным червем, но активно участвовала во всех меро-

приятнях и в школе, и в колледже. Когда Индия боролась за независимость, я была подростком, весьма впечатлительным. К счастью, вокруг еще были люди, на которых можно было равняться, — Махатма Ганди, Джавахарлал Неру, Субхаш Бос, Саваркар. Наш дом был открыт для борцов за независимость и социальных работников: мой отец был активистом в одной из таких социальных организаций. Чтение книг было семейной привычкой, и я росла под воздействием прогрессивных социальных и политических идей. Именно они и занимали мои мысли. Что касается замужества, то я изначально ощущала, что не обязана выходить замуж, если мне не встретится подходящий человек.

По завершении образования я стала учительницей в школе. Два года работы подарили мне интересные впечатления за пределами семейного круга. Профессия учителя отвечала моим внутренним запросам, но состояние моего здоровья и мой темперамент не вполне соответствовали круглогодичной рутине. Я хорошенько все обдумала и решила отдать предпочтение роли домашней хозяйки. Добавлю к этому, что я никогда не испытывала неприязни к стряпне, шитью или хождению за покупками.

Итак, решение принято. Как его осуществить? Есть в моем характере одна неискоренимая черта. И мой отец, и многие из тех, кто хорошо меня знает, не устали повторять, что я слишком прямолинейна, всегда жажду немедленных результатов, четкости и определенности. Вот и здесь — мои мысли сразу же обратились к образу партнера.

Я выросла в приятии того жизненного настроя, при котором считаются с существующими условиями и условностями. При выборе жены в нашем обществе важно, чтобы она была красива. Мне красоты не дано. Чего же я могу ждать от будущего мужа? В своем партнере по браку я хотела бы найти одновременно и интеллект, и хорошие физические данные или, вернее, убеждала моих родителей учитывать это. Двухлетние поиски дали понять, что на такое сочетание не стоит рассчитывать: молодые люди зарабатывали на жизнь, тупо и тяжело трудясь, либо жили жизнью духа (и зарабатывали нерегулярно). В конце концов я остановилась на втором варианте.

Моим родственникам стало известно о молодом человеке с физической (но без патологии) неполноценностью. Исключительно мощью своего интеллекта и силой духа он проложил себе путь в жизни, сделал карьеру, и у него было о чем поведать миру. Он жил, чтобы читать и писать, мирская суета обходила его стороной. Но после смерти отца он возложил на себя всю полноту ответственности за мать и сестер и оказался на удивление заботливым сыном и братом.

В те дни у нас не было возможности познакомиться поближе, прежде чем принять решение о свадьбе, но множество общих друзей и знакомых своими рассказами помогли нам составить достаточно полное представление друг о друге. Мы оба дали согласие на брак, и я стала его женой, возлагая на него и его семью большие надежды.

В нашем обществе наибольшей ценностью обладает жизнь, отданная семье, обеспечение внутреннего благополучия и устойчивости которой полностью вменяется в обязанность женщине. Она выходит замуж не только за мужчину, но за всю его семью, в моем случае — за его мать и сестер. И хотя, как считалось, все они придерживались прогрессивных взглядов (мой покойный свекор был широко известен как человек передовой), от молодой невестки они ожидали выполнения практически всей работы по дому и не упускали случая покритиковать ее, в том числе и за внешние данные. Я пребывала в состоянии крайнего напряжения и подавленности. И это, естественно, препятствовало столь необходимому процессу взаимопонимания и сближения между мной и мужем. Потребовалось какое-то время, прежде чем мы смогли понять, а потом и глубоко полюбить друг друга.

Мы прожили долгую жизнь в любви и согласии, но это стоило нам известных усилий. Наша совместная жизнь не была полностью идеальной, однако мы всегда оставались близки друг другу. Поводов для разногласий между нами бывало достаточно, но при этом они не наносили ущерба качеству нашего дома. Псевдопрогрессивность мужниной родни не очень-то помогала: в первые годы супружества тепло любви отсутствовало. Но когда сформировалась наша собственная сердцевина семьи, состоящая из нас обоих и наших детей, дело пошло на лад: мы превратились в тесную самостоятельную ячейку, сотканную из отношений родства. Наша ячейка, подобно развесистому баньяну, дарующему отрадную тень утомленному путнику, стала предоставлять эмоциональное и интеллектуальное убежище многим окружающим, помогая им противостоять ударам судьбы с новообретенной бодростью. Этот факт всегда был источником глубокого удовлетворения для нас обоих.

И все же мы невероятно устали. В процессе жизни израсходовано столько физической и умственной энергии! У нас не было серьезных финансовых проблем, но быстро растущая дороговизна наложила на нашу жизнь свой отпечаток — от многого пришлось отказаться, о многом забыть. И конечно же, на нас сказались годы. Женщина, однако, должна противостоять всем этим тяготам в интересах сохранения потенциала семьи (иначе откуда общество возьмет свой потенциал?). Мой муж неоднократно приходил мне на помощь.

Я знаю, что жизнь — не ложе, усыпанное лепестками роз, а поле битвы (не Шекспир ли сказал это?).

Рассказ мужа

Во время различных критических ситуаций в моей жизни я сталкивался с целой чередой вопросов. Моя жизнь прошла в поисках ответов

на эти вопросы. Так что вопросы и ответы — это и есть собственно жизнь.

Не скажу точно, было мне тогда семь лет или восемь, но я отчетливо помню тот момент, когда я задал первый из этих вопросов. Вселенной могло бы и не быть, но она существует. Значит, она должна существовать? И если должна, то почему? Я долго искал ответ. Я бы успокоился, если бы нашел любой ответ, потому что я, безусловно, не ищу какого-то определенного ответа. Как вы догадались, я все еще не нашел его, во всяком случае пока не нашел.

Я родился в маратхиязычной семье среднего класса в Западной Индии. В практических целях — таких, как, например, перепись населения, — мы именовались брахманами-индусами и именуемся так до сих пор. Мой отец был агностиком, а мать — стихийной индуской. Когда я был ребенком, из всех богов мне больше всего нравился Шива, известный своей необузданностью. Теперь я законченный атеист. Все складывалось в пользу того, что я должен был бы вести здоровый образ жизни, но не получилось, я даже не мог ни стоять, ни ходить, пока мне не исполнилось четыре года. Я успевал в школе, но никогда не играл (разве только с идеями). Я обожал отца, и мне почти что удалось полюбить мать и сестер. В общем, детство мое было не слишком счастливым.

Мне было около двенадцати, когда я стал детально прорабатывать тот, ранний вопрос. Ну хорошо, пусть мир существует во всей своей беспорядочности, но почему я должен быть частью этого? Довольно скоро я нашел ответ: я думаю — значит, я существую. (Декарта обучали метафизические сомнения, мои же были исключительно личными.)

Успехи в школе давались мне легко, но дело было не в них. Я скоро обнаружил, что знаю больше тех, кто меня учил, — так, кажется, сказал Кейнс. Но я и сам знал недостаточно. У меня было несколько единомышленников, есть они и сейчас, но я пришел к выводу, что мыслительный процесс должен протекать в одиночестве. Я также увидел, что страна моя в неблагоприятном положении. Думаю, что осознать обе эти вещи мне помог отец (мне было двадцать пять, когда я потерял его). Я намеревался не заводить семью (вернее, не имел намерений на этот счет). И неожиданно в один прекрасный день оказался женатым. Это был "устроенный" брак в соответствии с индусскими обычаями, но вопроса о приданом не стояло. Моя жена принадлежала к сходному социальному слою. Скоро я обнаружил, что существую и поэтому чувствую. Я также обнаружил, что безудержно влюбляюсь в свою жену. Как я теперь задним умом понимаю, она, вероятно, не была подготовлена к этому и даже расстроилась — правда, весьма очаровательно, но, безусловно, расстроилась. Перед свадьбой ее все убеждали, что она выходит замуж за человека в высшей степени рассудительного.

Многие разочарования, которые затем последовали (конечно, были и

какие-то достижения), заставляют меня задать себе вопрос: а почему я должен быть счастливым? Совершенно очевидно, что у меня нет никаких причин быть счастливым, и тем не менее я счастлив.

Будучи натурой весьма целеустремленной, моя жена справилась со своим неверием в себя. Неверием в себя? Именно так, ибо однажды она задала мне роковой вопрос: разве возможно, чтоб такой мужчина, как я, мог полюбить такую женщину, как она? Я уверил ее, что в этом нет ничего невозможного, что именно это и произошло, и предложил ей смело смотреть в глаза реальности. Она же восхищалась мною, была влюблена в мою любовь к ней (которая, наверное, все-таки создавала для нее определенные неудобства), и ей почти что удалось полюбить меня самого. Почти, но не совсем.

То, что я не могу отрешиться от порядка вещей, сложившегося в мире, особенно от того, которым руководствуется часть мира под названием Индия, всегда было для меня источником глубочайшего разочарования. Другим таким источником было осознание того, что с каждым проходящим днем моя страна все больше и больше погружается в пучину и я не в состоянии практически ничем ей помочь. И все же самым большим в моей жизни разочарованием стало то, что я оказался несостоятельным как муж и отец. Я не смог стать хорошим отцом, но моя жена как-то восполняла этот пробел. Вернее, почти восполняла, потому что мать не может полностью заменить отца. Я не был и хорошим мужем — такой женщине, какой оказалась моя жена. И если уж быть совсем откровенным, я должен признаться, что и она не была хорошей женой такому человеку, каким оказался я. Теперь вы поймете, почему я сказал, что у меня не было никаких причин для счастья. Почему я должен быть счастливым? Почему моя жена должна уверять, что она счастлива (когда я вижу, что это не так)? Ну почему?

Кто-то сказал, что человек, который никогда не задумывался о самоубийстве, по-настоящему не жил. Наверняка можно сказать с такой же долей справедливости, что супружеская пара, которая никогда немышляла о разводе, по-настоящему не состояла в браке. Наша пара, конечно же, полностью соответствует этому утверждению. Что же мы, наконец, за люди, составившие такую забавную пару?

Давайте посмотрим. Оба сравнительно цивилизованные, хотя и подверженные нецивилизованным формам проявления скверного характера. В целом она лучше научилась обуздывать свой нрав, чем он. В то же время никто из двоих не твердит, что многим жертвовал для другого, — оба все-таки достаточно цивилизованны, чтобы не произносить эти упреки вслух. Оба являются обладателями сравнительно дружелюбных тел, способных на периодические взрывы страсти, — в целом, однако, он стареет медленнее, чем она. Оба могут посмеяться друг над другом и позабавиться своей ролью объекта насмешек, и все же он достойнее выносит ее насмешки: она относится к себе слишком серьезно, чтобы быть способной искренне посмеяться над собой. Оба склонны к раз-

мышлениям, но он, пожалуй, в большей степени подвержен абстрактному философствованию и откровенно заинтересован в том, чтобы использовать свои блестящие способности для проникновения в суть вещей, людей и жизни; она же более практична и стремится приложить свой здравый смысл к тому, чтобы ладить с вещами, людьми и жизнью. Оба общительны, но обоим чуждо тяготение к стадности.

Впрочем, во многих отношениях они весьма отличны друг от друга. Она не очень-то умеет прощать и, конечно, не принадлежит к типу со всем согласных индусских жен. Она так и не простила ему некоторых совершенных им оплошностей и только совсем недавно научилась не замечать, что он всегда забывает день ее рождения. Он не был хорошим отцом (хотя она и не возражала против дополнительной ноши, свалившейся на ее плечи вследствие этого, — она так сильно любит своих детей, что иногда он даже испытывает ревность). Он не очень разумно распорядился своей профессиональной карьерой — например, опубликовал не так уж много книг и часто переключался с одного предмета на другой, напоминая больше легкомысленно порхающую бабочку, чем солидную труженицу-пчелку. Он любит свою страну, но недостаточно для того, чтобы простить ей множество грехов и изъянов; он может быть терпеливым и умелым учителем, но не в состоянии играть роль благожелательного собеседника, способного вдохнуть уверенность в середнячка.

Он склонен прощать людям слабости — но это, конечно же, не кроткое всепрощение святого, а скорее покровительственное прощение мэтра. Был ли он столь же снисходителен к своей жене? Она меньше всего поддерживала его тогда, когда он больше всего в этом нуждался. Она отказывалась делиться с ним наболевшим (а он чувствовал, что она ведет себя как больной или раненый зверь и отстраняет его от себя) и не разделяла его радостей, хотя он бы и желал этого (за исключением ее участия в его беседах-размышлениях). И конечно же, сама она многое не простила ему, и это продолжает причинять ему острейшую боль. Он, кстати, тоже многого не простил жене — Впрочем, по той причине, что ему это и не приходится в голову: он слишком ее любит.

Итак, они причиняли друг другу боль. Они часто не оправдывали возлагаемых друг на друга надежд. Не раз и не два они думали о том, чтобы расстаться. У них нет причин быть счастливыми друг с другом. И все же каким-то образом они счастливы. Почему?

Индийский аспект

Первое послесловие автора

Современная Южная Азия, включающая в себя Индию и ее соседей, может рассматриваться как целостное пространство. Географически она

замкнута между преимущественно исламскими Юго-Западной и Юго-Восточной Азией. Исторически она находится на этапе трансформации от средневековья (с соответствующими процессами брахманизации и исламизации) к новому времени (с его вестернизацией и глобализацией общественно-политических процессов).

В исходных предпосылках и практике супружеских взаимоотношений в Южной Азии существует огромное число вариантов — в зависимости от религиозной принадлежности (индус в настоящем случае); этнического региона (в настоящем случае Махараштра, которая представляет собой переходную зону в отношении языка, системы родства, еды, одежды и других аспектов между индоарийским севером и дравидским югом); кастово-классовой принадлежности (в настоящем случае образованная высококастовая пара, принадлежащая к среднему классу). И все же, если исключить так называемое племенное население центрального, южного, северо-западного и северо-восточного плоскогорий, а также тех мусульман, которые придерживаются крайней степени ортодоксии, безусловно существует некоторая однородность в пределах политических контуров Индии, проходящая через все перечисленные выше факторы. Так, сильнейшая привязанность к семье и ставка на ее прочность преобладают по всей территории страны.

В то время как целый ряд проблем, с которыми сталкивается наша пара, безусловно определяются их собственными, личными качествами, другие проблемы существуют независимо от них. К таковым, например, относятся проблемы, встающие перед нашей парой в связи с преобразованием индийского общества из традиционного в современное: наши герои пытаются распознать и удержать то ценное, что было в прежнем обществе, не отказываясь от перспектив нового. Эта пара типична в некоторых отношениях и абсолютно нетипична — в других.

Общечеловеческий аспект

Второе послесловие автора

Так или иначе, можно было бы ожидать, что эта пара сумеет добиться одновременно и счастья, и успеха в своем браке. Фактически, однако, мы снова с горечью осознаем, что успех-неудача или счастье-несчастье — хотя и взаимно обусловлены, определенно и четко отличны друг от друга — нельзя выводить одно из другого.

Рассуждая о государственном устройстве, Сократ допускал, что, возможно, демократия как форма правления и неудовлетворительна, однако все другие еще хуже. Черчилль был более решителен: он сказал, что

демократия представляет собой наименее скверную из всех форм правления. Трудно удержаться от соблазна и не сказать нечто подобное об институте брака, о супружестве.

Неудивительно, что Кант однажды заметил: "Из кривой древесины человечества вряд ли получится что-нибудь прямое".

Перевод с английского
И.П. Глушковой

Автор этих заметок — первый секретарь посольства Индии в России, — молодой, умный, образованный, энергичный и доброжелательный человек. Он — дипломат, а не ученый, и его подход к обсуждаемой проблематике интересен именно своим субъективизмом, невозможным для беспристрастного исследователя, взглядывающегося в индийскую культуру с чужеродных позиций. Его наблюдения отличаются стихийным социологизмом, а житейские обобщения — философской мудростью. В нем органично уживаются традиционное для индийского мужчины чувство превосходства над женщиной и трогательное внимание к ее личности. Будучи самокритичным, автор осознает сосуществующие в его взглядах консерватизм и либеральность.

Наряду с личностным субъективизмом этим заметкам присущ и "объективный" субъективизм, связанный с принадлежностью автора к маратхиязычной Махараштре. Так, например, даже сегодня в крупных городах другого индийского штата — Ориссы жена не смеет появиться перед братьями своего мужа или заговорить с ними хотя бы из-за занавески, но зато, будучи министром обороны, маратх Шарад Павар подписал указ, разрешающий женщинам (в том числе и замужним) службу в военно-морских силах Индии.

ЖЕНА ДИПЛОМАТА



женщине писать трудно. А если она к тому же — собственная жена, то нет наказания, подобного этому. Повседневное общение приводит к тому, что жена воспринимается как данность. В особенности это относится к институту индусской семьи, в которой жена занимает второстепенное место. Писать объективно о жене столь же трудно, как писать о самом себе. Даже если жена представляет собой личность, она прежде

всего воспринимается как символ определенной сопричастности, и называют эту сопричастность супружескими узами или брачным союзом. Перед тем как приступить к описанию качеств жены, необходимо пояснить один важный момент. Основная роль большинства индийских женщин — это роль домашней хозяйки. В соответствии с этим муж и дети являются наиважнейшими центрами ее существования. Иначе обстоит дело с мужем. Кроме жены и детей для него существует особый мир — мир его профессиональной деятельности, и его устремления и запросы, обращенные вовне, весьма сильны. Правда, иногда какая-либо женщина, будучи женой и матерью, исполняет и общественно значимую роль. Я не социолог и не историк. Мои познания о женщине ограничены в основном личным опытом и сведениями, почерпнутыми из

книг. В индусском обществе вообще преобладают две точки зрения на женщину.

В соответствии с первой женщину почитают и боготворят, а ее достоинства превозносятся. В древнеиндийской литературе — эпических поэмах "Рамаяна" и "Махабхарата", пуранах и т. д. — встречается много свидетельств на этот счет.

"Там боги в счастье обитают,
Где женщину боготворят.
Где женщиной пренебрегают,
Утрачивают смысл все поступки".

Некоторые историки увязывают подобное преклонение перед женщиной с ее последующей безоговорочной капитуляцией. По их мнению, вознесение женщины на высокий пьедестал предоставило мужчине возможность обратить ее в рабство. Я, однако, не исключаю, что пиетет перед женщиной отражает восхищение ее способностью к материнству. Именно функция деторождения и вскармливания потомства отличает женщину от мужчины: она обладает зримой способностью к созиданию, а это не может не вызывать восхищение. Восхищение в дальнейшем переросло в страх, и уstraшенные женской силой обратили женщину в рабыню. Мудрецу Ману, чьи строчки я привел выше, заявляет: "Женщина не заслуживает счастья". Я рассматриваю его слова как свидетельство в пользу моего предположения. Именно поэтому в древнеиндийской литературе насчитывается множество высказываний и о превосходстве женщины, и о ее подчиненности.

Вторая существующая точка зрения связана с признанием социальной значимости женщины. Несмотря на то что на потребительском уровне женщину рассматривали как рабыню, индийская древность, средневековье и новое время знают немало примеров деятельных женщин. История зафиксировала авторитет Гарги и Майтреи — древнеиндийских женщин-мудрецов, прославившихся во время многочисленных философских диспутов. В недавнем прошлом Чандабиби, Тарабаи, рани Джханси, Ахильябаи Холкар, Разия Султан и другие показали убедительные примеры искусной политической дипломатии и мудрого социального руководства. В XX в. Сароджини Найдугу, Виджаялакшми Пандит и Индира Ганди доказали, что вопреки признанной второсортности женщин на общественном поприще отдельные выдающиеся личности сумели оказаться впереди. В связи с этим не стоит пренебрегать высказыванием из "Махабхараты", отражающим реалистическое осознание значимости женщины:

"Жена — половинка мужа,
она же — лучший друг.
Она же — путь к достижению
трех главных смыслов жизни —
нравственного совершенства,
материального благополучия

и любовного удовлетворения.
Жена — основное из средств,
необходимое для пересечения
океана жизни".

Невозможно однозначно ответить на вопрос, как современный индийский мужчина воспринимает свою жену. И, безусловно, во множественности взглядов на жену ярко отражается многообразие современного индийского общества. Расширение кругозора как следствие образования, неизбежность модернизации, урбанизации и индустриализации уже давно оказали свое воздействие на облик индийской семьи. На смену прежним женским проблемам пришли новые, хотя и трагедии, связанные с выплатой приданого — традицией, отмененной законом, — вовсе не редкость. В индийском парламенте представляет меньшее количество женщин, чем в парламентах многих других стран. Наоборот, в сравнении, например, с Японией, одним из наиболее развитых государств мира, в индийском парламенте заседает куда больше женщин! Немало представительниц слабого пола можно встретить и среди служащих городских муниципалитетов, дипломатических работников и т. п. Индийские женщины не только обладают избирательным правом, но в местных органах самоуправления за ними резервируется определенный процент мест.

В любом обществе на различных уровнях одновременно существуют различные социальные явления. Так, правовая отмена приданого привела к отказу от этой традиции в некоторых слоях общества и не внесла никаких изменений в другие. Та же ситуация сложилась и в отношении женщин: с одной стороны, мало кто будет отрицать второстепенность их общественной роли, с другой — никто не может обойти молчанием исторические примеры. И хотя в Индии всегда существовал класс людей, повторявших вслед за Ману, что женщина не заслуживает свободы, индийские женщины древности знали, что такое свобода, и пользовались ею в различных ситуациях и эпохах. И только в средние века одновременно с распространением иноземного владычества начала сужаться сфера деятельности индийской женщины, а на ее лицо опустилась чадра. Стал ограничиваться выход из дома: жизнь за его пределами оказалась небезопасной. После достижения Индией независимости иноземному господству пришел конец, а женщины получили равные с мужчинами права, прежде всего право голоса. И тем не менее укоренившиеся по преимуществу в средние века предрассудки относительно женщин живы и поныне. В каком-то отношении женщина свободна, а во многих отношениях она угнетена, и ее роль в жизни общества носит подчиненный характер. Так перемешиваются краски, создающие образ индийской женщины.

Если я скажу, что моя жена такая же, как все, то это ничего не прояснит. Как все — означает, что после шести-семи лет замужества она прекрасно справляется с ролью типичной индусской жены и матери. Утром она встает раньше меня и следит за тем, чтобы мне подали ут-

ренный чай. Она предупреждает, что уже приготовила в ванной комнате чистую одежду, и не забывает дать мне завтрак на работу. Если вечером я задерживаюсь на работе, она обижается, и довольна, когда по выходным дням мы отправляемся на совместную прогулку. Ей приятно, когда я нахваливаю ее стряпню, и она радуется, если я звоню ей из командировок. Когда я сержусь, она старается сгладить ситуацию. Впрочем, мне кажется, что так ведут себя все индийские жены.

Прав я или нет, Бог знает. Мне же такое поведение жены очень нравится, потому что в нем изначально заложено признание превосходства мужчины. В каком-то смысле я сам признаю как данность существовавшее много веков и по-прежнему существующее женское рабство. И, честно говоря, я его даже одобряю. А жена моя вызывает у меня чувство глубокой симпатии, поскольку в этой существующей рабовладельческой системе она играет роль рабыни с искренней самоотдачей. Глядя на нее, можно предположить, что она вовсе не осознает этого рабства. И здесь нет никакой моей заслуги: это лишь прекрасный пример того, сколь прочны устои, как трудно меняется складывавшийся веками психологический настрой.

Было бы ошибкой сказать, что моя жена лишена свободы. И уж тем более она не погружена в пучину безысходного горя и не подвергается нещадной эксплуатации. Поскольку и я, и моя работа весьма подвижны, наша с ней жизнь не скована узкими рамками обыденности, не подвержена застою. Присущее дипломатической работе разнообразие, по сути, является главной причиной, по которой я вступил на дипломатическое поприще, а теперь разъезжаю по всему миру, испытывая сильнейшее возбуждение, никак не связанное с алкоголем. В своем мировосприятии я уже давно преодолел границы пространства, заключенного между Индийским океаном на юге, Бенгальским заливом на востоке, Аравийским морем на западе и Гималайской грядой на севере. Я ощущаю себя слившимся со всем миром. Во многих странах всех пяти континентов у меня есть друзья. В моей душе умещаются воспоминания не только о волнах, плещущихся у морских берегов в Ганпати-пуле, но и о грохочущем водопаде в японском Никко, об арабе в традиционной одежде, проезжающем на верблюде мимо египетской пирамиды Хеопса, о склонившем голову и наблюдавшем за мной кенгуру, возле которого я остановился на шоссе Сидней—Канберра. В этой связанной с постоянными разъездами жизни моя жена всегда находится рядом со мной. И в ее жизни разнообразия, красок, веселья и, уж конечно, свободы намного больше, чем в жизни женщины деревенской, обрабатывающей с утра до вечера поле, или городской, ежедневно отправляющейся на рутинную работу.

Многие мои друзья спрашивают, как мы стали мужем и женой. Я обычно уклоняюсь от ответа или какой-нибудь шуткой перевожу разговор на другую тему. Например, кто-нибудь интересуется: "Как вы познакомились?", а я отвечаю: "Познакомиться — дело нехитрое: как мы до сих пор вместе — вот в чем вопрос!" Все, конечно, смеются, а мне

удается замять разговор об истоках моего брака. Впрочем, я уйду от этой темы не потому, что она представляет большой секрет. Скорее, я предчувствую, что мой правдивый ответ покажется или чересчур подробным, или неискренним, или в какой-то степени будет свидетельствовать о гордыне.

Я никогда не сталкивался с необходимостью глубокого изучения социологии, но думаю, что не ошибусь, утверждая, что институт брака предназначен для разграничения структуры общества вообще и для упорядочения связей между мужчинами и женщинами в частности. Взаимное притяжение противоположных полов представляет собой природный фактор, для его регуляции и возник институт брака. Со временем общество стало возлагать на этот институт и другие надежды — на совместное проживание супругов в любви и согласии, на их ответственность за возвращение потомства, на полный отказ не только от сексуальных, но и от любых других близких контактов с посторонними и т. д. В сегодняшнем современном мире, в особенности на исходе XX и пороге XXI в., под грузом личностных и главным образом социальных перемен эти надежды в значительной мере не оправдываются из-за их несозвучности времени. Можно даже сказать, что институт брака подвергся настоящему нашествию. Расторжение супружеских связей и вмешательство третьих лиц стало обычным явлением. Секретарша мужа или начальник жены (даже при полной невинности этого сюжета) являются ярким примером внешнего воздействия на супружеский союз. И, естественно, технический прогресс и развивающееся под воздействием образования самосознание не способствуют укреплению супружества.

Суть моих размышлений сводится к тому, что, каким бы традиционным мужем я ни был, сегодня я не в состоянии подчинить свою жену тем ограничениям, которые мне кажутся необходимыми, а моя жена, сколь неукоснительно она ни следовала бы традициям индусской культуры, значительно более свободна и независима, чем древнеиндийская женщина или ее современница, живущая в Индии (а не разъезжающая с мужем по всему свету).

С самого детства я испытывал острое чувство неприязни к кастовой дискриминации, характерной для индусского общества, и всегда хотел заключить брак вне собственной касты или религии. Совсем небольшой анализ позволяет сделать вывод, что в последнее время образованные слои индийского общества вместо того, чтобы ослабить эту дискриминацию, усиливают ее, образуя различные группы на кастовой основе. Конечно же, в связи с урбанизацией, индустриализацией и распространением образования кастовая дискриминация в общественных местах (в учреждениях, около питьевых источников и т. д.) уменьшилась. Однако даже из поверхностных наблюдений становится ясно, что большинство по-прежнему определяет свою манеру общения с человеком на основе его принадлежности к той или иной касте. К примеру, если встречаются два брахмана, они обязательно начинают критиковать политику комиссии Мандала (определяющей критерии, по которым та

или иная каста включается в списки "отсталых", что влечет за собой предоставление ей резервных мест в различных организациях). Если же рядом с ними оказывается член иной касты или племенной общности, они, безусловно, будут избегать этой темы. Обосновавшись в Дели и доказав тем самым свою способность к вертикальной мобильности, секретарь индийского правительства или любой чиновник соответствующего ранга при встрече с коллегой по работе и земляком, ничуть не смущаясь, спрашивает: "Бхарваде из какой касты? Маратха?" или "Дзадхав, похоже, из последователей Амbedкара" (т. е. бывший неприкасаемый, принявший буддизм). И становится очевидно, что кастовая система, находясь в полном здравии, благоденствует на всех уровнях.

Если бы меня спросили, какой самый надежный и простой способ определить степень приверженности человека к кастовой традиции, я бы ответил: "Когда в размышлениях о собственном браке или о браке кого-либо из близких родственников проявляется стремление к поиску партнера из своей же касты, то такого человека ничто не мешает называть сторонником кастовой системы". Когда в чьем-либо доме в разговорах о предстоящем браке рассматриваются в качестве возможных кандидатур представители разных каст, то справедливо предположение, что здесь кастовость значительно ослаблена.

Мое собственное социальное чутье обострилось за чтением произведений Махатмы Пхуле и Амbedкара. Вообще же в Индии до сих пор большинство браков заключается по традиционной схеме с партнером из своей же касты. И существующие ныне "общества содействия поискам брачного партнера" фактически превратились в организации, способствующие укреплению кастовой системы. Брак по любви является одним из способов разрушения кастовости, но количество таких браков на сегодняшний день весьма невелико. А некоторые люди, придерживающиеся прогрессивных взглядов, умудряются заключать брак по любви... в пределах собственной касты, демонстрируя таким образом, что даже такое естественное чувство, как любовь, чутко реагирует на кастовые условности.

Я считаю себя убежденным противником кастовой системы, и мое решение взять в жены девушку из другой касты или конфессии вызрело очень давно. Конечно же, нет ничего плохого или ошибочного в женитьбе на девушке из своей касты, но я всегда хотел на деле подтвердить свое неприятие кастовой системы. Высококастовым индусам, т. е. брахманам, к тому же живущим в городе, такое намерение выполнить значительно легче, чем представителям иных каст и обитателям сельской глубинки. На последних в отношении брака налагается гораздо больше ограничений. Я по происхождению — маратх, т. е. представитель второй в иерархии варны кшатриев, и гибкостью во взглядах обязан, как мне кажется, своему образованию. Решение относительно женитьбы было мною принято при полном осознании того, что родители не одобряют моего шага, и оно стало этапным в моем социальном созревании.

С семьей будущей жены я познакомился через своего друга. Мне приглянулся ее характер, а она так просто в меня влюбилась. Прошло какое-то время, и ее мать обратилась ко мне с брачным предложением. В то время у меня не было на примете никакой другой девушки, к тому же моя будущая жена принадлежала не только к более низкой по сравнению с моей касте, но и к другой языковой и региональной общности (она родом из Гуджарата), что соответствовало моим замыслам, и я согласился. В город на свадьбу приехали мои родители из деревни. Мне хотелось заключить брак по светским нормам, но в результате состоялось традиционное индусское мероприятие, проведенное жрецами. Приданого я не взял.

У нас в Махаращтре принято давать новое имя молодой жене. Возможно, в основе этой традиции лежит желание полностью оторвать ее от прежней жизни и воспоминаний и переключить на служение мужу и его семье. Не это желание двигало мною, и все же, воспользовавшись обычаем, я дал своей жене новое имя — Индраяни. Индраяни — это название одной из священных рек Махаращтры, неразрывно связанной с религиозной традицией варкари, к которой принадлежит моя семья. На берегу именно этой реки находится усыпальница великого философа-подвижника Днянешвара, основоположника традиции, в честь которого называли и меня. Так, в моем семейном союзе отразилось наполненное глубоким сакральным смыслом слияние Днянешвара и Индраяни...

С тех пор прошло семь лет. За эти годы у нас родилось двое детей. Я был бы доволен, если бы один из них был девочкой, но жена радуется, что оба — сыновья. Многие индийские женщины считают, что девочка ни к чему, и моя жена, должно быть, принадлежит к их числу.

Как же прошли эти семь лет? Нельзя сказать, что мы не ссорились, но во всяком случае нет никаких признаков того, что эти ссоры отразились на наших отношениях. Наряду с ролью жены Индраяни с удовольствием приняла и роль матери. Ей нравится ухаживать за детьми. Вообще-то, хотя она и побывала во многих странах, стиль ее жизни не отличается от жизненного уклада всех индийских женщин. Она носит традиционную индийскую одежду, ставит на лоб кунку и никогда не снимает с шеи свадебного ожерелья — мангалсутры. Ни в ее внешнем, ни во внутреннем облике не ощущается никаких перемен, навеянных нашими поездками. Еду готовит дома она, она же и потчует гостей. Навещая моих родителей в индийской деревне, она, как и положено, по мере возможности обслуживает и свекра, и свекровь.

Про себя, однако, я думаю, что ее поведение расходится с духом времени. Казалось бы, ничто не мешает ей впитывать опыт, предлагаемый жизнью. Индусская семья, как мне всегда казалось, предоставляет женщине надежную защиту, но вместе с тем делает ее беспомощной и как бы неполноценной. И я бы не хотел, чтобы это произошло с моей женой. Мне бы как раз хотелось, чтобы она продолжала учиться, усваивая знания не только из прочитанных книг; чтобы приобщиалась к разным видам искусства. Но она ведет себя точно в соответствии с выска-

званием другого великого поэта-мыслителя традиции варкари — Тукарама: "Как сотворил Всевышний, так и живет: пусть будет покой в душе". Индраяни не честолюбива и не испытывает потребности в отграничении своего внутреннего мира от моего. В ней нет желания в чем-то проявиться или сверкнуть. Она мою жизнь считает своей. В огромном водовороте моей жизни ее жизнь — лишь одна из струй. Даже если бы у нее было свое русло, как у реки, она, скорее всего, предпочла бы раствориться в океане.

Конечно, время не стоит на месте. И нет сомнений, что мир ощущений моей жены разнообразнее мира ощущений моей матери. Значительно отличаются их навыки. Моя мать не знает другого языка, кроме маратхи, а моя жена, можно сказать, полиглотка. Ее родной язык — гуджарати, с детьми мы разговариваем на маратхи, с друзьями и коллегами — на хинди и на английском. Моя жена может поддержать разговор с самыми разными людьми — и индусами, и иностранцами. Моя же мать сталкивается только с жителями своей деревни. И все же я не вижу существенных различий в мировоззрении моей жены и моей матери, и я не могу не удивляться тому, что, находясь на расстоянии тысяч километров друг от друга, они обладают абсолютно одинаковым менталитетом. Возможно, моя мать впитала в себя все, что ее окружает, не имея альтернативы. В моей жене, несмотря на часто обновляющийся мир вокруг нее, не обнаруживается никакой тяги к изменению этого менталитета. Не является ли такое положение вещей свидетельством воздействия глубоко укоренившейся, насчитывающей тысячелетия истории традиции женского подчинения и победы многовекового уклада индийской культуры?

Конечно же, нельзя отрицать, что время многое меняет. Заметно, что нынешние индийские женщины свободны от многих ограничений, сковывавших их предшественниц. Женщины прошлых лет садились за трапезу только после мужа и проводили большую часть времени в пределах дома. Дочери после захода солнца уже не могли выглядывать на улицу, да и вообще личные ощущения женщин или их физические потребности никакого значения не имели, вернее, вопрос об их предпочтении в любой из сфер даже не вставал. Моя жена садится за стол вместе со мной, а не после, может прогуляться в одиночестве и выбрать себе покупку по душе. Она без сопровождения родственников может совершить поездку в Индию и обратно. Чтение, обычное и спутниковое телевидение, регулярные новые контакты и легкость передвижения, безусловно, как-то влияют на нее. В ней явно ощущается желание жить и получать удовольствие от жизни. Она вполне определенно говорит о своих желаниях и успешно претворяет их в жизнь. По многим параметрам она раздвинула рамки прежней модели. У нее есть собственные взгляды относительно воспитания и обучения наших детей, и она с энтузиазмом им следует.

В нынешних быстро меняющихся условиях и сам институт семьи, и отношения между супругами стали зонами повышенного напряжения.

Выкидывающая различные коленца жизнь, постоянное соперничество, всевозрастающие запросы и не отвечающие им доходы, меняющиеся жизненные ориентиры и упадок патриархальной семьи вносят свои коррективы и ставят ранее неизвестные проблемы. Все время приходится сталкиваться с новыми людьми и обстоятельствами — а жизнь дипломата особенно подвержена этому. И в этом полном напряжения мире огромную важность приобретает способность понимать друг друга. Мне очень нравится одно из достоинств Индраяни — рекой своей жизни она оmyвает меня со всех сторон, а я тем временем могу спокойно предаваться размышлениям: является ли течение Индраяни символом подвижности и изменчивости или признаком устойчивости.

Перевод с маратхи
И.П.Глушковой

СОДЕРЖАНИЕ

I. ОБЩАЯ МОДЕЛЬ

<i>А.Я.Сыркин</i> Единство "сакрального" и "мирского" в любовных отношениях и образе жены.....	5
<i>С.А.Невелева</i> Героические жены в древнеиндийском эпосе.....	29
<i>А.М.Самозванцев</i> Индийская женщина в литературе дхармашастр.....	37
<i>В.А.Ефименко</i> Чувствительная супруга.....	48
<i>М.Ф.Альбедиль</i> Женская энергия — основа семейных отношений в индуизме.....	68
<i>А.М.Дубянский</i> Патни: верная жена и богиня.....	78
<i>А.А.Ткачева</i> Женщина и джайнизм.....	89
<i>И.П.Глушкова</i> Дхарма и бхакти: супружеские конфликты.....	100
<i>Е.Ю.Ванина</i> Рабыни и царицы: знаменитые женщины индийского средневековья.....	113
<i>А.А.Суворова</i> Женщина и ислам.....	127
<i>Т.И.Оранская</i> Невестки и девери.....	142
<i>А.В.Солодов</i> Женщина в современной политике.....	160

II. ЧАСТНАЯ МОДЕЛЬ

МАХАРАШТРА – "ВЕЛИКОЕ ГОСУДАРСТВО"

<i>И.П.Глушкова</i> Свадьба и семейная жизнь по-маратхски: идеальная модель.....	174
<i>Е.С.Юрлова</i> "Пигмалион" и "Галатя": вариант эпохи социальных реформ.....	189

<i>Виширам Бедекар</i>	
Две жены и один муж.....	202
<i>Ашок Келкар</i>	
Брачный союз: точки зрения партнеров.....	228
<i>Днянешвар Муле</i>	
Жена дипломата.....	237

Научно-художественное издание

ИНДИЙСКАЯ ЖЕНА:
исследования, эссе

Редактор О.П.Вечерина

Художник Э.А.Эрман

Художественный редактор Б.А.Резников

Технический редактор О.В.Аредова

Корректор Н.Н.Щигорева

Компьютерный набор А.Г.Иванущенко

Изд. лиц. № 020910 от 02.09.94

Сдано в набор 21.10.96

Подписано к печати 25.11.96

Формат 60х90¹/₁₆. Бумага офсетная

Печать офсетная. Усл. п. л. 15,5

Усл. кр.-отг. 15,7. Уч.-изд. л. 17,8

Тираж 2000 экз. Зак. № 806 «С-1»

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

2-я типография РАН

121099, Москва, Шубинский пер., 6