

## Миманса в контексте этнической истории Индии

### I

«Это не есть философия в нашем смысле, а больше похожа на талмудическую галаху,» – так некогда охарактеризовал мимансу В. С. Соловьев<sup>1</sup>. Это определение более чем характерно. С чем только ни сравнивали мимансу – и с «Суммой теологии», и с этикой прагматизма, и с кантовским учением о категорическом императиве. Одни авторы считали ее доктрину «политеистической», другие истолковывали ее то как «индийский атеизм», то как продолжение первобытной магии. И только одно оставалось неизменным в потоке перевоплощений, которые мимансе пришлось пережить на страницах индологических исследований: ее объединяющая, можно сказать, дисциплинирующая роль. Она-то и придает этой «практической философии брахманизма» (еще одно определение, принадлежащее В.С. Соловьеву), несомненное типологическое сходство с галахической традицией. Едва ли можно назвать хотя бы одну область традиционной индийской культуры, по поводу которой учителя мимансы не предложили бы своего толкования, не дали советов, не сформулировали своих «респонсов». Интерпретация священных текстов и технология жертвоприношений, средства достоверного познания и свидетельство в суде, право наследования и языковые нормы – вот лишь начало этого необъятного перечня. Но пестрое многообразие сюжетов скрывает тщательно выверенную схему; с ней-то мы и сталкиваемся, стоит нам задать вопрос: кому и зачем понадобилась эта практическая философия, что вызвало ее к жизни?

Индийская традиция предлагает нам свое, казалось бы, несложное объяснение на этот счет. С течением времени человеческий род деградировал, и в один прекрасный день упадок достиг

той стадии, на которой люди перестали понимать *дхарму* (моральный закон). Тут-то и появилась миманса, с ее тысячьо правил; в противном случае арии были бы неспособны уяснить себе смысл ведийских наставлений<sup>2</sup>.

Если же мы, приняв во внимание это традиционалистское прочтение истории, все же не станем прибегать к спасительному упрощению, делающему его столь привлекательным, то окажется, что перед нами не один вопрос, а два: во-первых, *что именно*, помимо общего человеческого несовершенства, символизирует в данном случае картина всемирной порчи, а во-вторых, *когда* арии испортились настолько, что не смогли обходиться без разъяснений мимансы?

Хорошо известно, что вопрос о месте мимансы среди многочисленных вспомогательных дисциплин брахманизма не был простым и для самой индуистской ортодоксии. Так, Мохан Лал Сандал в предисловии к своему переводу «Миманса-сутр» делает специальную оговорку, что миманса – это не учение о ритуале (*кальпа*), равно как и не этимология (*нирукта*)<sup>3</sup>.

Не обходили этого сюжета и сами учителя мимансы. В самом деле, почему *дхарму* необходимо специально исследовать? Почему для того, чтобы удовлетворить желание «познать ее» (*dharmajijñāṣā*), недостаточно всей необъятной литературы шрути, не говоря уже о *дхармасутрах*? Что миманса дает нового по сравнению с ними?

Пояснения, которые мы находим у самих мимансаков, мало способствуют прояснению картины. «Одни называют *дхармой* одно, другие другое. Если человек действует, принимая во внимание какое-либо одно (представление о *дхарме*), он может попасть в беду», – таким рассуждением ограничивается Шабарасвамин, открывая свой обширный комментарий. Каковы эти «другие» представления о *дхарме* – об этом в данном случае не сказано ни слова. Зато очевидно другое: комментатору приходится затратить немало усилий, решая задачу, хорошо знакомую составителям учебных планов: как отыскать в насыщенном до предела жизненном распорядке ортодоксального ария свободную клетку – время для изучения *дхармы*?<sup>4</sup>

В последние десятилетия исследователи далеко продвинулись в изучении генезиса мимансы, и многие важные моменты мы можем сегодня представить себе значительно яснее, чем прежде. Это относится, в частности, к истории взаимоотношений между *пурва* – и *уттара* – мимансой (ведантой). В наши дни стало очевидно

ным, что процесс их размежевания (т.е. становления двух различных комментаторских традиций) был намного более длительным и внутренне сложным, чем было принято думать раньше; что предшествовавший ему долгий период «совместного комментирования» сутр, приписываемых Джаймини и Бадараяне, означал нечто значительно более важное для судеб мимансы, нежели просто «подготовительный этап». Так, финский исследователь Аско Парпола убедительно показал, что на ранней стадии развития «исследование дхармы» было единой «наукой»; а сутры Джаймини и Бадараяны представляли собой лишь разные части одного большого текста – «Миманса-сутр»<sup>5</sup>. Не в меньшей степени, чем единство традиции, было, однако, осознано и ее внутреннее многообразие. Так, появившиеся в последние десятилетия работы о «Санкаршанаканде» убедительно продемонстрировали, что и третью, «срединную» мимансу следует рассматривать не как сомнительное позднейшее дополнение первых двух, но как неотъемлемую составную часть шастры<sup>6</sup>. Однако чем была вызвана сама необходимость продлить брахмачарью, дополнив ее новой дисциплиной (или дисциплинами), по-прежнему остается неясным. Неясен, иными словами, сам статус мимансы в классической индийской культуре; как и раньше, традиционное его определение, о котором шла речь выше, – единственное, чем мы располагаем.

Конечно, наблюдения Парпола, касающиеся сутр, равно как и все, что нам известно о последующей судьбе мимансы, свидетельствует о том, что в течение столетий ее статус не раз претерпевал серьезные изменения. Сыграв великую роль в победе ортодоксии над настиками, она вместо торжества пережила упадок, уступив первое место веданте и в конце концов утратив самостоятельность<sup>7</sup>.

О том, что предопределило все эти взлеты и падения, едва ли можно судить, не обратившись к тексту, где основные задачи мимансы были впервые сформулированы в систематической форме, – к «Миманса-сутрабхашье».

Известно, что «Миманса-сутрабхашья», или «Шабарабхашья», – не только самый авторитетный и полный комментарий сутр Джаймини, но вообще первое толкование «Миманса-сутр», дошедшее до нас. Его принято датировать IV – V веками; вплоть до появления Кумарилы и Прабхакары (VII век); это – единственный, кроме самих сутр, источник по истории мимансы, принадлежащий ее традиции. А потому вопросы, стоящие перед исследователем любого древнего текста, – когда, где и в каких условиях был создан памятник – приобретают в данном случае особую важность.

Составление «Шабара-бхашьи» приходится на эпоху Гуптов. Для брахманистской традиции то была пора расцвета и вместе с тем серьезной внутренней перестройки. В дополнение к древним текстам *цирути* составлялись «не столь трудные для понимания» метрические сутры, а на их основе – дхармашастры (литература по обычному праву). Другим каноническим жанром становятся бхашьи, обширные комментарии, посвященные самым различным областям традиционного знания (*сиддханта*), каждая из которых была, как правило, тем или иным образом связана с брахманистским ритуалом. Именно к гуптскую эпоху жили, по преданию, создатели сиддхант – такие, как астрономы Арьябхата и Варахамира, естествоиспытатель Харишчандра, лексикограф Амара, поэт Шанку<sup>8</sup>.

Не стали исключением из этого правила и школы классической индийской философии. Каждая из них имела к тому времени историю, насчитывавшую не одно столетие. Но именно в этот период они приняли вид *даршан* – схоластических систем, тщательно отобранных, отделенных одна от другой и отредактированных. Одной из них и стала миманса. А создатель ее сиддханты носил имя Шабарасвамина.

В гуптский период сформировалось, таким образом, то, что можно назвать тематической структурой мимансы: были определены темы дискуссии, указаны ее направления, разработаны аргументы, которые надлежало использовать. Такое упорядочение предполагало, в частности, и размежевание с чужеродным. Чужеродной оказалась уттара-миманса, и об этом свидетельствует тот факт, что Шабара не комментирует «Брахма-сутр».

Итак, миманса попала в число систем, признанных индуистской ортодоксией в качестве «истинных». Учитывая ее истовую ортодоксальность, не приходится удивляться тому, что для нее нашлось место в этом ряду. Вопрос в другом: в силу каких обстоятельств она утвердилась в качестве отдельной, самостоятельной философской школы? Иными словами, в чем состояла особая функция пурва-мимансы, которую не под силу было выполнить никому другому?

Здесь нельзя не затронуть общей проблемы, по отношению к которой данный сюжет представляет собой частный случай. Это – феномен «символического авторства», не раз привлекавший внимание индологов, однако – только применительно к памятникам художественной литературы<sup>9</sup>.

Что же касается индийских философских текстов, то они до сих пор почти не рассматривались с этой точки зрения. Как и прежде, в этой области преобладает своеобразный «наивный реализм»: о произведениях, которые традиционно приписываются Кумариле, Шанкаре или Раманудже, принято говорить в том же смысле, в каком говорят о трудах Спинозы или Канта.

Между тем характер авторства не следует недооценивать даже в тех случаях, когда нас интересует содержание текста. Если же речь заходит о его генезисе, то роль «автора-символа» и вовсе становится очевидной. С точки зрения «достоверности», символическое авторство обычно принято рассматривать как помеху, однако едва ли это справедливо: нередко герой древней легенды приходит исследователю на помощь. Конечно, имея дело с древним текстом, об авторе которого нам неизвестно не только, действительно ли он участвовал в создании приписываемого ему произведения, но даже существовал ли он на самом деле, мы оказываемся в худшем положении, нежели специалист по литературе или философии Нового времени, знающий в подробностях биографию своего персонажа. Но есть у нас и преимущество: достоверное жизнеописание реального человека не может не содержать случайностей, которые при анализе его творчества едва ли следует учитывать. В предании о древнем мудреце, где нет возможности отличить правду от вымысла, все, напротив, до мелочей выверено традицией и потому любая деталь имеет значение.

Что же нам известно об авторе «Миманса-сутрабхашьи»? Как и в других подобных случаях, наши сведения ограничиваются областью преданий. Правда, и они редко вызвали интерес у исследователей. Причина тому очевидна – историки философии, обращавшиеся к ранней мимансе, чаще всего не были склонны воспринимать Шабарасвамина всерьез, уделяя все свое внимание безымянному «вриттикарину», обогатившему скучный трактат о жертвоприношениях крупными философскими мыслями. Шабарасвамин – знаменитый учитель ритуала, толкователь Вед, крупный представитель брахманистской ортодоксии. Но философ?.. Даже Э. Фраувайнер, автор одной из самых объективных работ о мимансе, называет его 'kein philosophischer Kopf'<sup>10</sup>.

Конечно, стоит вспомнить о символическом характере авторства, как любые «личностные» характеристики сразу же утрачивают свою убедительность. К тому же нет худа без добра: Шабарой занимались, решая скорее текстологические, чем философские задачи, и потому не слишком часто задумываясь о том, каким

было «его» мировоззрение. Но насколько очевиден тот факт, что огромный по объему и чрезвычайно пестрый по тематике комментарий не мог, даже теоретически, быть созданием одного человека, настолько же не подлежит сомнению и значение самого образа Шабарасвамина для традиции мимансы. В самом деле, знаменитый комментатор сутр был не только одним из ее создателей, но и одним из наиболее выдающихся ее персонажей. Могут ли дошедшие до нас предания о Шабарасваине помочь нам ответить на вопрос, когда и где было составлено приписываемое ему произведение?

Более десятилетия назад Ж.-М. Верпоортен опубликовал статью «Некоторые географические упоминания В Шабарабхашье»<sup>11</sup>. Основываясь на встречающихся в бхашье топонимах, исследователь пришел к выводу, что Шабара был жителем северной Индии. То обстоятельство, что, помимо североиндийских названий, комментатор упоминает мыс Коморин, объясняется, по мнению Верпоортена, просто: учитель мимансы был современником похода Самудрагупты в Декан (около 350 г.н.э)

Отнесение жизни Шабарасвамина к царствованию Самудрагупты едва ли может вызвать возражения. А в контексте всего, что нам известно о деканской экспедиции, немало способствовавшей, как принято считать, распространению санскрита и брахманистской культуры в «варварских» южных землях, эта гипотеза и вовсе представляется весьма правдоподобной. Но она мало что объясняет, если речь идет о ситуации, в которой складывался комментарий, приписываемый Шабаре. И причина тому – особенности самого комментаторского жанра.

«Реальный» Шабарасвамин вполне мог быть уроженцем Митхилы и современником Самудрагупты. Иное дело – Шабарасвамин как символический автор бхашьи, т.е., в известном смысле, ее персонаж. Ведь пока складывалась «Шабарабхашья», как и любой нормативный текст, сменилось не одно поколение составителей и редакторов. А в их задачу входило не сохранение такого рода деталей, а, напротив, устранение всякого рода локальной ограниченности. Комментарий надлежало применять, независимо от «местных условий». Поэтому сохранение одних культурных реалий и забвение других определялось не случайными обстоятельствами и, разумеется, не стремлением соблности историческую достоверность. Традиция сохраняла лишь то, что укрепляло ее авторитет.

Все это относилось, разумеется, и к образу автора. Само его имя нередко играло символическую роль. Эрнст Виндиш еще в начале века обратил внимание на то обстоятельство, что для имен комментаторов было характерно единообразие формы: чаще всего они заканчиваются на «свамин» (господин): Девасвамин, Бхавасвамин, Агнисвамин, Шабарасвамин<sup>12</sup>.

Примечательно, что в многочисленных преданиях образ Шабарасвамина тесно связан с другим почитаемым персонажем – великим царем Викрамадитьей. Из стихов, до сих пор бытующих в устной традиции среди южноиндийских брахманов, мы узнаем даже, что последний был сыном Шабарасвамина. Более того, сыновьями философа оказываются еще пятеро мудрецов, творивших в гуптскую эпоху: это Варахамихира, Бхартрихари, Харишчандра, Шанку и Амара<sup>13</sup>.

Эти «родственные связи» означают не что иное, как попытку не только связать Шабару с виднейшими деятелями индийской культуры, но и превратить его в центральную фигуру этой блестящей ассамблеи. Этим, однако, дело не исчерпывается: в других стихотворных фрагментах картина дополняется еще одной важной деталью: сыновья знаменитого пандита были рождены четырьмя его женами, принадлежавшими к разным варнам: матерью Варахамихиры была брахманка, Викраму и Бхартрихари родила кшатрийка, Харишчандру и Шанку – женщина из варны вайшьев, а Амару – шудрянка. Иными словами, знаменитый учитель ритуала предстает в брахманистском фольклоре как человек, в своей семейной жизни воплотивший своеобразный синтез всех четырех варн. Д.В. Гарге, цитирующий эти стихи, говорит в этой связи даже о «неарийском ореоле» вокруг имени Шабарасвамина<sup>14</sup>. Не является ли, однако, тот Шабарасвамин, о котором идет речь в этих стихах, всего лишь «соименником» знаменитого комментатора?

Чтобы представить себе, насколько прочна традиция, связанная с Шабарой, обратимся к позднему (по сравнению с памятниками древней мимансы) и притом широко известному: к «Пурушапарикше Видьяпати. В одной из новелл, входящих в этот сборник, рассказывается о недуге, поразившем некоего брахмана. Причиной болезни стал брахма-кита, червь, поселившийся в голове несчастного и питавшийся его мозгом. Лекарь, поставивший диагноз, предложил и лечение: спасти жизнь брахмана, по его словам, можно было одним лишь способом — больно должен был выпить вина. И тут, разумеется, возникла дилемма морального характера. Для ее разрешения и был срочно вызван Шабарасва

мин, как высший авторитет в толковании священных текстов. Вот как он вышел из положения: «Если винопитие — единственное средство исцелить больного и врач совершенно уверен в том, что это необходимо для спасения жизни брахмана, а также если сам брахман желает, чтобы его жизнь была спасена, то он не утратит свое брахманство, выпив вина».

«Как только принесли вино, — продолжает рассказчик, — с неба раздался голос, который произнес: «Шабара, не спеши». Но Шабара, услышав эти слова, сказал: «Пей, брахман, вино и не бойся. Этот небесный голос разбирается только в учении о буквальном смысле закона (дхармы). Но понял ли он его сущность?» После этих слов на Шабару немедленно пролился с неба дождь из цветов, и это было явным свидетельством божественного одобрения. Царь и его придворные признали правоту Шабары, и брахман был спасен»<sup>15</sup>.

Этот рассказ примечателен во многих отношениях. Несмотря на иронию и снижение образа, Шабара в рассказе о брахма-ките предстает перед нами не просто как мудрец, решающий головоломку. В его рассуждениях, несмотря на ироническую интонацию рассказчика, легко можно узнать вполне реальные черты мимансы. Это и скрупулезный анализ «сложившейся ситуации», и дотошное перечисление ее деталей, и прагматизм в интерпретации религиозного предписания, в данном случае — запрета винопития, который в случае необходимости можно и отменить. Но показательнее всего пренебрежительная реакция Шабары на голос с неба. Самоуверенность «специалиста», пренебрегающего «голосом с неба», убедительно свидетельствует о том, что перед нами — представитель мимансы, с характерным для нее отрицанием реальности богов в «обыденном» смысле слова. Божества существуют только в контексте ритуальной церемонии: это имена, слова, присутствующие в священных текстах и произносимые жрецом.

У нас нет, таким образом, причин сомневаться в прочности традиции. Другое дело, что, установив это, мы оказываемся перед новой проблемой. Имя «Шабара» принадлежало не только учителю мимансы. В истории Индии оно хорошо известно и как этноним — название варварского лесного племени.

## II

«Вдруг, откуда ни возьмись, из леса выскочили савары и с дикими воплями погнались за царем и его слугами. Савары были вооружены луками и стрелами, на головах у них были пестро

расписанные кожаные уборы, нитки кораллов болтались на шеях, а голые тела были сплошь покрыты татуировкой. Они выглядели столь ужасающе, что царская свита перепугалась и обратилась в бегство»<sup>16</sup>.

Такими рисует шабар (савар) народная сказка, записанная в Ориссе. Но слова орисских сказителей могли бы повторить многие. Дикие обитатели джунглей, разбойники, которым неведомы ни законы, ни благочестие, ни даже приличная одежда, – такое представление о шабарах без значительных изменений нетрудно обнаружить в самых различных индийских источниках.

Что общего могло быть с ними у автора «Миманса-сутрабхашьи»?

Ответ на этот вопрос можно найти в устных брахманистских преданиях. Считается, что настоящее имя ученого брахмана было Адитьядева. Шабарой, лесным жителем, он сделался, оказавшись вынужденным скрываться от преследований джайнов<sup>17</sup>. О шабарах, мундаязычном народе, в течение многих столетий проживающем в основном на территории Ориссы, довольно много писали антропологи<sup>18</sup>. Многие годы отдал изучению шабар выдающийся английский этнолог В. Элвин, собравший большое количество материалов, характеризующих их быт, верования, этногенез. Согласно приводимым им данным, в 1941 году число шабар в Ориссе составляло 326, 236 человек<sup>19</sup>. Примечательно, что уже в древности о шабарах знали далеко за пределами Индии. «Ab iis in inferiore situ Monedes et Suari», – отмечает Плиний<sup>20</sup>. А Птолемей сообщает, что шабары (Sabarai) обитают вблизи Ганга; он приводит названия принадлежавших им городов – Тазопион и Карикардама – и отмечает, что населяемые ими земли изобилуют алмазами<sup>21</sup>.

Сведения, приводимые античными авторами, страдали, однако, неизбежной фрагментарностью, и потому исследователи, пытавшиеся на их основе реконструировать границы их расселения, редко приходили к однозначным выводам<sup>22</sup>. Одно не вызывает сомнений: еще в первые века новой эры шабары населяли значительно более обширную территорию, чем сегодня.

Что же сообщают о шабарах индийские источники? В «Ригведе» нет прямых указаний на них, однако многократно упоминаемые дасью идентифицируются с родственными шабарам колами<sup>23</sup>.

Мунды и союзные им племена неоднократно воевали с ариями. В гимнах «Ригведы» они изображаются как могущественные и смертельно опасные противники: сообщается, в частности, что у них есть даже крепости в горах; что один их вождь владеет тысячью городов («Ригведа», II, 14, 6), другому подвластно на сотню

городов больше («Ригведа», I, 53, 9), а третьему – девяносто девять («Ригведа», I, 174, 8). Конечно, ведийский гимн – не самый надежный источник, если речь идет о военной истории. И все же, как заметил Элвин, едва ли все те замки, о которых говорит предание, были воздушными<sup>24</sup>. Нельзя, однако, не обратить внимания на одно примечательное обстоятельство. Исследователи, описывающие мундаязычных дасью, противостоящих ариям, прибегают в некоторых случаях к характерной формулировке: в те далекие времена они еще не погрузились в пучину дикости и анархии, как описывают их позднейшие классики<sup>25</sup>.

В том, что традиционное представление ведийских ариев об аборигенах как дикарях и даже нелюдях, страдает тенденциозностью, сомневаться не приходится<sup>26</sup>. Интересно другое: каково происхождение этого характерного «еще»; откуда мысль об упадке, постигшем мундов (и шабар в том числе) в позднейшую эпоху?

Самым древним индийским текстом, содержащим упоминание о шабарах, является «Айтарея-брахмана» (VII, 18, 2). Здесь о них говорится наряду с другими варварскими народами: андрами, пулиндами, пундрами и т.д. Как явствует из брахманы, шабары живут вне арийских поселений; нередко у самой их границы<sup>27</sup>. Этим, однако, сведения о шабарах не ограничиваются. Из «Айтарея-брахманы» можно почерпнуть и другое, быть может, даже более важное: версию их происхождения. Если для современного исследователя шабары – это аборигенная индийская народность, говорящая на языке группы мунда, то брахманистская ортодоксия имела свои воззрения на этот счет. Согласно брахмане, лесные дикари ведут свой род от старшего сына царя Вишвамित्रы; и лишь будучи прокляты отцом за непочтительность, они обрели свой неприглядный вид.

Перед нами не что иное, как частный случай широко распространенной схемы. Хорошо известно, что истолкование чужого как испорченного «своего» (распространявшееся, в частности, на представления о языке) было характерной чертой индоарийской культуры. Варвары-аборигены рассматривались как потомки ариев, деградировавших и «одичавших» из-за пренебрежения дхармой. Известно и то, что эта концепция (млеччхабхава) служила и обоснованием для включения варварских народностей в орбиту брахманистской цивилизации: аборигены «вспоминали» о своем арийском прошлом и, усваивая обычаи ариев, принимали варновую систему и другие нормы брахманизма<sup>28</sup>. По сей день млеччхабхава остается важнейшим средством санскритизации (повы

шения низшими кастами своего статуса)<sup>29</sup>. В этом контексте статус шабар определялся, казалось бы, максимально точно. С точки зрения ариев, эти демонические существа, страшные на вид, питавшиеся сырым мясом и подчас не отказывавшиеся даже от человечины, располагались где-то между чудовищами *пишачи* и рыбами. Распространено было и мнение, что они родились из навоза<sup>30</sup>.

И тем не менее, в отношении к шабарам, чем дальше, тем больше, проявлялась своеобразная двусмысленность. Их демоническая природа не мешала им подчас играть положительную роль; одно из самых убедительных тому подтверждений – знаменитое предание о чудесной корове, которая принадлежала святому отшельнику Васиштхе и которую царь Вишвамित्रа вознамерился у него отнять.

В ответ на притязания царя, корова «вся запылала от ярости и казалась подобной полуденному солнцу, испуская поминутно со своего хвоста огромный ливень горящих углей. Она произвела из хвоста пахлавов, из помета – шабаров и шаков, из мочи она, обезумев от гнева, создала яванов и пундров, киратов и дравидов, синхалов и варваров, а из пены (изо рта) она создала дарадов... Ис с помощью этих отрядов, составленных из различных варваров... было рассеяно... великое войско»<sup>31</sup>.

Так шабары, в числе других млеччхов, спасают брахмана от посягательств Вишвамитры, вообразившего, что ему дозволено все. Примечательно, однако, и другое: о лесных дикарях говорится как о воинах, составляющих отряд. О том, что эта деталь является вполне достоверной, свидетельствует памятник, далекий от эпической образности, – Артхашастра.

Шабары упоминаются здесь говорится в разделе, где идет речь о племенах, обитающих у границы государства. По мнению Каутильи, их следует использовать для защиты царства, особенно на тех участках границы, где нет крепостей, цепь которых должна опоясывать подвластные царю земли<sup>32</sup>.

Что же касается Махабхараты, то здесь присутствуют не только примеры, рисующие шабар с положительной стороны, но и целая концепция, их объясняющая. Так, в ответ на вопрос Мандхатри, каковы обязанности варварских народов, одним из которых являются шабары, – оторвавшихся от своих варн, но проживающих на арийских землях, – Индра дает пояснение, никак, казалось бы не следующее из традиции классического брахманизма: «Все те, (кто принадлежит к) разбойничьим племенам, должны помогать родителям, наставникам и старшим, а также от

шельникам, обитающим в лесах. Обязанности, предписанные Ведами, надлежит выполнять также и им. Они должны приносить жертвы, почитая предков, рыть колодцы, подавать воду страдающим от жажды путешественникам, предоставлять ночлег брахманам и оказывать им другие услуги.» (XII, 65).

Мотив «деградации» обретает, таким образом, не столь враждебное, как прежде, звучание: шабары признаются людьми, и человеческие обязанности, оказывается, им не чужды. Сама схема млеччхабхавы расцветивается на страницах Махабхараты новыми красками: шабары оказываются на сей раз потомками тех кшатриев, которых преследовал Парашурама (XIV, 29). Однако наиболее сочувственный рассказ о шабарах содержится в девятой книге, где идет речь о брахмане по имени Гаутама, достигшем в своих странствиях северного варварского селения Шабаралайя. Местные жители оказывают Гаутаме радушный прием; вскоре он даже берет в жены их недавно овдовевшую односельчанку (IX, 40).

Этот сюжетный ход (женитьбу брахмана на шабарянке) нам еще придется встретить. Теперь же следует отметить, что исследователи не раз задавались вопросом: чем было вызвано такое изменение отношения к шабарам? Его связывали и с влиянием буддизма, и со стремлением ортодоксии привлечь на свою сторону варварские племена<sup>33</sup>. В позднейших источниках упоминания о шабарах присутствуют в изобилии; в художественных текстах нередко можно встретить и яркие их образы. Интересны данные, одержавшиеся в «Натя-сутре» Бхараты: здесь сообщается, что главным промыслом шабар является изготовление древесного угля; достойно внимание и то, что их язык характеризуется как *вибхаша* (XVII, 44, 47). Комментируя это последнее определение, Элвин отмечает, что речь идет о диалекте, насыщенном «племенной» лексикой<sup>34</sup>.

Нельзя, однако, пройти мимо одного немаловажного обстоятельства. Многочисленные свидетельства о шабарах, содержащиеся в классических индийских памятниках, как и сообщения античных авторов, не дают возможности установить границы их расселения в древности. Термин «шабара» использовался для обозначения разных варварских племен – в том числе и северных. По всей вероятности, он имел тогда более общий смысл, чем впоследствии. Следы такого словоупотребления сохранились по сей день: так, например, современные ххария считают, что они «являются родственными савара и когда-то входили в их состав; общее происхождение с савара усматривают в своих легендах и

колы.»<sup>35</sup>. Такая универсализация – дополнительное подтверждение того вывода, который почти полвека назад сформулировал В. Элвин: «С восьмого века до н.э до по тринадцатый век н.э. шабары были доминирующим племенем среди аборигенов»<sup>36</sup>. Потому-то проблема отношений с шабарами и была столь важна для арийского общества; не приходится удивляться и тому, что брахманистская ортодоксия искала способы их ассимилировать. Впоследствии ситуация изменилась: территория, где обитали шабары, резко сократилась; под давлением различных сил и, в частности, под натиском других мундаязычных народов, а также гондов, они были оттеснены туда, где их немногочисленные потомки сохранились по сей день, – на земли Ориссы. Судьба шабар причудливо отразилась в той необычной роли, которую они и в наши дни играют в ритуалах главного ориссского святилища – храма Джаганнатха в Пури.

### III

О культе Джаганнатха писали и путешественники, и историки индуизма, и журналисты. Происхождение его, однако, во многих отношениях по сей день остается загадкой<sup>37</sup>. Одно не подлежит сомнению – его синкретический характер. Вишнуиты отождествляют Джаганнатха с Кришной, шиваиты – с Бхайравой, а джайны – с Джиной Махавирой. Примечательная особенность культа Джаганнатха состоит в том, что его служители строго подразделяются на две группы: брахманов и дайтьев. Эти последние составляют немногим более половины всего храмового персонала (всего около 600 человек). Но поразительнее всего другое: считается, что дайтьи – потомки саваров (шабаров), которым, согласно ориссским преданиям, и принадлежал когда-то идол Джаганнатха. Их происхождение объясняет легенда, в которой звучит уже известный нам мотив «Махабхараты»: однажды в селение шабар пришел некий брахман – и взял в жены дочь их вождя. От этого-то неравного брака и пошли дайтьи.

На дайтьев возложены важнейшие ритуальные обязанности, и в первую очередь – регулярное обновление храмовых статуй. Каждые двенадцать лет дайтьи отправляются в лес на поиски специальных деревьев, из древесины которых впоследствии должны быть изготовлены изображения Джаганнатха, Балабахдры и Субхадры. Им же поручается рубка деревьев (она производится по строго определенным правилам и представляет собой глубоко

ритуализованный процесс). Затем дайтьи доставляют «материал» в храм. Во время праздника колесниц им поручается водрузить огромные статуи на колесницы и закрепить их с помощью специальных приспособлений. Наконец, именно дайтьи оплакивают Джаганнатха как своего сородича после его периодически наступающей «смерти».

По своему положению к дайтьям примыкают повара, приготовляющие бхогу. Примечательно, что традиционным наименованием последних стал сам этноним «саура». Кроме них никто не имеет даже приближаться к горшкам, в которых варится жертвенная пища. По словам Г.Кульке, весь ритуал «обретения нового тела» (накалеvara), можно охарактеризовать как «яркий пример наложения брахманистского индуизма на исключительно племенной культ»<sup>38</sup>.

Социальный статус дайтьев несопоставим с положением «простых» шабаров, не имеющих отношения к храмовой службе: первые составляют отдельную касту, вторые же, разумеется, относятся к неприкасаемым. Нельзя, однако, не обратить внимание и на его двойственный характер: с одной стороны, в ведении «лесного племени» находятся важнейшие ритуальные операции, которых никто, кроме дайтьев, выполнить не может и которые – это также необходимо отметить – демонстративно воспроизводят образ жизни, присущий далеким предкам жрецов; с другой же – очевидно и неполноправное положение дайтьев: им, выполняющим самую тяжелую и ответственную подготовительную работу, не дозволяется даже присутствовать при совершении пуджи. Поэтому едва ли можно усомниться как в том, что ключевая роль дайтьев восходит к далекому прошлому, так и в характере изменений, которые со временем претерпел их статус. Традиция не позволила исключить шабаров из ритуального процесса, но не могла воспрепятствовать тому, что они оказались оттеснены на второй план по сравнению с брахманами, участвующими в отправлении храмого культа. Известно, что немалую роль здесь сыграли политические обстоятельства: ориссские раджи, стремившиеся установить контроль над пурийским жречеством, охотно и не без успеха противопоставляли одни храмовые группировки другим по варновому признаку. Борьба растянулась на сотни лет: еще в XV веке Пурушоттама (1467 – 1497) должен был аргументировать необходимость убрать шабаров за кулисы обрядовой церемонии тем, что паломников, стекающихся в храм Джаганнатха со всех концов Индии, может оскорбить присутствие здесь лиц небрахманского происхождения.

В чем же заключалась сущность традиции, на преодоление которой понадобилось столько времени и усилий? Чтобы приблизиться к пониманию той роли, которую шабарам суждено было сыграть в становлении храмого культа, обратимся к легенде о брахмане, некогда оказавшемся гостем их вождя, а затем и его зятем.

... Давным-давно, в счастливые времена сатья-юги, царь народа мальвов по имени Индрадьумна дал четырем брахманам важное религиозное поручение: отыскать идол Вишну. Царские посланцы разбрелись по четырем сторонам света; троим удача не сопутствовала, зато четвертый, отправившийся на восток, оказался в землях, населенных шабарами. Брахман узнал, что лесные жители поклоняются божеству, именуемому Ниламадхаву (синий камень). Однако, поселившись у вождя шабаров и даже женившись на его дочери, посланец царя мальвов долго оставался в неведении относительно того, кто же на самом деле является божеством шабаров. Тесть брахмана Басу каждый день приносил Ниламадхаве цветы; но зятю он при этом не позволял сопровождать себя, упорно скрывая от него лесное божество. Но однажды брахман все-таки настоял на своем, и Басу взял его с собой, на всякий случай завязав ему глаза. Пришлось пойти на хитрость: избретательный брахман взял с собой горчичных зерен и, незаметно рассыпая их, отмечал дорогу. Наконец, добравшись до святилища, Басу пошел собирать цветы и плоды для обряда; его спутник в это время обратился с молитвой к Вишну. Тот сразу же явил брахману свой лик и приказал ему, не откладывая, отправиться в путь с тем, чтобы поскорее сообщить царю о Ниламадхаве. Между тем вождь шабаров вернулся с подношением, но внезапно услышал от своего идола, что тот хочет отведать не лесных плодов, а вареного риса и сладких лепешек, и потому, вместо того, чтобы оставаться в джунглях в обличье Ниламадхавы, теперь явит миру свой настоящий образ – Джаганнатха, повелителя Вселенной.

Согласно преданию, Ниламадхаву исчез, и никто из лесных жителей его больше не видел. А царь мальвов, услышав рассказ своего посланца, снарядил войско для похода на восток. Пройдя сквозь лесные чащи, царское воинство вышло к морю. Здесь, у Синей горы, было решено сделать привал. Считается, что именно на этом месте позднее был построен храм Джаганнатха: так повелел Вишну, явившись Индрадьумне во сне.

Царя и его сподвижников ожидали, однако, не менее поразительные события. По окончании работ неожиданно оказалось, что божества, чьим жилищем должен был стать храм, нигде нет.

Встревоженный Индрадьюмна обратился за помощью к самому Брахме. Создателю Вселенной было, однако, не до царских просьб: он медитировал, и Индрадьюмне пришлось подождать. Ожидание было долгим: пока Брахма медитировал, на земле сменилось девять поколений, а храм превратился в развалины. Но в один прекрасный день царь – потомок Индрадьюмны – отправился на охоту. Он ехал на коне по песчаной равнине, и вдруг конь споткнулся на ровном месте. Удививленный царь сошел с коня и начал разглядывать песок. Внезапно он увидел чакру. Тогда царские слуги бросились разгребать песок, и постепенно взорам охотников открылся древний храм. И тут появился Индрадьюмна, сопровождаемый самим Брахмой, и объявил, что храм принадлежит ему. Новому царю очень не хотелось с этим соглашаться, но спор быстро прекратился: Брахма отыскал свидетельницу – старую ворону, и она подтвердила права Индрадьюмны.

Божество для храма еще предстояло, однако, найти. Вишну вновь помог царю мальвов, явившись ему во сне и объяснив, что изображение божества следует вырезать из бревна, что плавает вблизи морского берега. Но тут-то и начались затруднения: ни царским воинам, ни слонам не удавалось выловить бревно и вытащить его на берег. Вишну был вынужден снова вмешаться и объявить, что для выполнения операции надлежит отрядить двоих: брахмана и шабару. И как только указание Вишну было выполнено, бревно немедленно оказалось на берегу.

На пути царя вырастали, однако, все новые препятствия. Станным образом, ни один мастер не мог выпилить из бревна изображение Джаганнатха. Теперь Вишну не ограничился советом, а взялся за дело сам: принял образ резчика по дереву и приступил к работе. При этом он поставил царю необычное условие: запретил заглядывать в мастерскую, пока идол не будет готов. Но время шло, и в один прекрасный день царица, заинтригованная тем, что ни одного звука не доносилось из покоев божественного мастера, все-таки осмелилась тихонько приоткрыть дверь. В то же мгновение Вишну исчез, оставив в мастерской три незаконченных деревянных статуи.

Все усилия, казалось, пошли прахом. Но Вишну успокоил Индрадьюмну: статуи, сказал он, хороши и так; а то обстоятельство, что они не вполне понятны по содержанию, и вовсе не должно смущать царя. С той самой поры фигуры идола Джаганнатха, его брата Балабхадры и сестры Субхадры и стоят в пурийском храме<sup>39</sup>.

Пафос всей этой истории едва ли может вызвать сомнения. В зетейливых хитросплетениях сюжета нетрудно различить этапы и изгибы большого пути – адаптации древнего племенного культа брахманистской традицией. На этом пути пришлось преодолеть немало препятствий – было необходимо и умело истолковать странную взаимосвязь храмового культа с верованиями млеччхов, и закамуфлировать то, как медленно утверждался культ Джаяннатха, и вдобавок объяснить очевидное несходство пурийских культовых изображений с традиционной иконографией вишнуизма. События должное соотношение между «варварским» вчера Джаяннатха и его ортодоксальным сегодня стало возможным только с помощью «*deus ex machina*» – Вишну, чудесным образом устранивающего бесконечные исторические неувязки.

Но волшебство лишь оттеняет другое средство, с помощью которого новый культ пробивает себе дорогу: сотрудничество брахмана и шабары. Только при этом условии появляется возможность «отыскать бога» и воздвигнуть для него святилище. Нетрудно заметить, что и здесь отразились многие моменты вполне реального – но также весьма длительного процесса – приобщения Калинги – Ориссы к брахманистской цивилизации.

Известно, что вплоть до середины первого тысячелетия эти земли рассматривались брахманистской ортодоксией как «нечистые»: в дхармасутрах (например, у Баудхаяны) можно найти прямые указания, согласно которым брахману, побывавшему здесь и вернувшемуся на родину, надлежало совершить ритуальное омовение.

Интенсивное проникновение в Калингу арийско-брахманистской культуры приходится на гуптский период. Оно отнюдь не было стихийным: есть немало свидетельств тому, что властители страны стремились привлечь сюда как можно больше брахманов с севера. Так, легенда гласит, что царь Яят Кесари, придя к власти, пригласил в Пури десять тысяч брахманов<sup>40</sup>.

Эпиграфические материалы дают возможность воссоздать картину массовой иммиграции брахманов, которой способствовали щедрые земельные пожалования. Тем не менее, включение Калинги в орбиту арийской цивилизации оказалось не только длительным, но и внутренне сложным процессом: оно предполагало и вытеснение тантрических традиций, и наступление на позиции настиков, издавна пользовавшихся большим влиянием в этих краях; однако перед ортодоксией стояла и другая важная задача: абсорбировать многочисленные племенные культы и превратить их приверженцев в своих союзников.

Именно этот последний мотив и звучит в рассказе о приключениях брахмана, отправившегося на поиски Джаганнатха и обнаружившего его у млеччхов-шабар. Тут-то и обнаруживается сходство между посланцем Индрадьумны и отцом блистательного семейства, воплотившего синтез всех четырех варн, – сходство, которое трудно счесть случайным. «Неарийский ореол» вокруг Шабарасвами можно, как мы убедились, рассмотреть на достаточно широком историческом фоне. И, с учетом этого контекста, – снова вернуться к вопросу о происхождении «Шабарабхашьи».

Едва ли можно усомниться в том, что, по крайней мере, образ ее автора сложился на границе двух миров – арийского и варварского. Но где именно? Ответ, казалось бы, очевиден – там, где обитали и обитают шабары, т.е. в Калинге. Остается, однако, одна усложняющая картину деталь: термин «шабара», как его понимали в древности, едва ли означал только шабар Ориссы.

Тогда-то и приходит время вспомнить о джайнах, преследовавших мудреца Адитьядеву и вынудивших его скрываться в лесу. Где могли сойтись эти два обстоятельства – контакт ариев и шабар, с одной стороны, и острый конфликт между брахманистской ортодоксией и джайнами – с другой, причем в ситуации, когда влияние этих последних было настолько значительным, что они могли причинять своим оппонентам серьезные неприятности? Такое было возможно при одном условии: джайнская община должна была занимать прочные позиции при царском дворе. И здесь мы снова возвращаемся к Калинге-Ориссе; хорошо известно, что калингские правители в течение столетий покровительствовали джайнской общине. Эпиграфические материалы (в частности, Хатхигумпхская надпись) свидетельствуют о том, что джайнизм был распространен в Калинге еще в IV веке до н.э. Можно предположить, что пик джайнского влияния пришелся на царствование Кхаравелы (I – II в.в. до н.э.). В течение последующих столетий последователи Махавиры, по всей вероятности, мало помалу утрачивали свои позиции, но не еще в VII веке н.э. Сюань Цзан называл Калингу центром джайнизма<sup>41</sup>.

Не приходится, таким образом, удивляться тому, что память о былом могуществе джайнов, равно как и о фанатичном антибрахманизме, некогда их отличавшем, продолжала жить среди пандитов. Равно как и тому, что «джайнские» мотивы легко могли быть использованы при создании авторитетного традиционного образа, притом, что благодаря «смещению в глубь веков» этот последний лишь приобретал дополнительную значительность.

## IV

Все это дает нам возможность по-новому прочитать некоторые страницы «Шабарабхашьи». Повторим, что комментарий на сутры Джаймини, разумеется, ни в коей мере нельзя рассматривать как прямое воспроизведение ситуации в Калинге, в первую очередь – в силу его универсально-нормативного характера. Едва ли случайно, однако, то обстоятельство, что от большей части памятников индийской философии «Шабарабхашью» отличает интерес к народам Индии и их языкам. Комментатор упоминает жителей самых разных частей Индостана. Он говорит об обитателях разных земель – и Вахики, и Андхры, и Декана – отмечая их обычаи, повседневные промыслы и особенности их внешнего облика. Так, о жителях Вахики (Бенгалия) в бхашье сообщается, что они вдвое больше ростом, чем обитатели области Куру; о «южанах» (*dakshīnatyas*) – что для них характерны черная кожа, красные глаза и массивное туловище. Можно обнаружить здесь и общие рассуждения о млеччах как о категории населения. Варвары, указывает Шабара, – искусные рыболовы и охотники на птиц. Но не только это он находит достойным упоминания.

Млеччи интересуют составителя бхашьи в связи с центральной темой брахманистской экзегезы – природой языка. Тезис о единстве индоарийской цивилизации, а вместе с ним и о единстве языковом, – не только полностью разделялся последователями Джаймини, но и играл в философии мимансы фундаментальную роль. Существует только один язык – санскрит, все же остальные человеческие наречия демонстрируют лишь ту или иную степень его искажения людьми, большее или меньшее отклонение от универсальной нормы. Но каковы бы ни были эти отклонения, язык шрути остается неизменным. Санскритское слово понимают везде – от Гималаев до мыса Коморин (Кумари), – говорит комментатор. В этом контексте особенно показательны его рассуждения о языке млеччхов.

Санскрит надлежало бдительно оберегать от всякого проникновения варварской лексики. Однако такое проникновение стало фактом. Равно как и то, что есть немало слов, отсутствующих в словаре ариев, но используемых млеччхами. Как определять их значение – исходить из словоупотребления варваров или возводить к санскритским корням? Легко заметить, что если сам язык млеччхов – не что иное, как испорченный санскрит (ведь и сами они суть деградировавшие арии!), то именно последнее согласу

ется с брахманистской традицией. И тем не менее, Шабарасвамин избирает первый из двух путей. Для его подхода характерен своеобразный дуализм: нет ничего опасного в том, чтобы последовать примеру варваров, к примеру, если речь идет о названиях птиц (область, в которой лесные жители так компетентны!); заимствование варварских слов недопустимо лишь в тех случаях, когда дело касается дхармы («Миманса-сутрабхашья», I, 3, 1). Такая широта взглядов уже сама по себе заслуживает внимания. Но ее значение возрастает еще больше, если обратить внимание на некоторые другие темы, затрагиваемые в комментариях.

Для брахманистской ортодоксии никогда не утрачивал значения вопрос: кто обладает правом изучать ведийские тексты и, следовательно, быть допущенным к брахманистским жертвоприношениям, а кто нет. И не приходится удивляться ни тому, что комментатор уделяет этому сюжету внимание, ни тому, что, трактуя его, он идет в русле должен был следовать давней и до деталей разработанной традиции. Но следует обратить внимание на те узоры, которыми он расцвечивает эту канву. Известно, что к тем, кто, не принадлежа ни к одной из арийских варн, был все же допущен к изучению Вед и брахманистским обрядам, относились нишадастхапати — вожди нишад, неарийского племени, издревле связанного с ариями<sup>42</sup>.

Можно назвать, по крайней мере, два момента, сближающие нишад с шабарами: оба племени были мундаязычными, происхождение как шабаров, так и нишадов брахманистская традиция объясняла деградацией ариев. («Вишну-пурана», I). Как же истолковывает Шабарасвамин сутру, определяющую права нишадастхапати? Вопреки традиции, он относит термин «нишадастхапати» не к «татпуруша», а к «кармадхарайя», иначе говоря, предлагает интерпретировать «нишадастхапати» не как «господин нишад» (т.е. «господин над нишадами»), а как «господин нишада», или «господин, являющийся нишадой»<sup>43</sup>.

Право приносить жертвы вместе с ариями распространялось, согласно такой трактовке, уже не на одних лишь вождей, но на всех нишад. Очевиден и пафос такого толкования: учитель мимансы выступает за расширение круга лиц, допущенных к брахманистским обрядам и за смягчение ритуальных запретов, разделяющих ариев и неариев.

Вернемся теперь к исходной, ключевой теме мимансы – вопросу о природе дхармы. Почему в дополнение к обширной ритуально-эзегетической литературе брахманизма потребовалась

миманса; каков источник «желания познать дхарму» (*dharmajijñāsa*), постулированного в первой сутре Джаймини? Здесь и обнаруживается, что «этнологическая» проблематика имела принципиальное значение для самого становления мимансы.

О дхарме существуют разные представления – и человек, знающий лишь одно из них, рискует попасть в беду; с этим, по мнению комментатора, и связана необходимость в специальном исследовании дхармы «Миманса-сутрабхашья», I, 1, 1). Это утверждение можно интерпретировать как намек на настиков – и многое свидетельствует в пользу такого истолкования<sup>44</sup>.

Но едва ли оно будет исчерпывающим. Полемика с настиками, прежде всего с буддистами, в самом деле имела кардинальное значение для мимансы. Она не была, однако, единственной задачей, стоявшей перед последователями Джаймини, а в те времена, когда складывалась «Шабарабхашья», она едва ли представляла собой главную их заботу. О дхарме и в самом деле существовали разные представления. Но если с одними действительно надлежало бороться, то другие требовалось привести к общему знаменателю. Последнее же означало найти ответ на вопрос: как сочетается универсальная дхарма с обрядовыми практиками различных областей и народов; иными словами, как соединить ведийско-брахманистское наследие с с колоссальным многообразием местных, полностью или частично «варварских», верований и культов?

О том, как представляли себе этот синтез мимансаки, позволяет судить небольшая по объему, но чрезвычайно емкая по проблематике дискуссия, составляющая содержание так называемой Холакадхикараны («Миманса-сутрабхашья», I, 3, 15 – 23). Комментатор и его оппонент-пурвапакшин обсуждают здесь соотношение шрути с местными обычаями, и оппонент открывает диспут, высказывая мысль, казалось бы, вполне отвечающую духу брахманистской ортодоксии: если любое предписание применимо в своей, строго определенной сфере, то же самое верно и по отношению к местным обычаям: каждый из них надлежит соблюдать лишь тем, для кого он предписан, и в той местности, где он является традиционным. При этом оппонент ссылается на примеры партикуляризма, которыми изобилует ведийская традиция. Среди них есть родовые (в одних *готрах* принято собирать волосы на голове в три пучка, а в других – в пять), есть кастовые (выраженные предписанием: «раджа да жертвует по обряду *раджасуя*); есть и «антропологические» («белый человек да будет *хота*

ром»). Наконец, существуют и географические: так, оппонент упоминает о ритуале вайшвадева, который предписано совершать там, где земля имеет уклон на восток.

Если обитатели разных областей не похожи друг на друга даже внешне («темнокожие» южане и «большетелые» северяне); то не приходится удивляться и тому, что они следуют различным местным традициям: на востоке практикуют одни обряды, на юге – другие, а на севере – третьи.

Именно против этого принципа и выступает Шабарасвамин. Он выдвигает противоположный тезис: дхарма относится ко всем. И местные обычаи тоже надлежит исполнять всем. Обосновывая эту мысль, Шабарасвамин использует традиционную эпистемологию мимансы – учение о праманах<sup>45</sup>.

Судить с достоверностью можно лишь о том, что установлено с помощью того или иного познавательного средства (*праманы*). Единственной праманой, пригодной для познания дхармы, является слово (*шабда*) – ведь ведийские предписания суть в первую очередь словесные высказывания. И основной аргумент против любых локальных «ограничений» в ритуальной области – не существует праманы, посредством которой их можно было бы установить. Комментатор не утверждает, разумеется, что «ограничений» нет. Напротив, они представляют собой неопровержимый факт, о котором мы узнаем с помощью восприятия (*пратьякши*). Есть среди «ограничений» и такие, что недвусмысленно предписываются Ведами. Однако, – и это чрезвычайно важно для комментатора, – речь идет о строго определенных частных случаях, не позволяющих делать какие-либо обобщения.

Если же это происходит, то неизбежна путаница. Обряд, принятый в той или иной стране, исполняют далеко не все ее жители. Есть много «темнокожих», не соблюдающих «своих» южных обычаев, и немало «большетелых», пренебрегающих северными. Вместе с тем среди обитателей любой страны можно встретить и таких, что не обладают «типичной» внешностью, но, тем не менее, практикуют местные ритуалы. Бывает и по-другому: покинув родину, переселенцы не обязательно усваивают новые традиции, но нередко продолжают следовать прежним. В результате даже обряды, которые предписано совершать в определенной местности, утрачивают свой локальный характер (вайшвадеву практикуют не только там, где земля наклонена на восток). «Местные» характеристики всегда оказываются расплывчатыми и неопределенными. Так,

например, «матхурцем» можно назвать и того, кто уже живет в Матхуре, и того, кто только находится на пути туда, и того, кто проживал там прежде.

Таким образом, различия между местными обрядовыми традициями предстают перед читателем «Миманса-сутрабхашьи» как насущная практическая проблема, требующая эффективного решения. Партикуляризм в ритуальной сфере тесно переплетается с региональным и этническим многообразием. Показательно и то, какое решение предлагает комментатор: отстаивая единство дхармы, он не противопоставляет его разноголосице местных культов. Он отвергает не их самое, а «всего лишь» отказывается признать их связь с местом бытования неразрывной. Он объявляет их дхармой для всех. И главным аргументом в пользу такого толкования становится факт миграции и важнейшее ее следствие – смешение народов и их ритуальных традиций. Калингские цари не напрасно приглашали брахманов с севера.

## V

В свидетельствах самых разных источников присутствует, таким образом, общий мотив. Существует корреляция между (1) преданиями о Шабарасвамине, (2) легендами о брахмане, пришедшем в селение шабар и взявшем в жены шабарянку (и те, и другие зафиксированы как письменной, так и устной традицией); (3) материалами, характеризующими этническую историю шабар, (4) документами (в том числе эпиграфическими), относящимися к истории Ориссы; (5) сведениями о роли шабар в культе Джаяннатха; и, наконец, (5) проблематикой «Миманса-сутрабхашьи».

Обнаружившиеся созвучия помогают более ясно представить себе ситуацию, в которой миманса сформировалась в отдельную, самостоятельную даршану. Для брахманистской традиции гуптская эпоха стала временем серьезных внутренних изменений. В условиях острой конкуренции с настиками (в частности, джайнами) ревнители ортодоксии вели (в Калинге – при решительной поддержке властей) борьбу за влияние на варваров, приобщая местное жречество к нормам брахманизма.

Едва ли все это было мыслимо без переоценки прежнего, резко враждебного отношения ариев к млеччам. А при доминирующем положении шабар в варварском мире – без пересмотра их статуса. Такой пересмотр происходил в индийской истории не однажды. Для того, чтобы религия, не допускавшая прозелитиз

ма, обретала новых приверженцев, использовался неизменно эффективный прием: млеччхабхава. Вчерашние млеччхи «узнавали» о своем давнем арийском прошлом, и все новые массы варварского мундаязычного населения мало помалу втягивались в орбиту арийско-брахманистской цивилизации.

Существовало, однако, еще одно неперенное условие успеха: существенное упрощение если не самих принципов брахманизма, то, по крайней мере, способа их изложения. Нужны были тексты, предназначенные для новых «специалистов на местах», еще не искушенных в ритуальной премудрости. Ритуальные правила и принципы экзегетики, секреты этимологии, и основы традиционного права – все это требовалось преподать в облегченной, максимально упорядоченной, а главное – компактной форме<sup>46</sup>.

Таким компендиумом и стала «Шабарабхашья», дополнившая собой двенадцать книг Джаймини; двенадцать – ибо четыре книги «Брахмасутр», с их сложнейшей сотериологической проблематикой, едва ли подошли для решения поставленной задачи.

Существовало, наконец, и третье условие успешного обучения дхарме на новых землях: требовалось осмыслить многообразие местных культов и их соотношение с ведийской дхармой. С этой точки зрения, не столь уж загадочным выглядит отношение мимансаков к ведийскому пантеону: отрицая существование богов и признавая реальными лишь их имена, присутствующие в сакральном тексте и произносимые при совершении обряда, последователи Джаймини и Шабарасвамина не проповедовали «индийский атеизм», но искали способ объединить ведийскую традицию с народной религиозностью. И нашли его, переосмыслив представление о цели, к которой должны были вести брахманистские жертвоприношения. Не ведийские божества должны стать предметом поклонения – сами обряды, как считалось, наделяли человека чудесной силой (*атурвой*) и в конечном итоге избавляли его от *сансары*. Ведийский ритуал становился своеобразной надстройкой над местной традицией. Брахманизируемым варварам не надо было испровергать идолов, которым они издревле поклонялись.

Судя по результатам, предложенные средства оказались эффективными. И сыграли в этнической истории шабар решающую роль. Синтез брахманистского и варварского начал состоялся. Брахман и шабара выловили волшебное бревно из залива и воздвигли храм. Однако неизбежным следствием такого сотрудничества стала ассимиляция мундаязычных варваров и резкое

уменьшение числа тех, кто остался за порогом аризации, сохранив прежнюю культуру и идентичность. Отныне проблема взаимоотношений с шабарами уже не являлась для ревнителей брахманизма ключевой, ибо она была решена. Возник другой вопрос: что, собственно, делают эти млеччи в храме Джаяннатха?

Модель брахманизации, нашедшая свое воплощение в мимансе, не была, разумеется, единственной. Ее реализация становилась возможной при одном непременном условии: массовом переселении брахманов из северных, традиционно арийских земель. Только благодаря миграции, о которой говорил Шабарасвамин, носители «подлинной» брахманистской традиции могли играть роль ведущих, а местные жители – ведомых.

Так обстояло дело далеко не везде; неудивительно, что в других частях Южной Азии, в частности, на индийском юге, сложились другие модели индуизации, восходившие к различным школам веданты.

Здесь ведущими стали уже не арии-переселенцы, а сами аризируемые млеччи. Они многое заимствовали с севера и подчас даже акцентировали свою связь с Арьявартой, но критерии ортодоксальности они формулировали самостоятельно. По-иному решали они и проблему культового многообразия: все формы поклонения богам оказывались иллюзорными – ибо подлинная реальность признавалась лишь за Брахманом – неперсонифицируемым и неизреченным. Все обряды выглядели теперь как одно из бесчисленных проявлений майи. И все, в том числе и откровенно антибрахманистские, как, например, традиция альваров, оказывались в равной мере допустимыми и совместимыми с ортодоксией. А сам ведийский ритуал явно утрачивал свою исключительность.

Все это не исключало, разумеется, своеобразной имитации старых брахманистских образцов. Нельзя, однако, не увидеть своеобразной симметрии в том, что если путь «старых» брахманов лежал в варварские земли, чаще всего на восток и на юг, то теперь ведантисты совершали паломничества на арийский север.

Позднейшие мимансаки не питали иллюзий насчет новой ортодоксии. Судьба брахманистского наследия виделась им в мрачном свете. Панчаратра и пашупата были, с их точки зрения, не ближе к нему, нежели поверженный буддизм. Характерны признания Кумарилы Бхатты: не стоит удивляться тому, что многие части Вед, возможно, были утрачены. «Исчезновение Вед, – полагал он, – не является невозможным, коль скоро даже теперь мы обнаруживаем, что Веды утрачиваются из-за небрежности и лени учеников или из-за постепенного исчезновения людей, сведущих в них...»<sup>47</sup>.

## Приложение

«Миманса-сутрабхашья», I, 3, 15 – 23 (Холакадхикарана)

*Сутра 15.* (Пурвапакша): Если всякое указание (видхана) ограничено областью (своего применения), то это ограничение распространяется и на авторитет (обычая).

ШБ (Оппонент) – Установлено, что авторитет смрити и обычая зависит от (ведийского) предписания, следовательно, он ограничен. Стало быть, такие обычаи, как холака и остальные, должны соблюдать одни лишь жители восточных земель; (такие, как) ахнинайбука, – южане, (приносить жертву по обряду) удвришабха – только северяне; (таковы и обычаи, определяющие различное количество пучков, (в которые следует собирать) волосы на голове: у одних – три, у других – пять.

*Сутра 16.* (Сиддханта): В действительности дхарма относится ко всем; стало быть, таково всякое предписание.

Выражение «в действительности» опровергает высказанное суждение. Обычаи, подобные упомянутым, должны быть дхармой для всех.

– Почему?

(Именно) потому, что таково всякое указание. Слово «видхана» означает то, благодаря чему достигается желаемый (результат), это указующее слово, (предназначенное) для подкрепления (свидетельств) смрити. А указующее слово не может обозначать ни общего, ни частного.

– Но ведь нет ни одного отдельного слова, выражающего общее (указание), одинакового для всех (исполняющих указание), (слова), которое могло бы быть предназначено (для такого подкрепления).

– Потому-то единственный разумный вывод – что указание относится ко всем.

– Почему?

– Потому что все, для чего есть прамана, (выражается с помощью такого речения: «надлежит сделать то-то и то-то»; для того же, чтобы ограничить (область) его действия, праманы нет. Пурвапакшин ссылается на разнообразие в обычаях, касающихся количества пучков в волосах. Ответ (на его утверждение) дает следующая сутра.

*Сутра 17.* Ограничение осуществляется только на основе посприятия (пра-тьякши).

В случае с пучками в волосах мы посредством восприятия устанавливаем, что (данное) ограничение является следствием тех ограничений, (что связаны с принадлежностью к) готре.

*Сутра 18.* А также и потому, что нет отличительного признака, который включал бы всех.

(Толкованию) этой сутры следует предпослать несколько слов.

– Что это за слова?

– Почему же не может быть ограничений через отличительный признак, подобный тому, который (выражает) такое правило, как «белый человек да будет хотаром»?

– (Потому, что) «нет отличительного признака, который включал бы всех», кто в действительности должен соблюдать (тот или иной) местный обычай. Так же, имея дело с характеристиками, вроде «темные», «(обладающие) большим телом», (или) «красноглазые», мы воспринимаем как наличный факт, что не обязательно все те, кому присущи эти черты, следуют данному обычаю и (в то же время) видим, что те, кому они не присущи, (напротив), следуют ему. Поэтому ограничений нет. А что до приведенного примера с «белым хотаром», то здесь есть ясное свидетельство ведийского текста.

*Сутра 19.* Имя также служит для (обозначения) связи со страной.

Оппонент: почему ограничение не может быть связано с именем? Те, кого называют южанами, совершали бы ахнинайбуку; те, кого называют северянами, приносили бы жертвы по обряду удвришабха; жители восточных земель совершали бы холаку; так же, как в случае, если речь идет о жертвоприношении по обряду раджасуйя, у нас есть ограничение – «раджа да жертвует по обряду раджасуйя».

– Это не так. Имена служат обозначению связи с определенной страной. Однако мы посредством наблюдения узнаем, что человек, покинувший южные земли и обитающий (теперь) на востоке или на севере, продолжает совершать ахнинайбуку. Точно так же и уроженцы севера, даже живя в в других странах, продолжают жертвовать по обряду удвришабха, а уроженцы востока продолжают совершать холаку. Если человек переселяется из одной страны в другую, то он не обязательно начинает следовать обычаям последней. Отсюда следует, что ограничений нет. Что же до того, что по обряду раджасуйя приносит жертвы только раджа, кшатрий, то это – строго определенный случай.

*Сутра 20.* Это не относится к покинувшему одну страну и поселившемуся в другой.

Если ты думаешь так: раз имена служили для (обозначения) пребывания в стране, то затем имя не может служить для (обозначения) того, кто отправился в другую страну и поселился в ней; то (мы ответим, что) посредством наблюдения мы узнаем: имя «матхурец» на деле используется (также и) для обозначения человека, не связанного с Матхурой и живущего в другой стране; отсюда следует, что имя не служит для обозначения (пребывания) в стране; если таково мнение оппонента, то вот наш ответ:

*Сутра 21.* Имя служит для (обозначения) связи со страной, как в случае с именем «матхурец».

Даже притом, что имя служит для (обозначения) связи со страной, оно не является неприменимым также и для (обозначения) того, кто эту страну покинул. Ибо имя (в буквальном смысле слова) служит (для обозначения) связи, и только для (обозначения) связи: не для (обозначения) связи, имевшей место в прошлом, и не (для (обозначения) связи), которая возникнет в будущем. Ибо, как мы видим, «матхурцем» называют и того, кто отправился в Матхуру, и того, кто теперь живет в Матхуре, и того, кто покинул Матхуру. И только человека, не связанного с Матхурой никаким образом из вышеперечисленных, нельзя назвать матхурцем. Таким образом, ограничений нет.

*Сутра 22.* Для обозначения (страны, пределами которой ограничено совершение обряда), может служить, например, (определение) «имеющий уклон».

(Оппонент): Почему (название) страны не может быть дополнительным наименованием обряда? Почему, (например, нельзя сказать, что) в стране, где земля по преимуществу черная, совершают ахнинайбуку. (Как, например, в случае с предписанием): жертвовать по обряду вайшвадева надлежит там, где земля имеет уклон на восток».

*Сутра 23.* Но это определение – такое же, как и определение по исполнителю (обряда).

Уже доказано, что такие отличительные признаки, как «темнокожий», «красноглазый» и тому подобные, как и те, что относятся к исполнителю «обряда», неопределенны и не согласуются с действительным положением дел. Столь же неясно и указание на название страны. Посредством наблюдения мы устанавливаем, что многие, даже (проживая) в стране, где земля по преимуществу черная, не совершают обряда (*ахнинайбуки*) и, напротив, люди, проживающие в стране, где все обстоит иначе, совершают ее. А потому нет ограничения по названию страны. Что же до (случая с «землей, имеющей уклон на восток», то связь (этого предписания) с вайшвадевой определена в Ведах.

## Примечания

- <sup>1</sup> В.С. Соловьев, Индийская философия, в кн.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона, т.25, Санкт – Петербург, 1894, с. 97 – 98
- <sup>2</sup> G. Jha, The Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā, Delhi, 1978, с. 6.
- <sup>3</sup> Mohan Lal Sandal, Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini, Delhi, 1980, с. 1 – IV.
- <sup>4</sup> «... После того, как Веды изучены, возможны два пути: (первый) — вернуться домой и (второй) — исследовать дальше речения Вед. Поэтому смысл данного предписания таков: «Не следует возвращаться из дома учителя домой, ибо кто тогда будет исследовать предписания Вед?»  
 – Если это так, то изучение Вед не предполагает желания познать дхарму. Ибо сказано: «Изучивший Веды да совершит снану». Таким образом, тот, кто, изучив Веды, исследует дхарму, хотя он должен совершать омовение, нарушает это предписание. Но нарушать установленное нельзя.  
 – Мы нарушим это установление. Если мы не нарушим его, мы превратим Веды, исполненные смысла, в бессмыслицу. Очевидно, что их смысл состоит в научении ритуальным действиям. А достойные жертвователи не учат, что изучение приносит плоды само по себе. И если (на первый взгляд) кажется, что учат, то (Джаймини говорит), что «наименование плода [результата] означает разъяснение смысла (жертвоприношения), так как они преследуют иные цели» (МС, II, 4,6). Кроме того, изучившему Веды этим не предписано, то снана должна следовать непосредственно (за изучением Вед). Ибо (здесь) нет ни одного слова, которое выражало бы непосредственное следование. Абсолютный суффикс указывает на предшествование во времени, а не на непосредственное следование. Кроме того, если бы речь шла о непосредственном следовании, то возник бы вопрос о видимой цели изучения. Эта цель могла бы быть определена косвенным образом. И снана не предписана как очевидная [непосредственная] цель; слова «если изучены Веды, следует совершить снану», скорее указывают косвенным образом на то, что одновременно с завершением изучения Вед перестает действовать запрет совершения снаны. А слова «не следует возвращаться из дома учителя» являются отклонением неочевидной цели.  
 – Итак, слово «теперь» означает, что после того, как завершено изучение Вед, необходимо сразу же приступить к исследованию дхармы. Речь идет не о том, что исследование дхармы невозможно после другого занятия; (мы утверждаем лишь), что после изучения Вед надо не спешить со снаной, а, напротив, — исследовать дхарму. «Миманса – сутрабхашья», I,1,1. Цит. по А.В. Пименов, Возвращение к дхарме, Москва, 1998, с. 308 – 309.)
- <sup>5</sup> A. Parola, On the Formation of the Mīmāṃsā and the Problems concerning Jaimini. Archiv für indische Philosophie (Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens XXV), с. 145 – 174.
- <sup>6</sup> См., например, R. W. Lariviere, Madhyamīmāṃsā – the Saṃkāśakāṇḍa, Archiv für indische Philosophie (Wiener Zeitschrift für die Kunde Suedasiens) XXV, с. 179 – 194.
- <sup>7</sup> J.-M. Verpoorten, Mīmāṃsā Literature, Wiesbaden, 1987, с. 52 – 53.
- <sup>8</sup> Cp. Windisch, Ernst, Geschichte der Sanskrit –Philologie und indischen Altertumskunde, Strassburg und Berlin, 1917 – 1920, с. 25. s. 24 – 25.

- <sup>9</sup> Ср. С. Д. Серебряный, Видьяпати, Москва, Наука, Главная редакция восточной литературы, с. 151 – 159.
- <sup>10</sup> E. Frauwallner, Materialien zur dtesten Erkenntnislehre der Karma-Mīmāṃsā, Wien, 1968, s. 111. Здесь же см. о «вритти», фрагменты которого были включены в «Миманса-сутрабхашью», и об их соотношении с другими частями бхашьи.
- <sup>11</sup> J.-M. Verpoorten, in: India and the Ancient World: History, Trade and Culture before A.D. 650 – Prof. P.H. L. Eggermont jubilee volume, presented on the occasion of his 70th birthday\ Ed.: Pollet G. Leuven, Dep. Orientalistiek, 1987.
- <sup>12</sup> E. Windisch, Geschichte..., с. 24.
- <sup>13</sup> G. Jha, The Prabhākara School, с.7.
- <sup>14</sup> D.V. Garge, Citations in Sābara-Bhāṣya (A Study), Poona, Deccan College Diss. Ser.8, с. 13 – 15.
- <sup>15</sup> The Test of Man Being the Puruṣa-Parīkṣhā of Vidyāpati Thakkura, London, 1935, с. 73 – 75.
- <sup>16</sup> «Твоя мудрость – моя защита! Сказки народов Индии. Перевод с английского и хинди, с.181
- <sup>17</sup> G. Jha, The Prabhākara School, с. 7.
- <sup>18</sup> На русском языке см.: А.Н. Седловская, Адиваси центральной Индии, в кн.: «Малые народы Южной Азии», с. 46, 49.
- <sup>19</sup> V. Elvin, The Religion of an Indian Tribe, Bombay, 1955, с. 10.
- <sup>20</sup> J. Bostock and H.T. Riley, The Natural History of Pliny, London, 1855 – 6, vol. II, с. 46. Ср. Cunningham, Ancient Geography of India, edited by M. Sastri, Calcutta, 1924, с. 583.
- <sup>21</sup> M. Crindle, Ancient India as Described by Ptolemy, edited by S.M. Sastri, Calcutta, 1927, с. 172. Bk, VII, i, 80.
- <sup>22</sup> Краткую характеристику этих дискуссий см.: V. Elvin, The Religion of an Indian Tribe, с. 11.
- <sup>23</sup> Ср. Седловская, Адиваси центральной Индии, с. 46.
- <sup>24</sup> Elvin, The Religion of an Indian Tribe, с. 12.
- <sup>25</sup> V. Elvin, The Religion of an Indian Tribe, с. 12 (см. также приводимые здесь ссылки).
- <sup>26</sup> Ср. P. Thieme, Der Fremdling in Rgveda, Leipzig, 1938; J. Joki, Uralier und Indogermanen, Helsinki, 1977; W. Halbfass, Indien und Europa, Stuttgart-Basel, 1981, с. 194 – 195.
- <sup>27</sup> Ср. N. D. Dutt, The Aryanisation of India, Calcutta, 1925, p. 68.; H. Raychaudhuri, Political History of Ancient India, Calcutta, 1932, с. 64; из позднейших работ см. Egon Brucker, Die spaetvedische Kulturpoche nach Quellen der Sruta, Gr̥hya und Dharmasūtras. Der Siedlungsraum, Wiesbaden, 1980. с. 287 – 290.
- <sup>28</sup> Ср.: Е.М. Медведев, Очерки истории Индии до XIII века, Москва, 1990, с. 109 – 110.
- <sup>29</sup> Srinivas, Social Change in Modern India, Berkeley, 1967, с. 6.
- <sup>30</sup> Так, в частности, шабары характеризуются в некоторых эпизодах Махабхараты (XIII, 14); о различиях между версиями Махабхараты, касающихся этнонимов, см. V. Elvin, Religion of an Indian Tribe, с. 13.
- <sup>31</sup> Махабхарата. Адипарва. Книга первая. Перевод с санскрита и комментарии академика А.П. Баранникова, Москва – Ленинград, 1950, с. 449.
- <sup>32</sup> Артхашастра, или Наука политики. Перевод с санскрита. Издание подготовил В.И. Кальянов, Москва, 1993, с. 53.

- <sup>33</sup> V. Elvin, *Religion of an Indian Tribe*, с. 14.
- <sup>34</sup> V. Elvin, *Religion of an Indian Tribe*, с. 16. В качестве наиболее значительного произведения, где действуют шабары, несомненно следует назвать «Кадамбари» Баны. (*Kadambari of Bana*, translated by C.M. Riding, Oriental Translation Fund, London, 1986).
- <sup>35</sup> Седловская, указ. соч., с. 46.
- <sup>36</sup> Elvin, *Religion of an Indian Tribe*, с. 33.
- <sup>37</sup> О генезисе культа Джаганнатха в контексте истории Ориссы см. Н. Kulke, *Early Royal Patronage of the Jagannatha Cult*. – А. Eshmann, Н. Kulke, G.G. Tripati (Eds.) *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, Delhi, 1978.
- <sup>38</sup> См. Г. Кульке, Орисса: Джаганнатх, в кн.: *Древо индуизма*, Москва, 1999, с.383.
- <sup>39</sup> Рассказ о культе Джаганнатха и изложение некоторых легенд о шабарах и посетившем их брахмане можно найти в книге Н.Ф. Рукавишниковой «Колесница Джаганнатха», Москва, 1983, с. 83 – 86, 104, 126, 132. Известны, однако, и другие версии. Так, Г. Кульке приводит орисское предание о том, как царь Яяти Кесари повелел воздвигнуть храм, на месте которого впоследствии было воздвигнуто святилище Джаганнатха. Здесь также идет речь о спрятанных идолах, а шабары, и в первую очередь их вождь Басу, представлены как хранители древней традиции. (Г. Кульке, Орисса: Джаганнатх, в кн.: *Древо индуизма*, с. 372 – 373).
- <sup>40</sup> Ср. Г. Кульке, Джаганнатх: Орисса, в кн.: *Древо индуизма*, с. 374.
- <sup>41</sup> Ср. Helmuth von Glasenapp, *Der Jainismus. Indische Erloesungsreligion*, Berlin, 1925, с. 37.
- <sup>42</sup> О нишадах см. Е.М. Медведев, *Очерки истории Индии др 13 века*, Москва, 1990, с. 67, 113, 125.
- <sup>43</sup> *Shābara-bhāshya*, 6, 1, 51. Цит по: М. Gosvami, Jaimini, *Mīmāṃsā-darśana*. With *Sabārābhāshya* of Sabarasvāmi, *Tantravārttika* by Kumārila Bhaṭṭa with its Commentary *Nyāyaśudha* of Someśvara Bhaṭṭa, Benares, vol. 1, Prachya Bharati ser. 16.
- <sup>44</sup> Ср.: O.Strauss, *Die älteste Philosophie der Karma-Mīmāṃsā*, Berlin, Sitzungsberichte der Pr. K. und K. Akademie der Wissenschaften, 1932, s. 470ff; E. Frauwallner, *Materialien zue ältesten Erkenntnislehre der Karma – Mīmāṃsā*, Wien, 1968.; F. Zangenber, *Sabara und seine philosophischen Quellen*, Wien, 1962, *Wiener Zeitschrift fuer die Kunde Sued – und Ostasiens*, Bd. 6, ss. 60 – 77; А.В. Пименов, *Из истории полемики мимансы с буддийскими школами*, в кн.: «Буддизм. История и культура», Москва, 1989.
- <sup>45</sup> Ср.: А. В. Пименов, *К проблеме формирования учения о прамапах в ранней мимансе*, в кн.: «Рационалистическая традиция и современность. Индия», Москва, 1989.
- <sup>46</sup> Об упрощении, которому формулировки дхармасутр подверглись в «Миманса-сутрабхашье», см. подробно: D.V. Garge, *Quatations in Mīmāṃsāsūtrabhāshya*.
- <sup>47</sup> Цит. по А. В. Пименов, *Возвращение к дхарме*, с. 358. (перевод), текст – см. *Kevalanandasvati, Mīmāṃsākoṣa*, 1952 – 1976, 7, 4436 a, 9ff.)