



Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики
Факультет гуманитарных наук
ИНСТИТУТ КЛАССИЧЕСКОГО ВОСТОКА И АНТИЧНОСТИ

HSE University
Faculty of Humanities
INSTITUTE OF ORIENTAL AND CLASSICAL STUDIES

**Третья индологическая конференция
ДУБЯНСКИЕ ЧТЕНИЯ
памяти А.М. Дубянского**

**3rd Indological Conference THE DUBYANSKIY READINGS
In memory of Alexander Dubyanskiy**

27-29.IX.2023

**СБОРНИК ТЕЗИСОВ КОНФЕРЕНЦИИ
CONFERENCE ABSTRACTS**

BRIDGES OF CULTURE

Arunim BANDYOPADHYAY (Jawaharlal Nehru University). “Life” and “Death” in the poems of Jibananand Das and Sergei Esenin.

Jibananand Das in ‘Rupasi Bangla’ (‘The beautiful Bengal’ is a collection of poems) describes death as a reality. He writes that Asiria has been transformed to dust and Babylon has been transformed to ashes, but the story of this world will always remain alive.

On the other hand, Sergei Esenin writes about her sweetheart who is fast asleep in the grave in autumn with perpetual rains. He laments that autumn blizzard cannot wake her from sleep. The poet also expresses his love for eternity.

Both Jibananand and Esenin narrate with great affection the customs, beliefs, rituals and everyday life of Bengal and Rus respectively. These two poets represent different cultures, different worldviews. However, both are deeply attached to their native land. Jibananand believes in rebirth and is eager to come back again to the bank of the river dhansiriti which flows in his beloved Bengal. Esenin declares that Rus is dearer to him than heaven.

This study – a cognitive analysis of the poems of Jibananand and Esenin – illustrates and interprets various linguistic means which have been used by these two great poets to describe the concepts of the two realities, i.e., life and death.

Gautam CHAKRABARTI (Europa-Universität Viadrina). ‘With Comrades and the Holy Cow’: Indira Gandhi’s and Tito’s Attempts at Afro-Eurasian Cultural Solidarity between the Soviets and the ‘West’.

Josip Broz ‘Tito’ (1892-1980), the leader of the irrepressible Yugoslav Partisans and lifelong President of Yugoslavia, was immensely charismatic and media-savvy. His iconic personality left an indelible imprint on the annals of Yugoslavia, especially in its cultural politics. Nowhere is this more evident than in his many attempts at furthering Afro-Eurasian solidarity, especially through the rubric of the Non-Aligned Movement (NAM, 1961-). Prime Minister Indira Gandhi (1917-84), despite being seen – across the Cold-War binary – as largely responsible for postcolonial India’s tilt towards the USSR, was herself a tireless advocate of the NAM; in 1983, she hosted a Summit in New Delhi and leveraged Indian values and perspectives within the movement. This interstitial framework of transnational solidarity is once again being discussed within both academic and policy-making discourses. The idea of a non-aligned “Third Way” – crystallised in path-breaking conferences like that in Bandung (1955) – that would (seek to) insulate many emerging and/or postcolonial societies from superpower brinkmanship in the Cold War was, this paper seeks to argue, primarily a quest to secure spaces of transnational societal-cultural solidarity between decolonising societies. It was only to be expected that various multi- and bilateral cultural-political relationships would develop through the NAM. One of the deepest, if least foreseeable, such ties was that between India and the former Yugoslavia, fashioned by the maverick personal agency of Tito, Jawaharlal Nehru and Indira Gandhi. This paper seeks to investigate the manner in which Mrs Gandhi and Tito sought, through various forms of cultural diplomacy, to transcend their political-ideological orientations and attempt a form of what might be called “promiscuous multilateralism”. In fact, in Mrs Gandhi’s case, due to her deft – if, at times, autocratic – handling of what Sir V. S. Naipaul called India’s “million mutinies” – societal, ethnic, religious, linguistic et al. – in pursuance of a measure of socialist development, one could argue that she, perhaps even more than Tito, exemplified a hybrid expression of maverick cosmopolitan statesmanship between the Soviets and the ‘West’.

Tiziana LEUCCI (Centre d'Études Sud-Asiatiques et Centre Himalayens, Paris-Aubervilliers). The role of the 'messenger' in the love poems and songs of the Bharatanāṭyam dance repertoire: a tribute to professor Alexander Dubyanskiy.

In 2005, in the *Cracow Indological Studies* (vol. VII, pp. 260-274) was published a very insightful article on the topic of the 'Messenger-poems in Tamil poetry', authored by the much respected, and regretted, professor Alexander Dubyanskiy. In this study he analysed in detail the various typologies of 'messengers', found in both the Sanskrit and the Tamil literatures, that could be human beings, but also animals (bees, birds, crabs, etc.), or atmospheric entities (clouds, winds, etc.). He brilliantly demonstrated how all of them are found in various examples of love and panegyric poems, which have been composed in India since the ancient and medieval times until the 19th century. Dubyanskiy also stressed the important role played by those 'messengers' in the development of the lovers' relation, as well as their crucial functions in the composition and in the lyrical structure of the poem itself. This article has been very helpful to me, as it helped me to better perceive and find how the various typologies of the 'messenger' characters, evoked in the love poems and songs of the traditional *Bharatanāṭyam* dance repertoire, should be understood, depicted and rendered during the performance.

TAMIL LITERATURE

Suganya ANANDAKICHENIN (University of Hamburg). "Seek Māraṇ of Tirukkurukūr!" Nammālvārean Literature and the Rise of the Tirukkurukūr town as a Centre for Tamil Scholarship.

Undoubtedly one of the greatest poets ever, Nammālvār had the knack of composing verses that have enchanted—and perhaps even obsessed—generations of Tamil-speakers (and others, in more recent times). And the 20th century saw academics rightly take an ever-increasing interest in his poetry. However, little has been said about the innumerable verses dedicated to Nammālvār, composed since at least the end of the 1st millennium. Whether it is Madhurakavi Ālvār's declaration of surrender, the Śrīvaiṣṇava taṇiyaṅs, the hundred verses of the Caṭakōpar antāti attributed to none other than Kampan, the later minor genres that made him their focus (e.g. Upayakavi Appā's Nammālvār tālāṭṭu), or the delightful floating verses of popular origin, these verses map the evolution of the cult of Nammālvār across time and space, within and without the realm of Śrīvaiṣṇavism, perceived as he was as a teacher, a saint, and/or an exquisite poet. This paper seeks to explore a part of this versatile poetic corpus to gain an understanding of the Nammālvār phenomenon, which seems to coincide with the rise of his birth place Tirukkurukūr as a centre for Tamil learning.

Natalia BUTYRSKAYA (independent researcher, Moscow). Gods and Kings in Ghanam Krishna Iyer's Songs.

The songs of Ghanam Krishna Iyer (1790-1854), which are referred to as padams or kīrttaṅams, are at the confluence of poetry and music. The author was a famous musician and composer of his time and belonged to the court culture. Some of his compositions are

still performed and highly appreciated today for their musical and poetic value. But for the most musical part is lost, only raga is known. The texts that are available have been preserved in the family of U.Vē. Cāminātaiyar and published by him along with a short biography of Ghanam Krishna Iyer who had been his father's teacher in music.

The 19th century was a period of radical change in Tamil literature, when new themes and genres were adopted and some of those important in the precolonial age were disposed of. To have a feel of the changes, it might be useful to see the examples of the themes that have a long tradition in Tamil literature, like the king as a protector and benefactor of the land and people or description of gods in connection with their particular sacred place.

Jean-Luc CHEVILLARD (National Center for Scientific Research / Laboratoire d'Histoire des Théories Linguistiques). A /rūpaka/ without the name? ḷampūraṇar, Tolkāppiyam TP280i and the slow "normalisation" of Tamil poetological terminology.

The technical term uruvakam (Sanskrit rūpaka) is a late-comer in the Tamil poetological vocabulary. It is not found in the Tolkāppiyam and it is shunned by the main exponents of the Tolkāppiyam school orthodoxy, such as Naccinārkkīyār. Nevertheless, it found its way in the later teachings of Tamil poets, being the first element in the canonical enumeration of 28 alaṅkāram-s which is found in the Tivākāram, the Piṅkalam and the Cūṭāmaṇi Nikaṇṭu. It is also mentioned in the last nūrpā of Yāpparuṅkalam (YA-96), as well as in its extensive commentary, the Yāpparuṅkala Virutti. That being the case, it is interesting to see that the first Tolkāppiyam commentator, ḷampūraṇar, mentions the fact that there are teachers who think that TP280i deals with uruvakam, before declaring that it is not his own opinion. This presentation will visit those elements, also raising the question whether the sharp interest of Westerners for Sanskrit in the 19th century was a factor conducive to a "normalization" in the presentation of Tamil poetological categories by increasing the prestige of the Taṅṭiyalaṅkāram school, acting somehow as its mouthpiece.

Roland FERENCZI (LHAS Oriental Collection, Budapest). Royal courts and political centres of the early Cēras in the Patirruppattu.

We come across several passages in the Patirruppattu that refer to the Cēra courts, where individuals were granted the opportunity to personally meet the king and receive gifts. This place was generally known as irukkai (meaning "seat"), which could denote a 'constantly moving court' during campaigns or a fixed court within the royal residences. The aim of this presentation is to introduce the relevant passages of the Patirruppattu and to explore whether we can find historical evidence for the courts and centres behind the literary conventions of the puṇam poetry. Last but not least, during this presentation, I will put emphasis on the examination of two rarely attested Cēra place names: Pantar and Māntai/Marantai.

Nikolai GORDIYCHUK (University of Hamburg). Enigmatic language of the Tamil Siddhas as lexicographical problem.

Tamil cittar (or siddhas) are a religious group in South India, tracing its history to the end of the 1st millennium and still active in contemporary Tamilnadu, albeit it has undergone serious transformations. Known for its contribution to alchemy, healing practices, and Tantric yoga, Tamil siddhas have more often been subject of research by scholars of religion and medical anthropology than by philologists or linguists. However, "secret", "enigmatic", "coded" or "twilight" language, employed by Siddha poets/alchemy/yogis, in my opinion deserves

attention also as a lexicographical problem. In my presentation I'll focus on several examples of such language and its interpretation, as well as attempts of 20th century Tamil lexicographers to create dictionaries of these usages, including T.V.Sambasivam Pillai's monumental "Tamil-English Dictionary of Medicine, Chemistry, Botany and Allied Sciences" (1931) and Ira. Manikkavacakam's "Patiṇeṇ cittarkaḷ paripāṣai akarāti" (1982).

Bharati JAGANNATHAN (Miranda House, Delhi University). Gendering Pilgrimage in the Srivaishnava tradition.

Between the 7th and 9th centuries emerged a vast corpus of literature in Tamil expressing deep personal devotion to one of the two major deities of the Hindu pantheon, Siva and Vishnu. This 'bhakti' poetry was often mystical, but equally often expressed itself in corporeal and material terms. Drawing both on a large, pan-Indian mythological corpus and on specifically Tamil notions of the divine being simultaneously transcendent and immanent, the hymnists sang of their chosen lord as resident and mystically active in specific locations, largely within the Tamil region in India's deep south, but also scattered across the vast subcontinent. These poet-saints are said to have literally mapped a pilgrimage geography. Exalting these shrine centres with thick descriptions, the hymnists encourage the listener—listening and reciting religious poems being considered a meritorious act—to embark on pilgrimage. Each poet/ess conceived of an individual relationship with the deity— as child, parent, friend or lover; each maps an individual peregrination. While the men poets seem to have been more peripatetic than the two poetesses, one each in the Saiva and Vaisnava traditions, the latter are no stay-at-homes. Is it possible to trace through this poetry, patterns of women's travels? Are the shrines they speak about imagined destinations or do their poems sketch actual journeys? Who were their travelling companions? Do women's experience of place in this literature differ from men's—and how? My paper will try and address these questions in order to understand an unexplored dimension of pilgrimage.

Maria PAVLOVA (independent researcher, Moscow). The Main Shaiva Myths and Their Poetic Understanding by the Nayanar Tradition.

The collection of religious hymns Tēvāram (X-XI centuries) is the core of the sacred poetic canon of the Tamil Shaiva-bhaktas (Nāyaṇār). The Tēvāram contains references to three main myths about the God Shiva: the myth of the defeat of the cities of Tripura by His fiery arrow, the myth of His victory over the demon king Ravana and the myth of the appearance in the form of a fiery lingam, the top and bottom of which could not be reached by the gods Vishnu and Brahma.

The report using excerpts from the Tēvāram hymns analyzes the poetics of the literary presentation of these myths. Some ancient origins of that poetics date back to the northern tradition of the Vedic hymns (in Vedic Sanskrit). Special attention is paid to the poetic principle of the "compressed" content of the myth in the name or description-characteristic of God and the principle of "fixed stanzas" which is the mention of a specific myth in the stanza with particular number in each hymn.

The author emphasizes some important meanings that the Tamil Shaivites put into mythological images, grouping around the central idea - superiority and victory over the "enemy" seen by them as Jains and Buddhists in the early Middle Ages.

СЕКЦИЯ «ИСТОРИЯ ИНДИИ»

Маргарита АЛЬБЕДИЛЬ (МАЭ РАН). Музейная археология: информационный потенциал этнографических артефактов.

Основным источником для разного рода гуманитарных штудий принято считать письменные тексты. Вещественные, музейные предметы часто не попадают в поле зрения исследователей; их информационный потенциал остается недооцененным. Между тем вещь в традиционной культуре имела целый набор функций (практическую, эстетическую, магическую, сословную и т. п.) и выполняла определенные символические роли в разных культурных контекстах. Как знаковые средства культуры вещи обладали особым семиотическим языком, способным выражать те идеи и понятия, которые сложно или невозможно передать в других кодах и языках культуры. Попавшие в музей этнографические артефакты вовлекаются в совершенно иные, несвойственные им ранее разнообразные коммуникативные системы и связи. При этом наиболее востребованным становится их источниковедческий потенциал. Исследования этнографических артефактов можно уподобить полевым исследованиям или археологическим раскопкам, но при этом можно обнаружить материалы по недоступным регионам и эпохам.

Анна БОЧКОВСКАЯ (ИСАА МГУ). Ад-дхарми в современном Панджабе: религия, каста, идентичность.

В 1920-х годах в британской провинции Панджаб в среде низкокастовых сикхов возникло протестное движение ад(и)-дхар(а)м – «изначальная вера». В числе его основателей был Мангу Рам Муговалия (1886-1980), вокруг которого собрались многочисленные чамары (кожевники), составлявшие одну из неприкасаемых каст Панджаба. В 1931 г. в переписных листах ад-дхарм фигурировала как самостоятельная религия, у которой выявилось почти полмиллиона последователей. В последующих переписях термин «ад-дхарми» означал принадлежность не к вере, а к касте.

Своим духовным гуру ад-дхарми провозгласили средневекового поэта Равидаса (XV–XVI вв.) – чамара по происхождению, гимны которого являются частью священного сикхского текста Гуру-грантх. Кроме того, они стали поклоняться Валмики, почитаемому в качестве ади-кави (первопоэта), автора эпоса «Рамаяна», а также поэтам-бхактам Кабиру (XV–XVII вв.) и Намдеву (XIII-XIV вв.), гимны которых также входят в Гуру-грантх. У последователей Мангу Рама появились свои храмы, собственная символика, а несколько позже – «альтернативный» священный текст под названием Ад-пракаш («Изначальный свет»), который они использовали наряду с Гуру-грантх.

К середине 1940-х годов движение практически сошло на нет, но в 1970-х годах возродилось во многом благодаря усилиям панджабской диаспоры. Новая фаза его истории была обусловлена ростом социальной и политической активности далитов («угнетенных») в Индии и, в частности, в Панджабе, где зарегистрированные касты составляют треть населения.

На основе материалов полевых исследований, проведенных автором в 2022-2023 гг. в Панджабе (дистрикты Хошиарпур и Джаландхар) и Химачал-Прадеше (дистрикт Уна), в докладе рассматривается современный этап истории сообщества, связанный главным образом с деятельностью Всеиндийской миссии ади-дхарам (All-India Adi Dharam Mission), а также анализируются перформативная и культовая функции текста Ад-пракаш.

Анна БЫЧКОВА (независимый исследователь, Москва). Забытое новое: письменность и учение Пау Син Хау в этничности мизо.

Проблемы, связанные с поиском национальной идентичности, играют значительную роль в развитии политической и экономической ситуации северо-восточного региона Индии, а также соседних стран. В период британского господства административное деление этого фронта, пограничной зоны, где взаимодействовали представители различных культур и социальных традиций, не учитывало реальные границы расселения племен и этнических групп. С образованием независимых государств такое деление сохранилось, что породило движение племен за воссоединение.

Население Мизорама, одного из 8 штатов, расположенных в северо-восточной части Индии, – 1.1 млн. человек; его территория – 21 081 км². В соответствии с переписью населения 2011 г., 87,16% населения Мизорама – христиане, в основном принадлежащие к пресвитерианской общине. Зо – общее название этнических групп (мизо, чин, куки, чиким, зом), говорящих на языках тибето-бирманской группы сино-тибетской языковой семьи, живущих на территории северо-восточной Индии, Бирмы, Читтагонгского горного района Бангладеш. В 1988 г. в Мизораме была создана Организация за воссоединение зо (Zo Re-unification Organization / ZORO). В течение последних 10 лет в поисках национальной идентичности мизо появился новый аспект – письменность. В 1898 миссионерами пресвитерианской общины Дж. Х. Лорреином и Ф. У. Сэвиджем были опубликованы грамматика и словарь языка мизо, диалекта дулиен (Dulien). Они также разработали письменность, используя хантерианскую систему, с латинским шрифтом. Существует ежегодная литературная премия Литературной академии мизо за произведения, написанные на языке мизо. Однако в последние годы возникло движение за популяризацию алфавитного и логографического письма, созданного Пау Син Хау (годы жизни, приблизительно, 1859-1948), родившимся в г. Тедим, на территории Бирмы. Этот человек, почитаемый как мессия, явился создателем культа, основанного на традиционных анимистических верованиях, с отказом от погребальных и некоторых других ритуалов. В 2016 г. в Мизораме был организован семинар, посвященный письменности Пау Син Хау как части национального наследия мизо. Анализируя полемику, развернувшуюся в средствах массовой информации, особенно в преддверии выборов в легислатуру штата, запланированных на конец текущего года, мы пытаемся понять, какую роль в политической демографии современного Мизорама играет наследие предков, в частности, письменность и традиционные верования.

Алексей ВИГАСИН (ИСАА МГУ). Патанджали и Панини. Вопросы хронологии.

Многократно обсуждавшаяся проблема датировки имеет первостепенное значение для использования лингвистических трактатов в качестве исторических источников. По мнению докладчика, грамматика Панини вряд ли может быть датирована ранее рубежа IV-III вв до н.э. Попытки датировать варттики Катьяяны временем правления Ашоки неубедительны. «Махабхашью» обычно датируют серединой II в до н. э., но знаменитый пассаж о греческом царе, осаждавшем Сакету, должен рассматриваться лишь как *terminus post quem*. Наиболее вероятной кажется датировка текста началом новой эры.

Андрей ЗАЙЦЕВ (ИБ РАН). Вишва хинду паришад в 1980-е годы: активизация деятельности после становления организации и первые акции националистов.

Вишва хинду паришад (ВХП) – одна из самых влиятельных в Индии индуистских националистических организаций, которая занимается консолидацией и укреплением индуистской общины в Индии и за её пределами, защитой и пропагандой традиций и ценностей индуизма и поддержанием контактов с индийской диаспорой, образованная в 1964 году. В докладе проанализирована её деятельность в бурные для Индии 1980-е годы, когда уже сформировалась организационная структура и направления дальнейшей работы и её активисты начали осуществлять свои первые акции, вызвавшие общественный резонанс. После периода становления в 1960-1970-е годы, которые можно считать самым мирным этапом в истории организации, в 1980-е годы ВХП активно реагировала на возникшие события в стране, в частности, на антисикхские выступления и борьбу с сикхскими сепаратистами, и сама их провоцировала (именно тогда началась агитация за восстановление храма Рамы в Айодхье на месте мечети Бабри, особый резонанс вызвало Экатмата ятра – Движение интеграции, проведённое ВХП в ноябре-декабре 1983 г.). Её политическая активность резко возросла в этот период, при этом оставаясь верным своим целям развития религиозного самосознания индийцев и защиты индуизма от наступления христианства и ислама в Индии. На основании материалов исследования выделены основные события, произошедшие в ВХП и при её участии в 1980-е годы, итоги её деятельности на этом этапе своего существования.

Сергей МИХАЙЛОВ (РУДН). Английское завоевание Северо-Восточной Индии (СВИ).

В данном докладе автор хотел бы осветить историю захвата британцами Северо-Восточной Индии (СВИ) – региона, который ряд исследователей называют «монголоидной периферией Индии». В настоящее время к нему относятся восемь штатов (Аруначал-Прадеш, Ассам, Манипур, Мегхалая, Мизорам, Нагаленд, Сикким, Трипура).

В этой связи необходимо отметить, что СВИ стал одним из последних регионов, захваченных Британской империей в Индостане, поскольку к моменту начала захвата Северо-Востока (в ходе Первой англо-бирманской войны 1824/26 гг.) англичане уже покорили большую часть территории субконтинента. Разгромив Бирму к февралю 1826 года, британцы установили контроль над Ассамом и Манипуrom. В дальнейшем они продолжали расширять свои владения в СВИ, присоединив Качар, Джайнтию, Горы Кхаси, Нага и Лушаи. В конечном итоге регион стал частью провинции Бенгалия. При этом Калькутта (столица Британской Индии в 1773–1911 гг.) ввела для СВИ так называемое «ограниченное управление» и «внутренние линии». Для англичан он оставался приграничным регионом и никогда непосредственно не входил в состав Империи. Лишь преимущественно равнинный Ассам был поставлен под прямой административный контроль (это было связано с его богатыми чайными плантациями и нефтяными месторождениями, сельскохозяйственным производством и промышленным потенциалом). Горные же регионы в основном по-прежнему управлялись местными вождями при условии принятия британского сюзеренитета. Например, королевства Трипура и Манипур были зависимыми от Калькутты и дистанционно управлялись британскими чиновниками (причём на нерегулярной основе).

Таким образом, Британии удалось достаточно быстро завоевать этот регион, однако в целом она рассматривала СВИ как действительную буферную зону между своими владениями, Бирмой, Китаем и рядом других прилегающих территорий. Логично и то,

что Северо-Восток был для неё «фронтиром» (то есть пограничьем), где весьма непродуктивно устанавливать порядки и управление, характерные для коренной части Британской Индии.

Ксения НИКОЛЬСКАЯ (ИСАА МГУ). Лютеранская пропаганда: методы обращения в христианство жителей индийского Юга (по материалам Датской королевской миссии начала XVIII в.).

С начала XVIII в. на Юге Индии в г. Транкебар существовала Датская королевская миссия. Результаты ее работы фиксировались во многочисленных отчетах, регулярно печатавшихся в Европе. Первые годы большая их часть составлялась первым руководителем общины, Б. Цигенбальгом (1682-1719), знаковой фигурой как для истории индологии, так и для истории христианизации Востока. В текстах Цигенбальга обнаруживается несколько идей, крайне важных для понимания не только сути работы общины, но и мировоззрения самих миссионеров. Одной из важнейших стала мысль о том, что совершенно недопустимо склонять к обращению людей, которые ничего не смыслят в христианском вероучении. Выбор веры, полагали миссионеры Транкебара, должен быть осознанным и добровольным, принуждение же совершенно бессмысленно. На этой идее строилась вся деятельность по обращению местных жителей в христианство. Методы этой работы заслуживают особого внимания. Овладев местными языками (португальским, тамильским и телугу), галльские миссионеры занимались переводами и публикацией в ими же открытой типографии христианской литературы. Другим средством воздействия на «слепых язычников» считалась работа с местными детьми: об этом ясно говорит та поспешность, с которой миссионеры, едва ступив на индийские земли, занялись созданием школ, на работу которых тратилось наибольшее количество средств. Однако главным средством воздействия на умы потенциальной паствы, для протестантов вообще и для лютеран Транкебара в частности, всегда оставались проповеди. Тексты таких проповедей регулярно печатались в Европе. Их содержание, помимо прочего, демонстрирует прекрасную осведомленность миссионеров Транкебара в особенностях религиозных взглядов жителей Индии. Сохранившиеся публикации позволяют ясно представить и основные законы и принципы построения этих агитационных речей, и ту аргументацию, которой пользовались проповедники для убеждения язычников в истинности христианского вероучения.

Александра САФРОНОВА (ИСАА МГУ). Ланкийская хроникальная традиция в буддийских исследованиях.

Ланкийские историко-хроникальные сочинения, представленные такими знаменитыми произведениями как «Дипавамса», «Махавамса», «Чулавамса», составившими так называемую «высокую» палийскую традицию в хроникальных текстах, стали предметом исследования мировой буддологии. В период позднего средневековья на острове был создан целый ряд хроник на сингальском языке, содержащих ценнейшие материалы по истории буддийской общины – «Пуджавалия», «Раджавалия», «Никаясанграхая», «Саддхармаратнавалия», «Раджаратнакарая» и ряд др.

Основы научного подхода к освоению хроник были заложены в XIX в. первыми переводчиками и комментаторами ланкийских буддийских источников Дж. Тернером, Х. Невиллем, чьи разработки были продолжены на рубеже веков В. Гайгером, Г. Ольденбергом, Э. Шнайдером, Р.О. Франке, Г. Гюнтером, М. Мюллером, Т.У. Рис Дэвидсом и др.

Формирование национальной академической источниковедческой школы связано с именами С. Паранавитаны, Г.П. Малаласекеры, Э.В. Адикарама, Г.С. Мендиса, К. Малалгоды, Ф. Переры. В работах указанных авторов обращается внимание на

концептуальную заряженность хроник (концепция «синхаладипа» – остров сингалов – и «дхаммадипа» – остров дхаммы, согласно которой Будда уготовил Ланке особую судьбу хранителя учения, а сингалам – судьбу народа-избранника). Доклад посвящен теме, которая занимает важное место в работах буддологов, исследовавших хроники – анализу трансформации представлений об идеальной структуре буддийской общины и образе праведного монаха в традиционном обществе, а также специфике воспроизведения образа праведного буддийского правителя в ланкийских хрониках.

Светлана СИДОРОВА (ИБ РАН). Полевые исследования в колониальной Индии: трудности перевода (Уильям Адам и система местного образования в Бенгалии).

Доклад посвящен европейским методам сбора, анализа и классификации информации в колониальной Индии и практике применения полученных данных в процессе принятия управленческих решений. Одним из направлений британской деятельности в Индии было развитие системы образования. Выработка политики и конкретные шаги в этой сфере зависели от ответов на вопросы: кого учить, чему учить, на каком языке учить и кто будет учить. Для этого колониальные власти в течение первой половины XIX в. время от времени организовывали исследования местных систем образования. Самое масштабное из них было осуществлено чиновником Ост-Индской компании Уильямом Адамом в 1835-1837 гг. в Бенгалии. Итогом стал отчет (1838 г.), содержащий не только подробные данные по всей провинции, собранные во время многомесячного пребывания в «поле», но и «кухню» исследования, то есть описание того, как оно проводилось. Результаты, полученные Адамом, и сделанные на их основе выводы отразились в решениях властей, в частности по вопросу о языках преподавания на разных уровнях обучения, что было предметом острейших дискуссий в среде колониальной управленческой элиты в первой половине XIX в.

Илья СПЕКТОР (ИСАА МГУ). Рабочее движение в Мадрасе после Первой мировой войны: появление первых профессиональных союзов.

В силу объективных экономических причин в колониальной Индии рубежа XIX-XX вв. не сформировалось организованного рабочего движения. Однако положение постепенно стало меняться в годы ПМВ, когда в крупных индийских городах появились многочисленные новые промышленные предприятия. Под влиянием послевоенного экономического кризиса и международной политической обстановки в этих городах стали возникать первые рабочие союзы. Особенностью Мадраса стало тесное сотрудничество рабочих с рядом местных политических деятелей, прежде всего, с активистами движения за равноправие низших каст. Благодаря такому сотрудничеству именно на юге Индии появились первые постоянные рабочие организации – в апреле 1918 г. был создан «Мадрасский рабочий союз», который возглавил М. Сингаравелу, один из будущих отцов основателей Коммунистической партии Индии. Вместе с тем рабочее движение в Мадрасе проявляло готовность к сотрудничеству с самыми разными политическими силами, в том числе, с Индийским национальным конгрессом и М. Ганди.

Александр СТОЛЯРОВ (ИБ РАН / РГГУ). Толкование вишнуистско-кришнаитской символики в оформлении современных религиозных сооружений Ассама.

В презентации описана скульптурная группа, изображающая льва, слона и черепаху, составляющая оформление некоторых элементов декора современных религиозных сооружений дистрикта Маджули (Ассам) – одной из колыбелей нео-вишнуитского религиозного течения, основанного Сримантой Санкарадевом (ок.1449–1568) и

известного как экасарана дхарма. Рассматривается символический смысл каждого из трёх персонажей, фигурирующих в группе и причины его принадлежности к вишнуизму. Также рассматриваются места размещения скульптурной группы в культовых сооружениях и её возможные связи с другими центрами вишнуизма, что помогает понять её значение в системе культа.

Кирилл ФУРСОВ (ИСАА МГУ). Фарсиязычные поэмы гуру Гобинда как оружие психологической борьбы.

Автор доклада анализирует две переведённые им в стихах с фарси на русский поэмы-письма гуру Гобинда Сингха (годы гурта 1675–1708) могольскому шаху Аурангзебу (правил 1658–1707) – «Фатехнама» и «Зафарнама». Будучи проявлением высокого морального духа сикхов, названия обеих поэм переводятся как «Сказание о победе». Обе они – одновременно эпистолярное наследие десятого гуру сикхов, литературные произведения, исторические источники и инструменты психологической борьбы сикхской хальсы против Могольской державы. «Фатехнама» (24 бейта) написана в 1704 г. в обстановке временного разгрома сикхов Моголами. Поэма содержит обвинение шаха в вероломном нападении и призыв выяснить отношения решающей битвой. «Зафарнама» (111 бейтов) сочинена в 1705 г. Она тоже полна упреков, но вместе с тем является попыткой гуру договориться с шахом.

Обе поэмы оказались эффективным психологическим оружием. Получив «Фатехнаму», Аурангzeb пригласил Гобинда на переговоры. «Зафарнама» окончательно убедила шаха, что сикхов не сломить, поэтому он велел назиму Лахорской субы прекратить военные действия против них, а Гобинду сообщил о своей старческой неспособности прибыть в Панджаб, поэтому просил его самого приехать к нему в Ахмаднагар. Гобинд отправился в путь, но Аурангzeb до их встречи не дождался.

По тематике, языку и своей роли психологического оружия две поэмы Гобинда Сингха удивительно напоминают три письма Андрея Курбского Ивану Грозному 1564 и 1579 гг. В обоих случаях опальный князь обличает монарха в тирании и злодеяниях, грозит ему карами на этом и том свете и призывает, пока не поздно, вернуться на путь истинный.

Сикхская версия гласит, что в могилу Аурангзеба свела именно «Зафарнама», поразившая в нём раскаяние в преследованиях сикхов. Преувеличение здесь вероятно, но подавленное умонастроение шаха перед смертью известно. Вклад в это, вполне возможно, внесла «Зафарнама». С учётом психологии Аурангзеба она могла потрясти и деморализовать его. А может, мастер пера Гобинд Сингх перестарался?

София ХАНДАЖИНСКАЯ (Исторический факультет МГУ). Повседневная жизнь индийцев в представлении Уильяма Кэри в начале XIX в.

Отправляясь в Индию в конце XVIII века, Уильям Кэри имел лишь теоретические представления об этой стране и её населении. Первоначально миссионер поставил своей целью христианизацию индийцев, основным инструментом и условием которой он считал просвещение. Однако познакомившись ближе с жизнью своей будущей паствы, Уильям Кэри сосредоточил своё внимание на изучении окружающего его мира. Деятельность миссионеров, выступавших как необходимо связующее звено между европейцами и индийцами, привела, в конечном счёте, к взаимному культурному обмену. В первую очередь миссионеров поразила природа Индии. Описанию животного мира посвящено несколько ярких заметок, а флора стала предметом пристального изучения. Уильям Кэри, убеждённый в необходимости культивации растений, стал соавтором нескольких ботанических каталогов. Первый, «Бенгальский сад», состоял только

из наименований. Второй, «Индийская флора», содержал в себе гораздо больше информации как биологической, так и этнологической. В этом каталоге Уильям Кэри описывает не только внешний вид растений, но рассказывает об их практическом применении: в медицине, строительстве и пище.

Другим интересным источником, отражающим представления миссионеров о жизни индийцев, являются диалоги, составленные Уильямом Кэри для его соратников, учившихся говорить на бенгали. Он считал необходимым для каждого миссионера освоить язык будущей паствы, поэтому одной из своих главных целей он поставил перевод Библии на индийские языки, издание грамматик и словарей. «Диалоги» нацелены на тренировку общения в повседневных ситуациях: деревенская жизнь, покупки на рынке, организация свадьбы, разговоры с соседями.

Безусловно, зарисовки Уильяма Кэри отражают его европейский менталитет, однако свидетельствуют также о его желании сделать христианскую миссию органичной частью индийского мира.

СЕКЦИЯ «ИСКУССТВО ИНДИИ»

Александр БАБИН (Школа исторических наук ФГН НИУ ВШЭ), Варвара НОВИКОВА (ГМИИ им. А.С. Пушкина). Выбор путешественника: индийские коллекции И.П. Минаева (МАЭ РАН) и Д.А. Ровинского (ГМИИ им. А.С. Пушкина).

В 1874-1875 гг. два отечественных исследователя, И.П. Минаев и Д.А. Ровинский, независимо друг от друга впервые посещают Индию. Д.А. Ровинский, известный собиратель русского лубка, предпринял своё путешествие, в частности, для того, чтобы проверить популярную в середине XIX в. теорию о том, что русская культура и русская народная картинка имеет восточные, в частности, индийские корни. И.П. Минаев, стоявший у истоков российской школы индологии, посетил Индию три раза в 1874-86 гг. с научными и собирательскими целями. Оба привезли из путешествий богатый материал – различный (в силу разных исследовательских интересов каждого), но имеющий определённые точки пересечения. В докладе будет дан обзор и сопоставлен предметный состав коллекций И.П. Минаева из собрания МАЭ РАН (Кунсткамеры) и Д.А. Ровинского из собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина, которые они собрали во время своих исследовательских поездок в Индию. Особое внимание будет уделено экспонатам, приобретённым в Калькутте и Бенаресе (Варанаси) – образцам печатной графики и лубочной картинки.

Дарья ВОРОБЬЕВА (ИКВИА НИУ ВШЭ / ГИИ). Пещерные храмы Джуннара в контексте развития скальной архитектуры Махараштры.

Пещерное зодчество Индии уникально в мировой истории архитектуры, так как сооружения, высеченные в скалах, были не какой-то маргинальной традицией, а одной из магистральных линий развития. Они создавались на протяжении более чем тысячи лет в эпоху древности и раннего средневековья, в том числе царственными заказчиками, практически по всей территории Индии для разных конфессий – буддизма, индуизма и джайнизма. Махараштра является рекордсменом по количеству пещерных комплексов. Первые скальные храмы появились здесь в период правления Сатаваханов в 1 в. до н.э. Знаменитые комплексы Махараштры – Эллора, Аджанта, Карли и Элефанта – затмили собою остальные чрезвычайно интересные в

художественном плане памятники Нашика, Питалкоры, Багха, Бедсы и Джуннара. В докладе речь пойдет о последнем комплексе, включающем в себя порядка 200 святилищ, расположенных на разных холмах, покрытых лесом.: Тулджа, Шивнери, Леньядри, Манмоди, Нангхат и др. Большая часть святилищ буддийские, принадлежащие раннему этапу пещерного зодчества Махараштры – правлению династии Сатавахана. Однако некоторые сооружения в настоящее время используются как индуистские и стали важным местом паломничества (в частности, Ганеша-лена, одно из Аштавинаяка – 8 важнейших святилищ слоголового бога). Храмы Джуннара интересны как с точки зрения архитектурно-иконографического решения и художественно-стилистических особенностей скульптуры, так и как содержащие большое количество эпиграфических надписей.

Виктория ДЕМЕНОВА (УрФУ). Стилевая специфика и иконографические особенности буддийского искусства Одиши (VIII-XII вв.).

Развитие ваджраяны на территории Одиши приходится на период династии Бхаумакара (736–931), однако, как отмечал в своем труде Таранатха, поддержка буддийским монастырям осуществлялась вплоть до середины XVI в.

Буддийские монастырские комплексы Одиши IX–XI вв. расположены недалеко от Бхубанешвара. Несмотря на то, что ряд скульптур были найдены еще в конце XIX в. (сейчас в коллекциях Индийского музея в Калькутте, Британского музея в Лондоне и др.) масштабные археологические изыскания в Ратнагири, Удаягири, Лалитгири начались только в 1960-х гг., а первые обобщающие исследования были опубликованы Британском музее в конце XX в., затем в нач. 2000-х гг. вышла монография Доналдсона.

Структура монастырских комплексов включает в себя открытые дворы, соединенные друг с другом небольшими помещениями по периметру, а также массивные ступы. Большая ступа в Ратнагири V в.) находится на возвышении, но вписана в окружающую ее архитектуру и большое количество небольших ступ. Сохранилась небольшая ступа в Удаягири (VIII в.), по четырём сторонам которой расположены изображения татхагат. Особо выделяется в Ратнагири комплекс монастыря №1 (VIII–IX вв.), стены которого сплошь покрыты широкими лентами орнамента, обрамляющими неглубокие ниши с изображением божеств, имеющими ряд стилистических аналогов в индуистских храмах Одиши. Обрамление одного из дверных проемов в монастыре сделано из светлого хлорита. Иконография скульптуры, найденной в комплексах многообразна и очень интересна, поскольку кроме традиционных изображений Будды и Падмапани, сохранились изображения татхагат и Ваджрасаттвы, прямостоящие и сидящие формы бодхисаттвы Манджушри, Кшитигарбхи, мирные формы Ваджрапани, Джамбхалы, разнообразные формы Тары, изображения Панчики и Харити.

Глафира КАПУСТА, Александр БЫКОВ (Музей ТрадАрт). Традиционная игрушка штата Одиша из собрания Музея ТрадАрт.

В докладе речь пойдет о народной игрушке штата Одиша из фондов музея «ТРАДАРТ», как об истории формирования коллекции, так и о художественно-стилистических и иконографических особенностях экспонатов. Здесь представлены игрушки трех промысловых центров штата: Набарангапура, Барапали и Рагхураджура, каждый из которых обладает своей спецификой. Глиняная игрушка Набарангапура выполнена в технике лакха – с использованием тонких лаковых нитей в качестве декора. Антропоморфная игрушка в коллекции музея включает в себя следующие типы изделий — джаукандхеи и отдельную их разновидность — фигурки

Богинь-матерей. Также популярны зооморфные игрушки и свистульки в виде птиц. Особенность глиняной игрушки Барапали заключается в том, что ее обжигают в специальном «земляном горне». Предметы делятся на два типа: одни — массовые, другие — сезонные. Ко второму типу относятся игрушки, созданные по мотивам земледельческих работ: запряженная телега, всадник на коне, каталка в виде зебу. В Рагхурадждуре изготавливается преимущественно деревянная игрушка, при наличии в данной местности мягкой древесины, легко поддающейся обработке: хорошо полируется и с первого раза протравливается пигментом. Представлена исключительно зооморфными образами (в том числе фантастическими, например, макары). Помимо этого, в Рагхурадждуре делают игрушки в технике папье-маше. Пигменты и лаки для росписи мастера также делают сами. Среди антропоморфных образов выделяются изображения всадников, мужских фигурок, а также матерей с детьми на коленях.

София КАРАНДЖИА (независимый исследователь, Мумбаи). Паблик-арт в городском пространстве Индии.

Развитие паблик-арт в Индии имеет долгую историю, а последние два десятилетия нынешнего столетия сделали эту форму творчества «популярной и признанной». В данном выступлении будет представлен ретроспективный обзор проектов, которые были реализованы в штатах Махараштра, Гуджарат, Гоа, Керала, Восточная Бенгалия, Бихар и др. Все они – это отражение стремительных процессов и меняющихся тенденций в общественной, экономической и культурной жизни Индии.

Полина КОРОТЧИКОВА (ГИИ / МГАХИ им. В.И. Сурикова / Музей Востока). Индуистские мотивы в раннеисламской архитектуре Индии как идеологический выбор заказчиков.

Известный факт, что первая мечеть Дели Куват-уль-Ислам (нач. строительства 1192 г.) была собрана из обломков индуистских и джайнских храмов, чаще всего объясняется необходимостью в кратчайшие сроки возвести молитвенное здание для новой мусульманской общины, пришедшей вместе с армией Гуридов. Однако ее заказчики столкнулись с неожиданной проблемой: из-за использования деталей храмов чуждой религиозной и эстетической направленности, постройка оказалась совершенно не похожа на привычные места молитвы исламского мира, и строителям пришлось придумывать ряд конструктивных хитростей.

Любопытно, однако, что технические трудности и явные неудачи первой мечети были в последствии неоднократно намеренно повторены в целом ряде памятников раннего Делийского султаната XIII–XIV вв. Мечети Адждмера, Даулатабада, Манду и Чандери в большей или меньшей степени следуют невиданному и во многом случайному «канону» делийского прототипа, но их заказчиков нельзя упрекнуть в спешке: напротив, воспроизведение некоторых деталей (например, стилизация колонн под «индуистские» сполли), требовало больших трудозатрат. Остается предположить, что намеренная архаизация и «индианизация» памятников имела целью повторить столичный первоисточник, быстро ставший символом мусульманской власти, распространяемой на новые земли. Возможно, в этом прослеживается и попытка своеобразного объединения истории прошлого и будущего, явно читающаяся в решении Шамс ад-Дина Илтутмышы (ум. 1235) поставить в центре первой столичной мечети колонну времен императора Чандрагупты (415 г. до н.э.).

Елизавета КУЗИНА (ГИИ / Ассоциация искусствоведов). Дравидский авангард. Мадрасское художественное движение и Кей Си Эс Паникар.

После Д. П. Роя Чоудхури, последователя Абаниндрата Тагора и бенгальской школы, пост директора главной художественной институции южной Индии — Мадрасской школы искусств и ремесел — занял его ученик, уроженец Коимбатура Кей Си Эс Паникар. Программа Паникара в достаточной мере отличалась от установок его предшественника — бенгальские принципы, тяготеющие к романтическим идеям XIX в., казались Паникару не современными и не органичными южноиндийской культуре с ее особым характером. Художник стремился к соединению местных народных традиций (батик, кожевенное ремесло, декоративные традиции Лепакши, колам и т.п.) и языка западного современного искусства, изобретая со своими соратниками новый художественный язык, по-своему играющий с символами высокой брахманской культуры. В их работах переплетаются декоративные, орнаментальные, ремесленные принципы с элементами текста, часто нечитаемого или написанного переизобретенной письменностью. Южные авангардисты уделяли особенное внимание линейности, будто продолжая племенные традиции региона. Так, вместе с Паникаром в Мадрасе расцвело новое художественное движение, существующее в рамках артистической комунны и резиденции Чоламандал. Насколько оно было связано с так называемым Тамильским ренессансом или Дравидским движением? Чем отличается искусство южноиндийских художников от северных?

Арина ЛОГИНОВА (УрФУ). Художественные параллели в живописных работах Рабиндраната Тагора и Гопала Гхоша.

Рабиндранат Тагор и Гопал Гхош – два мастера, оказавшие значительное влияние на развитие индийского модернизма. В своих изобразительных экспериментах Тагор органично соединял приемы из искусства разных континентов, переосмысляя и перерабатывая на подсознательном уровне накопленные знания и впечатления о мировом художественном наследии, одним из первых показав Индии новую, коренным образом отличную от предыдущих эпох живопись. Гхош, один из основателей Калькуттской группы (1943), первого объединения художников-модернистов в Индии, реализовал свой талант в различных жанрах, однако в первую очередь получил известность как выдающийся пейзажист. В работах автора прослеживается хорошее знание живописи родной страны, китайской художественной традиции, а также современного ему искусства Европы. Несмотря на то, что творчеству мастеров посвящены как отдельные статьи, так и крупные монографии, на сегодняшний момент малоизученными остаются возможные художественные параллели и связи между живописцами.

Творчество обоих авторов связано с потрясениями, которые пережила Индия в первой половине XX в. Так, живопись Тагора появилась в атмосфере Бенгальского Ренессанса, процесса по возрождению национальной культуры и ответа на колониальную политику Британской короны. Поэта и мыслителя, явившего по сути, олицетворением Бенгальского Возрождения волновали социальные проблемы его соотечественников: нищета, голод, отсутствие возможности большей части населения страны получить образование. Как и Тагор, Гопал Гхош думал о судьбах индийцев и сострадал им в их бедах. Художник стал автором зарисовок жертв Бенгальского голода 1943 г. – одного из главных художественных откликов на эти события и документальное подтверждение тех дней. Можно заметить схожие интересы художников к другим темам: изображение родной природы, а также цветов и птиц, как главных героев произведений. Помимо этого, авторов отличают схожие приемы

художественной выразительности, которые они использовали при написании своих работ.

Ирина МИРОНОВА (MGM University, Аурангабад). «Я ничего не знаю»: YouTube-реакции на классическую музыку хиндустани.

Видеореакция как набирающий популярность интернет-жанр (Горошко, Жигалина 2010) оказалась в сфере внимания академических исследователей относительно недавно, начиная с 2010-х гг. (Anderson 2011, Warren-Crow 2016, McDaniel 2020). Значительная часть работ, посвященных видеореакциям на музыкальные перформансы, фокусируется на популярной музыке, например, K-pop (Swan 2018, Oh 2017a,b, Chun 2017). Кроме того, в существующей литературе заметен тренд выведения на первый план именно видеоблогеров, их самопрезентации, поведения, а также языковой специфики их реакций.

Предлагаемое исследование, в противоположность академическим трендам, обращается в первую очередь к объекту видеореакции — вокальному перформансу в классическом североиндийском стиле Кхаял. Рассматривая жанр видеореакции в качестве медиатора, вовлеченного в формирование публичного образа классического вокала Хиндустани, это исследование базируется на социологических и антропологических подходах, подчеркивающих коллективное конструирование музыкальных традиций (Hennion 2003, Weidman 2014).

Исследование проведено на материале подборки из 32 видеореакций на выступление Каушки Чакраборти, озаглавленное «Изысканная полуденная рага Бхимпаласи». Данное выступление было выбрано в качестве исследовательского фокуса по причине особой популярности среди блогеров: на момент изучения в коллекцию вошли 32 видеореакции. С помощью мультимодального дискурс-анализа, проведенного в теоретической перспективе междисциплинарных исследований голоса (Weidman, 2014, Hornabrook, 2017) в данной работе рассматриваются вербальные и невербальные дискурсы о классическом североиндийском вокале, возникающие в условиях новых медиа.

Татьяна МОРОЗОВА (ГИИ). Традиция ното-буквенной фиксации музыки в Индии на разных языках и алфавитах.

Традиция ното-буквенной фиксации вокальной и инструментальной музыки существует в Индии около двух тысяч лет. Первым документальным свидетельством данного способа записи являются примеры сценических песен, помещённые в трактате Матанги «Брихаддеша», датированном V в. Несмотря на дальнейшие усовершенствования и новые разработки, все последующие варианты нотных систем сваралипи («звукописи»), вплоть до современных, сохраняли изначальный принцип именно ното-буквенного фиксирования. То есть для обозначения свар (звуков, или тонов) по-прежнему используются буквы, с добавлением к ним специальных знаков, указывающих на разно-октавную высотность, альтерацию, ритмическую долготу и т.д. При этом во многих случаях употребляются буквы из алфавита наиболее распространённого в регионе языка. Достаточно известными и используемыми по сей день являются ното-буквенные системы сваралипи на четырёх разных языках и алфавитах: деванагари, бенгали, тамили и телугу.

В докладе предполагается представить образцы ното-буквенных записей на четырёх разновидностях сваралипи, и провести их сравнительный анализ (с выявлением степени их разработанности, распространения и т.п.). Кроме того, внимание будет уделено собраниям музыкальных сочинений именитых индийских музыкантов разных

эпох, также выполненным в разноязычных видах сваралипи. Среди них: 6-томное собрание классической музыки рагсангит северной традиции Хиндустани– сделанное в системе бхаткханде-паддхати на алфавите деванагари; Собрание песен Р.Тагора «Шоробитан» – в системе акар-матрик на бенгальском алфавите; Собрание музыкально-поэтических творений знаменитых ваггейякара Тьягараджи, Шьяма Шастри и Муттусвами Дикшитара – в южноиндийских ното-буквенных системах на алфавитах тамили и телугу.

Дарья НАЙМУШИНА (РГХПУ им. С. Г. Строганова), Дарья ВОРОБЬЕВА (ИКВИА ВШЭ / ГИИ). Современная ритуальная керамика Западной Бенгалии.

Доклад посвящен исследованию современной ритуальной керамики Западной Бенгалии разных художественных центров: Джайнагар-Моджилпур, Кришнанагар, Банкура. Рассматриваются традиции и технология изготовления фигурок богов, их иконографические особенности, связанные со спецификой материала, а также связь изучаемых предметов с более ранними памятниками (начиная с империи Шунга). В настоящее время ремесло создания ритуальных изделий из глины в штате постепенно угасает, однако правительство Индии различными путями поддерживает деревенских мастеров, стремится сохранить уникальное наследие. Необходимость освещения широкого пласта бенгальской культуры, который в скором времени может исчезнуть, обусловила подготовку данного доклада.

Мария ТЕРЕНТЬЕВА (МГАХИ им. В.И. Сурикова / Музей Востока). Типология терракотовых храмов Бенгалии XVI-XVIII вв.

После долгого строительного затишья, связанного с мусульманским вторжением начала XIII в., в Бенгалии постепенно начало возрождаться возведение индуистских храмов, вдохновленное новым духовным учением гаудия-вайшнавизма, основанным в нач. XVI в. Климатические особенности региона, а также отсутствие достаточных месторождений камня, обусловили удивительное явление, получившее название «терракотовые храмы Бенгалии». До сего момента наиболее полным является исследование Дэвида Маккатчиона, который в нач. 1960-х гг. занялся систематизированием храмовой архитектуры Бенгалии по типам, в то время как с этого момента целый ряд построек был отреставрирован и взят на учет археологической службой Индии.

В докладе предлагается типология, разделение храмов на пять крупных групп-типов, каждая из которых распределяется на несколько подтипов. Деление на группы осуществляется по отличающимся крышам (чала) и надстройкам (ратна) храмов, потому как нижняя часть у всех храмов, за исключением некоторых видов, практически не имеет типологических отличий.

Арсен ФАРАДЖЕВ (ГИИ). Как ранние петроглифы Индии «выросли» до фундаментальной научной проблемы.

В 1957 г. молодой индийский археолог Вишну Шридхар Ваканкар открыл скальный комплекс Бхимбетка в Центральной Индии. Через несколько лет (1972–1974) Вишну Ваканкар исследовал два шурфа в пещере Бхимбетки Аудиториум III. В юго-западном шурфе F-24, на глубине 2,5 м. Ваканкар обнаружил архаичные каменные орудия эпохи среднего плейстоцена и два абстрактных наскальных знака. В 1975 г. Ваканкар опубликовал статью «Бхимбетка – доисторический рай». По его мнению,

петроглифы также могли быть созданы в эпоху среднего плейстоцена рукой палеоантропа. Публикация Ваканкара сначала была проигнорирована, а позже вызвала глубокий раскол в научном сообществе на две непримиримые группы: природное происхождение ранних петроглифов или искусственное? Проблема заключалась в том, что было очевидно, что для создания петроглифа была использована сверхпрочная скальная поверхность кварцита, имеющая, по 10-бальной шкале Мооса, твёрдость равную семи. Т.е. процесс создания только одного чашеобразного углубления каменными орудиями должен был занимать невероятно продолжительное время.

Открытия восьми новых местонахождений в Центральной Индии, с ранними петроглифами, продолжались с неумолимым постоянством. Решающим было открытие в 1993 г. археологом Гирераджем Кумаром, в 200-х км. от скального комплекса Бхимбетки, узкого слота (т.е. тупиковой пещеры) Дараки-Чаттан, с более чем 550-ю (!) ранними петроглифами, включая фрагменты из раскопа с ранними петроглифами. «Вишенкой на торте» стало использование микроскопа и оптически-стимулируемого люминесцентного датирования (ОСЛ) для шурфа F-24. На Международном Конгрессе (IFRAO) в Агре в 2014 г. проблема ранних петроглифов Индии убедительно выросла до фундаментальной, научной.

СЕКЦИЯ «РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИЯ ИНДИИ»

Наталья АЛЕКСАНДРОВА (ИКВИА НИУ ВШЭ / ИВ РАН). Бодхисаттва на пороге храма: эпизод «поклонения статуй» как выражение одного из главных концептов «Лалитавистары».

Восьмая глава «Лалитавистары» посвящена совершению ритуала, который последовал после рождения царевича (будущего Будды), в ходе которого его должны были отвести в храм – ему следовало предстать перед изображениями богов. При всей краткости этого житийного эпизода он занимает значимое место в общей композиции текста и играет особую роль в расстановке смыслов всего произведения. Композиция главы (украшение города, диалог царевича с матушкой-воспитательницей, шествие в храм, сцена «поклонения статуй») подчинена нарастающему напряжению, ведущему к кульминации действия – сцене в храме. Завершающий эпизод является сюжетной реализацией провозглашенного в начале главы принципа devatideva. Несомненно, столь выразительная сцена «противопоставления статуй» (образ Бодхисаттвы здесь имеет статуарные черты) и выражения превосходства Будды над индуистскими богами возникла на фоне историко-религиозной ситуации середины I тыс., когда происходило нарастание конфликта между буддизмом и набирающим популярность индуизмом.

Борис ВОЛХОНСКИЙ (ИСАА МГУ). Фигура идеального правителя и трансформации сюжета и системы образов палийской «Джатаки о Кусе» в классической сингальской поэме «Кавсилумина» («Драгоценный венец поэзии», XIII в.).

Классическая сингальская поэма "Кавсилумина" была написана царём Паракрамабаху II (середина XIII в.) на сюжет палийской "Джатаки о /царе/ Кусе", которая в свою очередь считается источником общемирового сюжета о "красавице и чудовище".

Между временем формирования палийского канона и созданием поэмы прошло почти два тысячелетия, что привело к переосмыслению системы образов и идеологических установок, лежащих в основе текста. Для Ланки того времени на первый план выходит идея национального единства в условиях борьбы с южноиндийскими завоевателями. Внимание автора сконцентрировано не столько на морально-этических аспектах, как в палийском каноне, сколько на центральной фигуре идеального правителя и образе идеального государства.

Это приводит к трансформациям сюжета, композиции и образной системы поэмы по сравнению с палийским оригиналом.

В частности, в поэме отсутствует обычная для жанра джатаки "рамочная" структура – описание события из жизни Будды и установление его связи с прошлым.

Кроме того, не рассказывается предыстория рождения главного героя – в частности, отсутствует упоминание о проклятии, полученном в одном из прошлых рождений. Более того, на некрасивой внешности героя акцент вообще не делается.

Среди достоинств царя Кусы фигурируют не столько нравственные добродетели, сколько такие качества, как воинская доблесть, тежас (царское сияние), слава, ум, знание, милость, кротость, щедрость.

Город Кусавати представлен как идеальное пространство. Для его описания использованы образы, весьма далёкие от эстетики "чистого" буддизма: сокровища, абхисарики (женщины, спешащие на тайные свидания), танцовщицы, громкая музыка, опьянённые слоны и т.п.

В итоге лежащая в основе джатаки этическая схема "грех – воздаяние – добродетель – искупление/награда" трансформируется в концепцию "идеальный царь как основа благосостояния государства", на что и работает система образов поэмы.

Евгения ДЕСНИЦКАЯ (ИБР РАН). Действительно ли Сомананда неправильно понимал учение Бхартрихари?

Сомананда (X в.н.), прославленный кашмирский философ и основатель школы Пратьябхиджня, в трактате «Шивадришти» посвятил целую главу критике грамматической философии Бхартрихари (V в. н. э.). Особенное внимание он уделил опровержению учения Бхартрихари о тождестве речи (в ее высшей форме – пашьянти) и Брахмана. Эта критика находится в очевидном контрасте с тем уважением, которое питали к Бхартрихари последующие философы школы Пратьябхиджня, начиная с Утпаладевы, непосредственного ученика Сомананды. Современные исследователи предполагают, что критика Сомананды была вызвана тем, что он, в отличие от своих последователей, недостаточно хорошо был знаком с трудами Бхартрихари и неправильно их интерпретировал. Однако возможна и другая гипотеза. Современный взгляд на онтологические аспекты учения Бхартрихари не в последнюю очередь основывается именно на интерпретациях Утпаладевы, стремившегося согласовать положения Бхартрихари с собственными воззрениями. Поэтому можно предположить, что Сомананда излагал учение Бхартрихари ближе к его изначальному пониманию. В таком случае «Шивадришти» может оказаться ключом к истолкованию некоторых проблематичных мест в «Вакьяпадии», которые обыкновено понимаются с опорой на более поздние интерпретации.

Наталья ЖЕЛЕЗНОВА (ИБ РАН). Виды философских комментариев в джайнизме, их роль и значение в развитии традиции.

В докладе описываются общие характеристики джайнской экзегетической традиции применительно к философским трактатам-комментариям. Джайнские авторы

приспособили общеиндийскую комментаторскую парадигму к своим целям и задачам и создали обширный массив разножанровых текстов, различие между которыми нередко определялось характером базового комментируемого сочинения и интеллектуальными запросами современников. При наличии собственной джайнской экзегезы в виде 4-х типов текстов (нирьюкти, бхашья, чурни и вритти/тика) джайнские авторы следуют скорее паниндийскому подходу к истолкованию философского текста. При этом наиболее популярным жанром выступает бхашья/вритти. Наиболее философски «нагруженным» — субкомментарий-варттика. Примерами первого являются (из наиболее ранних) «Свопаджня-бхашья» Умасвати (II-III вв.) на «Таттвартхадхигамасутру» (далее — ТС) Умасвати и «Сарвартхасиддхи» Пуджьяпады; примерами второго — «Таттвартха-раджаварттика» Акаланки Бхатты (VIII в.) и «Таттвартхашлокаварттика» Видьянанды (IX в.). Бхашья и вритти относительно небольшие по объему прозаические комментарии, где отдельные сутры «корневого» текста ТС истолковываются сжато и по наиболее важным с точки зрения комментатора позициям. Это отличает данный тип комментария от другого — варттики, который представляет собой пространный и подробный (степень детальности определяется желанием и мастерством толкователя) разбор базового текста с опорой на предшествующий комментарий вритти/бхашья и с привлечением сочинений других джайнских авторов, а также содержит пространные полемические пассажи, разбирающие и, естественно, опровергающие взгляды оппонентов.

**Алискендер ИНКОВ (Аспирантская школа по философским наукам НИУ ВШЭ).
Осмысление христианства в религиозной философии Ауробиндо Гхоша.**

В докладе представлен результат работы в процессе создания ВКР в рамках обучения на магистерской программе «Философия и история религии» НИУ ВШЭ. Тема ВКР была посвящена исследованию осмысления христианства в религиозной философии Ауробиндо Гхоша. Доклад поделен на несколько смысловых частей. Первая из них посвящена краткому анализу влияния традиции неоиндуизма и Бенгальского возрождения на философский дискурс А. Гхоша, в частности, аспекта его веротерпимости и отношения к христианству как инаковой религии для национальной индийской культуры. Доклад содержит краткий сравнительный анализ взглядов его предшественников по неоиндуизму с основными гхошевскими идеями касательно сущности христианства, его использования в рамках колониальной политики и духовно-религиозных различий с традиционной индийской верой. Вторая часть посвящена рассказу о собственных взглядах А. Гхоша на христианство. Доклад затрагивает следующие аспекты его воззрений:

- 1) Концепция религии в философии А. Гхоша – необходимая часть для понимания гхошеского взгляда на религию в принципе;
- 2) Анализ разграничения идеализированного и институционального христианства в философии Шри Ауробиндо, что позволит отметить осознание Гхошем разницы между духовной основой христовой веры и ее восприятие верующими и практическим ее воплощением, которое оказывает влияние на мировое сообщество, колониальную политику и Индию, в частности;
- 3) Взаимодействие индуизма и христианства, из которого Гхош предлагает свою концепцию сосуществования двух разных по характеру религий в глобалистском обществе, а также дает сравнительный анализ различных религиозных составляющих в христианстве и индуизме (концепция «Бога», место человека в сакральном мире, его «Я» и т. п.).

Наталья КАНАЕВА (Школа философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ). Британский колониальный проект Просвещения и его реализация в Бенаресском колледже Дж.Р. Баллантайном.

Факт включения Индии в состав владений Британской короны является широко известным. Но мало кто знает, что у британских властей был проект подчинить страну не только политически и экономически, но и духовно – проект Просвещения индийцев, приобщение их к современному научному знанию. Одним из реализаторов этого проекта стал шотландский востоковед Джеймс Роберт Баллантайн (1813–1864), руководивший в 1845–1861 гг. в Королевском Бенаресском Санскритском Колледже (основан в 1798 г.) и преподававший там ряд дисциплин.

Приобщение к европейскому знанию в Колледже планировалось через его интерпретацию по лекалу «Ньяя-сутр». С этой целью Баллантайном был разработан комплекс учебных пособий, главным из которых стал «Синописиса наук с точки зрения философии ньяя», в котором было изложено содержание преподаваемых курсов на трех языках (английском, санскрите и хинди). Ценность исторического документа «Синописису» придают включенные в него выдержки из обзоров деятельности Санскритского отделения Колледжа за пять учебных сессий, отражающие отношение пандитов к западной системе знания.

Проект Просвещения имел и другой смысл, известный только колониальной администрации. Поскольку в управлении образованием в Индии оказалось много сторонников идеологии Шотландского Просвещения, понимавших западное знание в духе Ф. Бэкона как знание о «тройственном предмете»: Боге, природе и человеке, то в учебные планы для БСК были включены главные в их понимании разделы философии – естественная теология, физика (вместе с другими частными науками о материи) и логика. В преподавании такой философии чиновники видели инструмент обращения индусов в христианство. Дж.Р. Баллантайн также усматривал в предоставлении индусской образованной элите рационального знания путь к передаче и знаний христианского Откровения.

Однако у индийской элиты был свой взгляд на западную ученость, поэтому реализация проекта Просвещения принесла не вполне ожидаемые результаты.

Наталья КОРНЕЕВА (независимый исследователь, Москва). Ритуальная утварь в ведийском ритуале.

В докладе представлено описание ритуальной утвари, которая используется при проведении шраута-ритуалов, — виды и назначение. Для правильного выполнения ведийских жертвоприношений предписывается использовать специальную ритуальную утварь и приспособления — яджнапатра (yajñāpātra), другое название — яджнаудха (yajñāudha — букв. «оружие, используемое во время яджны»).

Эта утварь отличается чрезвычайной архаичной простотой. Полное отсутствие какой-либо декоративной символики резко контрастирует с богатым орнаментом, обычным для индийских ритуальных предметов. И, как писал Г. Циммер, подобная утварь претендует быть произведениями искусства не более, чем та, что используется в современной химической лаборатории, она предназначена для использования в качестве инструментов в магической химии жертвоприношения, вызывающей и контролирующей силы космоса. Формой или орнаментом эти жертвенные орудия не выражают никакого значения; не намекают на какую-либо идею; они просто такие, какие есть — ложки, ковши, горшки.

Эти жертвенные орудия несут в себе черты каменного века — металла нигде нет, они деревянные даже там, где соприкасаются с огнем. И, как отмечал Ф. Стааль, глиняные горшки и блюда нельзя отличить от обычных, которые используются по сей день в

Индии. Однако с большинством этих жертвенных орудий связаны определенные мифологические представления, некоторые из которых будут рассмотрены в докладе.

Анастасия ЛОЖКИНА (Институт философии РАН). Полемический метод сопоставления простым образом в «Беседе о субъекте-пудгале» («Катхаваттху I.1.17-I.1.129»).

Данный доклад посвящен анализу фрагмента из полемического текста, входящего в буддийский палийский канон, «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху»). Обычно исследователи ограничиваются разбором начала данного текста — восьмичастного опровержения из «Беседы о субъекте-пудгале» («Пуггала-катха»). Остальные части беседы тем не менее также представляют интерес для историка индийской философии и логики. Одной из этих частей является «Сопоставление простым образом». Метод сопоставления в тексте трехчастный, он включает в себя также «Сопоставление по аналогии» и «Четырехчастное сопоставление». В «Сопоставлении простым образом» исследуется отношение условного субъекта и элементов классификаций сфер восприятия *скандх* (пали *кхандха*), *аятан*, *дхату* и *индрий*. Категориальные списки (*матики*) являются основой функционирования традиции абхидхаммы. Мы подробно останавливаемся на каждой классификации. В докладе мы приводим основные значения термина «сопоставление простым образом», раскрываем значение позиции, что *пудгала* и *рупа*, а также остальные элементы классификаций не отличны и не раздельны. Значимость анализируемого фрагмента состоит в том, что в нем впервые в «Беседе о пудгале» используются слова Будды в качестве аргумента дискуссии. Интересно наблюдать, как в тексте одновременно существует обсуждение двух уровней — неуловимого четко понятия «субъект-пудгала» и строго определенных элементов классификационных списков, зачастую не совпадающих с общепринятыми в буддизме и не предполагающих фиксированного носителя.

Ольга ЛУНДЫШЕВА (Центр лингвистики, Лейденский университет). Проблемы кодикологического описания рукописных фрагментов.

Стандартное кодикологическое описание рукописного наследия некоей культуры, представленной достаточно сохранными и объемными единицами, практически неприменимо к коллекциям, состоящим по большей части из мелких и мельчайших фрагментов. И тем не менее, строгое кодикологическое описание необходимо как при составлении каталогов коллекций такого рода, так и при публикации отдельных фрагментарных единиц хранения в научных статьях.

Столкнувшись с данной проблемой, я проанализировала основные кодикологические и палеографические параметры в контексте их применимости к описанию фрагментов на тохарском языке, происходящих из региона Таримского бассейна (современный Синдзян), и хранящихся на данный момент в нескольких коллекциях по всему миру. Общее число тохарских фрагментов, относящихся ко всем коллекциям, составляет порядка 10 000 (вероятно, это число со временем увеличится, но только за счет мелких и мельчайших единиц хранения). Из них не более 2000 единиц по размеру превышают несколько квадратных дюймов, и не более 100 единиц представляют собой целые или практически целые листы.

На основании данного исследования, помимо ожидаемых выводов, были получены некие средние значения, позволяющие, в общем и целом, оценить разброс параметров материальных носителей тохарских текстов.

Тохарская книжная культура коренится в индийской книжной культуре первых веков н.э. А так как рукописи на индийских языках такой древности крайне редки, рукописи, относящиеся к тохарскому наследию, могут быть использованы в качестве некоторых ориентиров и для индологов.

Бембя МИТРУЕВ (Калмыцкий научный центр РАН). О первом переводе «Калачакра-тантры».

Традиция гласит, что Тантра Изначального Будды (санскр. Paramādibuddhatantra), также известная как как коренная Калачакра-тантра, была проповедана Буддой Шакьямуни царю Шамбалы Сучандрае. Однако текст этой тантры не сохранился до наших дней. Сокращенная Калачакра-тантра (санскр. Laghukālacakratantarāja), была составлена Манджушри Яшасом. Традиционно считается, что она содержит 1030 строф, написанных размером срагдхара. Калачакра-тантра была переведена на тибетский язык четырнадцать раз, среди этих традиций наиболее влиятельными были две: Дро и Ра. Но самый ранний перевод на тибетский язык был сделан в 1027 г. Гиджо-лоцавой. Этот перевод не был включен ни в одну из рецензии Кангьюра. По этой причине он также не привлек особого внимания со стороны исследователя Калачакры.

Текст перевода Сокращенной Калачакра-тантры Шрибхадрабодхи и Гиджо-лоцавы состоит из 119 листов. В колофоне своего перевода «Сокращенной Калачакра-тантры» Гиджо утверждает, что, чтобы облегчить понимание текста, он разделил строфы из двадцати одного слога в стихе на строфы из семи слогов в стихе. Сравнивая перевод Сокращенной Калачакра-тантры, сделанный Гиджо-лоцавой, с каноническим переводом Дро-лоцавы, мы видим, что они различаются не только поэтическим размером, но и выбором лексических эквивалентов. Но на этом различия не заканчиваются, они в большей степени проявляются и в выборе переводческой тактики. Перевод Сокращенной Калачакра-тантры, сделанный Гиджо-лоцавой, является важным объектом дальнейшего исследования Калачакры в тибетской традиции.

Евгения РЕНКОВСКАЯ (ИЯз РАН). Тыквенные боги и шакти-питхи: по следам возможного австроазиатского культурного субстрата в Индии.

Миф о происхождении человечества, а также отдельных народов и кланов из тыквы является одним из самых распространенных антропогонических мифов на территории континентальной Юго-Восточной Азии и южного Китая. Среди разных вариантов мифа центральное место занимает сюжет о брате и сестре, спасшихся во время Всемирного потопа внутри тыквы и воссоздавших все живое заново. По мнению многих исследователей [Przyluski 1926, Чеснов 1976, Dang 1993 и др.], «тыквенный» антропогонический миф в Юго-Восточной Азии изначально возник у австроазиатских народов. Впервые гипотеза о том, что аналогичный «тыквенный» миф когда-то мог быть распространен и в Индии, была высказана Жаном Пшилуски [Przyluski 1926]: исследователь обратил внимание на фигуру легендарного родоначальника Солнечной династии *Икшваку* (от санскр. 'тыква'), сына первопредка Ману, спасшегося во время Потопа.

С появлением описаний фольклора племен, в частности, благодаря исследованиям выдающегося этнографа В. Элвина, стало известно, что «тыквенный» антропогонический миф о брате и сестре широко распространен среди дравидийских и мундских народностей южных регионов Одиши и Чхаттисгарха. Миф объединяет в себе первичное и вторичное (после Всемирного потопа) сотворение мира, а брат с

сестрой одновременно являются и первыми людьми на земле, и божествами-демиургами. Таким демиургом является, в частности, главный бог мундского народа сора Киттунг (от сора 'тыква').

Данный доклад во многом основан на материалах экспедиции в штат Одиша в 2017 г. Австроазиатский субстрат присутствует в индуизме Одиши, о чем говорит наличие шиваитских божеств с «тыквенными» именами (*Tumbeśvar*, *Alābukeśvar*, *Laukanāth*). На конференции «Дубянские чтения» 2022 г. нами было представлено сообщение о том, что бог Джаяннатх с большой вероятностью восходит к богу Киттунгу народа сора и, таким образом, тоже является субстратным австроазиатским «тыквенным» богом. В настоящем докладе мы планируем рассмотреть две проблемы, связанные с потенциальным австроазиатским субстратом в Индии:

1. «Тыквенный» антропогонический миф о брате и сестре зафиксирован у народов, не имеющих контактов с племенами Восточной Индии (ирула, бхилы). Во время экспедиции в Гуджарат 2023 г. нами был также собран материал о кастовой группе «тыквенных» чаранов (*tumbel charan*), согласно легенде, произошедших из тыквы. Можно говорить о том, что тыквенный миф не ограничивается племенными регионами Восточной Индии и распространен на сильно более широком ареале, чем даже выдвигаемый исследователями гипотетический ареал проживания прото-мунда.

2. Джаяннатх и другой «тыквенный» бог Тумбешвар играют роль бхайравов при шакти-питхах Вималы и Тары-Тарини. Обе этих шакти-питхи относятся к четырем *ади-шакти-питхам* – наиболее важным, как считается, местам шакти (две другие также расположены в Восточной Индии). Так, связь двух из четырех важнейших шакти-питх с субстратными «тыквенными» богами позволяет выдвинуть следующую гипотезу: легенда о Сати, возможно, связана с австроазиатским мифом о праматери, сгоревшей от своего ребенка-огня, от тела которой остались различные каменные образования. Здесь также будет проанализирована шакти-питха богини Хингладж на территории Пакистана – ее связь с тыквенными чаранами, огнем, племенным регионом Восточной Индии и Джаяннатхом.

Литература

Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Москва: Наука, 1976. Dang Nghiem Van. The flood myth and the origin of ethnic groups in Southeast Asia // *Journal of American Folklore*, vol. 106, no. 421, 1993. P. 304-337. Przulski J. Un ancien peuple du Penjab: Les Udumbara // *Journal Asiatique* 208, 1926. P. 1-59.

Анна РЫБАКОВА (независимый исследователь, Москва, Патмос). Ритуалы детства неваров: традиция и обряды празднования дня рождения.

Невары – автохтонное население долины Катманду, в социо-культурной и религиозной жизни которого хранится множество уникальных феноменов. Нетривиальная традиция празднования дня рождения детей является одним из примеров самобытности неварской культуры.

Независимо от социально-экономического положения семьи, в первые годы жизни ребенка устраиваются пышные торжества по случаю годовщины его рождения. Это обязательно должен быть праздник, наполненный ритуальными поклонениями, особыми блюдами, гостями, подарками. На шею малыша надевается гирлянда со сладостями конусообразной формы, количество которых соответствует возрасту ребенка. При этом в обход календарной первой и третьей годовщины, обрядовые мероприятия устраиваются только в честь второго и четвертого года жизни. Центральным ритуалом по случаю пятилетия ребенка является осыпание виновника праздника деньгами и кунжутно-карамельными шариками. Это действие направлено на пожелание малышу безбедной, счастливой, наполненной всеми благами жизни.

После этого дни рождения проводятся ежегодно в виде скромного семейной церемонии -- с ритуальной трапезой и подношениями пищи местной детворе.

Елена РЫБЬЯКОВА (независимый исследователь, Москва). Изображение тела Будды в «Ануруддхашатаке».

«Ануруддхашатака» — это гимн Будде на санскрите, созданный на Шри-Ланке в первой половине II тысячелетия н. э. Интерес к нему сохранялся в живой буддийской традиции еще очень долгое время, о чем свидетельствует наличие большого количества рукописей и появление комментария на санскрите в 1900 г. В 101 строфе автор Ануруддха описывает физические и нравственные качества Будды, а также излагает предысторию его Просветления: предсказания двадцати четырех предшествующих будд, развитие десяти совершенств в прошлых жизнях и последнюю жизнь вплоть до Просветления. В центре внимания, однако, оказывается последовательное описание тела Будды, начиная с головы и заканчивая стопами, точнее, лучами света, исходящими от ногтей на пальцах его ног. Изображение Будды в «Ануруддхашатаке» указывает на особый этап в развитии теорий, осмысляющих телесное воплощение Будды в Южном буддизме. В докладе будет рассмотрена палийская традиция изображения тела Будды и то, какую интерпретацию она получает в «Ануруддхашатаке». Автор, отталкиваясь от существующих конвенций, выходит за их пределы и создает образ «космического» Будды-защитника в ответ на чаяния предполагаемой аудитории, для которой создавалось это изысканное произведение.

Татьяна СКОРОХОДОВА (ПГУ). От упадка к пробуждению: образ будущей Индии в творческой мысли Бенгальского Возрождения.

Среди наиболее ценных идей, выработанных в эпоху Бенгальского Возрождения XIX – начала XX вв., – образ будущей Индии, которая возможна как воплощённая реальность, но требует приложения усилий всех индийцев. Создаваемый интеллектуалами образ напрямую связан с идеей ренессанса как пробуждения и развития после упадка, в котором оказалось общество. На материале возникновения и становления образа будущей Индии очевидна переориентация сознания бенгальского «творческого меньшинства» на будущее вместо привычной оглядки на прошлое. Идея лучшего будущего для Индии впервые возникает в трудах и реформаторской практике Раммохана Рая, воспринимавшего современное состояние общества Британской Индии как социальный и моральный упадок народа, который достоин лучшей судьбы. С тех пор мысль об упадке и поиске выхода из этого состояния проходит как сквозная идея в общественной мысли и культуре Бенгалии. Идея будущей Индии формируется затем как специфическое «триадическое» движение от тезиса (в сонете М. М. Дотто о «стране мечты») к антитезису о печальном состоянии Индии (в статье Свами Вивекананды «Проблема современной Индии и её решение») и к синтезу в стихотворении Рабиндраната Тагора «Там, где разум бесстрашен» (1901). Именно у Тагора идея приобрела завершённый образ страны, чьё общество не только пробудилось, но и возродилось в свободе.

СЕКЦИЯ «ЛИТЕРАТУРА И КИНО ИНДИИ»

Екатерина АКИМУШКИНА (ИСАА МГУ). Образ правителя в «Книге о Туглуке» (Туглуконама) Амира Хусрава Дихлави (к проблеме изучения жанра мадх в персоязычной классической поэзии).

В сообщении предполагается показать, как строится образ правителя в одной из так называемых «индийских» поэм Амира Хусрава Дихлави (1253–1325) – «Книге о Туглуке». В этом произведении рассказывается о приходе к власти в Делийском султанате Гийас ад-Дина Туглука (1320–1325), основателя династии Туглукидов. Данная поэма до недавнего времени практически не рассматривалась в иранистике и индологии с литературоведческой точки зрения, оставаясь объектом исследования для специалистов по истории Индии.

Основное внимание в докладе сконцентрировано на том, как изображаются в поэме Гийас ад-Дин Туглук и его предшественники на делийском престоле – последний султан из династии Хилджи Кутб ад-Дин Мубарак-шах (1316–1320) и свергнувший его военачальник Хусрав-хан (1320). В ходе анализа мотивов, выбранных поэтом для создания образа каждого из этих султанов, автор сообщения предпринимает попытку выяснить, как описывается правитель, не соответствующий или не вполне соответствующий идеалу восхваляемого из персоязычного панегирика того времени, и обнаруживаются ли явные отличия в мотивах, используемых для изображения правителя в поэме Амира Хусрава, одного из творцов персоязычной литературы Индии, и мотивах, представленных в произведениях поэтов-панегиристов, относящихся к центральной традиции литературы на фарси X–первой четверти XIV вв. В качестве сопоставительного материала также привлекаются касыды Амира Хусрава, посвященные восхвалению вышеупомянутых султанов, что дает возможность провести некоторые наблюдения над принципами функционирования одних и тех же панегирических мотивов в касыде и поэме-маснави и сделать пока самые общие выводы о разнице в поэтике этих жанровых форм.

Анастасия ГУРИЯ (ИСАА МГУ). Поэма Бхарави «О кирате и Арджуне»: диалог с предшественниками.

Д.С. Лихачев об особенностях средневековой литературы и ее диалоге с древней. Творческое состязание с древностью как общая черта средневековых произведений. Проблема периодизации санскритской литературы. Поколения текстов санскритской традиции: долитературная словесность (эпос и др.) - произведения классиков Древности (Ашвагхоши, Калидасы, Бхасы) - произведения средневековых авторов.

Поэма Бхарави «О кирате и Арджуне» (VI в. н.э.) как одна из вершин жанра махакавь (придворная эпическая поэма). Сказание о горце-кирате и Арджуне в III книге «Махабхараты»: сюжетная схема, основное содержание, акценты, формульный стиль. Работа Бхарави с сюжетом первоисточника с точки зрения нарратологии: отбор элементов, сжатия, растяжения, вставки и транспозиция элементов (краткий обзор). Обоснование отбора/растяжения/вставки одних элементов и неотбора/сжатия других: возможные подходы. Стиль эпоса и стиль махакавы Бхарави.

Диалог Бхарави и Калидасы: несколько примеров. «Рождение Кумары» Калидасы (IV-V в. н.э.) - поэма на мифологический сюжет о женитьбе Шивы на богине Парвати. Описание Гималаев у Калидасы и Бхарави: состязание на уровне отдельных образов/строф и целого описания. Тема «аномального аскета»: красавица Парвати у Калидасы и воитель Арджуна у Бхарави. Сюжетная линия Шивы в двух поэмах.

Двухслойность аллюзий в средневековых текстах: диалог с долитературным первоисточником и с авторами-предшественниками. Аналогичный диалог-соперничество на уровне меньших отрезков текста (песнь-глава, описание на каноническую тему, отдельный образ-строфа). Текст и его восприятие ценителями.

Максим ДЕМЧЕНКО (МГЛУ). Роль и место образа Шивы в поэзии Рама-расиков из Айодхьи.

Поэзия Рама-расиков, романтических приверженцев Ситы и Рамы, практически неизвестна за пределами ареала распространения самого культа, к которому они принадлежат. В современной Индии – это, прежде всего, Айодхья и Читракут, в XVII-XVIII веках процветающим центром этой формы рамаизма также был Галва-ашрам в Галте, недалеко от Джайпура. Именно с ним связано наследие автора “Дхьян-манджари”, ключевого произведения традиции, Аградаса. Важная для исследователей особенность Авадха, региона Айодхьи, заключается в том, что здесь расическая поэзия по-прежнему используется в целях, ради которых она создавалась: она исполняется в рамаитских храмах ритуально, а также является предметом созерцательного чтения и глубокого размышления инициированных учеников школы Сакхи-сампрадая, входящей в более широкое и многочисленное движение Шри-сампрадая ветви Рамананды.

В отличие от последователей Рамануджи, рамананди, хотя и считают Вишну-Раму объективно изначальным и высшим Божеством, не отказывают в поклонении и Шиве, которому самый читаемый поэт традиции Госвами Тулсидас посвятил знаменитую молитвенную аштаку “Рудраштакта”. С подачи Тулсидаса же и на волнах движения Рамананды во всём хиндиязычном пространстве Северной Индии популяризировалась идея, что другой важнейший объект рамаитского культа Хануман – это воплощение именно Шивы. Однако, в поэзии Рама-расиков Шива приобретает новые необычные трактовки и измерения: он – не только защитник раса-лилы, любовных игр Ситы и Рамы, но и их участник в своей женской ипостаси. В докладе мы попробуем раскрыть ранее не изучавшиеся в русскоязычном пространстве аспекты присутствия Шивы в рамаитской расической поэзии и её культовом воплощении в храмах Айодхьи.

Кирилл КОРЧАГИН (Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН). Уитмен — Тагор — Рерих: об одном поэтическом треугольнике.

Одна из глав позднего романа Рабиндраната Тагора «Последняя поэма» (শেষের কবিতা, 1929) изображает заседание калькуттского литературного кружка, где молодые бенгальские литераторы и интеллектуалы в крайне критическом ключе обсуждают стихи Тагора. Эта сцена несколько выпадает из общего повествования и мотивирована по большей части тем, что протагонист романа, Омито, — тоже поэт, который хотя и не решается публиковать свои стихи, но при этом уверен, по крайней мере в первой половине романа, в их превосходстве над старомодной поэзией Тагора. На заседании кружка Омито читает собственное стихотворение, написанное в манере, напоминающей скорее об Уолте Уитмене, чем о Тагоре.

Известно, что Тагор несколько раз бывал в США, в том числе и с целью фаундрайзинга для своего университета в Шантиникетоне, и по крайней мере последняя поездка была не особо удачной. При этом поездка в США и Южную Америку ознаменовала увлечение Тагора модернистской живописью, что, правда, куда больше отразилось в его художественном, а не литературном творчестве, хотя еще раньше, в Лондоне, он познакомился с одним из вождей американского литературного модернизма Эзрой Паундом, для которого Уитмен всегда оставался одним из основных (хотя и не самых

любимых) собеседников. В докладе речь пойдет о том, как Тагор и Уитмен в каком-то смысле вместе оказались претекстом для «Цветов Мории» Николая Рериха, поэтического сборника, который оказался во многом изолированной попыткой развить поэтику, напоминающую одновременно и о русском переводе «Гитанджали», и о «Листьях травы» Уитмена.

Ева ЛЕКАРЕВА (Восточный факультет СПбГУ). Борьба Индии за независимость глазами очевидца: читая роман Ш.Чоттопаддхая «Дайте дорогу» (Pather dābi, 1926).

Индийское национально-освободительное движение конца XIX — первой половины XX вв. стало одним из решающих и в то же время травмирующих событий в истории страны, которое почти сразу нашло яркое отражение и глубокое осмысление в индийских литературах. Именно поэтому полное и исчерпывающее понимание этого общественно-политического процесса невозможно без обращения к художественным повествованиям, позволяющим по-новому взглянуть на пережитое и его влияние не только на ход истории, но и на самосознание индийского народа. В этом отношении особенно примечателен роман бенгальского писателя Ш.Чоттопаддхая “Дайте дорогу” (Pather dābi, 1926), теснейшим образом связанный с национально-освободительным движением и теми вызовами, которые оно бросало индийскому обществу. Неравнодушный очевидец, а порой и деятельный участник борьбы за независимость, он по-своему представлял себе путь обретения свободы. Идеи и духовные искания Ш. Чоттопаддхая наглядно проявляются в упомянутом романе, посредством которого писатель ведет своего рода диалог, с одной стороны, с самим собой, пытаясь разобраться в обстоятельствах происходящего, а с другой, с соотечественниками, делая с ними своими мыслями и идеями. Данное сообщение представляет собой попытку услышать и восстановить “другую” историю национально-освободительного движения и рассмотреть в нем роль отдельного человека.

Ксения ЛЕСИК (Дипломатическая Академия МИД РФ). Особенности поэзии Анамики. На примере сборника «Женщина в стихах» (“Kavitā men aurat”).

Анамика (1961 г.р.) – выдающаяся индийская поэтесса, прозаик, критик и переводчик, автор критических и научных трудов на английском языке, является главным представителем «женского письма» (mahilā lekhan) в поэзии хинди.

Десять сборников стихотворений Анамики, в которых поэтесса обращается к традиционным и современным для индийской литературы темам, мотивам и образам, объединяет один лейтмотив, проходящий красной линией во всём ее творчестве – он посвящен судьбе индийской женщины. Вопрос индийского феминизма для Анамики очень важен, она ставит его наряду с «мифологическими и фольклорными конструкциями современной Индии»¹. Именно поэтому в каждом её сборнике поднимаются такие темы, как проблема самоидентификации женщины, осмысления ею самой своего места в жизни; проблема несовпадения мечты и реальности, девичьих грез и суровой действительности; проблеме быта, который затягивает и поработачивает женщину, не оставляя времени на развитие и рост.

В докладе на основе стихотворений из сборника 2004 года «Женщина в стихах» (“Kavitā men aurat”) будут рассмотрены особенности феминизма Анамики. Также проанализированы основные образы и мотивы, к которым обращается индийский поэт.

Ксения МАРЕТИНА (МЭ РАН). Путешествия тамильской богини Периячи: из деревни — в город, за море и на большой экран.

Периячи (также Печи) - тамильская богиня, традиционно почитаемая в сельской местности. В данном исследовании рассматриваются особенности трансформации культа Периячи в контексте современных социально-экономических процессов.

К каноническим свойствам сельской богини относят способность Периячи вселяться в людей по своему желанию (но нередко вопреки их желанию или даже неведомо для них), являться людям во снах и наяву. Для образа богини характерны такие черты, как агентность, амбивалентность, непредсказуемость и неуправляемость, для взаимодействий с ней ее приверженцев - неформальность и непосредственность, а для ритуальных практик ее культа - нерегулярность и простота.

По наблюдению исследователей, современные процессы вертикальной мобильности ее почитателей, активного культивирования ранее диких угодий богини, урбанизации, глобализации и миграции способствуют таким явлениям, как стандартизация, институционализация и санскритизация культа Периячи, а также “укрощение” и “облагораживание” её образа.

Важным источником для данного исследования выступил тамильский кинематограф, для произведений которого характерно многообразие интерпретаций образов местных богинь. Во многих тамильских кинокартинах можно обнаружить стремление к санскритизации образа богини, представляется, что эта тема связана, прежде всего, с адаптацией сельского культа к новым социально-экономическим условиям городских (бывших сельских) жителей. Особое внимание уделено рассмотрению вариации образа Периячи в фильме режиссера Мари Селвараджа “Карнан”, 2021, где происходит переосмысление темы конфликта между местными представлениями (одним из ярких воплощений которых выступает богиня-покровительница деревни - Катту Печи) и большой иерархизированной традицией, посредством инверсии эпоса “Махабхарата”.

Делается вывод об особенностях адаптации культа Периячи в современных реалиях в Индии и диаспоре и его сложном взаимодействии с индуистской религиозной традицией.

Маргарита МИНАЕВА (ИКВИА НИУ ВШЭ). Внешность шраманских подвижников в санскритской комедии.

Доклад посвящен описанию литературных приемов, которые использовали авторы санскритских комедий для передачи внешности буддийских и джайнских монахов, и того, над какими внешними чертами подвижников смеялись в средневековой Индии.

Самый простой способ описать внешность персонажа в пьесе – сказать об этом напрямую в репликах. Однако такое описание без контекста никогда не будет комичным само по себе. Комичность появляется тогда, когда детали внешности становятся важным элементом описания действий шраманских монахов.

Внешность шраманских подвижников могла быть выражена с помощью известных индийским авторам мотивов. Например, мотив описания монаха, который приближается издали, хорошо известен из канонической буддийской литературы, в комедии же он выступает объектом пародии. То же можно сказать о распространенном в литературе высоких жанров способе описать внешние достоинства персонажа через серию риторических вопросов, в которых он отождествляется с разными божествами.

В комедии чаще высмеивается внешность джайнских подвижников, чем буддийских, причем внешность джайнов оказывается отталкивающей: дигамбаров часто называют

уродливыми и грязными. Сами по себе религиозные атрибуты дигамбара, нагота ли это или метелка из павлиньих перьев, не являются смешными. Наоборот, они указывают на приверженность высокой аскетической традиции. Чтобы сделать его объектом насмешки, автору необходимо было поместить его в комичную ситуацию.

Что касается буддийских подвижников, то создатели комедий не акцентировали внимание на их красоте или уродстве, но активно высмеивали их религиозные атрибуты. Изображения внешних атрибутов буддийских монахов часто соседствуют с намеками на их нечестивые внутренние качества, такие как лицемерие и кощунственность.

Таким образом, те внешние черты шраманских подвижников, которые обычно вызывают у стороннего наблюдателя благоговение, в комедиях принижаются и вызывают смех.

Римма САБИРОВА (Институт международных отношений КФУ). Эволюция образа царевича Рама в экранизациях эпоса «Рамаяна»

Образ главного героя древнеиндийского эпоса «Рамаяна» эксплуатируется с самого появления кинематографа в Индии в начале XX века. Этот факт мало удивляет, поскольку «Рамаяна», пожалуй, самое популярное произведение литературы не только на территории Индии, но и всей Южной Азии. Вобрав в себя идеалы традиционных ценностей индуизма Рама стал эталоном для деятелей искусства и политики. В связи с политическими изменениями в конце XX века и расширениями возможностей кинематографа и телевидения в Индии, количество полнометражных фильмов и сериалов на сюжет «Рамаяны» возросло. Безусловно, то, что происходило и происходит в обществе находит свое отражение в кино и влияет на воплощение образа Рама. Режиссеры адаптируют его исходя из своего личного опыта и понимания героя, а также периода времени съемок и выбранного формата. Сериалы, в отличие от полнометражных фильмов способствуют более детальному раскрытию образа. В докладе будут проанализированы сериалы на сюжет истории о Рама 1987, 2008, 2012, 2015, 2019 гг. и блокбастер 2023 г. «Адипуруша». Рассмотрим, как меняется образ визуально, какие акценты расставляет режиссер, какие новые смыслы и идеи вкладываются в главного героя.

Дарья СОБОЛЕВА (Восточный факультет СПбГУ). Мухаммед Исмаил (1928-2003) — тихий революционер поэзии телугу.

Имя Мухаммеда Исмаила мало известно в современной России, тем это значимая фигура в современной литературе телугу, и, как предстает, может быть интересна и российской аудитории.

Выпускник университета Андхры, преподаватель философии в колледже в Какинада, который он в последствии и возглавил, Мухаммед Исмаил принадлежит к тем мусульманам, которые оказали большое влияние на литературу телугу в XX веке. Исмаил учился у Девулапалли Кришнашастри – одного из столпов романтической школы поэзии телугу *бхавакавитвам*. Д. Кришнашастри поддерживал тесный литературный контакт с Рабиндранатом Тагором с 1928 года, поэтому Исмаил всегда полагал, что на поэтическом поприще у него было два главных учителя: Девулапалли Кришнашастри и Рабиндранат Тагор.

Большинство литераторов телугу середины XX века вступали в Общество прогрессивных писателей, а затем и в Общество революционных писателей, полагая литературу и поэзию средством и даже оружием в великой классовой борьбе. Исмаил, тоже увлекался идеей революции и марксизма, но разочаровался в них и пошел по другому пути. Свои поэтические убеждения он выразил в статье «Безмолвие в поэзии»

(Kavitvamlō niṣṣabdamu). Основной его постулат — в поэзии важны слова, но отсутствие слов не менее важно. Именно отсутствие слов — тот инструмент, который позволяет поэту создать подлинную картину мира во всей полноте. Поэзия использует *словесные образы* *radacitrālu*, которые вполне конкретны, но основной смысл, завершающий картину оказывается не в словах, а в их отсутствии. Исмаил называет *словесные образы* *оканми*, которые позволяют нам увидеть жизнь через поэтические произведения.

Такое видение поэзии, с одной стороны очень оригинальное для современной литературной традиции телугу, а с другой — во многом следующее традиции *бхавакавитвам*, породило целое новое направление в поэзии телугу. Поскольку, эстетический принцип постулируемый Исмаилом, близок эстетическим принципам японской поэзии, это направление получило название *хайку* на *телугу*.

В докладе будут рассмотрены несколько стихотворений Исмаила, демонстрирующих его поэтические принципы.

Лилия СТРЕЛЬЦОВА (Восточный факультет СПбГУ). Существа с повернутыми назад ступнями в гималайском фольклоре.

Упоминания антропоморфных существ, у которых ноги повернуты в обратную сторону, встречаются достаточно часто. Мегасфен, в своем труде, посвященном Индии, писал, что у горы, называемой Нуло, обитают люди, у которых ступни повернуты назад и на каждой по восемь пальцев. Плиний Старший упоминал племя абаримонов, которые имели ноги вывернутые назад, и могли передвигаться с большой скоростью. Он также считал, что эти люди живут в Индии.

В Индии в горных районах верят в существование чурел — духа женщины, умершей беременной или сразу после родов. Ноги у чурел повернуты в обратную сторону, и она может принимать любой облик.

В преданиях, распространенных среди жителей гималайских регионов восточной части Индии и Непала, также фигурируют существа с вывернутыми назад ногами. Самое известное из них — йети, или снежный человек. Местные жители считают, что существуют несколько разновидностей йети — *nyamlo*, *chute*, *ban jhakri* (лесной шаман). Первые — самые большие, похожие на медведя. Вторые — меньше, вегетарианцы. Третье — с красными или золотыми волосами, среднего роста. Описания йети можно разделить на две группы. В первой они предстают, скорее, звероподобными: большая, яйцевидная голова, тело покрыто шерстью (черной, красной, золотой), глубоко посаженные глаза красного цвета, длинные уши. В другой — йети могут принимать любой облик, но ноги у них обязательно вывернуты в обратную сторону.

Народ раи в восточном Непале верит в существование лемлема. Эти существа похожи на чурел, поскольку также являются женщинами-оборотнями с вывернутыми ногами. По преданиям, лемлема живут группами и воруют деревенских детей.

Сергей ТАВАСТШЕРНА (Восточный факультет СПбГУ). «Бхатти-кавья» как уникальное средство изучения санскрита.

Поэма Бхатти "Бхатти-кавья" или "Равана-вадха" ("Убийство Раваны") (V?-VIII? в.) относится к текстам т.н. двойного смысла (текст в тексте). О самом поэте известно крайне мало. В традиции его отождествляют с известным поэтом и грамматистом Бхартрихари (Bhaṭṭi ¾ пракритская форма произношения санскритского Bhartr̥). Существует передаваемый через столетия афоризм, в котором отождествляются Бхартрихари поэт, автор знаменитой антологии «Шатакатраям», Бхартрихари философ, автор знаменитого трактата по лингвофилософии «Вакьяпадия», и Бхатти, автор «Бхатти-кавьи»: "Есть великие поэты, есть великие мудрецы, но лишь один

Бхартрихари и великий поэт и великий мудрец (одновременно)". «Бхатти-кавья», с одной стороны, это переложение в классической форме всем известного и любимого повествования о деяниях Рамы, впервые озвученного поэтом Вальмики ("Рамаяна"), а с другой стороны, в тексте содержатся все базовые факты грамматики, лексики, метрики, поэтики, стилистики, необходимые студенту при освоении санскрита. Поэма состоит из трех разделов. В докладе проводится анализ различных методик, который Бхатти использует в каждой отдельной главе.

Анастасия ФИВЕЙСКАЯ (ИКВИА НИУ ВШЭ). Элементы жизнеописания Будды в «Джатаке о Шьенаке» Харибхатты (IV-V вв. н.э.).

Доклад посвящен последней джатаке из сборника «Гирлянда джатак» Харибхатты (IV-V вв. н.э.) – «Джатаке о Шьенаке», где повествуется о царском министре, который покидает царя после ложного обвинения в измене. Позже он встречается царя в лесу и с помощью магической уловки приводит его к идее стать аскетом и искать просветления. Две сцены из джатаки имеют параллели в жизнеописании Будды Гаутамы, содержащемся в поэме Ашвагхоши (I-II вв. н.э.) «Жизнь Будды»: появление иллюзорного вражеского войска и прощание царя с колесничим. На конкретных примерах из текста будет показано, как Харибхатта выстраивает сцены таким образом, чтобы напрямую отослать читателя к соответствующим сценам из «Жизни Будды». Сходство двух текстов можно проследить и ввиду того, что Харибхатта, как и Ашвагхоша, создает произведение в стиле *кавья*, в основе которого лежит буддийский сюжет. Более того, предшественника Харибхатты Арья Шуру (поэт называет его учителем) нередко в разного рода трактатах относят к т.н. «школе Ашвагхоши». Таким образом, преемственность поэтов зафиксирована и внутри традиции.

Светлана ЦВЕТКОВА (Восточный факультет СПбГУ). «Любимый в душе»: формула в средневековой лирике кришнаитского бхакти.

В средневековой лирике кришнаитского бхакти Северной Индии наиболее яркое проявление получает эмоциональная сторона внутреннего мира бхакта — выражение душевных переживаний и чувств как своего рода жертвоприношение возлюбленному богу. Наибольшей эмоциональной интенсивности в поэзии достигают описания томления в разлуке, главным образом, лирической героини с Кришной-возлюбленным, в которых нередко можно видеть формулу «любимый в душе / сердце живет». Можно полагать, что, как и большинство такого рода вариативных формул в кришнаитской лирике, авторская поэзия унаследовала ее от фольклора. Интересно, что эта формула встречается и в сочинениях поэтов-проповедников ниргуна-бхакти (в частности, у Кабира), хотя тема разлуки с божеством-абсолютом не характерна для поэзии этого направления и явно имеет «заимствованный» характер. Наиболее же интересно подкрепленное примерами упоминание А.М.Дубянского о том, что в тамильской лирике VI-VIII вв. «...мысленная связь между разлученными супругами означает для них действительное присутствие одного в душе другого» (Дубянский А.М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989. С. 131). В связи со сказанным представляется важным рассмотреть эту формулу, ее бытование и развитие в лирике бхакти XVI в.

Анна ЧЕЛНОКОВА (Восточный факультет СПбГУ). Роман «Город Победы» — история Виджаянагара в переосмыслении Салмана Рушди.

«Город победы» - пятнадцатый роман Салмана Рушди, который стал третьим в череде произведений, посвященных древней и средневековой индийской истории. До этого

внимание писателя привлекало время первых европейских завоеваний («Прощальный вздох мавра», 1995) и эпоха Акбара («Флорентийская чародейка», 2008) – яркие и поворотные моменты индийской истории, когда на первый план выходили необходимость выработки принципов культурного синтеза, поиски компромисса между «своим» и «чужим», и очень непросто формировалось то, что принято называть «единством в многообразии».

Роман строится линейно, хронологически, и полностью сосредотачивается на единственной сюжетной линии – появлении, становлении, расцвете и гибели Виджаянагарской империи. При этом стилистически писатель остается полностью верным себе – качестве основного метода выступает магический реализм, ведущим приемом становится лейтмотив, а полет фантазии автора базируется на глубоком изучении научной литературы по данной теме, но не ограничивается им.

Империя Виджаянагара славилась не только неисчислимыми богатствами, неприступными укреплениями и расцветом искусств и ремесел; главным, на что с восхищением указывали европейские путешественники, была религиозная терпимость, правители-индуисты активно взаимодействовали и с мусульманами, и с христианами, а сам Виджаянагар воспринимался как государство всех народов Южной Индии.

Сегодня непререкаемым авторитетом в многоконфессиональной Индии выступает «Рамаяна» — древнеиндийская эпическая поэма о правившем на земле божестве, продукт исключительно индуистской культуры и идентичности.

Роман Рушди — альтернатива «Рамаяне», история величия Индии, обращение к которой позволит избежать многих раздирающих страну конфликтов и противоречий.

Екатерина ЮДИЦКАЯ (ИБ РАН). Начальная стадия сюжета в классической санскритской драме.

Классическая санскритская драма отличается большим своеобразием: низкая степень нарративности, нарочито узкий набор сюжетных схем и мотивов, сдвиг трагедийных элементов в середину пьесы и многое прочее. Многочисленные ограничения и правила, а также неизменное желание следовать им, никогда не пропадавшее у индийских авторов, привело к закреплению совершенно четкой структуры, проявляющейся как на уровне формы, так и на уровне смыслов. При этом если формальные принципы организации санскритской драмы описаны в посвященных теории драмы главах «Натьяшастры» и в более поздних драматических трактатах, то глубинный смысловой уровень, контуры которого неизменно вырисовываются при анализе каждого конкретного произведения (вплоть до пьес эпохи позднего Средневековья), еще лишь предстоит реконструировать. Попытки продемонстрировать связь отдельных пьес с распространёнными в древней и средневековой Индии религиозно-философскими идеями (через наличие в них прямых отсылок к таким понятиям, как *майя*, *бхрама*, *лила* и т.д.) предприняты в ряде работ, однако часто они представляются в известной степени спекулятивными из-за отсутствия в них параллельного анализа трактатов по теории драмы (работы Д. Шульмана, В. О’Флаэрти, Ф. Гранофф). В этом плане гораздо более удачна недавно вышедшая монография Б. Саркар, где на материале пьес и поэм Калидасы имеет место детальный анализ конкретного элемента композиции санскритской драмы (*вимарша* – кризис, сбой, пауза), при этом автору удается выявить и ряд важных закономерностей, касающихся смысловых пластов рассматриваемых произведений. В нашем докладе мы продолжим эту линию поиска художественно-содержательных особенностей индийской драмы и сосредоточим внимание на одном устойчивом мотиве и важном элементе композиции, на фоне которого происходит завязка сюжета. Настойчивое воспроизведение этого элемента в текстах пьес позволяет сделать

вполне определенные выводы об идеях, лежащих в основе санскритской драмы (при рассмотрении ее как единого художественного направления). Мы также предпримем попытку трактовки интересующих нас эпизодов в терминах древнеиндийской драматической теории.

СЕКЦИЯ «ЯЗЫКИ ИНДИИ»

Мария ЕГОРОВА (РГГУ). Шлока 1.1.6 из Катха Упанишады и концептуализация времени как «нисходящего» (Descending Time) в санскрите.

Начикетас, персонаж Катха Упанишады, обращается к своему отцу со словами: «**anupaśya** yathā pūrve **pratipaśya** tathā 'pare», которые переводятся следующим образом: «**Погляди назад** на прежних [людей], **погляди вперед** на будущих» [Упанишады 1992: 97].

Между тем префикс *anu-* означает движение вслед — в [Mayrhofer 1956: 34] его значение передается как 'after, along', а префикс *prati-* означает движение навстречу, в [Mayrhofer 1963: 358] его значение передается как 'towards, against, upon'. Однако именно глаголы с префиксом *anu-* встречаются в контексте обращения к предкам, ср. RV, 10, 130, 7.2: pūrveṣāṃ panthām **anudṛśya** dhīrā anvālebhire rathyo na raśmīn «Мудрые, **озирая** путь древних, взяли в руки вожжи, словно колесничие» [Ригведа 1999: 287], а также RV, 10, 135, 2.1: purāṇām **anuvantaṃ** carantam pārayāmyā «Недовольный, смотрел я, как он **озирается** в поисках древних» [Ригведа 1999: 291].

Исследование семантики глаголов *anudṛś* и *pratidṛś* по данным Digital Corpus of Sanskrit показывает, что контексты их употребления во многом пересекаются: оба могут иметь значение 'смотреть на', 'видеть', 'предвидеть, ожидать'. Глагол *anudṛś* встречается также со значением 'иметь способность видеть, воспринимать при помощи зрения (to perceive)' и 'различать (to discern)'.
В интересующем нас значении 'to look after, look along' ≈ 'смотреть вслед, наблюдать нечто [находящееся перед глазами]' *anudṛś* встречается, например, в MBh, 5, 127, 41.1: tasya caitat pradānasya phalam adyānupaśyasi [adya **anupaśyasi**] «И плоды той (мирной) уступки ты **видишь** сегодня <...>» [Махабхарата 1976: 254]. Ср. также MBh, 3, 238, 25.1: jñātīṃscāpu **anupaśyethā** viṣṇur devagaṇān iva «**Охраняй** [lit.: смотри за] наш род так, как Вишну хранит сонм богов <...>» [Махабхарата 1987: 484].

Таким образом, мы можем предположить, что наблюдатель не оборачивается на предков, а скорее смотрит им вслед (**anupaśyati**), провожая взглядом. Это согласуется с предложенной в монографии [Hewson, Vubenik 1997] моделью «нисходящего времени» (Descending Time), характерной для таких древних индоевропейских языков, как санскрит и древнегреческий. При концептуализации времени как нисходящего потока время движется навстречу неподвижному наблюдателю, так что последний может следить взглядом за событиями прошлого, подобно тому как человек, находящийся на острове посреди реки, может смотреть вниз по течению вслед уплывающим предметам. Тот же наблюдатель может повернуться лицом навстречу течению: в таком случае он встречает взглядом (**pratipaśyati**) предметы, спускающиеся к нему по течению. В таком случае процитированная выше шлока 1.1.6 из Катха Упанишады может служить и иллюстрацией, и косвенным подтверждением наличия модели нисходящего времени в санскрите.

Источники:

Digital Corpus of Sanskrit <http://www.sanskrit-linguistics.org/>

Махабхарата. Книга пятая. Удьюогапарва, или Книга о старании. Перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. Л.: «Наука», 1976.

Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Перевод с санскрита, предисловие и комментарии Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.

Ригведа. Мандалы IX – X. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М: «Наука», 1999.

Упанишады. В 3-х книгах. Книга 2. Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. М.: «Наука» — «Ладомир», 1992.

Hewson, John & Vit Bubenik. Tense and Aspect in Indo-European Languages. Theory, Typology, Diachrony. Amsterdam — Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1997.

Mayrhofer, Manfred. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise etymological Sanskrit dictionary. Band I: A — TH. Heidelberg: Carl Winter — Universitätsverlag, 1956.

Mayrhofer, Manfred. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise etymological Sanskrit dictionary. Band II: D — M. Heidelberg: Carl Winter — Universitätsverlag, 1963.

Елизавета ЗАБЕЛИНА (ИЛИ РАН). Предикаты с дативным субъектом в телугу.

Предикаты, субъект которых оформлен дативным показателем — одна из черт, называвшихся в качестве ареальных для Южной Азии: то есть, наличие предикатов с дативным субъектом характерно для языков Индии различных языковых семей (Masica 1976). Доклад посвящен анализу предикатов с дативным субъектом в дравидийском языке телугу на основе данных, собранных с помощью анкеты по исследованию бивалентных предикатов в языках мира (Say 2020). Данные были собраны в 2023 году методом элицитации.

В телугу группа предикатов с дативным субъектом состоит как минимум из двух валентностных классов: кроме относительно тривиального DAT_NOM, где второй ядерный участник оформлен номинативом (см. пример (1)), есть также группа предикатов, второй актанта которой оформляется показателем *amṭē*, не описанного ранее в этой функции и заслуживающего отдельного рассмотрения (см. пример (2)). Показатель *amṭē* грамматикализован из условного деепричастия от глагола речи *anu* (букв. ‘если сказать’) и описан как «интерпретативный комплементаризер» (interpretative complementizer) (Krishnamurti, Gwynn 1985: 372). По-видимому, показатель находится на пути грамматикализации из союза в именной маркер.

- (1) *pravīṇ-ki* *kār'* *urṁdi*
Правин(М).SG.OBL-DAT машина(Н).SG.NOM быть.PRS.3SG.NM
'У Правина есть машина'.
- (2) *pravīṇ-ki* *kukkal'* *amṭē* *bhayamu*
Правин(М).SG.OBL-DAT собака(Н).PL.NOM значит страх(Н).SG.NOM
'Правин боится собак'.

Krishnamurti, Gwynn (1985) — Krishnamurti, Bhadriraju and Gwynn, John Peter Lucius. 1985. *A Grammar of Modern Telugu*. Oxford: Oxford University Press.

Masica (1976) — Masica, Colin P. 1976. *Defining a Linguistic Area: South Asia*. University of Chicago Press: Chicago and London.

Say (2020) — Say, Sergey (ed.). 2020. BivalTyp: Typological database of bivalent verbs and their encoding frames. St. Petersburg: Institute for Linguistic Studies, RAS. (Available online at <https://www.bivaltyp.info>, Accessed on 30 June 2023.)

Борис ЗАХАРЬИН (ИСАА МГУ). Маркирование Прямого Объекта (МПО) как пан-индийский феномен.

Распространенные в Индостане и соседних регионах классификационно разные языки: новоиндийские, дравидийские, тибето-бирманские, иранские, тюркские, – объединены некоей общностью морфосинтаксического устройства. - В них соответствующий Пациенсу неодушевленный прямой объект (ПО) нормально маркируется «нулем», как и соотносящийся с Агенсом любой субъект предложения с неперфективным или неаффективным предикатом. ПО с признаком «+ гуманоидность», неодушевленные ПО с признаком «определенность», а также (в некоторых контекстах) ПО, характеризующиеся одновременно и «+ одушевленностью» и «- гуманоидностью», могут маркироваться послелогом или флексией аллатива/датива (как это имеет место, к примеру, в хинди, панджаби, кашмири, фарси и других языках). В большинстве новоиндийских языков указанные показатели осуществляют и иные функции, маркируя либо субъект в предложениях с аффективными глаголами, либо косвенный объект, и демонстрируя таким образом соотношенность с ролями Бенефактива, Экспериенцера, Реципиента или Адресата. Как и в новоиндийском, в остальных рассматриваемых языках регулирование падежного маркирования детерминируется в первую очередь оппозициями «одушевленности» и «определенности», но при этом в дравидийских, тибето-бирманских и тюркских языках имеется и самостоятельный, закрепленный в системе аккузатив, в индоарийском утраченный в период пракрытов и так и не восстановленный.

Илья ИТКИН (Школа лингвистики ФГН НИУ ВШЭ / ИВ РАН). Тохарская параллель к «Шантипарве».

Тохарский А текст 375ext – фрагмент большого стихотворного сочинения, написанного изысканным неравносложным размером 20+22+10+15 слогов (метрическая схема 5/5/5/5 + 4/4/4/3/4/3 + 5/5 + 4/4/4/3). С точки зрения тематики лист А 375ext являет собой яркий образец "буддийского contemptus mundi" – с противопоставлением прижизненной красоты и посмертного разложения, упоминанием червей, кишаших в теле умершего, и т.д.

Изучение строки А 375ext b5 (последней строки листа) прошло несколько этапов. В настоящее время в составе этой строки почти целиком восстанавливаются две заключительные пады строфы 62:

//// (♦♦ – mana)rkāśśi śmāś[ś]i [wl]a(lu)ne ♦♦ arkāmnā[s]ā [su]krānāśśi lepśāśśi kuñāś
yāmā[!](•) (♦♦ 62)

'... брахманских юношей ... смерть на кладбищах между коршунами и шакалами ссору вызвать может'

Содержание пад 62с и 62d не оставляет сомнений в том, что перед нами – отсылка к одному из эпизодов 12-й книги "Махабхараты", "Шантипарвы", а именно к рассказу Бхишмы о смерти и воскрешении брахманского мальчика, родители которого на кладбище становятся свидетелями спора между коршуном и шакалом. Примечательно, что в тохарском тексте все герои повествования и место действия последовательно переведены во мн. ч. (возможно, в целях "типизации"), а воскрешение ребенка даже не упоминается.

Сопоставление с "Шантипарвой" позволяет интерпретировать нигде более не засвидетельствованное слово *śām** (*śmāś[ś]i* – форма род. п. мн. ч.) как производное от глагола *tsām-* 'расти' и предложить для него значение '≈ очень юный, еще не достигший отрочества'.

Алиса КАЛИНА (независимый исследователь, Москва). Особенности фразеологизмов с компонентом-зоонимом в бенгальском языке.

С древних времён животные занимают важное место в жизни человека, являясь помощниками в хозяйстве или домашними питомцами, становясь источником пищи, но также и причиняя вред или угрожая жизни. Именно поэтому образы животных зачастую встречаются не только в литературе и искусстве, но и находят отражение непосредственно в языке, в частности, на уровне фразеологии. При этом зооморфные образы, как правило, имеют как общие, так и индивидуальные черты, отражающие национальную специфику конкретной культуры.

В докладе на материале бенгальского языка будут рассмотрены особенности фразеологизмов с зооморфным компонентом — т.е., таких, в составе которых имеются названия животных. К сожалению, на сегодняшний день в литературе данная группа бенгальских фразеологизмов практически не освещена, на что указывает, в частности, Niladri Sekhar Dash. Однако работы по теме, основанные на материале других языков, позволяют ознакомиться с проблематикой исследования и применить некоторые методы к бенгальскому языку.

Цель настоящего исследования — определить наиболее продуктивные с точки зрения фразеологии зоонимы бенгальского языка и выявить культурно- специфичные черты их образов. Для этого на основе данных из различных словарей автором был составлен перечень подходящих фразеологизмов, а также определены несколько тематических групп, в которые входит большинство представленных выражений - например, сфера труда и работы, интеллектуальные способности человека, особенности внешности и т.д. При этом автор опирается на классификацию, предложенную Е.В. Терешко в монографии, посвящённой анализу аналогичной группы фразеологизмов в нидерландском языке. В результате возможно выяснить, какие качества приписываются тому или иному животному, и есть ли среди них такие, которые наделены как положительными, так и отрицательными чертами. Подобный вопрос обсуждается, например, в статьях М. Бхатнагара и Е.Б. Коломейцевой на материале языка хинди, но поскольку авторы рассматривают данную тему исключительно в сопоставлении с русским языком, в работах уделено внимание лишь тем зоонимам, которые типичны для носителей обеих лингвокультур — собака, кот, осёл и др. Однако в данном докладе рассматриваются также фразеологизмы, содержащие такие ключевые образы индийской культуры, как тигр, шакал, слон, крокодил; кроме того, приводятся примеры чрезвычайно богатой синонимии, характерной для бенгальского языка, и представлены несколько моделей для образования фразеологических сочетаний.

Таким образом, доклад даёт общую характеристику фразеологизмов с зоонимами в бенгальском языке, однако в дальнейшем представляется возможным более детально проанализировать образы конкретных животных и выявить наиболее употребительные выражения в литературном и разговорном языке.

Литература

1. Niladri Sekhar Dash, Arpita Ray (2014): Investigating the Nature of Use of Animal Names in Bengali Written Texts. Special Issue on Sociolinguistics, VOL. 40, NO. 1 2, JAN-DEC. 2014, Pp. 87-120. ISSN 0253-9071
2. Бхатнагар, М. Коломейцева, Е.Б. (2020): Сравнительный анализ зоонимической фразеологии русского языка и хинди. Вестник ТвГУ. Серия: Филология (4). С. 7-16. ISSN 1994-3725
3. Терешко, Е.В.: Образы животных в нидерландской фразеологии и культуре (2022). Москва, URSS, 248 С. ISBN 978-5-9710-9449-4

Евгения КОРОВИНА (ИЯз РАН). Направление письма в протоиндийской письменности.

Основное направление протоиндийской системы письма было установлено в середине 60-х годов независимо советскими (Ю.В. Кнорозов, Г.В. Алексеев и др.) и индийскими (прежде всего, Б.Б. Лал) исследователями как справа-налево для оттисков печатей (и соответственно на самих печатях надпись идет слева-направо). Однако наряду с этим основным порядком слов, по-видимому, были представлены и другие. Так, в базе протоиндийских текстов ICIT, представлена такая статистика направлений: 4251 написаны справа-налево, 216 – слева-направо, 16 – сверху-вниз, 10 – бустрофедоном, 389 состоят из одного знака, а для 774 надписей направление не было установлено (в основном из-за их плохой сохранности). В докладе предполагается, во-первых, сделать обзор того, на каких основаниях было установлено именно такое направление чтения, во-вторых, рассмотреть случаи редких порядков чтений.

Анастасия КРЫЛОВА (ИБ РАН). Модели образования каузативов в куллуи.

Куллуи – малочисленный индоарийский язык группы химачали, даже на фоне этой группы выделяющийся интересными архаическими явлениями в фонетике, лексике и морфологии. В докладе рассматриваются полевые данные, собранные докладчицей и её коллегами в экспедициях 2014-2023 гг. Он представляет классификацию морфологических типов каузативного словообразования в куллуи. Каузативы куллуи, по сравнению с другими индоарийскими языками, весьма своеобразны благодаря морфонологическим процессам преобразования корня. Помимо обычного для индоарийских языков чередования корневых гласных в каузативном словообразовании, в каузативах куллуи распространена связанная с переносом ударения метатеза: *úkəl̥na* ‘подниматься’ – *kwá̃l̥na* ‘поднимать’. Редукция безударных гласных приводит к распространению омонимии каузативов продуктивной модели образования с суффиксом *-a-*: *bədzəŋa* ‘играть (на музыкальном инструменте)’ от *badzŋa* ‘звучать (о музыкальном инструменте)’ и *bədzəŋa* ‘ударять’ от *bədzŋa* ‘ударяться’. При этом имеется и ряд непродуктивных каузативных суффиксов: *-e-*, *-er-* и другие.

Леонид КУЛИКОВ (ИКВИА НИУ ВШЭ / Гентский университет). Ведийские сложные слова на *-gṛhya*: от деепричастия к падежному окончанию (замечки о ведийском капиативе).

В докладе рассматриваются санскритские деепричастия предшествования и их (не)участие в словосложении: отмечается, что, в отличие от целого ряда отглагольных образований, они не образуют сложных слов, типичных для санскрита. Исключение составляют несколько сложных слов, образуемых деепричастием *-gṛhya* ‘схватив’, типа *hasta-gṛhya* ‘схватив за руку’, которые встречаются в основном в ранневедийских текстах. На основе анализа их свойств и их ограниченной продуктивности (они образуются только от имен небольшого семантического класса – названия частей тела), делается вывод о том, что этот морфологический тип является – зачатком нового падежа (протопадежом), который можно назвать капиативом (от лат. *capio* ‘схватить’). Показано, что в поздневедийский период этот тип постепенно вытесняется аналитическим падежом, однако косвенными следами этого протопадежа (капиатива), возможно, являются встречающиеся довольно часто (особенно в эпическом санскрите) нерегулярные деепричастия на *-ya* (*gṛhya*) без превербов.

Ксения МЕЛЬНИКОВА (независимый исследователь, Москва). Способы выражения семантики медиального залога в тамильском.

В настоящем докладе предпринята попытка рассмотреть несколько групп глаголов тамильского языка, выделяемых по морфологическим критериям, как аналог системы медиального залога.

Категория медиального залога пока не получила четко определенного места среди других категорий глагола. Несмотря на близость к другим категориям залога, медий характеризуется широким набор значений в каждом из языков, где он представлен, и они лишь частично связаны с синтаксическим маркированием участников ситуации (S.Kemmer. *The middle voice*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1993). Глаголы с медиальным показателем образуют семантические классы, обладающие общими формальными признаками – морфологическими или синтаксическими и включающие в себя помимо глаголов, образованных от переходных глаголов, непроизводные глаголы. Наличие таких непроизводных глаголов указывает на несводимый к смене диатезы семантический компонент значения медиального маркера, причем этот компонент в разных семантических классах медиальных глаголов различен. Для типологического исследования зоны медия необходимо полное описание системы медиальных глаголов в конкретных языках.

В системе категорий тамильского глагола медиальный залог отсутствует, но при этом имеется ряд глаголов, которые могут быть рассмотрены как аналог медиальных. Эти глаголы образуют пары с однокоренными переходными глаголами. Например, пары глаголов IV и XI классов спряжения (*acai* IV класс 'двигаться' – *acai* XI класс 'двигать, приводить в движение'), пары глаголов V класса, оканчивающихся на *-ttri* и *-ppu* (*niruttri* 'наполняться' – *niruppu* 'наполнять'), на *-nku* и *-kku* (*acaiṅku* 'трястись' – *acaku* 'трясти'), пары, в которые входят глаголы, образованные посредством суффикса *-tt-* (*amiṅ* 'погружаться' – *amiṅttu* 'погружать'). Несмотря на то, что деривационную модель, лежащую в основе образования указанных пар глаголов, традиционно характеризуют как каузативную, есть признаки, позволяющие сопоставить первые глаголы в этих парах с медиальными глаголами: они образуют семантические классы, аналогичные тем, которые выделяются в языках с системой медиального залога, и их подавляющее большинство является непереходными. Применение принципов описания, используемых для медиальных систем, к указанным группам глаголов позволяет по-новому взглянуть на систему глаголов тамильского языка и углубляет понимание категории медия.

Евгения РЕНКОВСКАЯ (ИЯз РАН). Глаголы с *i*-основами в куллуи.

В докладе пойдет речь об особом классе глаголов языка куллуи (индоарийский язык группы химачали) – глаголов с основами, оканчивающимися на *-i*. К этому классу относятся глаголы, производные от других частей речи (по большей части, деноминативные), а также пассивные, инволитивные, рефлексивные и реципрокальные формы других глаголов, ср. *ratiṅa* 'наступать о ночи' (< *rat* 'ночь'), *kḥapriṅa* 'стареть' (< *kḥapra* 'старый'), *fuṅiṅa* 'быть услышанным' (< *fuṅṅa* 'слышать'), *nhaiṅa* 'купаться' (< *nhaiṅa* 'купать'), *dḥḥaiṅa* 'грызться, драться (о собаках)' (< *dḥḥaiṅa* 'кусать (о собаке)') и др. Все глаголы этого класса являются непереходными, а также обладают определенными морфологическими особенностями: в некоторых формах *-i* на конце основы заменяется на *-u*. В основу доклада легли полевые материалы экспедиций в регион распространения куллуи (штат Химачал-Прадеш, Индия) в 2014-2022 гг., при этом отдельное исследование по данной теме было проведено во время экспедиции 2023 г.

Синтетическое образование пассивных форм при помощи форманта *-i* является ареальной чертой западногималайского региона и характерно как для многих химачали, так и для всех трех языков пахари – гархвали, кумаони и непали. Согласно гипотезе Х. Хендриксена, *i*-глаголы этимологически происходят из сочетания форманта *-i*, восходящего к древнеиндийскому пассивному и деноминативному показателю *-ya-*, *-īya-* (> ср.-инд. *-īya-*, *-īya-*), и глагола *hoṇa* ‘быть’ [Hendriksen 1986: 145-146].

В докладе предполагается подробно рассмотреть типы *i*-глаголов в куллуи, а также их морфологические особенности: формы, в которых *-i* заменяется на *-u*, образование от них каузативов и др. Особое внимание будет уделено интересной тенденции к сдвигу модели управления. Было отмечено, что в ряде случаев непереходные глаголы, морфологически изменяясь, переходят в класс *i*-глаголов, тогда как их изначальная морфологическая форма приобретает переходность и функции каузатива: например, *gʰuʃŋa* ‘тереться’ (с каузативом *gʰəʃaŋa* ‘тереть’) заменяется на *gʰuʃiŋa* ‘тереться’ (с каузативом *gʰuʃŋa* ‘тереть’).

Анна СМЕРНИТСКАЯ (ИБ РАН). Семантическая эволюция глагола *viḷu* ‘падать’ в тамильском языке.

Изучение исторической семантики лексики часто связано с трудностями:

нет никакой уверенности, что примеры, встречающиеся в текстах, представляют весь объем значения исследуемого слова в те времена. Данные фрагментарны, зависимы от объема исторического корпуса, который в большинстве случаев также представляет не все возможные речевые регистры. Таким образом, часть значений безусловно оказывается утраченной, и встречающиеся значения не могут составить цельную картину. Для более системного изучения исторической семантики лексики, как нам представляется, могут быть полезны методы семантической типологии. В настоящем докладе для изучения исторической семантики лексемы *விழு/வீழ்* *viḷu* /*vīḷ* ‘падать’ в тамильском языке используются два типологических подхода: концептуальный аппарат семантических переходов, разрабатываемый в рамках проекта *Datsemshift* под руководством Анны А. Зализняк, и фреймовый подход Московской Лексико-типологической школы.

Возможный объем значения лексемы *விழு/வீழ்* ‘падать’ и ее полисемии достраивается с помощью этих методов, после чего проводится проверка наличия этих значений в корпусе старотамильских текстов. Так, для значения «падать» в тамильском языке характерна полисемия «падать», «портиться», «умирать», построенная на общетипологическом семантическом переходе *to fall down* -> *to die* [Datsemshift, ID 0975], и представляющая собой развитие компонента значения «движение вниз» фрейма «the loss of vertical orientation» по метафорической модели «Down is Bad». Такое же семантическое развитие мы находим в старотамильских текстах первых веков н.э.:

வன்கண் ஆடவர் அம்பு விட வீழ்-ந்தோர்
vaṅkaṅ āṭavar ampu viṭa vīḷ-nt.ōr
pitiless young_men arrow throw fall-Past.VerbalNoun.3PI

Those who passed away because of an arrow thrown by ruthless young men. [Puranānūru 3, 21]

Людмила ХОХЛОВА (ИСАА МГУ). Сходства и различия в маркировании неноминативного субъекта в индоарийских и дравидийских языках.

Западные индоарийские (ЗИА) и дравидийские (ДР) языки обнаруживают большое сходство в маркировании неноминативного субъекта: экспериенцер в конструкциях, обозначающих психологические состояния и эмоции, оформляется дативным

послелогом; дативный послелог и в ЗИА и в ДР употребляется также при описании физических и душевных недугов; агенс пассивной конструкции в ЗИА и ДР оформляется инструментальным послелогом, при этом и в ЗИА и в ДР одним из частотных является значение невозможности совершения действия; инструментальный послелог как в ЗИА, так и в ДР оформляет также агенс активных непереходных глаголов, при этом обозначается неосуществимость соответствующего действия. Большой интерес представляет грамматикализация одних и тех же глаголов в ЗИА и в ДР: глагол «приходить» обозначает «владение определенными навыками или знаниями», глагол «садиться» в качестве «легкого» имеет значение нежелательности описываемого действия или состояния.

Частичное сходство обнаруживается в маркировании посессора в конструкциях, обозначающих отчуждаемую принадлежность: в ЗИА посессор оформляется локативным послелогом, в ДР локативный послелог используется в том случае, если принадлежность носит временный характер. Если речь идет о постоянной принадлежности, употребляется дативный послелог. Субъект в конструкциях долженствования в ЗИА маркируется дативом, в то время как в ДР возможен и номинатив.

По-разному оформляется посессор в конструкциях, описывающих родственные отношения и отношения типа «часть-целое»: в ЗИА используется генитивный, в ДР – дативный послелог.