

М. Ф. Альбедиль

ЗАБЫТАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ДОЛИНЕ ИНДА

Не трогайте далёкой старины.
Нам не сломить её семи печатей.
А то, что духом времени зовут,
Есть дух профессоров и их понятий, Который эти господа некстати
За истинную древность выдают.
Как представляем мы порядок древний?
Как рухлядью заваленный чулан,
А некоторые ещё плачевней —
Как кукольника старый балаган.
По мнению некоторых, наши предки
Не люди были, а марионетки.

И.-В. Гёте

Предисловие, или для чего написана эта книга

«Современного» человека не существует. В качестве «современной» может лишь восприниматься та или иная мысль о нём. А сам он есть всегда лишь попытка стать человеком. Возможный человек. А это — самое трудное, так же как жить в настоящем. И он всегда нов, так же как всегда ново мышление — если мы вообще мыслим. Речь может идти лишь об историческом человеке, т. е. существе, орган жизни которого — история, путь.

М. К. Мамардашвили

В спокойные времена люди редко задумываются о человеческих судьбах и редко задаются вопросами о путях истории — обычно это удел немногих беспокойных умов. Но в кризисные периоды, когда рушатся жизненные устои, меняется привычный ритм и рвутся живые связи между людьми и поколениями, эти вопросы теряют свой сугубо умозрительный характер и становятся насущно практическими. Для понимания настоящего взоры всё чаще обращаются в прошлое, причём не только своей страны и своего народа, но и других. Интерес этот вызывается не столько эмоциями, сколько стремлением осознать историческое единство человечества, понять закономерности его развития и с их помощью разобраться в настоящем. Именно в такие кризисные ситуации мы явственно ощущаем, что мы — исторические существа, «орган жизни которых — история, путь».

Мы начинаем понимать, что за длительную историю своего существования человек вложил огромное культурное богатство в свой язык, обычаи, музыку, танцы, изобразительное искусство, общественные установления. Вместе с этим мы не без внутреннего ужаса осознаём, сколь чудовищной была всегда варварская способность человека уничтожить и осквернить это богатство, доставшееся ему в наследство от предшествующих поколений. «Дальнейшее развитие технологической цивилизации, экономический рост, возрастающая мобильность людей, чьи поселения занимают большую часть твёрдой поверхности планеты, расширение средств массовой информации — всё это сулит в будущем исполнение мрачных пророчеств окончательного и безжалостного исчезновения с лица земли львиной доли того, что ещё осталось от свидетельств веры, любви, эмоций, гордости, чувства прекрасного и стремления к добру прошлых поколений», — писал ещё в 60-е годы Аурелио Печчеи, возглавлявший в качестве президента Римского клуба одно из самых влиятельных глобальных

движений, озабоченных будущей судьбой человечества, приближающегося к критическому рубежу [30, с. 299–300].

В своих предвидениях и грозных предостережениях А. Печчеи был прав: беспорядки и кризисы, переживаемые сейчас человечеством, всем слишком хорошо известны, чтобы на них специально останавливаться. Размышляя над возможностями действенного выхода из созданного человеком положения, А. Печчеи предлагает ориентировать развитие человеческого общества к определённым целям, стимулирующим ответственное поведение во всех сферах жизни. Одной из таких целей он называет защиту и сохранение культурных особенностей народов и наций, что является «ключевым моментом человеческого прогресса и самовыражения» [там же, с. 299].

А. Печчеи призывает использовать на этом пути достижения всех научных дисциплин, посвящённых изучению человека: археологии, эпиграфики, палеографии, философии, этнологии, антропологии и прежде всего истории [там же].

Итак, история, чей главный предмет — человек, его действия и плоды его труда, — полезна всем людям, но не в узком прагматическом смысле: она учит понимать происходящее, а это уже — необходимая предпосылка правильного действия. «Незнание прошлого не только вредит познанию настоящего, но ставит под угрозу всякую попытку действовать в настоящем» [5, с. 25]. Эта истина, несмотря на свою тривиальность и многократную повторяемость, до конца не понята и не осмыслена нами, и расплачиваться за это нам приходится по самому высокому счёту.

С той поры, как человечество вступило в стадию цивилизации, историческое сознание было одним из главных структурирующих элементов культуры. Оно в наибольшей полноте отражало представления о мире и о месте человека в нём, которые менялись от эпохи к эпохе. Примерно одни и те же вопросы мучили людей во все времена, но ответы на них разные культуры, существовавшие в разные исторические периоды, давали разные, уча человека сложнейшему искусству жить на земле. Остаётся лишь пожалеть, что наставления умудрённой тысячелетним опытом истории чаще всего оставляются нами без внимания.

Интерес к истории, к прошлому — вообще одна из самых устойчивых интеллектуальных традиций нашей европейской цивилизации. Наше античное и христианское наследие, предопределившее в значительной мере пути нашего культурного развития, сделало историю объектом не только увлекательным, но и сугубо необходимым, связав его с двумя важнейшими модусами человеческого существования: временем и памятью. Можно ли представить себе полноценное развитие человека разумного, который бы вдруг по какой-то причине утратил возможности исторического познания? Можно ли лишать человека памяти, не рискуя при этом изувечить его дух?

Отношение к прошлому, к истории не было постоянным и одинаковым во все периоды существования человека. Оно менялось вместе с развитием общества. Перемены эти происходят и сейчас. Кажется, отошёл в прошлое плоскоэволюционистский взгляд, рассматривавший каждое явление в культуре как определённый этап, подготовленный предшествующим ходом развития и сам являющийся предысторией того, что должно последовать за ним. Мы понимаем теперь, что культурное прошлое продолжает жить в настоящем, причём мы как бы слышим голоса не только географически и исторически близких нам культур, но и типологически не схожих с нашей: вздумчивый читатель отметит не одну иллюстрацию этого, кажущегося на первый взгляд парадоксальным утверждения.

Одно время в истории господствовали идеи О. Шпенглера о замкнутых и завершённых в своём развитии цивилизациях и культурных мирах. Они не раз подвергались суровой критике, тем не менее до сих пор продолжают завораживать порой неосознанно и профессиональных историков, и людей, далёких от науки.

Между тем наука неуклонно накапливает эмпирические данные и по-новому осмысляет их, выявляет общие закономерности развития общества. Становятся всё более очевидными всемирно-историческое единство человечества и общность созданной им культуры, так же

как всё ярче и неоспоримее выявляется равноценность вклада, внесённого всеми народами Земли в общечеловеческий культурный фонд.

Вклад, сделанный народами индийского субконтинента, особенно относящийся к периоду глубокой древности, ещё не выявлен в полной мере и не оценён по достоинству. Вот почему одна из задач книги — познакомить с ценнейшими достижениями древнейшей цивилизации Индии круг читателей более широкий, чем узкий слой профессионалов.

Это прошлое не кануло в Лету безвозвратно вместе с гибелью цивилизации, оно живёт с нами и в нас, и в этом, как сказал Р. М. Рильке, «смысл всего того, что когда-либо было в прошлом; того, что прошлое не остаётся мёртвым грузом, но возвращается к нам, чудесным образом глубоко в нас воплощаясь».

Об уроках индийской древности, которым нам стоит смиренно внимать, как умудрённому богатым опытом собеседнику, стоит сказать особо.

Наши европейские умы, как отмечал Ромен Роллан, привыкли запираяться в своём этаже Жилища человека, и поэтому остальная часть дома кажется нам необитаемой. Между тем «в мировом концерте все века, прошлые и настоящие, составляют оркестр и играют в одно и то же время» [37, с. 58]. Не лучше ли слушать не отдельные инструменты, а весь ансамбль, в котором древнеиндийский аккорд и красив, и полнозвучен? Не обедняем ли мы себя, им пренебрегая? Этот вопрос я часто ставила себе, занимаясь протоиндийской древностью, пытаясь понять и осмыслить её.

Столь же часто возникали и другие вопросы: так ли уж совершенна наша, в чём-то чрезмерно усложнённая, а в чём-то до грубого примитивизма упрощённая цивилизация? Что даёт нам основания и безапелляционное право возводить её ценности в ранг эталонов и судить по ним все другие народы, с которыми нам приходится иметь дело? Откуда в нас это ощущение собственной правоты и превосходства, когда мы снисходительно посмеиваемся над танцами, манерой одеваться, говорить, есть, сидеть, непохожими на наши привычные стандарты? Чем лучше наш порядок жизни того, какой люди веками и тысячелетиями вели в Индии, находя его вполне удовлетворительным и достойным природы человеческой? Какие преимущества перед другими имеют наше общественное устройство, искусство, архитектура, законодательные установления, дающие нам основания измерять их канонами все другие достижения человеческого духа и мысли, подвергая жестокой критике всё, что с ними не совпадает, и лишь на том основании, что оно не похоже на привычное нам? В чём ценность — общечеловеческая, не привязанная к конкретному времени и конкретному человеку — тех знаний, на приобретение которых мы тратим долгие годы жизни, далеко не всегда приходя с их помощью к её финалу помудревшими?

Пытаясь оценить нашу собственную цивилизацию, лучше всего сопоставить её с другой, весьма отличной от неё. При таком сопоставлении мы начнём в ней видеть то, что раньше могли и не заметить, и у нас, возможно, разовьётся способность более адекватной оценки нашей цивилизации и привычных нам стереотипов. Мы увидим, например, что наш образ жизни, с точки зрения древнего индийца, перенасыщен пустопорожней суетой и погоней за химерами, что мы варварски нечувствительны ко многим истинно прекрасным проявлениям человеческого духа и природы, что мы — невообразимые дикари и невежды в отношении самих себя, своего тела и духа, что мы не понимаем и не пытаемся понять по-настоящему своих детей и своих близких, что мы в повседневной жизни, подчас мимоходом, совершаем столь кощунственные поступки, что искупать их нам придётся даже не до конца жизни, но и в том, что за этим концом последует, и т. д. Словом, мы сможем увидеть, что в другие времена и в других местах люди следовали другим моделям жизни, отличным от нашей настолько, что нам и во сне подобного не пригрезится, и что они не менее, а в чём-то, возможно, и более привлекательны, чем наши, что стандарты, стереотипы и нормативы нашей культуры не всеобщие и не эталонные. Мы можем увидеть, что вклад других культур в общую историю человеческой цивилизации и культуры не менее весом и уникален, чем наш, которым мы привыкли упоённо гордиться, забывая иногда бросить на него и критический взгляд. Наконец,

мы увидим, что в погоне за научно-техническим прогрессом и тем призрачным превосходством, которое он нам сулит, мы не только приобретаем то, что мы называем жизненными удобствами, комфортом и обеспеченностью, но и стремительно несёмся к пропасти, имея вполне реальную и не столь уж далёкую перспективу исчезнуть как биологический вид, оставшись, по выражению, Н. Ф. Реймерса, «просто ярким экспонатом в палеонтологической летописи» [34, с. 51].

Все эти раздумья и послужили толчком для написания книги, которую читатель держит в руках. Мне хотелось не только донести до читателя в посильной форме и доступном объёме результаты изучения архаической цивилизации, полученные современной наукой, но и поделиться своими размышлениями, которые сопровождали изучение этой цивилизации, во многих отношениях контрастной по отношению к нашей, задавшей нам много вопросов и преподавшей нам немало полезных уроков. Это стремление породило и выбор отдельных характерных сторон и черт культурного облика цивилизации, и способ их описания, и диалогическую форму построения глав, где умершая цивилизация отвечает на вопросы современной. Сопоставление стереотипов нашей цивилизации и архаической индийской может оказаться полезным, ибо «нет истинного познания без шкалы сравнения» [5, с. 27]. Мне хотелось, таким образом, зримо показать, как перекликаются голоса из далёкого, экзотического древнего прошлого с голосами нашей истории и современности, хотелось дать читателю почувствовать этот многоголосый хор бесконечной вереницы людей, которые прокладывали нам путь, хотелось, наконец, чтобы читатель понял, что прошлое, даже столь удалённое в пространстве и во времени, не мёртво, не безжизненно, не бесплодно и не холодно.

Я приношу извинения тем читателям, которые не любят цитат: некоторые главы из книги обильно ими снабжены, причём взяты они часто не только из научной, но и из художественной литературы и даже из поэзии. Объясняясь, я прибегну опять же к цитате, приведя отрывок из письма Франческо Петрарки некоему Фоме из Мессины, который просил совета, находясь в состоянии, в котором пребывают все пишущие, «когда своего каждому не хватает, чужим пользоваться стыдно, а между тем бросить писание не даёт само очарование этого занятия» [29, с. 77]. Ссылаясь на Сенеку, Петрарка отвечает: «Всё сводится к тому, чтобы подражать при сочинении пчёлам, которые не воссоздают цветы такими, какими их нашли, а выделяют из них путём некоего срастворения воск и дивный мёд... Как я могу назвать что-то чужим, пусть оно и придумано другими, когда тот же Сенека буквально пересказывает суждение Эпикура, что всё хорошо сказанное кем бы то ни было — не чужое, а наше? Значит, не за что винить Макробия, если в начале своего труда он не столько изложил, сколько переписал большую часть чужого письма; такое ведь и со мной иногда случается и со многими, кому я не чета» [там же].

Я не могу сказать лучше, чем Петрарка, и потому считаю данное объяснение исчерпывающим.

Книга адресована не только специалистам, а широкому кругу читателей, поэтому я старалась, насколько возможно, излагать материал в более доступной форме и менее формальным стилем, чем это принято в специальной научной литературе. Перед моим мысленным взором стоял образ читателя-энтузиаста и любителя древности, которого интересует не столько количество документальных выкладок, доказательств, библиографических ссылок и мнения общепризнанных авторитетов, сколько сами послания древней культуры, попытки истолкования их в контексте живой традиции и отзвуки глубокого прошлого, сохраняющегося в нашем настоящем.

Смею надеяться, что и в том случае, если читателю не понравятся манера и стиль изложения, то по крайней мере тема его — одна из древнейших цивилизаций человечества — сама по себе достойна привлечь его внимание, и читатель, говоря словами Лейбница, сумеет получить «наслаждение от познания удивительных вещей».

Полагаю, что читатель будет избавлен и от скуки — хотя бы потому, что работа по изучению

забытой древней цивилизации весьма далека от завершения и ещё долго будет находиться в стадии поисков и подходов к решениям вопросов, число которых по мере знакомства с этой цивилизацией не уменьшается, а увеличивается.

Введение:

Протоиндийская цивилизация. Общая характеристика

С наибольшим рвением предавался я изучению древности, ибо время, в которое я жил, было мне всегда так не по душе, что, если бы не препятствовала тому моя привязанность к любимым мною, я всегда желал бы быть рождённым в любой другой век и, чтобы забыть этот, постоянно старался жить душою в иных веках.

Франческо Петрарка

Древнее прошлое всегда было привлекательным для человечества, так же как своё собственное детство всегда привлекательно для человека. «Я чувствовал всегда, что детство было моей настоящей жизнью, истинным началом чего-то очень важного. Тогда я знал, а после забыл, что такое жить» — так Г. К. Честертон передал ощущение подлинности бытия [53, с. 21–22], которое испытываешь в детстве и которое с годами всё труднее становится различимым за пеленой повседневной суеты и «взрослых» дел. Не это ли ощущение, подспудно живущее в каждом из нас, делает наше воспоминание о детстве волшебной грёзой, очарование которой усиливается по мере нашего взросления и старения? Детство, которое кончилось и никогда не повторится, на всю жизнь останется с нами.

Вероятно, по тем же или близким причинам и древняя история — детство человечества — всегда будет обладать для нас вечной притягательностью, тем более неиссякаемой, что оно безвозвратно кануло в прошлое и никогда не повторится. Притягательность его тем более сильна, что эти древние ступени восхождения человечества скрыты в глубине веков, недоступны непосредственному наблюдателю и потому отмечены печатью таинственности. Вероятно, поэтому знакомство европейцев с цивилизациями древности, так же как и с современными экзотическими цивилизациями, вызывало не только мимолётный интерес, но будоражило умы. Оно помогало увидеть и по-новому оценить свою собственную цивилизацию, которая к тому времени достигла стабильности и хотела осмыслить себя. «Степень удаления от родины меняет и наше отношение к ней, — писал С. Цвейг после своего путешествия в Индию, — . наша Европа уже не казалась мне вечным центром всей Вселенной» [51, с. 278]. Таким был результат благотворного воздействия на европейские умы знакомства с другими культурами.

На протяжении предшествующих веков европейцы по-разному видели далёкие континенты. Менялись побудительные причины, заставлявшие их вглядываться в очертания иных миров и погружаться в иные культуры. Размытыми были и границы самого понятия Востока.

Ко времени открытия Европой древних восточных цивилизаций под этим термином понималась та культурно-историческая данность, которая была объектом изучения ориенталистики: страны Азии, Африки и Латинской Америки. Древние греки первыми противопоставили себя Востоку (т. е. в то время Персии и другим землям, лежащим к востоку от греческого мира). С самого начала это понятие было не просто географическим, но и ценностно-окрашенным; оно обозначало противопоставленность эллинов варварам, цивилизованности — дикости. Ценностный аспект был однонаправлен, всё варварское, восточное, отвергалось, всё эллинское превозносилось как единственное достойное человека. Со временем подобный взгляд вырос в устойчивую традицию, которая возвела европейские ценности в ранг непогрешимых и безоговорочных. Восток же неизменно обозначал для европейца иной образ мыслей и тип жизнеустройства, нежели тот, к которому принадлежал

он сам. Всё, что было связано с Востоком, воспринималось в виде некоей перевернутой формулы, с помощью которой постигалось и оценивалось собственное существование.

Какие бы трансформации не претерпевало понятие Востока в разных системах западных взглядов, европейское сознание неизменно колебалось между двумя крайними полюсами: европоцентризмом, возвеличивающим Запад, и востокоцентризмом, воспринимающим Восток как мир особого духовного богатства, породившего всю человеческую культуру (вспомним лозунг «панвавилонистов» — «свет с Востока»). Запад всегда видел себя в противопоставлении Востоку, и далеко не всегда ему удавалось преодолеть опаску и насторожённость в отношении других культур.

Такова была установившаяся традиция восприятия Востока Западом, когда в середине прошлого века развернулось изучение его древнейшей истории на основании документальных свидетельств — памятников материальной культуры и письменности.

О том, что некогда существовал Древний Египет, страна загадочная и удивительная, было известно всем. Память об этой великой цивилизации, погибшей чуть ли не две тысячи лет тому назад, сохраняли не только величественные развалины Нильской долины, безмолвными стражами возвышавшиеся над быстротекущим временем. О великих пирамидах, загадочных сфинксах, таинственных и мстительных призраках, несметных спрятанных сокровищах рассказывали арабские сказки. Много занимательных историй, увлекательных и красочных, оставили потомкам искусные рассказчики — греки, хорошо знавшие Египет. И наконец, всем известны драматические события, связанные с Египтом, о которых говорится в Библии. И всё же должна была пройти не одна сотня лет, прежде чем древний Египет пережил своё второе рождение и стал известен Западу. Поход Наполеона в Египет и последовавший вслед за ним «поход» Шампольона в глубь тысячелетий — расшифровка письменности с помощью Розеттского камня — дали ключ к познанию древних тайн, столь долго и ревниво оберегаемых временем «за семью печатями».

Гораздо меньше повезло современнице Древнего Египта — Месопотамии, лежащей между Тигром и Евфратом. Здесь не было величественных сооружений, испещрённых таинственно-зачаровывающими иероглифами, сохранённых от разрушения в сухих песках, как в долине Нила. Не было и древних сокровищниц, поражающих воображение роскошью и безудержной алчностью древних владык. Едва ли могли вызвать священный трепет развалины кирпичных сооружений, погребённые под горами щебня, песка и грязи, каждая из которых выдавалась местными жителями за Вавилонскую башню, ту самую... Пустыня и болота простирались на месте некогда могучей цивилизации, и только возвышающиеся среди них холмы сохраняли погребённые в них свидетельства о блистательном и ярком прошлом великих городов Двуречья.

Руины и надписи этой цивилизации также в конце концов заговорили, сдавшись в неравной битве с проникательными учёными-дешифровщиками, и рассказали о породившей их несколько тысяч лет тому назад цивилизации более или менее подробно и обстоятельно.

Были открыты и другие страницы древней истории Востока, известные до той поры лишь по упоминаниям в Библии и в книгах античных авторов: государства хеттов, финикийцев, Элам, Урарту.

И совсем не повезло древнейшей цивилизации в долине Инда, которую открыли позже других, в 20-х годах нашего столетия индийские археологи Д. Р. Сахни и Р. Д. Банерджи.

Она существовала в одно время с древним Египтом и Месопотамией и занимала площадь бо́льшую, чем обе её великие и прославленные современницы, вместе взятые. Но в отличие от них, она была предана полному забвению: словно плотный занавес опустился над сценой, где было сыграно великое действие, которое мы называем теперь протоиндийской, индской (по названию реки Инд — главной водной артерии территории), или харапской цивилизацией (по названию одного из главных мест раскопок в Харappe, округ Монтгомери, Пакистан). Её древнейшее самоназвание нам пока неизвестно.

После гибели этой цивилизации прошло немало веков, завеса времени становилась всё

плотнее и непроницаемое. Ни в самой Индии, ни за её пределами учёным не удалось обнаружить пока явных и достоверных указаний и свидетельств о давнем блистательном прошлом этой страны. Смутные воспоминания, как о далёком сновидении, сохраняются в местных мифах, преданиях и легендах, но мы не всегда уверенно можем различить их непознанный облик.

Открытия архаических цивилизаций изменили карту древнего мира и уточнили его известные хронологические границы. До недавнего времени в исторической науке было принято излагать историю человечества с Месопотамии, Передней Азии и Египта, которые входили в так называемый «плодородный полумесяц». Развитие археологии показало, что рога полумесяца вытягиваются всё дальше, чем их обозначил Джеймс Н. Брестед, введший этот термин, и захватывают долину Инда, долины великих китайских рек, пустыню Сахару, которая также представляла собой один из древнейших очагов культурной зоны. Как отмечал Д. А. Ольдерогге, «„плодородный полумесяц“ представляет собой как бы остатки той обширной области, где происходило постепенное освоение дикорастущих злаков и введение их в культуру и где начиналось одомашнивание крупного рогатого скота, коз и овец» [27, с. 13].

Самостоятельные очаги древних цивилизаций существовали и в Новом Свете с основными центрами в Перу и в Мезоамерике. В Европе лишь цивилизация, возникшая на островах и полуостровах Эгейского моря, может быть сравнима по древности с некоторыми более поздними из древневосточных цивилизаций.

Таким образом, цивилизация долины Инда представляла собой один из ареалов древнейшей культурной зоны, весьма обширной в географическом отношении, экологические условия которой способствовали возникновению и развитию деятельности человека по окультуриванию дикорастущих злаков и domestикации скота.

Европа в ту древнейшую эпоху была отдалённой и заброшенной окраиной Старого Света, значительно отстающей в своём развитии от Азии и Африки. Она оставалась в положении провинциальной Золушки, ютящейся на задворках ойкумены, до появления высокоразвитой микенской цивилизации, которая положила начало медленному восхождению Европы к главенствующим ролям на исторической сцене. На сравнительно позднем этапе исторического развития Европа заняла центральное место и довольно долго его удерживала, вытеснив на периферию Азию и Африку, у которых она в своё время немало взяла в культурном отношении. Тот период, когда Европа была центром, и породил устойчивый комплекс европоцентристского превосходства, о котором было сказано выше. Поэтому хотелось бы специально подчеркнуть, что в III–II тыс. до н. э., т. е. в эпоху существования древних восточных цивилизаций, соотношение мировых культур и отношение центра и периферии были иными, чем это видится сейчас, из XX в., и до центральной позиции Европе было ещё далеко. Отсталая периферия, она и помыслить не могла тогда о грядущей роли авторитарного культурного образца. Не только соотношение центра и периферии, но и вся пирамида культурной иерархии выглядела тогда иначе, чем привычная для нас картина. Это небольшое отступление может помочь читателю правильно оценить перспективу, вернее, ретроспективу, в которой надлежит рассматривать протоиндийскую цивилизацию, и выбрать нужный масштаб для определения её достижений.

Итак, в долине Инда и Пятиречья в III–II тыс. до н. э. существовала одна из величайших цивилизаций древности. Благодаря совместным усилиям пакистанских и зарубежных археологов, ведущих изыскания в Индии и Пакистане с 20-х годов нашего века, а также трудам историков, этнографов, лингвистов (количество их специальных исследований насчитывает не одну сотню) постепенно вырисовывается её облик: временные и пространственные границы, местные истоки формирования, отдельные черты хозяйственного комплекса и стилевые характеристики культуры, причины её затухания и отдельные линии её дальнейшей судьбы.

Поселения харапской культуры, обнаруженные вначале лишь в долине Инда, теперь

известны на огромной территории, которая занимает площадь более 1100 км с севера на юг и 1600 км с запада на восток. Её общая площадь исчисляется примерно 1,3 млн. км², и она занимает территорию на северо-западе Индостана, приблизительно равную территории Франции (рис. 1).

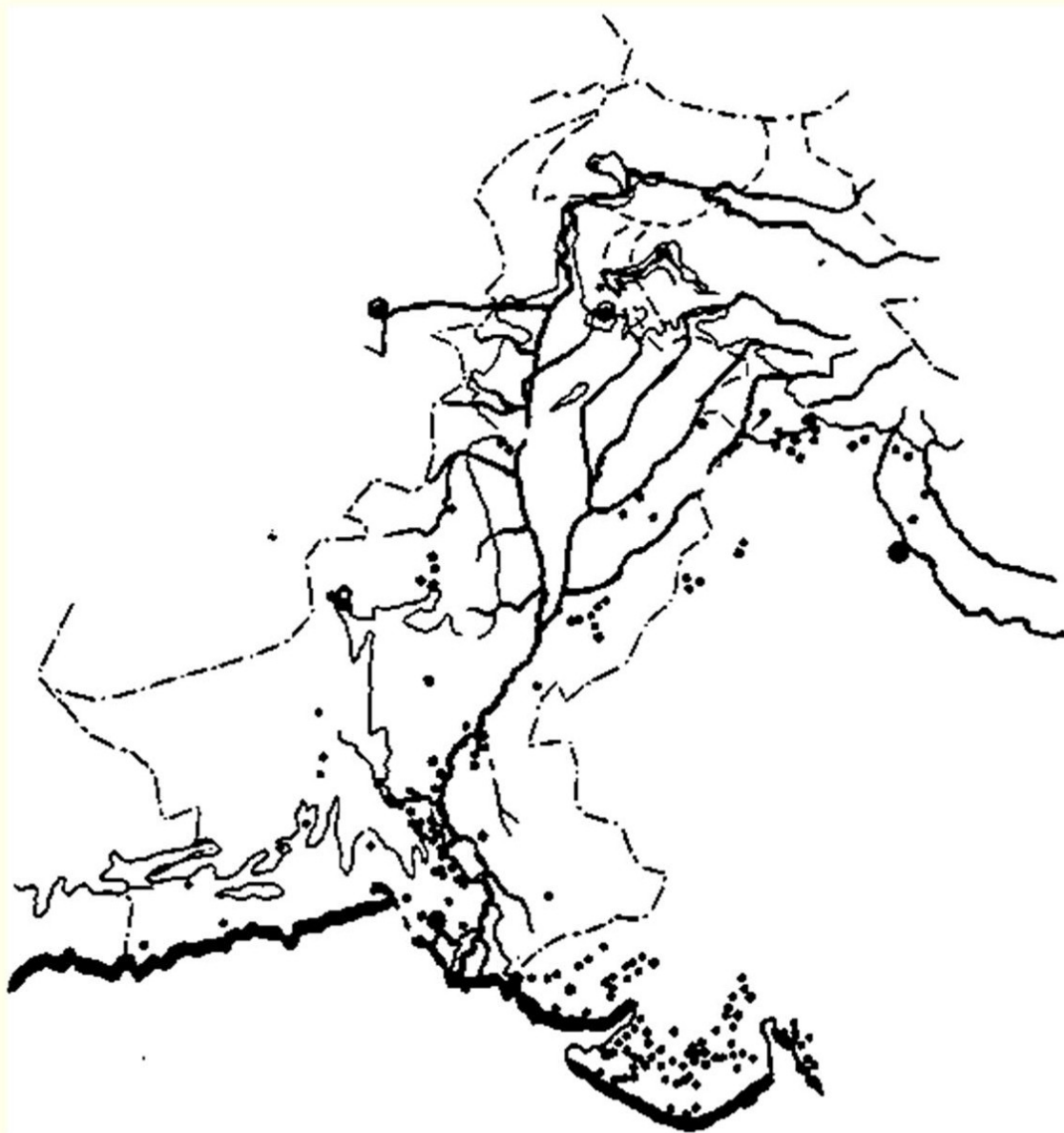


Рис. 1. Карта протоиндийской цивилизации.

Первые раскопки, произведённые в городах Мохенджо-Даро и Хараппе, породили множество вопросов. Изыскания, предпринятые в последующие десятилетия, не столько ответили на эти вопросы, сколько породили множество новых. Почти ни одна проблема, связанная с хараппской цивилизацией, не решена в настоящее время однозначно и окончательно. Каждый вопрос рождает гипотезы, более или менее остроумные, спорные, согласующие известные факты и представляющие известную объяснительную ценность. Излагать их все — значит

«утопить» основную линию изложения в море фактов и гипотез, противоречивых рассуждений и предположений и окончательно запутать читателя.

Поэтому здесь выбрано лишь то, что представляется автору наиболее приемлемым, убедительным и отвечающим тем задачам, которые высказаны в Предисловии. В некоторых случаях (там, где это не перегружает основной ход изложения) показаны не только результаты исследования, но и его пути, так что читатель сам может проследить весь ход исследовательской мысли.

Хронология Хараппы, основанная преимущественно на данных радиоуглеродного анализа и на находках вещей хараппского типа, найденных в памятниках других культур, прежде всего Месопотамии («индийские» и изготовленные по их типу печати и бусины), не раз пересматривалась со времён первых исследователей Джона Маршалла и Эрнеста Маккея. Ничего удивительного в этом нет, если вспомнить, что энергия излучения C^{14} очень слаба, что на показания приборов могут влиять другие вещества, что интенсивность излучения зависит от природы материала (например, одни растения поглощают меньше углерода, чем другие), что после испытания водородных бомб облака высокой радиоактивности, которые при этом образуются, влияют на аппаратуру и «омолаживают» извлечённые из раскопок материалы, и т. п. — словом, не может быть полной уверенности, что не остались существовать источники ошибок, которые влияют на определение возраста археологических объектов.

Одной из наиболее общепринятых хронологических дат, обозначающих границы временного существования Хараппы, являются 2900–1300 гг. до н. э. Корректированные радиоуглеродные измерения удревняют нижнюю границу, но это вступает в противоречие с датировками хараппских объектов по месопотамской хронологической шкале. В периодизации Хараппы археологи выделяют три основных периода: ранней, зрелой и поздней Хараппы, относящихся соответственно к 2900–2100, 2200–1800 и 1800–1300 гг. до н. э.

В последние годы радиоуглеродные даты проверялись с помощью дендрохронологии, и многие из них были «удревнены», причём для разных районов протоиндийской цивилизации эти даты, естественно, были неодинаковы, ибо в центре цивилизации и на её периферии одни и те же фазы развития и упадка приходились на разные периоды [79, с. 339–342]. Откорректированные даты выглядят следующим образом: ранняя фаза — 3200–2200 гг. до н. э., зрелая — 2700–2100 гг. до н. э. (поздняя — в тех же, обозначенных ранее, пределах).

Большинство археологов склонно считать, что протоиндийская цивилизация выросла на основе местных раннеземледельческих культур неолита в бассейне Инда и в соседнем районе северного Белуджистана. Последние археологические открытия подкрепляют эту точку зрения. Особенно интересны раскопки, произведённые индийским археологом М. Р. Мугхалом в Холистане, в районе пересохшей реки Гхаггар. Он обнаружил здесь свыше четырёхсот поселений, демонстрирующих разные стадии развития цивилизации. Очевидно, этот район может стать ключевым для понимания процессов становления хараппской культуры [77, с. 85–87].

Но есть и противоположные мнения. Так, А. Х. Дани отвергает концепцию линейной эволюции от неолита до индской цивилизации, отмечая, что установлены частичная одновременность в существовании археологических культур типа Кулли и Хараппы и тесное взаимодействие между ними. В качестве древнейшей культуры эпохи металла А. Х. Дани выделяет культуру Амри (её ранние слои относятся к III тыс. до н. э.) и считает её сплавом местных элементов, возникшим под влиянием иранских культурных традиций. Хараппская культура, по его мнению, генетически с ней не связана [62]. Обобщая современные археологические представления о протоиндийской цивилизации, А. Х. Дани подчёркивает: «Индский материал является чужеродным элементом в культурной эволюции Качхийской равнины. К такому же заключению пришли почти все, кто в последние годы раскапывал доиндские поселения в Пакистане» [там же, с. 55].

Получить правильный ответ об истоках Хараппы археологи имеют больше всего шансов,

раскопав древнейшие слои главных хараппских памятников. Но экспедиции, работавшие в Мохенджо-Даро в 1950 и 1964 гг., не смогли пробиться к этим слоям: им помешал высокий уровень грунтовых вод. Эта причина в сочетании с фрагментарностью раскопок раннеземледельческих культур остаётся препятствием в изучении проблем, связанных с происхождением хараппской культуры и с историей её сложения.

Тем не менее накопленный к настоящему времени археологический материал позволяет проследить эволюцию ранних культур (в археологическом смысле этого слова), постепенную смену скотоводческого хозяйства развитым земледельческим, выявить пути движения племён и горных районов в долины рек, освоение ими речных долин, взаимодействие локальных культур друг с другом и, наконец, развитие общей неолитической экономики, которая послужила в свою очередь основой, на которой позже развивалась экономика бронзового века. Освоение новых территорий происходило неравномерно. Земледельческие общины селились преимущественно вдоль речных русел: реки давали воду для орошения полей, были пригодны для рыболовства и транспортных нужд. Прочно и широко была освоена аллювиальная равнина, орошаемая Индом, долина пересохшей ныне реки Гхаггар, тёкшей параллельно Инду (её отождествляют иногда со священной рекой ведийской традиции Сарасвати), Южный Белуджистан.

С освоением этих территорий закончился период экстенсивного освоения новых земель и наступил новый этап — интенсификации земледелия и развития отгонного скотоводства. Селения вырастали в города, и с их ростом было связано обособление ремесла от земледелия и его дальнейшая специализация. Так постепенно вызревала и росла древнейшая цивилизация северо-запада Индостана. Учёные выделяют несколько зон внутри ареала её распространения: восточную, северную, центральную, южную, западную и юго-восточную с характерными для каждой зоны особенностями [78, с. 15–27]. Ареал распространения этой культуры не оставался неизменным: она постепенно расширялась к югу и востоку, проникая во всё новые районы субконтинента. К настоящему времени археологами раскопано несколько сот хараппских поселений, их общее число достигает почти тысячи, но типология их разработана слабо [70].

Основные признаки археологического комплекса Ха-раппы были установлены первыми исследователями, уже упоминавшимися ранее Дж. Маршаллом и Э. Маккеем, и с тех пор почти не менялись. В общих чертах они сводятся к следующим (рис. 2): квадратные или прямоугольные в плане поселения с обводными стенами и с постройками из обожжённого кирпича, медные и бронзовые кинжалы, ножи и прочие орудия, стрелы треугольной формы с заострёнными шипами, керамика стандартных форм, сделанная на гончарном круге с росписью чёрным по красному, ремесленные изделия из терракоты (мужские и женские статуэтки, фигурки животных, модели повозок, домов, браслеты и т. д.), посуда, украшения и печати с изображениями и надписями. Этот комплекс черт служит неизменным критерием для выделения хараппских поселений. Разумеется, разные зоны протоиндийской цивилизации имели свои локальные культурные отличия, но все они были генетически близки и образовывали тесное, взаимопроникающее единство.

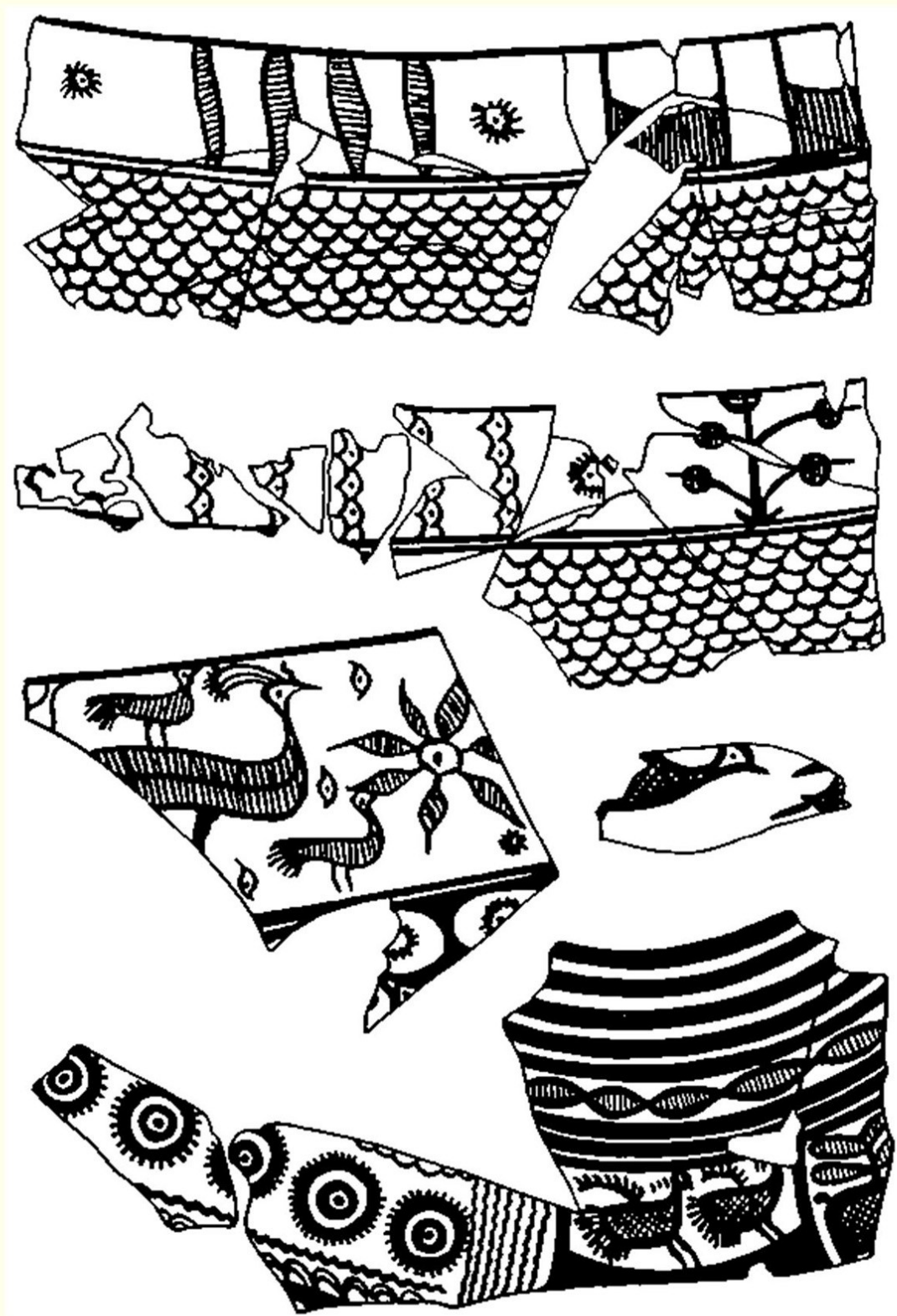


Рис. 2. Образцы расписной керамики.

Кто же строил эти города и жил в них, кто вылепил эту посуду и выковал эти кинжалы? Какой народ поселился в долине Инда? Есть два вида прямых свидетельств, отвечающих на эти вопросы: палеоантропологические материалы из хараппских могильников и лингвистические данные, предоставляемые протоиндийскими надписями. Предполагается, что эти данные приоткроют нам, как выглядели жители долины и на каком языке они писали (о соотношении письма и языка читатель прочтёт подробнее в других главах).

Палеоантропологические материалы и скудны, и фрагментарны: есть лишь сравнительно небольшие краниологические серии, на которых основываются выводы учёных. Неудивительно поэтому, что выводы эти часто менялись. Вначале предполагали расовую пестроту населения, выделяя четыре основных антропологических типа: протоавстралоидный, монголоидный, альпийский и средиземноморский. Затем схему заменили, предложив иную классификацию: веддоидный, хамитский, монголоидный и арменоидный. Позже преобладающим стало мнение о превалировании европеоидных черт в расовых типах жителей индских городов. Судя по костным остаткам, значительных изменений в расовом отношении не происходило на всём протяжении существования хараппской цивилизации [73, с. 289–295].

Таким образом, можно считать установленным, что жители протоиндийских городов относились к средиземноморской ветви большой европеоидной расы, т. е. были в своём подавляющем большинстве людьми темноволосыми, темноглазыми, смуглыми, с прямыми или волнистыми волосами, длинноголовыми. Но остаётся нерешённым ещё ряд вопросов. Был ли северо-запад Индостана прародиной этих людей или они проникли сюда из каких-то других мест? Если так, то откуда они пришли? И когда? К каким этническим группам они принадлежали? Не является ли полученная антропологическая картина результатом слияния различных волн пришельцев с автохтонами? Взятые изолированно, антропологические материалы здесь мало помогают: пришельцы могли принадлежать к тому же типу, что и местное население. Их надо рассматривать в комплексе с другими, и прежде всего с лингвистическими материалами.

Что касается языковой принадлежности хараппского населения, то по последним данным есть основания считать его дравидоязычным — об этом расскажет глава, посвящённая языку. Прояснить языковую ситуацию могло бы изучение топонимии — названий местных поселений северо-запада Индостана, а также антропонимии — имён собственных людей, и теонимии — имён богов (последние, впрочем, часто совпадали). Однако эта область наших знаний продолжает оставаться целиной. Попутно стоит отметить, что с лингвистической точки зрения вероятно связь дравидоязычного населения хараппских городов с эламитами или, возможно, с каким-то доэламским населением. С антропологической точки зрения, они входят в одну более широкую общность. Важно обратить внимание читателей ещё на одну деталь, существенную для дальнейшего изложения: европеоидные типы были распространены в древних протоиндийских городах ещё до вторжения арийских племён; проникновение их на эту территорию относят ещё к концу верхнего палеолита или мезолита [2, с. 251].

Как мог убедиться читатель, прямые свидетельства не дают ответа на вопрос о том, кем же являлось население протоиндийских городов, а, скорее, ставят его. Сформулировать этот вопрос сейчас можно следующим образом: каким было соотношение лингвистической, расовой и антропологической категорий для населения долины Инда? Их прямое отождествление было бы грубой методической ошибкой, а строгих критериев их соотношения ещё не выработано. Поэтому воздерживаясь пока от категорических и окончательных суждений, можно предварительно заключить, что в период существования протоиндийской цивилизации на её территории существовала протодравидская этноязыковая общность, объединявшая в своём составе различные и, возможно, неоднородные этнические компоненты. Дополнительным аргументом в пользу такого предположения служат глоттохронологические расчёты, согласно которым дравиды находились в долине Инда в

III тыс. до н. э. [59].

Основным занятием населения было земледелие: выращивали пшеницу, ячмень, просо, горох, кунжут, горчицу, хлопчатник, было развито и садоводство, в периферийных районах возделывали рис. От предшествующего времени долго сохранялись традиции собирательства, о чём свидетельствуют найденные в большом количестве зёрна дикорастущих растений. Большую роль в хозяйстве играло скотоводство: хараппские поселения были окружены прекрасными пастбищами, где выращивали коз, овец, коров, свиней, зебу, держали и кур. Жители прибрежных морских районов и речных долин занимались рыболовством. Были развиты многие виды ремёсел: прядение, ткачество, гончарное и ювелирное дело, резьба по кости, металлургические производства. Чрезвычайно популярным занятием была торговля.

С развитием производства и обмена происходит процесс складывания ранних государственных образований на базе традиционных племенных локальных объединений на сравнительно небольших территориях. Их экономика базировалась на дальнейшем развитии земледелия, ремёсел, торговли и мореплавания.

Многие районы хараппской цивилизации были связаны между собой ещё с раннеземледельческой эпохи, по всей вероятности прежде всего торговыми и военными отношениями. Плодородные речные долины были пригодны для развития земледелия и скотоводства, но бедны другими природными ресурсами, и их приходилось ввозить издалека. В свою очередь искусные изделия протоиндийских ремесленников вывозились в другие районы древнего мира, в том числе и в весьма отдалённые.

Археологические материалы позволяют проследить древние торговые пути, связывавшие центры хараппской цивилизации с другими странами. Постоянный морской путь, идущий вдоль северного берега Персидского залива, связывал города индской долины с Месопотамией. Вероятно, существовал сухопутный караванный путь, соединяющий Хараппу с Южным Туркменистаном через Северный Белуджистан и Афганистан [25, с. 200–201]. Эту гипотезу убедительно подкрепляют находки печатей хараппского типа в Алтын-депе (Южный Туркменистан), аналогичной печати в дельте Муграба и, наконец, сенсационное открытие селения Шортугай на левом берегу Аму-Дарьи, в северном Афганистане, которое являлось торговой факторией на этой сухопутной трассе [66].

Безусловно, была развита и морская каботажная торговля — Инд и другие реки были пригодны для этого. Одним из важнейших центров её был портовый город Лотхал (современный штат Гуджарат). Важными торговыми портами были, вероятно, и селения хараппского типа, обнаруженные в прибрежной зоне Белуджистана (Балакот, Суткагендор и др.). По всей вероятности, период наивысшей торговой экспансии приходился на рубеж II тыс. до н. э.

В шумерских текстах упоминается заморская страна Мелух или Мелухха, которая большинством исследователей отождествляется с Хараппой. Привозимые из неё товары, судя по приводимым перечням, наиболее богаты и разнообразны: полудрагоценные камни (халцедон, сердолик, лазурит), медь, золото и другие ценные металлы, эбеновое и мангровое деревья, тростник, павлины, петухи, искусно инкрустированная мебель и многое другое. Всё это — продукты весьма развитой цивилизации, контролирующей ресурсы из источников, общих для районов северо-запада Индии.

Сравнительно недавно итальянская археологическая экспедиция обнаружила хараппскую надпись в Рас-аль-Юнаизе, расположенном на побережье Аравийского полуострова, напротив пакистанского побережья. Эта находка подтверждает, что жители долины Инда и соседних рек полностью освоили здесь морские пути. Местечко, исследованное археологами, и сегодня занимает важное стратегическое положение на пути между Карачи — важным экономическим центром Пакистана — и странами африканского рога. После Рас-аль-Юнаиза путь к Африке вёл вдоль побережья без выхода в открытое море.

Делать окончательные выводы сейчас ещё преждевременно, но всё меньше остаётся сомнений по поводу того, что протоиндийская цивилизация больше, чем какая-либо другая,

способствовала развитию мореплавания. У неё были общие с Египтом и Месопотамией технические и экономические ресурсы и был в изобилии необходимый для строительства судов лес. Не случайно в одном шумерском тексте среди дани, которую Мелухха платила Месопотамии, упоминаются моряки и корабли. Археологические материалы подтверждают морское господство, которое цивилизация Хараппы держала в Индийском океане в течение многих веков: вдоль всего побережья Персидского залива и течения Евфрата (в Южном Иране, Бахрейне, в Уре, Тель Асмаре, Ниппуре) найдены её типичные продукты. В то же время не найдены до сих пор месопотамские изделия на территории распространения протоиндийской цивилизации [45]. Правда, в некоторых местах обнаружены цилиндрические печати, близкие месопотамским и резко отличающиеся от местной глиптики [64], так что вопрос о наличии шумерских торговых колоний в зоне хараппской цивилизации остаётся открытым. Вполне вероятно, что помимо морского пути, связывающего эти две великие цивилизации древности, существовал и сухопутный маршрут, пересекавший Иран и выходящий к границам Месопотамии в районе Диялы [76]. Это предположение подтверждается находками в Шахдаде, крупном торговом центре Ирана. Не вызывает сомнения, что жители хараппских городов не только сами торговали, но и играли роль посредников в различных торговых операциях. О широком размахе торговых операций свидетельствуют находки и множества гирь разной величины и весов.

Пожалуй, приведённых даже в таком кратко-схематичном и обзорном виде свидетельств достаточно, чтобы убедить читателя, что Хараппа являла собой мощный хозяйственный и социокультурный комплекс, демонстрируя в индийском варианте все черты, присущие первым цивилизациям древности.

Остаётся по-прежнему дискутируемый вопрос, имела ли эта цивилизация местное происхождение или «идея цивилизации» была занесена извне, из соседнего Двуречья, с которым велась столь интенсивная торговля. Большинство исследователей склоняется в пользу первого предположения, весьма убедительно обосновывая его и рассматривая хараппскую цивилизацию как логическое завершение процессов, начавшихся в районе развития раннеземледельческих общин Белуджистана, подкрепляя свою позицию доводами из области культурогенеза. В общем виде они сводятся к тому, что специфические культурные признаки цивилизации в долине Инда имели ярко выраженный местный колорит. Дополнительным аргументом в пользу этой точки зрения является и свидетельство частичной аккультурации хараппских элементов в Месопотамии, но не наоборот [75].

Сложные отношения центра и периферии связывали города протоиндийской цивилизации с племенами Центральной, Восточной и Южной Индии. Эти отношения ставят перед нами очень непростую проблему этнокультурных контактов, которая может быть изучена лишь объединёнными усилиями многих исследователей. Сейчас мы не располагаем достаточными материалами для её рассмотрения. Между тем это — важнейшая историческая проблема всего субконтинента, и о ней необходимо сказать хотя бы несколько слов.

Общеизвестно, что ни одна культура не развивается в изоляции, в вакууме, без взаимодействия с другими. Индийская культура на всём протяжении своего существования, начиная с глубокой архаики, не составляла исключения. Взаимодействие культур происходило в разных сферах жизни, с разной степенью интенсивности, порождая и разные последствия. И торговля, и ремёсла, и военная сфера, и политическое сотрудничество, и миграции отдельных групп населения означали межэтническое общение, которое было исторически обусловленным и необходимым. При этом интенсивность связей, их масштаб и характер контактов между представителями разных этносов не оставались неизменными и были очень подвижны, но восстановление их — дело будущего. Результаты этих контактов приводили к разным последствиям — от нескольких заимствованных слов до истребления отдельных племён, но судьба субконтинента шла своим путём, и складывавшаяся на нём культура продолжала развиваться. Различные этносы взаимодействовали друг с другом, их культуры переплетались и изменялись под влиянием друг друга, образуя то самобытное и

целостное единство, которое известно нам как общеиндийская культура.

Закат протоиндийской цивилизации также остаётся важной проблемой, ждущей своего окончательного разрешения в будущем. За предшествующие шесть десятилетий, когда хараппская культура была объектом пристального внимания археологов, предположения о его причинах были различными. В большинстве своём они сводились к внешним, среди которых самой популярной была идея арийского погрома, выглядевшая весьма эффектно и картинно, напоминая скорее театральное действие, чем реальный исторический эпизод. Со страниц учёных трудов вставало захватывающее своим драматизмом зрелище, не лишённое романтического ореола: дикие племена арьев — скотоводов-кочевников безудержно врываются в мирные цветущие города долины, круша и уничтожая всё на своём пути.

Потом эти взгляды были пересмотрены, и сейчас картина гибели этой славной цивилизации выглядит иначе. Кризис, постигший её, начался неодновременно и поражал разные её районы неодинаково, распространяясь подобно метастазам смертельной болезни. Явственнее всего он прослеживается в самых крупных городах — столицах Мохенджо-Даро и Хараппе. Здесь он начался, по-видимому, в XVI в. до н. э. — об этом свидетельствуют фаянсовые бусы: спектральный анализ показал идентичность их с бусами из Кносса (Крит), относимых к этому времени. Даты для поздних слоёв, соответствующих времени упадка, сейчас приводятся более ранние, чем было принято прежде: примерно XVIII в. до н. э. В Лотхале культура теряет типичные хараппские черты в XVII в., в Калибангане — в XX в. до н. э. (по другим данным — в XIX).

Больше всего, судя по последним археологическим данным, пострадали от кризиса крупные центры цивилизации, расположенные на Инде. Свидетельства упадка очевидны: некоторые здания заброшены, вдоль дорог громоздились наспех сделанные прилавки, многие строения развалились и пришли в негодность, на развалинах общественных зданий выросли новые неказистые домишки, многие помещения перестраивались — из того же старого кирпича, нового уже не делали, — на главных улицах громоздились гончарные печи — недопустимый в прежние времена образцового порядка факт. Уменьшилось число ввозимых вещей — значит, ослабли внешние связи и захирела торговля, сократилось ремесленное производство, керамика стала более грубой, без искусной росписи, уменьшилось число печатей, стал реже использоваться металл.

Северные районы кризис поражал быстрее; на юге, вдали от крупных центров цивилизации, хараппские традиции сохранялись дольше.

По всей вероятности, упадок Хараппы и Мохенджо-Даро относится к одному и тому же времени, Хараппа просуществовала лишь немногим больше. Города же Катхиаварского полуострова и ряд областей Пенджаба продолжали существовать и после упадка центров цивилизации.

Что же явилось причиной этого упадка? Предлагаются различные версии, среди них наиболее внушающими доверие кажутся причины экологического характера: изменение уровня морского дна, изменение русла Инда вследствие тектонического толчка и последовавшего за этим наводнения, перемена в направлении муссонов, эпидемии неизлечимых и, возможно, неизвестных ранее болезней, засухи как следствие чрезмерной вырубке лесов, засоление почв и наступление пустыни как следствие крупномасштабной ирригации и т. п. [81].

Американский археолог В. А. Фэйрсервис считает, что основной причиной падения хараппской цивилизации было истощение экономических ресурсов долины Инда, и это заставило население городов искать новые, менее истощённые места и отправляться на юг, к морю и на восток, в район долины Ганга [65]. По всей вероятности, нужно искать не одну причину, а целый комплекс взаимосвязанных причин и экологического, и хозяйственного, и социального, и культурного свойства. Итак, вопрос об уточнении времени упадка хараппских городов и их причинах также ждёт своего решающего слова.

Не следует, однако, забывать, что сходные процессы происходили в это же время (в начале II тыс. до н. э.) и в Иране, и на юге Средней Азии, и в некоторых других областях древнего

мира: здесь также приходили в упадок многие города, пустели селения, скудела торговля и затухали ремёсла. Возможно, причины кризиса были общими и коренились они в особенностях эволюции структуры древних оседлых земледельческих культур.

Не знаю, возникли ли у читателя при чтении этих строк ассоциации с нашей действительностью, но меня они не покидают. Не без ужаса видятся мне те же черты упадка в современной нам действительности, и страшным призраком угадывается за этим некий общий закон. В этой связи среди перечисленных выше возможных причин кризиса следует назвать ещё один, едва ли не самый важный, но обычно остающийся незамеченным историками и культурологами. На него обратил внимание философ М. К. Мамардашвили, назвав его «антропологической катастрофой», которая проявляется не в экзотических событиях, не в истощении природных ресурсов или в чрезмерном росте населения. Имеется в виду «событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто жизненно важное может необратимо в нём сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни» [88, с. 57].

Каковы бы ни были причины упадка протоиндийской цивилизации, он положил конец могуществу Хараппы, которая с этого времени перестала играть ведущую роль на субконтиненте. Однако её достижения были сохранены и развиты позже — в культуре Индии исторического периода. Попутно хотелось бы отметить, что для древнейшей истории вообще была более характерной не резкая смена культур и полное истребление одного народа другим, а их тесное взаимодействие и ассимиляция в результате контактов, характер которых ещё предстоит выяснить.

Прочитав этот краткий очерк, читатель, как можно надеяться, получил представление о том, что в науке сложилась пока лишь самая общая картина развития этой древнейшей на Индостане цивилизации, входящей в ряд других архаических цивилизаций Земли. Отдельные линии её исторического развития, как и многие черты её этнокультурного облика, пока либо неизвестны, либо требуют уточнения.

Главная цель этого вводного очерка — показать читателю тот контекст, в рамках которого будет вестись дальнейшее изложение, и очертить в общем виде ту картину хараппской цивилизации, отдельные фрагменты которой будут рассмотрены подробнее в главах, следующих за этим Введением.

Очевидным кажется тот факт, что подходы к древней цивилизации у антрополога, лингвиста, археолога, палеоклиматолога, зоолога и т. п. будут различными, ибо все они будут рассматривать предмет через призму своей науки. Поэтому не лишним будет сказать несколько слов о той отрасли знания, с позиций которой эта книга написана, — об истории или, точнее, об этноистории.

В сороковых годах нашего века один из виднейших европейских историков Марк Блок охарактеризовал в своей «Апологии истории» эту науку так: «Состарившаяся, прозябавшая в эмбриональной форме повествования, долго перегруженная вымыслами, ещё дольше прикованная к событиям, наиболее непосредственно доступным, как серьёзное аналитическое занятие история ещё совсем молода. Она силится теперь проникнуть глубже лежащих на поверхности фактов. она хочет отказаться от отравы, ныне особенно опасной, от рутины учёности и от эмпиризма в обличье здравого смысла» [5, с. 11]. С того времени, как написаны эти строки, прошло немало лет, но, кажется, период зрелости ещё не наступил ни в исторической науке, ни в её разделах, в том числе в этнографии, и в большинстве работ, относящихся к этой сфере гуманитарного знания, продолжает господствовать «эмпиризм в обличье здравого смысла». История пока ещё не стала уверенной в себе наукой, смело торящей тропы и не боящейся давать ответы. Созревание этой науки происходит довольно медленно, и в этом, вероятно, кроется одна из причин того, что в нашем обществе ей отведены неподобающие ей место и роль.

Со школьных лет мы незыблемо верили, что история излагает главным образом события, которые связаны между собой прежде всего тем, что они происходили в одно и то же время.

Подобное отношение к истории — наследие позитивизма, господствовавшего в европейской исторической науке в начале XX в., когда умы были зачарованы схемой мира естественных наук и распространяли её на духовный опыт человечества, полагая, что настоящая наука может покоиться лишь на неопровержимых доказательствах, которые неминуемо приведут, когда накопятся в достаточном количестве, к непреложным истинам и универсальным закономерностям.

Между тем историческая наука, как справедливо указывал М. Блок, это прежде всего наука о людях во времени [там же, с. 18], и этнография в наибольшей степени воплощает в себе этот взгляд, уделяя преимущественное внимание человеку и плодам его деятельности.

Вероятно, читатель уже понял, что характер присущих исторической науке методов таков, что среди них не найти некоего «единоспасающего метода», по выражению М. М. Бахтина, с помощью которого можно было бы исследовать и описать всякую древнюю страну, подобно тому как нет и не может быть универсальной отмычки, открывающей любой сейф. Техника исследования должна меняться в зависимости от объекта, его свойств и особенностей.

Нашим объектом исторического наблюдения является умершая цивилизация, далёкая от нас во времени и пространстве, вставшая из своей могилы лишь в начале нашего века и воспринимаемая нами как весьма экзотическая и трудно осваиваемая. Естественно, наблюдение такого объекта не может быть прямым. Но является ли пресловутое прямое наблюдение привилегией истинной или мнимой? На этот вопрос прекрасно ответил тот же М. Блок: «...непосредственное наблюдение — почти всегда иллюзия, и как только кругозор наблюдателя чуть-чуть расширится, он это понимает. Всё увиденное состоит на добрую половину из увиденного другими» [там же, с. 31]. Доля, выпадающая исследователю настоящего, в этом смысле не намного лучше доли, уготованной историку прошлого: и та и другая имеют свои недостатки и свои достоинства. Если рассматривать историю как цепь событий и эпизодов, нанизанных на некий временной стержень, то позиция очевидца имеет явные и неоспоримые преимущества. Но если подходить к истории, ставя в центр внимания человека и его время, то здесь ситуация кардинально меняется, и непосредственное наблюдение становится скорее помехой, чем привилегией.

Культуру древней цивилизации мы можем узнавать лишь по оставленным ею следам. Этим прежде всего ограничены наши возможности: если след оставлен — у нас есть надежда восстановить облик того, кому он принадлежал. Но если следов нет — мы бессильны. Прошлое тиранически властвует над умами и возможностями всякого, кто дерзнёт его познать: оно открывается лишь настолько, насколько само пожелает. Например, в образ мыслей жителей Хараппы 1850-х гг. до н. э. мы проникнуть, скорее всего не сможем, так же как не сможем уловить и восстановить эмоциональный тонус, главенствовавший в отношениях между людьми того времени, ибо не сохранилось никаких следов от этого: ни частных писем, ни исповедей, ни бытовых зарисовок, ни жизнеописаний.

Есть ещё одна коварная иллюзия, часто встающая неодолимой преградой, и о ней тоже следует сказать особо. Обыденное сознание свято верит, что лишь намеренные свидетельства достоверно повествуют о делах минувших дней. Среди них по общему согласию отводится первое и главное место письменным текстам, поэтому излюбленным жанром традиционной истории является хроника — текст, написанный специально для потомков, где даётся хронологическая цепь событий и имён, к ним причастных. Но что делать, например, историку Индии, где такой жанр исторических сочинений попросту отсутствовал вплоть до XIII в., когда с приходом мусульман здесь появились первые хроники на персидском языке?

Однако представьте себя следователем (специальность историка к этому близка), которому поручено раскрыть преступление, а он при нём не присутствовал? Чему вы больше будете доверять — рассказу задержанного преступника, который будет вас намеренно запутывать, или случайно брошенному взгляду, невольному жесту, обронённой записке, т. е. косвенным уликам? На каких материалах вы предпочтёте вести расследование, если искренне хотите разоблачить преступника? Разумеется, вы не поверите рассказам преступника, и будете

совершенно правы. Недаром историки давно упрекали науку, адептами которой они являются, в недостатке смелости, который обрекает её оставаться вечной и неразвитой воспитанницей хроник и мешает ей стать отважной исследовательницей ушедших эпох [5, с. 38].

Возвращаясь к следам, оставленным протоиндийской цивилизацией, следует отметить, что их оставлено не так уж мало: ведь «всё, что человек говорит или пишет, всё, что он изготавливает, всё, к чему он прикасается, может и должно давать о нём сведения» [5, с. 39]. Поэтому в дальнейшем изложении широко привлекаются не только прямые, но и косвенные данные. Главное место среди последних занимают аналогии двух видов: первые, почерпнутые в синхронных цивилизациях древнего Египта и Месопотамии, подтверждающие свою правомерность общими закономерностями исторического развития древних обществ. Вторые — сопоставления, находимые в поздних культурах Индостана, пришедших на смену хараппской цивилизации и унаследовавших её черты. Эти культуры являют нам свидетельства о тех феноменах, которые были прямыми или опосредованными производными от хараппских, так что по этим поздним побегам, пущенным древней цивилизацией, которая отмерла, подобно старому дереву, можно судить, что могла взять и взяла из неё позднейшая культура.

На узы преемственности, связывавшей современную культуру Индии с её архаическим прошлым, обратили внимание ещё первые исследователи, раскопавшие Мохенджо-Даро и Хараппу. Они были поражены удивительно «протоиндийским» обликом бытовых вещей и архаичными чертами жизненного стиля у местных крестьян. Эту же особенность отмечали и индийские исследователи [72].

Здесь требуются дополнительные пояснения, особенно для русского читателя: столько потрясений и бурь пронеслось над нашей страной, так безжалостно рубили «цепи времени» и выкорчёвывали культурные корни, что у предшествующих поколений, переживших «Илиады войн и Апокалипсы революций», были все основания горько вопрошать, подобно М. Волошину:

Кто передаст потомкам нашу повесть?

Ни записи, ни мысли, ни слова

К ним не дойдут: все знаки слижет пламя

И выест кровь слепые письмена.

Вопросы такого рода перед индийцами никогда не вставали. Там тоже было немало социальных бурь, кровавых войн, губительных вторжений чужеземцев и смен империй, но там не разверзались «хляби душ и недра жизни». Глубинные основы жизни здесь никогда не разрушались «до основанья», о таком святотатстве и помыслить было невозможно. Поэтому связь времён сохранялась и поддерживалась во все века, и бережное отношение к прошлому, к заветам предков было одной из самых устойчивых национальных традиций. «Я видел нечто исключительное в том, что на протяжении пяти тысячелетий истории вторжений и переворотов Индия сохранила непрерывную культурную традицию — традицию, широко распространённую среди масс и оказавшую на них огромное влияние. Только Китай знает такую же непрерывность традиций и культуры», — писал Дж. Неру [26, с. 49].

Индия уникальна в том отношении, что здесь тысячелетиями сохранялась подлинная непрерывность традиций и цивилизации и продолжали существовать издревле установленные основы и законы жизни, в современность тянулись нити культуры, возникшей на заре истории. Действительно, и географическое положение, и исторически обусловленная специфика стран Индостана определили его нерасторжимое единство, которое складывалось веками и которое характеризуется тесными взаимосвязями всех его регионов и общностью исторических судеб. Это единство не исключает сохранения естественных региональных различий и многообразных локальных модификаций в области культуры. Верного представления о границах индоостанского этнокультурного комплекса и обо всей палитре

слагающих его компонентов ещё не выработано. Но и накопленного и осмысленного сейчас материала достаточно, чтобы не сомневаться во взаимосвязи и преемственности культур народов, населявших Индостан. Менялись экологические условия, случались природные катаклизмы, происходили социальные сдвиги, центры одних культурных зон становились глухими перифериями и наоборот, но нерасторжимое культурное единство продолжало существовать, сохраняя свою связь с глубоким прошлым.

Это обстоятельство чрезвычайно благоприятно для исследований культурных явлений. Но во избежание недоразумений следует оговорить, что имеется в виду главным образом и прежде всего внутренняя связь явлений, когда, как писал О. Мандельштам, «связанные между собой явления образуют как бы веер, створки которого можно развернуть во времени, но в то же время они поддаются умпостигаемому свёртыванию. Уподобление объединённых во времени явлений такому вееру подчёркивает только их внутреннюю связь и вместо проблемы причинности, столь рабски подчинённой мышлению во времени и надолго поработившей умы европейских логиков, выдвигает проблему связи, лишённую всякого привкуса метафизики и, именно потому, более плодотворную для научных открытий и гипотез». О. Мандельштам отмечал преимущество такого подхода: «Наука, построенная на принципе связи, а не причинности, избавляет нас от дурной бесконечности эволюционной теории» [24, с. 55–56]. Этот принцип во многом определяет методический подход к изучению протоиндийской цивилизации.

Чтобы уберечь читателя от соблазна экстраполировать пресловутый здравый смысл на область архаической культуры, где он может оказаться не вполне уместным, кажется нелишним отметить некоторые черты этой культуры, кардинально отличающиеся от привычных нам стандартов. В главах, следующих за этим Введением, я буду возвращаться к этим чертам в связи с той или иной затронутой темой. Здесь же хотелось бы отметить в самом общем виде, что структура и ориентация протоиндийской цивилизации была в корне иной, нежели наша. Её главными характеристиками в этом смысле были традиционализм и ретроспективность, т. е. обращённость в прошлое.

Наша культура «книжного типа», неразрывно связанная с письменным текстом, уже не одно столетие ориентирует наше сознание на внимание к событиям и явлениям исключительным, из ряда вон выходящим: к чрезвычайным происшествиям, удивительным эксцессам и т. п. Им уделяют внимание летописи, хроники и многие жанры художественной литературы. Традиционная же культура, не связанная столь жёстко с письменным текстом и тяготеющая больше к фольклору, стремилась сохранить сведения о порядке, а не об отклонениях от него, о том, что должно быть, а не о том, что нарушает установленное обычаем течение жизни [19, с. 3–5].

Максима этого сознания — чем древнее, тем подлиннее, а значит и лучше. Поэтому и в образе жизни, и в поведении нужно следовать освящённой веками традиции, завещанной предками, а не разрушать всё, что они оставили. Отсюда — повышенное внимание традиционных культур к типовым ситуациям, а не к исключительным событиям, и стремление ориентировать культурное поведение людей так, чтобы оно не отклонялось от норматива и воспроизводило закреплённые в памяти образцы. Отсюда и повышенное внимание к разного рода мнемоническим символам (природным и культурным) и к ритуалам, которые в числе прочего выполняли и социально-регулятивную функцию.

Означают ли все эти признаки протоиндийской цивилизации — её глубокая древность и удалённость от нас, её экзотическая чуждость, её непохожесть на нашу — принципиальную невозможность её познания и понимания? Думается, что нет, если наш интерес будет сосредоточен не на внешней канве этой культуры и линиях её политической, событийной истории, а прежде всего на смысловых явлениях, заложенных в ней. Этот путь был указан ещё М. М. Бахтиным, который говорил об открытом единстве культуры: «Культуру эпохи, как бы далеко эта эпоха не отстояла от нас во времени, нельзя замыкать в себе как нечто готовое, вполне завершённое и безвозвратно ушедшее, умершее» [3, с. 333]. Не нужно пугаться и

огромной временной дистанции: она имеет преобразующее значение и освобождает смысловые глубины из плена времени, помогая подчас увидеть то, что сами творцы не знали: «Ни сам Шекспир, ни его современники не знали того „великого Шекспира“, какого мы теперь знаем» [там же, с. 331]. В культурах прошлого заложены огромные смысловые глубины, которые раскрываются лишь в диалогах культур: «Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут ещё больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом» [там же, с. 334].

Такой подход обнажает и ошибочность живучего представления о том, что для лучшего понимания чужой культуры нужно в неё переселиться. Это будет не понимание, а дублирование. Для истинного, творческого понимания совсем не нужно отказываться от себя, «от своего места во времени, от своей культуры. Великое дело для понимания — это вненаходимость понимающего — во времени, в пространстве, в культуре — по отношению к тому, что он хочет творчески понять» [там же, с. 334]. Итак, то, что казалось неодолимым препятствием, на деле превращается в могучий рычаг понимания. Правда, нужно ещё научиться умело им пользоваться, а здесь мы находимся в стадии ученичества, как увидит читатель в следующих главах.

И последнее замечание — терминологического характера — о соотношении цивилизации и культуры. Существует множество точек зрения, образующих весьма широкий спектр, относительно смысла этих терминов. На крайних полюсах находятся, с одной стороны, отождествление этих понятий, с другой — их полное разведение: культура оценивается как сфера высших человеческих действий, духовных, художественных и научных форм проявления человека, цивилизация же трактуется как материальные формы бытия. Во избежание терминологической путаницы и неопределённости нужно уведомить читателя, к какому определению культуры тяготеет эта книга, ибо к настоящему времени таких определений скопилось не одна сотня и авторы продолжают изодраться в увеличении их списка.

В декларации, принятой на Всемирной конференции по культурной политике, проведённой в 1982 г. под эгидой ЮНЕСКО, культура трактовалась как комплекс характерных материальных, духовных, интеллектуальных и эмоциональных черт общества, включающий в себя не только различные искусства, но и образ жизни, основные правила человеческого бытия, системы ценностей, традиций и верований. Такого понимания культуры придерживаемся и мы.

Цивилизация же означает качественный рубеж в истории человечества и понимается как её определённая стадия, на которой формируется присущий ей социально-культурный комплекс. Таким образом, понятие «культура», взятое в указанном широком значении, включает в себя и базисные, и надстроечные элементы и в большинстве случаев используется как эквивалент термину «цивилизация». Последний при этом сохраняет специфический смысл фундаментальной характеристики исторического процесса.

Глава 1 Ландшафт

Безвестных стран разбитые заставы,
Могильники забытых городов.
Размывы, осыпи, развалины и травы
Изглоданных волною берегов.
М. Волошин

Светло-красные холмы красиво выделяются на фоне синего неба, контрастируя с жёлто-серой окружающей равниной. Эти холмы — могилы древнейших городов — разделены оврагами: они образовались там, где некогда пролегали широкие древние улицы и каналы. Теперь здесь стоки для дождевой воды. Индская долина представляет собой плоское, как ладонь, сильно расчленённое пространство, где много таких оврагов и «дурных земель» — так местные жители называют бросовые, негодные для посевов земли. Кое-где видна чахлая растительность: кусты тамариска и акации, жалкие рощицы мимоз там, где некогда буйно вздымалась растительность и зеленели густые леса. Прах измученных полей простирается на месте густо населённых в прошлом пространств земли. На месте шумной набережной с лавками и харчевнями раскинулось болото. Вдоль бывшей береговой линии тянется заиленная суша. Дюны, гонимые ветром, поглотили город и селения. Некоторые реки высохли, «пропали», как здесь говорят. Река Гхаггар утратила свою былую красоту и полноводность и пересохла, лишь кое-где сохраняя сезонный характер и наполняясь водой только в период дождей. Население покинуло берега мёртвых рек, оставив следы своего пребывания в виде руин брошенных городов и селений: они то и дело попадаются вдоль пересохших русел. Теперь здесь простирается унылый район угасающих рек, подвижных песков и мелкой пыли. Изменение гидрографии района отражается и в местных названиях: современное название местности Пенджаб — «Пять рек» сменило прежнее «Сапта синдхава» — «Семь рек». Теперь только извилистые шпалеры корнепусков указывают берега прежних рек. Из ила в разных местах близ прибрежных деревень можно извлечь остатки морских судов — здесь было море, и в портовых городах было шумно и многолюдно.

То и дело попадаются заболоченные почвы «чо» и поля с застойными водами, которые приводят сельскохозяйственные угодья в полную негодность. Основная причина их появления — вырубка лесов и чрезмерный выпас скота на склонах гор. Это повлекло за собой расширение площади стока: во время ливней стремительно сбегают сюда многочисленные горные речушки, неся массы песка, ила и глины и вызывая эрозию почвы. Весь пейзаж служит выразительной иллюстрацией того, как человек своими руками разрушает среду своего обитания, создавая то, что теперь именуется «антропогенным ландшафтом». Показывает этот пейзаж и то, что проблемы, волнующие современных «зелёных», не новы, их возраст исчисляется не только последними десятилетиями текущего столетия. Трудно удержаться от вопроса: а если бы мы хорошо знали историческое прошлое земли и учитывали опыт предшествующих цивилизаций, пришли бы мы к порогу глобального экологического кризиса?

Но вернёмся в долину Инда. Попытаемся представить себе ту же местность в том виде, какой она имела 4–5 тыс. лет назад, и сравним её с современной картиной. Сравнение продиктовано отнюдь не чувством романтической ностальгии по утраченному прошлому, а стремлением понять уроки этого прошлого и сделать выводы.

Итак, каким мог быть этот ландшафт в ту далёкую пору? Чистый воздух и звенящие струи текучих вод, изумрудная зелень лесов, полных света и жизни. Лимонно-жёлтые рассветы над горами и пронзительно-синие дали гор. Пышная травяная растительность, омытая прозрачной росой. Зелёная гамма леса кажется неисчерпаемой — столько в ней глубины, свежести и переливов света. Яркое оперенье птиц на зелёном фоне играет всеми бликами радуги.

Деревья тянутся ветвями ввысь, изнемогая под тяжестью плодов и сочных листьев. Лёгкий утренний ветер проникает в крону и шелестит листвой. Вода лениво и ласково набегаёт на берег, и бакланы чертят над ней замысловатые узоры.

Буйная тропическая растительность, обильно населённая птицами и четвероногими обитателями, бездонная лазурь неба, синяя водная гладь — клокочущая природная стихия кажется неисчерпаемой и неистождимо щедрой.

Таким видится колорит природы, в лоне которой взрастала и вызревала хараппская культура. Разумеется, она не исчерпывалась только идиллическими картинками. Для достоверности описания их надо дополнить упоминаниями о капризах и безудержных разгулах стихий, которые также, как и ныне, сотрясали Индию. Чего стоят одни только ураганы и циклоны, внушающие страх и нападающие быстро и внезапно, оставляя на своём пути «сцены гибели и раздирающие душу катастрофы» [35, с. 60]. Они смывают до основания деревья, дома вместе с людьми, которые в тщетной надежде спастись забираются на крышу, губят скот и посевы.

Нужно вспомнить и зависимость хозяйства людей от распределения воды: если какая-нибудь река высыхает или меняет русло, население должно переселяться или оно обречено на гибель «гораздо вернее, чем в том случае, если бы страна подверглась нашествию целой армии кровожадных истребителей» [там же, с. 160]. А русла рек менялись часто и по разным причинам, например просто вследствие блуждания горных потоков, которые, спустившись с Гималаев, искали себе путь в горизонтальной поверхности равнины — тут достаточно и ствола дерева, уносимого течением, чтобы русло переместилось, а сообразно блужданиям реки и людям приходилось менять свои жилища.

Другое бедствие — частые наводнения, когда Инд низвергался, по выражению Страбона, «подобно катаракту» [44, кн. XV, с. 191].

Голод и его неизменные спутницы — болезни и эпидемии преследовали людей и в тех случаях, когда бывали засухи из-за недостатка дождей или из-за их опоздания. Сотрясали долины Инда и землетрясения, ниспровергая города, неся разруху и опустошения.

Тем не менее люди много веков селились здесь, и эти места издревле служили для них, по словам Э. Реклю, «вековым фокусом притяжения». Действительно, здесь всё притягивает глаз, природа здесь щедрa и благодатна, здесь она являет человеку свою творческую мощь в полной мере и во всём блеске. При описании здешних ландшафтов приходится иметь дело с величайшими географическими достопримечательностями.

Долина Инда представляет собой на нашей планете явление исключительное. Как писал русский индолог А. Е. Снесарев, «природа, по индусским сказаниям, напрягла всё своё творчество и проявила исключительную милость, создавая благоприятную долину» [41, с. 17]. Все другие части Индии, по его мнению, не говоря уж о прочих странах Южной Азии, «по сравнению с „долиной“ будут судьбой обиженные, захолустные нищие углы» [там же, с. 17].

Однако нас будут интересовать не столько красоты ландшафта, хотя и они чрезвычайно важны, сколько связанная с ними обширная группа проблем, которая в общем виде сводится к соотношению культуры и природы.

Традиционная культурология постулирует, что культура надстраивается над естественно-природным началом и в этом качестве противостоит ему. Отношения между культурой и природой рассматриваются как враждебные и непримиримые, ибо культура понимается как сковывающая природные потенции человека и обрекающая его на вечный и фатально обостряющийся конфликт.

Подтверждают или опровергают это положение материалы, связанные с хараппской культурой? Отвечать на этот вопрос сейчас было бы и преждевременным, и неосмотрительным, ибо протоиндийская цивилизация раскрыла ещё далеко не все свои тайны, связанные с освоением ею природной среды. В недостаточной степени изучены данные естественных наук: палеоклиматологии, палеоботаники, палеозологии, палинологии и других, которые к тому же не рассмотрены в синтезе с археологическими и географическими

материалами. Поэтому настоящая глава меньше всего претендует на обстоятельное рассмотрение всех аспектов коммуникации человек — природа в хараппской культуре, но лишь в общем виде намечает их контуры.

Процесс развития всякой цивилизации неизбежно оказывается приспособительным по отношению ко многим факторам среды. Из них наиболее важны космический (солнечная радиация), географический (климат, особенности рельефа, геохимическая ситуация) и биотический, определяющий пищевой режим. Все эти факторы пространственно организованы и находят своё выражение в ландшафтах — с этой точки зрения мы и будем их рассматривать, стараясь выделить прежде всего тот комплекс признаков, который определил здесь характер земной поверхности и сформировал ту физическую среду, в рамках которой сложилась протоиндийская цивилизация.

В каком же географическом пространстве, в рамках каких пространственных взаимосвязей протекала здесь жизнь? Сама природа резко и определённо очертила границы этого района, выделив его на территории субконтинента. Он представляет собой естественно выделенную область, заключённую между Гималаями, краем афганского и белуджистанского плоскогорий, морем, раджастанскими горами и безводной пустыней, область, отличающуюся от всей остальной территории субконтинента.

Территориальное ядро древнейшей цивилизации составляет индская долина. По физико-географическим характеристикам и прежде всего по характеру рельефа она неоднородна и может быть поделена на несколько частей. Северная часть, Пенджаб, распадается фактически на три района. Северный район, ограниченный с юга Соляными горами, представляет собой всхолмлённое пространство, переходящее в высоко поднятую горную полосу, изрезанную глубокими и широкими долинами. Остальная территория Пенджаба представляет собой наносную аллювиальную равнину, восточная часть которой более возвышена и получает небольшие, но надёжные дожди, западная же почти бездождная, лишь слегка приподнята над уровнем моря. Высокие летние температуры и разливы Инда, орошающие долину, дают возможность собирать здесь два урожая в год. Южную часть бассейна Инда составляет Синд (современный Пакистан) — самый сухой и жаркий район субконтинента. Растительность здесь целиком зависит от орошения, а последнее — от высоты разливов Инда. Двойная жатва, практикуемая в Пенджабе, здесь практически невозможна.

Дельта Инда — плоская равнина, почти лишённая растительности: почва здесь неплодородна, климат во время разлива нездоровый. Заболоченные районы представляют собой хорошие пастбища и имеют благоприятные условия для развития отгонного скотоводства. В некоторых отношениях дельта Инда больше похожа на Нильскую, нежели Гангскую, типично индийскую.

Система Инда в «хараппское» время состояла, по-видимому, из двух главных рек, и помимо Инда в неё входила река Гхаггар-Хакра, ныне почти полностью пересохшая. Реки бассейна Инда, зарождаясь в Гималаях, питаются главным образом за счёт таяния снегов и ледников в горах и зависят от горного температурного режима. Пять главных притоков Инда — Джелам, Ченаб, Рави, Беас и Сетледж, — считая с запада на восток, выйдя из гор, текут на юго-запад, прорезая всю территорию Пенджаба и образуя меандровые русла, что значительно увеличивает орошаемую ими площадь, а следовательно и возможности земледельцев.

Качский Ранн, полуострова Кач и Катхиявар — основные районы южной и юго-западной части протоиндийского ареала. Качский Ранн — обширная пустынная низменность, лишь слегка приподнятая над уровнем моря. Полуостров Кач — засушливая область с широкой песчаной полосой вдоль побережья и низкими скалистыми хребтами, а полуостров Катхиявар — гористый в центральной части район, к окраинам переходит в волнистую равнину. Южный район территории орошается реками, наиболее значительные из которых — Луни, Банас, Сабармати, Нармада, Тапти и Годавари. Все они имеют различные физико-географические характеристики. Эти быстро текущие реки, часто заключённые в крутые берега, образуют красивые своеобразные ландшафты. Они пересекают плато Кача и Катхиявара в разных

направлениях и все, за исключением Нармады, имеют сезонный характер стока. При впадении в море они не образуют дельт и несут свои воды в небольшие бухты, создавая удобные условия для существования здесь портовых городов. Одним из типичных примеров такого порта является Лотхал, сравнительно хорошо изученный в археологическом отношении. Таким образом, рельеф местности не был однообразным, и от его характера многое зависело, прежде всего — особенности дренажных сооружений.

Из приведённого выше описания читатель уже понял, что наиболее обширны и в земледельческом отношении наиболее важны пространства, покрытые аллювиальными почвами. Эти почвы варьируют от почти сплошных наносных песков до чистой глины, но чаще они представляют собой конгломерат всяческого материала, приносимого водой: глины, песка, мелких камешков, ила, минералов. Большим достоинством такой почвы, весьма ценным для земледельца, является длительное сохранение под ней подпочвенных вод на небольших расстояниях, так что отпадает необходимость рыть особенно глубокие колодцы. Аллювиальные почвы не особенно плотны и хорошо впитывают влагу. Поверхность, образуемая ими, обычно плоско горизонтальная или слегка всхолмлённая, так что организация орошения может быть выполнена сравнительно легко и экономно.

Но главное достоинство почвы — её плодородие, которое сохраняется благодаря систематическим разливам рек. При благоприятных климатических условиях, главным образом при умеренных и равномерно распределённых дождях, почва индской долины способна давать два урожая в год: весенний (раби) и осенний (хариф). Поскольку «эта почва легко орошается и при ней всегда много воды, как наружной, так и подпочвенной, обстановка земледельческого труда в районах наносной почвы является наиболее прочной, надёжной, экономически простой и технически лёгкой. Это даёт ключ к разумению того факта, почему аллювиальная почва первая в истории приютила земледельца и на ней впервые создались государства и культуры» [41, с. 97].

Другим важным источником исключительного естественного богатства долины является вода — без неё эта область быстро превратилась бы в иссохшую от зноя и суховеев пустыню.

Об обилии больших и малых рек в этих местах читатель уже получил представление. Следует помнить, однако, что при оценке их разумнее придерживаться «азиатского» масштаба, т. е. выделять на первый план те характеристики, которые считали ценными люди, селившиеся на их берегах: прежде всего оросительные возможности (массу воды, её качество и распределение по временам года). Нельзя упускать из вида и огромное религиозное значение, которое всегда имели индийские реки: они были объектами активного культового почитания, с ними связано множество ритуалов и праздничных церемоний. С этим значением индийских рек сопряжены не только определённые черты традиционного мировоззрения, но и большие людские передвижения, возникновение торговых центров и т. п., т. е. в конечном итоге важные стороны экономической жизни.

В некоторых книгах прошлого века, посвящённых древней Индии, утвердилось представление о её сказочном плодородии, когда земледельцу для обеспечения себе безбедной жизни нужно было нагнуться лишь дважды: первый раз, чтобы уронить зерно в удобренную после разлива почву, и второй раз — чтобы собрать готовый урожай. Всё остальное время он мог предаваться созерцательной лени, а щедрая и благодатная природа заботилась обо всём сама. Но, видимо, реальность была не столь благостна. Достаточно вспомнить те бедствия, подстерегавшие людей, которые перечислены в начале главы и о которых красноречиво свидетельствуют брошенные города на высохших полях, процветавших прежде.

Но и эти бедствия не исчерпывают всех сложностей, с которыми имели дело жители Индской долины. После разливов рек немалую опасность для сельского хозяйства представляло собой засоление почв. Его усиливал и подъём подпочвенных вод, неизбежный при длительном орошении одного и того же участка, а это приводило к постепенному истощению почв и к падению урожайности. Кстати, подъём уровня грунтовых вод немало досаждал и

современным археологам, лишая их возможности добраться до ранних слоёв некоторых поселений.

Благоприятные условия для ведения здесь интенсивного земледелия представлял людям и климат. Годовая картина его изменений выглядит примерно так. В марте и в апреле здесь длится весенняя пора, когда позади осталась зимняя жатва. В эту пору года воздух прохладен и чист, небо безоблачно, ветер тих и свеж. С конца апреля по июнь устанавливается сухая жара, «время пота». Всё вокруг серо и иссушено зноем, дождей почти нет, с полей поднимаются тучи пыли и висят в воздухе, кругом непроглядная мгла. Сухая трава то и дело загорается, и вспыхивают пожары, людям нечем дышать. Изредка бывают грозы, свирепствуют пыльные бури. Сильные горячие ветры, так называемые «ло», дуют иногда по нескольку дней, и тогда на улице невозможно находиться. Случается, что пересыхают колодцы, и от недостатка питьевой воды гибнут люди и скот. Немалые страдания несёт раскалённое солнце. Земная поверхность аккумулирует тепло, и непрерывно растёт температура, поэтому над долиной Инда устанавливается область низкого давления. Циклон, несущий влажные массы воздуха из южной части Индийского океана, устремляется в эту область низкого давления и втягивается в неё, поэтому приход муссона обычно подобен эффектному взрыву. С конца июня начинаются дожди, которые мы называем «проливными». Кстати, у дравидов дожди имеют свои имена: дождь, пришедший с запада, будет называться иначе, чем пришедший с востока, сильный — иначе, чем слабый, муссонный — иначе, чем весенний, и т. д. Напоенные дождями реки разливаются и выходят из берегов, природа оживает, и всё кругом буйно зеленеет. Период юго-западного муссона — самый важный в году, он определяет судьбу урожая, года и людей. Большая часть годовой нормы осадков, примерно 4/5, выпадает в период влажного муссона, большая часть их достаётся наветренным склонам гор.

Муссонный период длится около 3-х месяцев — до сентября, и всё это время идут периодические дожди, сопровождающиеся перерывами. Дождевые налёты оказываются иногда роковыми. Муссон может задержаться или, наоборот, прийти раньше обычного, в ходе дождей может случиться большой перерыв — до нескольких недель: дожди могут прекратиться раньше времени или могут быть чрезмерно обильными — все эти отклонения от нормы несут земледельцу тяжёлые последствия, с которыми он далеко не всегда может справиться.

С уходом муссона начинается прохладный осенний период. В октябре — ноябре прохладно, безоблачно, ветры почти не дуют, идут редкие дожди, пыль не досаждают. В декабре наступают холода, вся область охвачена зимним муссоном, который движется с северо-востока. Декабрь — январь — самые прохладные месяцы. Дни стоят ясные, красивые и приятные. Это — время росы и туманов, холодное для Индии время. Иногда из верхних слоёв воздуха опускаются холодные массы, которые соединяются с местным радиационным охлаждением, снижают температуру и резко ухудшают приятную прохладную зиму, делаю её трудно переносимой [41, с. 65–66; 40, с. 40–56]. Такова в самом общем виде климатическая канва в долине Инда в течение года.

Описанные здесь экологические условия близки к современным. Такими ли они были во время существования здесь хараппской цивилизации? Этот вопрос не простой, и гипотез, пытающихся его разрешить, высказано немало. По всей вероятности, климат циклически менялся, но палеоклиматологам предстоит ещё немало поработать, чтобы определить, как соотносились его циклы с фазами развития цивилизации. Почти не остаётся сомнений, что будущие палеоклиматологические изыскания внесут коррективы в предложенное выше описание, но пока их достоверность не установлена, я решила не запутывать читателя перечнем всех существующих по этому поводу предположений. То же самое можно сказать и о других характеристиках ландшафта.

Таким образом, долина Инда и прилегающие к ней районы представляли земледельцам обильную воду — речную, дождевую, колодезную, — плодородную почву и благоприятный

климат. Наличие воды и её распределение в течение года, размещение почв и колебания температур определяли не только урожай, но и зоны размещения и территориальные сочетания культур. Так, в районах Мохенджо-Даро и Хараппы культивировали преимущественно пшеницу и ячмень, в Калибангане — только ячмень, в Лотхале, Рангпуре, Суркотаде — рис и просо. Разводили также хлопчатник, возделывали сезам и горчицу, обеспечивавшие население маслом, которое вместе с животными жирами дополняло рацион местных жителей. Достаточное количество пастбищ в более возвышенных частях долин и на горах создавало благоприятные условия для развития скотоводства, в частности для разведения коз и овец, которые были не только дополнительным источником питания, но и выгодным товаром для продажи. С самых древних времён обитатели долины Инда выращивали культурные растения в садах, продолжая собирать и дикорастущие растения. Как источник пищи сад весьма ценен: он даёт продукты, которые можно не готовить на огне, а есть сырыми и к тому же запастись на зиму в солёном, сушёном или мочёном виде. О садоводстве в хараппской цивилизации нам известно очень мало, но, по всей видимости, в экономике страны оно играло важную роль. Популярным фруктовым деревом здесь, как и в Месопотамии, была финиковая пальма. Она неприхотлива, хорошо растёт на засоленных почвах, даёт большие урожаи ценных питательных плодов, которые могут долго храниться. Её многочисленные побочные продукты также идут в дело: из листьев можно сплести циновки, из древесины — выточить посуду, из косточек, перетёртых в муку, — приготовить ценный корм скоту, из ствола, когда дерево перестаёт плодоносить, получается неплохой строительный материал или, на худой конец, дрова. Сок из её ягод не только заменяет сахар и мёд, но и может быть использован для приготовления уксуса и вина [47, с. 15].

Итак, долина Инда имела все условия, чтобы стать страной с продуктивным сельским хозяйством, способной не только прокормить своё собственное население, но и обменивать излишки зерна на другие, нужные ей материалы у соседних стран.

Однако привлекательность долины Инда объясняется не только благоприятным климатом и плодородием почв. Не менее важным для древних жителей были и разнообразные минеральные богатства области, нужда в которых по мере развития общества становилась всё ощутимее и которые способствовали развитию ремёсел.

Возникавшие здесь до периода цивилизации аграрные поселения, ещё не превратившиеся в город, испытывали нужду в специальных материалах, таких, например, как кремень или обсидиан, необходимых для изготовления сельскохозяйственных орудий и некоторых предметов обихода. Однако обитатели оседлых поселений были менее мобильны, чем кочевые охотники, и потому менее способны искать эти материалы. Так закономерно возникла необходимость в товарообмене, соединившем разные этнические группы определёнными, «деловыми» отношениями. Наличие или отсутствие в разных районах цивилизации тех или иных минеральных ресурсов могло влиять на систему складывающихся коммуникаций, установившихся также до возникновения цивилизации и укрепившихся в её раннюю пору. Следовательно, практическое отсутствие в Синде полезных ископаемых обусловило его связи с Белуджистаном, Макраном, Афганистаном и Ираном, откуда они ввозились. Что касается меди, олова, сланца, базальта, гранита, жадеита и других минералов, то часть из них также приходилось ввозить, и это определило развитие внешнеторговых отношений, которые регулярнее всего поддерживались с Месопотамией. Направление ввоза и вывоза не всегда удаётся точно определить. Медь, например, чрезвычайно популярная в хараппских городах, в равной мере имеется и в Месопотамии, и в долине Инда, и в Белуджистане, и в Центральной Азии, и в Омане. Поэтому здесь встаёт серьёзная археологическая проблема: какие именно месторождения эксплуатировали жители индских городов? Ответить на этот вопрос чаще всего помогает характер примеси, содержащейся в меди: лотхальская медь совсем не содержит мышьяка, в то время как медь, найденная в Мохенджо-Даро и в Хараппе содержит примеси никеля и мышьяка. В Индии есть несколько медных месторождений: в Раджастане, Бихаре, Андрхе и Кумаоне. Какие из них

эксплуатировались во времена Хараппы, сказать с абсолютной уверенностью, пожалуй, нельзя, хотя спектральный анализ, которому подверглись изделия из некоторых хараппских поселений, даёт основания предполагать, что использовались активнее всего раджастанские месторождения (Кхетри, Сингхана, Делвара и др.). Видимо, наиболее активно разрабатывались рудники в Кхетри: в 60 км от этого месторождения, в селении Ганешвар, стоявшем на реке Гхаггар, найдено большое количество медных изделий, причём процент содержащихся в них примесей тот же что и в медных залежах рудников Кхетри. Эти рудники богаты, но едва ли добываемой в них меди хватало, чтобы обеспечить ею все хараппские селения. Залежи меди имеются также на западной границе с Белуджистаном, Афганистаном и Ираном. Важнейшим поставщиком меди для Индии в тот период был, по всей вероятности, Оман.

Знали в «хараппское» время и олово — его использовали для получения оловянистой бронзы. Залежи олова имеются в Индии в горах Аравалли (современные штаты Раджастан и Гуджарат), но были ли они освоены в хараппский период, не вполне ясно, к тому же богатыми их никак не назовёшь. Главные поставки олова шли, вероятнее всего, через западные границы — Хорасан и Центральная Азия могли ввозить его через торговые фактории Шортугая. Стеатит, тёмно-серый сланец добывали в Раджастане, лазурит привозили из Бадахшана, бирюзу, скорее всего, из Хорасана и Ходжента, жадеит — из восточного Туркестана. Сердолик, очень популярный в хараппских городах, могли добывать здесь же, в Индии: богатые залежи его имеются на территории современных штатов Мадхья Прадеш и Раджастан. По-видимому, древние обитатели долины разрабатывали главным образом месторождения этого красивого поделочного камня на Катхиаваре, около селения Ратанпур. Золото ввозили главным образом из Южной Индии — богатые Коларские копи Карнатака известны с древнейших времён, возможно, также и из Центральной Азии, через Шортугай. Источники серебра определить сложнее. Серебро очень любили жители двух главных городов — Мохенджо-Даро и Хараппы, в других городах оно встречается редко. Примеси серебра имеются в свинцовой руде, а её немало в окрестностях Мохенджо-Даро. В серебряных изделиях, найденных в этих городах, обнаружено присутствие свинца, значит, его могли добывать из свинцовой руды. Самые вероятные источники серебра, удовлетворявшие в полной мере аппетиты жителей древних городов, — Афганистан и Иран.

Область долины Инда и его окрестностей изобиловала также глиной, необходимой для изготовления керамики и построек, древесиной для строительных работ. Здесь, в Гималаях, растут кедр деодар, не уступающий по своим качествам знаменитому ливанскому кедру, сал, сосна и другие ценные породы. Из твёрдой тропической древесины изготавливались и некоторые орудия труда.

Процесс обмена (а позже торговля проходила по нескольким проторённым путям — морским, речным и сухопутным) усиливался, по всей вероятности, во время завоеваний. В период так называемой «зрелой Хараппы» объём торговли достиг небывалых размеров, хотя остаётся всё ещё неясным, включала ли она снабжение предметами первой необходимости или была лишь средством получения предметов роскоши. Жители индских городов не только сами торговали, но и служили посредниками в многозвенных торговых цепях, покрывавших обширные пространства освоенного человеком древнего мира. Внешние торговые контакты, особенно с Месопотамией и Центральной Азией, играли бесспорно стимулирующую роль в развитии хараппской культуры.

Надо надеяться, что читатель по приведённым описаниям достаточно ясно представляет щедрую природу и разнообразие ландшафтов северо-запада Индостана и понимает, что она не могла не привлечь человека уже в самые ранние времена. Но ни удобного рельефа, ни наличия плодородных долин, орошаемых могучими реками, ни благодатного климата, ни щедрой природы, ни стимулирующих внешних воздействий было бы недостаточно для зарождения здесь цивилизации, если бы у неё не было основы — раннеземледельческих культур, ставших фундаментами будущих поселений. Задолго до сложения цивилизации здесь

возникли локально ограниченные и рассредоточенные центры, где люди научились согласовывать свои нужды с экологическими возможностями природы, приручили животных, окультурили дикие растения и создали простейшие технические приспособления, необходимые для их эффективного использования. Произошла так называемая «неолитическая революция». Окультуривание диких растений и domestикацию скота обычно приурочивают к горным долинам, где стекающая с гор вода обеспечивает необходимые условия полива, а солнечная радиация способствует мутации и появлению многообразных видов. Неолитическая революция и ускорение прогресса несли не только величайшее благо людям, о котором обычно с восторгом пишут, но и не менее великое зло, о котором чаще умалчивают. Природа, особенно биосфера, с этой поры перестала успевать за человеческими темпами, и возникло то рассогласование между социальными и естественными процессами, то противоречие между биологической и культурной революцией, которое привело — через цепь локальных катастроф — к современному экологическому кризису в глобальных масштабах.

Но до этого пройдёт ещё не одно тысячелетие, а в описываемое время природа далека от оскудения и щедро снабжает человека всем ему потребным.

Самые ранние земледельческие поселения обнаружены к западу от Инда, на границах Иранского плато. Здесь, в Мехргархе (Кветто-Пишинское нагорье) открыт так называемый «докерамический неолит», датируемый примерно VIII—VII тыс. до н. э. В конце этого периода здесь к строили глинобитные постройки, выращивали пшеницу и ячмень, домашнили крупный и мелкий рогатый скот [68, 69]. В более поздний период появились поблизости и новые поселения — Кили Гхул Мухаммед, Калат, Мундигак. Установились отношения обмена с побережьем Аравийского моря и Средней Азии, шире стала использоваться керамика, к концу периода появились медные орудия. Селения приобретали облик, именуемый археологами «неолитическим» который прочно сложился к VI—V тыс. до н. э. и имел огромные потенциальные возможности для дальнейшего развития. Шло формирование устойчивой и весьма обширной хозяйственной системы с развитым земледелием, скотоводством и ремёслами — надёжной производственной базы для последующего развития. Если ранние очаги земледельческих культур располагались в горных районах, то достижения неолитической революции сделали возможным освоение речных долин. Так, закономерно, вследствие причин, подробно рассмотренных выше, во второй половине IV — начале III тыс. до н. э. здесь возникла раннеиндийская, или раннехарапская, цивилизация как итог согласованного природно-человеческого взаимодействия. По всей долине Инда появились постоянные и долговременные земледельческие поселения. Некоторые орудия ещё по-прежнему изготавливали из камня, но часто использовалась медь, а позже и бронза. На всей территории бассейна Инда — от Балакота на юго-западе до Калибангана на северо-востоке — распространился унифицированный стиль керамики [58].

Способы выплавки и обработки металлов постепенно совершенствовались, и употребление металлов распространилось из их первоначальных центров в другие селения равнины. По-видимому, изделия из металлов часто переплавлялись и снова шли в дело, поэтому проследить развитие металлургии довольно сложно. По мере роста значения металлов и металлургии районы, близкие к рудным месторождениям, развивались всё быстрее, города разрастались и становились всё богаче, переходя ту грань, за которой начинается цивилизация и складывается раннеклассовое государство.

Поливное земледелие и отгонное скотоводство были наиболее эффективной формой ведения хозяйства в ту эпоху, в той природной среде, при том уровне производительных сил и тех производственных возможностях, которые были в харапском обществе. Так, в конце III тыс. до н. э. долина превратилась в страну небольших (по современным масштабам) городов-государств. Природа снабжала их ресурсами, необходимыми для развития экономики бронзового века, а люди к этому времени выработали технологию их эффективного использования, дающую возможность получать прибавочный продукт.

Прежде чем мы начнём знакомиться с протоиндийскими городами, я прошу читателя задержаться и поразмыслить над теми уроками общения с природой, которые преподаны нам этой великой древней цивилизацией. В своё время об этом размышлял Р. М. Рильке: «Пускай человек общается с природой тысячелетиями — это мало что меняет, ибо общение здесь слишком одностороннее. Вновь и вновь кажется, будто природа не подозревает о том, что мы возделываем её и пугливо используем крохотную частицу её сил... Мы играем с тёмными силами, которых не исчерпать нашими наименованиями, как дети играют с огнём, и на мгновение нам сдаётся, будто энергия таилась в вещах без всякого применения, пока мы не пришли и не приспособили её к нуждам нашей быстротечной жизни. Но снова и снова на протяжении тысячелетий силы природы стряхивают свои наименования и восстают... и цивилизации опадают с плеч Земли, снова великой, обширной и одинокой с её морями, деревьями и звёздами» [36, с. 53–54].

Глава 2 Город

Господь! Большие города
Обречены небесным карам.
Куда бежать перед пожаром?
Разрушенный одним ударом.
Исчезнет город навсегда.
Р. М. Рильке

Что мы представляем себе, говоря о современном городе, детище XIX–XX вв.? Чаще всего это — промышленный очаг, центр тяжёлой индустрии. Его дома построены там, где добывают уголь или нефть, обрабатывают металл или хлопок, пролегают транспортные пути и громоздятся у берегов грузовые причалы. Облик, стиль и ритм жизни этих городов предрежён: он подчинён ритму бездушной машины, которая во имя научно-технического прогресса приближает монотонный труд людей к рабскому. Такой город часто безлик, порой жесток и уродлив, и мы не всегда замечаем, как он калечит наши души. Современный урбанистический мир обрушивается на человека, отторгая его от природы с её извечными ритмами и устоями. Мир, одетый в стекло и бетон, где под ногами не пружинит живая и тёплая земля, а стелется слой серого безжизненного асфальта, где перед глазами не купы деревьев, не морские дали и не линия горизонта, а железобетонные изломанные линии, где вместо цветочных ковров разбросаны автомобильные стоянки, а вместо ветра, напоенного влагой, — выхлопные газы, несущие удушье и незримые болезни, вместо ярких звёзд — пелена пыли и мглы, и мелодии ветра заглушены гулом моторов. Стандартные города и стандартные дома, стандартная одежда и стандартные мысли — без традиций, без самобытности, без настоящих общих дел, которые могли бы сплотить людей, разобщённых и одиноких. Чувство родного города нами почти забыто: мы рождаемся в одном городе, учимся — в другом, живём — в третьем, умираем — в четвёртом, и так, «слабея, жизнь проходит на задворках, холодными годами неудач», как писал Р. М. Рильке в том же стихотворении, начало которого открывает эту главу. Сотворённый человеком город поглотил своего творца и сделал его своим рабом.

Совсем иными были древние города и совсем иначе чувствовали в них себя люди. Эти города органически выростала из окружающего ландшафта; с их стен были хорошо видны и поля, и рощи финиковых пальм, и пасущиеся на пастбищах стада. Стены, которые их окружали, не отсекали их от остального мира, а, скорее, объединяли живущих внутри этих стен, очерчивая вокруг них защитный круг. Города возникали как центры торговли, управления хозяйством,

средоточия ремёсел, концентрации идеологической активности.

Каждый город имел своё лицо, свою индивидуальность, свою атмосферу и свой стиль жизни. Он жил в ладу и согласии с реками и морем, которые омывали его, садами и рощами, которые окружали его, в нём было достаточно пространства для человека, который заботился и ухаживал за своим городом. Ритм жизни в таком городе был близок к природному, и человеку было несложно включиться в него и сочетать его с ритмом своего труда. Такой город можно было любить, в нём хотелось жить.

Древний город в отличие от наших современных городов был городом-государством, но государством не в современном смысле этого слова. Это была самостоятельная политическая единица, состоявшая из города с окружающей его территорией, которую возделывало население города и прилегающих селений. Город-государство мог включать в себя и несколько зависимых от него городов.

Город возникал не сразу. В предыдущей главе было показано, что раннеземледельческие поселения послужили основой для развития будущих городов. Таким образом, их становление и рост были естественным процессом. Ч. Редман в своей книге о зарождении цивилизации наметил следующие этапы в становлении древнего города: 1) раннеземледельческое поселение; 2) храм-городок; 3) город-государство [80, с. 202]. Скорее всего, процесс хараппской урбанизации развивался по этой же модели, хотя проследить детально все его стадии мы сейчас не сможем — у нас нет достаточных материалов. Воплощаясь в реальной жизни, этот процесс породил характерный для протоиндийской цивилизации тип городского поселения. В нём нашли отражение и уровень технологических знаний того периода в сочетании с экологическими условиями долины Инда, и черты социально-экономического устройства общества, и религиозно-идеологические устремления создателей и жителей городов.

Прежде чем переходить к рассмотрению устройства протоиндийских городов, вернее, того, что от них осталось, нужно договориться о терминах и о том смысле, который мы будем в них вкладывать.

Когда речь идёт о древней городской цивилизации, чаще всего употребляются термины «город», «урбанизм», «урбанизация». Что же под этим понимается? Что отличает древний город от не-города, от сельского поселения? Для того чтобы отличить город от другого селения и выделить его, чаще всего используются количественные характеристики: число людей и плотность населения. Например, если в одном месте живёт пять тысяч человек, то это можно считать городом [61]. Но ведь в одном месте может скопиться и жить ещё большее количество народа, но не каждое такое место можно назвать городом. В то же время меньшее количество народа может образовать поселение, имеющее все признаки города. Значит, количественная характеристика — не бесспорный диагностический признак и тем более не главный, не отражающий сути города. Что же в таком случае отличает город от ещё или уже не-города?

Археологи и историки определяют это отличие по-разному. Чаще всего в качестве очевидного критерия существования города, а не простого поселения выдвигается наличие монументальной архитектуры — оно неоспоримо свидетельствует о том, что здесь жили люди, осуществлявшие организованный контроль над большими группами людей. Другим важным признаком городского уклада считается существование ремесленников — их кварталов и их продукции. Товары, производимые ими в изобилии, свидетельствуют о специализации труда, о социальной стратификации общества и о выделении более состоятельных групп населения. Для нормального жизнеобеспечения ремесленников и элиты нужны земледельцы, производящие продукцию в большем количестве, чем необходимо им самим и их семьям, т. е. дающие прибавочный продукт. И наконец, нужен социальный механизм, контролирующий производство и потребление излишков. Таким образом, город в протоиндийской цивилизации, как и во всякой другой, столь же древней, как она, был прежде всего формой социальной интеграции. По всей вероятности, это и есть главное, что отличает

город от не-города, — его комплексный характер [57]. Об этом и нужно помнить прежде всего, пытаясь разобраться в устройстве протоиндийских городов — о комплексном характере их организации и о специфической форме интеграции.

Комплексный характер древнего города проявлялся во внутренней дифференциации общества и в специализации отдельных групп населения. Здесь была и своя политическая система, и экономическая структура, учитывающая местные условия, и различные органы производства и распределения. С одной стороны, число дифференцированных и специализированных ролей росло, и это усложняло социокультурную структуру общества. С другой стороны, более сложными и переплетёнными становились связи между этими специализированными группами. Организация их внутри определённой системы отношений едва ли была простой. Очевидно, что она отличалась от социальной организации архаических коллективов, существовавших в доисторическое время, которая базировалась на делении членов коллектива по половозрастному признаку и на соответствующем этому делению разделении труда. Между потестарной организацией, обеспечивавшей нормальное функционирование доклассового общества, и политическими организациями ранних государств с их зарождением классов лежит принципиальная грань. Она выражается прежде всего в том, что со становлением государства и последующим развитием цивилизации возникают новые формы политической организации, которая порождает отделившуюся от народа власть со своим аппаратом социального контроля. Важнейшую роль приобретает идеологическая сфера, синтезирующая традиционные верования разных этнических групп, участвующих в сложении ранних государств и населяющих города. Этот процесс нам неясен пока даже в самом общем виде, и изучение его затруднено многими обстоятельствами. Среди них едва ли не главным является специфический способ познания истории Востока, проистекающий из вульгарного применения историко-материалистического метода, когда история эта подгоняется под стереотипы Запада. При этом перевод восточных реалий на общепонятный язык обращается на деле в перенос европейских реалий на Восток; обращается внимание лишь на объединяющее «общее», а разъединяющее «специфическое» остаётся в полном небрежении. Возвращаясь к нашей теме, ещё раз подчеркнём, что сходство терминов «город», так же как терминов «урбанизм», «урбанизация», применительно к современной и к архаической цивилизациям сугубо формально, содержание же их различно. Ими приходится пользоваться вынужденно, пока не будет выработана терминология, отражающая специфику хараппской цивилизации.

Сохранившиеся остатки протоиндийских городов заставляют вспомнить о «божестве по имени катастрофа», о котором писал М. Блок, уже упоминавшийся на страницах этой книги: «Бесчисленные римские муниципии превратились в заурядные итальянские городишки, где археолог с трудом отыскивает скудные следы античности, зато извержение Везувия сохранило Помпеи» [5, с. 43–44]. Мы не знаем доподлинно, что вынудило жителей хараппских городов покинуть насиженные места, но если бы они этого не сделали, их постигла бы судьба римских муниципий, и они превратились бы в заурядные индийские деревеньки с домами, выстроенными из добротного доисторического кирпича. Покинутые людьми города простояли не одно тысячелетие, надёжно законсервированные толстым слоем песка. Сейчас раскопанные археологами руины брошенных городов опять находятся под угрозой уничтожения, теперь уже окончательного, и главные их враги — вода, прежде всего подпочвенная, уровень которой всё время поднимается, и соли, которые разрушают кирпичные стены с более неумолимой жестокостью, чем это сделали бы вражеские полчища. Впрочем, до того как археологи пристально заинтересовались протоиндийской цивилизацией, интерес к ней проявили местные жители, потихоньку растаскивая прочные древние кирпичи для строительства домов в соседних селениях, и англичане, добывая балласт для строительства железной дороги, справедливо посчитав, что макадам, построенный из битого хараппского кирпича, будет и прочен, и дешёв.

Топография протоиндийских городов побуждает вспомнить высказывание французского

философа Алена: «Города растут отнюдь не по воле завоевателей. Они, словно древесный мох, тянутся к воде». Действительно, реки с их капризным характером были главным условием, которое влияло на размещение хараппских городов. Важную роль играла оросительная способность рек и их навигационные удобства. Старались селиться так, чтобы находиться достаточно близко к культивируемым землям и достаточно далеко от затопляемых паводком площадей. Учитывали также плодородие почв и особенности климата, близость минеральных ресурсов и другие геоморфологические и биотические условия, а выбирать их и соотносить с человеческими нуждами древние люди умели, не в пример нам, разумно: ими руководил многовековой опыт и богатые эмпирические знания, а не воля отдельных людей, закладывающих город «назло» какому-нибудь соседу.

Далеко не последнюю роль играли в размещении городов торговые интересы, оборонительные соображения и отношения с соседями — окружающими город селениями и этносами. Так, Хараппа располагалась на важной для ирригации и судоходства реке Рави, в узле, где соединялось несколько традиционных торговых путей, соединяющих город с Северным Белуджистаном, Гиндукушем и Афганистаном — через Шортугай. Не менее удобно был расположен и Мохенджо-Даро — вблизи от богатых полезными ископаемыми Белуджистана и Раджастана, на удобных торговых путях и в то же время в плодородной долине Инда.

В большинстве хараппских городов торговые нужды выступали на первый план, и они становились крупными коммерческими центрами. Так, Рупар и Манда были построены как главные источники торговли гималайским тиком, Гумла и Рахман-Дхери — возведены близ районов, богатых минеральными ресурсами, Алладино был удобен как перевалочный пункт для сухопутной и морской торговли, Суткагендор и Лотхал — для каботажной.

Разнообразие ландшафтов, о котором говорилось в предыдущей главе, само по себе заставляет предположить неодновременное и неединообразное развитие отдельных локальных зон хараппской культуры. Однако археологи, исследовавшие её в первые десятилетия после открытия, оказались, очевидно, замороженными унифицированной системой мер и весов, единым стилем расписной керамики, одинаковым планированием городов, единой системой письма и одними и теми же печатями и статуэтками, найденными в разных районах протоиндийской цивилизации, и провозгласили тезис о внезапном, с эффектом неожиданного взрыва появлении городской цивилизации и о последовавшем вслед за этим длительном периоде застойного существования, без каких бы то ни было перемен и местного колорита. Этот тезис, кочуя из одной работы в другую, скоро обрёл силу неодолимой инерции и стал традиционным. Хараппская цивилизация обретала черты некоего доисторического мастодонта, лишённого развития, застывшего и неподвижного, вследствие этого обречённого на вырождение. Ей не оставалось ничего иного, как умереть, что она и сделала с помощью вовремя подоспевших арьев.

В последнее время эти взгляды пересмотрены. Возросло количество археологических находок, расширилась их география, разработаны новые методики — всё это позволило наметить новый подход и изменить интерпретацию археологических материалов. Теперь хараппской культуре не отказывают в наличии отдельных разнохарактерных зон, неодинаково и неодновременно развивающихся, в местном колорите, который окрашивает каждый район, отличая его от других. Теперь она производит впечатление яркого, своеобразного и полного жизни и игры организма, который родился на берегах Инда, вырос, возмужал, достиг зрелости, состарился и умер, как и положено всему живому. Проследить все периоды роста и увидеть их особенности во всём объёме и во всех деталях нам пока не удаётся.

Каждое десятилетие приносит открытие новых поселений, поэтому сейчас мы не можем ответить на многие вопросы, связанные с городами-государствами древней индской цивилизации. Однако очертить их облик в общем виде, основываясь на существующих материалах, можно.

Местоположение большинства городов близ рек предопределяло их членение на собственно

город, пригород — прилежащие к нему селения — и находящуюся вне города гавань или торговый порт. Постепенно обнаруживаются различия в планах городов: Мохенджо-Даро построен иначе, чем Лотхал, а Лотхал — иначе, чем Калибанган. Различным было и употребление сырцового и обожжённого кирпича. Например, в Хараппе чередовали ряды обожжённого и необожжённого кирпича, в Калибангане из обожжённого кирпича строили стены, водостоки и ваннные комнаты, а в Мохенджо-Даро предпочитали необожжённый кирпич класть сверху, для «облицовки».

Протоиндийский город был огорожен стеной, и можно предположить, что окружение городов стенами было типичным явлением хараппского градостроительства, хотя были города, например Алладино, где таких городских стен не было. Эти стены были демаркационной линией, отграничивающей город от остального пространства, своего рода «периметр безопасности». Вероятно, они служили одновременно и линией обороны, особенно в районах, приближённых к горам: непоседливые и воинственные горцы спускались из Белуджистана не только с целью торгового обмена с жителями богатых и процветающих городов речных долин. По предположению некоторых археологов, обводная стена служила ещё одной цели: она защищала город от наводнений, которыми река часто угрожала. Поэтому особенно тщательно была укреплена стена, обращённая к воде. С этой стороны имелись «бастионы», по терминологии М. Уилера, выложенные из сырцового или обожжённого кирпича, иногда из камня или гальки с глиной [84, с. 28–30]. Но, по-видимому, от разъярённой водной стихии стена защищала плохо, если она вообще для этого предназначалась. Судя по слоям аллювия внутри города и по следующим строительным периодам, начинающимся с этих слоёв, хараппские поселения многократно страдали от наводнений и потом вновь отстраивались жителями. Так, в четырёхметровой толще хараппского холма обнаружено шесть фаз заселений [там же, с. 45–48].

Высоту стен не везде можно измерить точно — мешает поднимающийся уровень подпочвенных вод. По-видимому, обычно их высота доходила до 2–5 метров, а ширина — до 7. Можно предположить, что размеры стен позволяли судить о богатстве и могуществе города и должны были впечатлять приезжих торговцев и всех соседей своей мощью, внушать страх врагам и вселять чувство уверенного покоя жителям городов.

Во Введении говорилось, что археологам сейчас известно несколько сот хараппских поселений, их общее число достигает тысячи. Самые крупные центры среди них — Мохенджо-Даро, Хараппа и недавно раскопанный город Ганверивала на берегу реки Гхаггар, в юго-восточной части Пенджаба. Площадь, которую занимал Мохенджо-Даро, равна 83 га. Город Ганверивала равен ему по размерам и по значению, его площадь — 81,5 га. Хараппа меньше этих городов, её площадь равна примерно 65 га. Сейчас насчитывается около 200 поселений, относящихся к периоду так называемой зрелой Хараппы.

Хараппские городские центры отличаются регулярной планировкой, продуманной организацией внутреннего пространства и вызывающим у археологов удивлённое восхищение благоустройством.

Одним из первых городов, восставшим из руин, был Мохенджо-Даро. Он сохранился лучше, чем Хараппа и некоторые другие города, раскопанные в первые десятилетия археологических изысканий, был подробно описан его первыми исследователями и на долгие годы стал эталоном для восприятия протоиндийского города. Ни один город, пожалуй, не удостоивался такого внимания археологов, как Мохенджо-Даро. Наиболее известны раскопки, проведённые в 1922–1927 гг. сэром Дж. Маршаллом и в 1927–1931 гг. Эрнестом Маккеем. Их фундаментальные и подробные публикации остаются образцовыми для последующих поколений и не утрачивают своего значения поныне. Позже, в 1950 г. здесь же работал сэр Мортимер Уилер, интересовавшийся прежде всего цитаделью, её строением и её особенностями. И наконец, в 1964–1965 гг. на раскопках города работала экспедиция под руководством Дж. Дэйлса, финансируемая Музеем при Пенсильванском университете. Остались практически не замеченными раскопки, проведённые в 1932–1934 гг.

К. М. Монеером, хранителем Музея Мохенджо-Даро и К. Н. Пури, хранителем этого участка раскопок. Об их интереснейших изысканиях рассказывала заметка в ежегодном отчёте Археологической службы Индии. Американский учёный Дж. Дэйлс собрал все пропущенные, забытые и неопубликованные материалы о раскопках в Мохенджо-Даро и опубликовал их в 1982 г. Но, несмотря на столь пристальный интерес и многочисленные археологические изыскания, Мохенджо-Даро не может считаться полностью раскопанным и изученным достаточно основательно даже в археологическом отношении. Однако некоторые главные принципы и особенности градостроительства на его примере, показать всё-таки можно.

Город строился по определённой, чрезвычайно чёткой схеме, учитывавшей все экологические особенности района, с одной стороны, и все притязания людей — с другой. Трудолюбие, терпение, изобретательность и глубоко продуманный подход ко всем строительным операциям, которые проявляли древние зодчие, способны вызвать восхищение у грядущих поколений и чувство предельного неудовлетворения собой у современных архитекторов. Древние строители хорошо знали своё дело: вы не найдёте в городе — в период развитой цивилизации — ни запутанных кривых улочек, ни унылых глухих переулков, ни скособоченных домишек, построенных по принципу «тяп-ляп», ни выползающих на улицу строений, ни беспорядочно лепящихся друг к другу домов, ни улиц с постоянно меняющейся шириной. Небрежности и просчёты в строительстве появились позже, во время упадка цивилизации, когда ослаб надзор городских властей за строительными работами и стали застраивать даже проезжие части улиц.

Архитектурная структура города была одинакова во всех районах цивилизации: он делился на нижний город и цитадель. В нижнем городе находились, как правило, жилые дома, а в цитадели располагались административно-хозяйственные здания, резиденция правителя и т. п.

Со времён первых археологов утвердилось представление о нижнем городе как о квадрате или прямоугольнике, пересечённом внутри сетью улиц, которые тянутся правильными, строго параллельными линиями, пересекающимися под прямым углом. Власти за этим следили, и при разрастании города не возникало кривых переулков, которые можно увидеть во множестве в старинных кварталах современных индийских городов. Все улицы были ориентированы с востока на запад или с севера на юг: как раз в этих направлениях дули ветры, выгоняя застоявшийся душный воздух и отлично вентилируя улицы. Некоторые археологи склонны считать, что именно стремление ориентировать улицы по странам света, а не заранее подготовленный план, придавало им чёткую структуру.

Крупнейшие центральные магистрали имели длину до 1 км и ширину до 10 м, так что арбы и телеги могли свободно передвигаться, не создавая тесноты и заторов. Лучше сохранились узкие улочки — они меньше размыты дождями. Ширина некоторых из них чуть больше метра, и углы кое-где — в самых узких местах — стёрты выючными животными. Иногда эти углы специально закругляли, чтобы не сбивалась поклажа на поворотах. В некоторых местах на углы зданий приспособляли специальные деревянные щитки или решётки, которые должны были уберегать прохожих от случайных ушибов и синяков. Пересекающиеся улицы образовывали блоки — самые широкие имели до 10 метров в ширину.

Главным строительным материалом был кирпич — обожжённый и сырцовый, стандартного типа, его стороны относятся как 4:2:1, а размеры колеблются от 26x12,7x5,7 см до 52x21,6x5,7 см. Для разных целей делали разные кирпичи: крупные — для покрытия канализационных каналов, клинообразные — для облицовки колодцев. Г-образные — для выкладывания углов. Необожжённые кирпичи были, как правило, крупнее обожжённых. Кирпичи делали из местных речных наносов, употребляя для этого открытые формы того самого типа, который распространён в Индии до настоящего времени. Лишний ил удаляли, проведя сверху по форме куском дерева, поэтому все кирпичи очень гладкие и ровные. Для обжига кирпичей употребляли обычно в качестве топлива дерево — леса тогда были густы, и недостатка в нём не было. Скрепляли кирпичи илистым раствором, иногда добавляли гипс,

большое количество которого содержится в почвах вблизи Мохенджо-Даро. При кладке стен чаще всего чередовали кирпичи, положенные логом и тычком, сохраняя шахматный порядок швов. Были и другие способы. Обмазывали ли сложенные таким образом стены илом или красили их — трудно сказать. Одно несомненно — кирпич был превосходного качества, чрезвычайной прочности.

В тех местах, где не было в достаточном количестве глины и топлива, чтобы делать обожжённые кирпичи, в качестве строительного материала использовали камень. Иногда из камня строили только нижнюю часть домов, а верхнюю сооружали из тростника, обмазанного глиной.

Жилые дома, выделяемые при раскопках по наличию в них очага, состояли из 5–9 комнат, максимальная площадь их равнялась 355 м². Относительно их внешнего вида, отделки, внутреннего убранства и других деталей сейчас трудно сказать что-либо определённое: дерево, которое могло использоваться для этих целей, не сохранилось.

Здания были просты и удобны. По мнению некоторых археологов, они были лишены украшений и выглядели уныло [20, с. 50], но дело здесь, скорее всего, в другом: понятия об архитектурной красоте и целесообразности у современных европейских учёных и древних индийских зодчих были различны. Главное впечатление, которое оставляют дома и улицы Мохенджо-Даро, — строители заботились в первую очередь об удобствах повседневной жизни. Средняя площадь нижнего этажа небольшого жилого дома была 8×9 м, были дома и крупнее. Ил, мусор, пепел, пыль повышали уровень улиц, и дома постоянно приходилось надстраивать — такая практика сохранилась на востоке до сих пор. Дома были 2-этажные или даже выше: перекрытия делали из балок, на которые клали плетёные циновки и обмазывали пол илом.

В каждом доме — прихожая, «гостиная», дворик, лестницы, скамейки. Почти в каждом жилище есть туалет с душем. «Подумать только, — не без иронии восклицает итальянский археолог Габриэль Мандель, — туалеты здесь были даже в самых скромных домах, тогда как, к примеру, во внушительном Версальском дворце их не было ни одного, даже спустя целых четыре тысячи лет» [38, с. 101–102].

Крыши домов были плоские, окружённые парапетом и снабжённые водосточными глиняными желобами. Таким же образом осушают крыши в Индии и в наше время. Видимо, крыша имела своё значение в жизни горожан: в жаркую погоду на ней спали, как принято на востоке. Пищу готовили главным образом во дворе: двор в хорошую погоду вообще становился центром домашней жизни: здесь готовили, ели, шили, спали, отдыхали, беседовали. Вода и нечистоты стекали по кирпичному каналу ступенчато-коленчатого строения, так что прохожие были защищены от случайных брызг нечистот. Комната для омовений, которая была в каждом доме, обычно представляла собой прямоугольное или квадратное помещение с тщательно выложенным кирпичным полом, покато спускавшимся к одному из углов, где был водосток. В кухнях для водослива употреблялись сосуды с отверстием на дне — вода через эти отверстия просачивалась в землю.

Вообще система канализации, принятая у древних жителей протоиндийских городов, была образцом великолепного санитарного строительства, непревзойдённым в древности. Она состояла из целесообразно размещённых каналов и отстойников и была построена, по свидетельству археологов, тщательнее и продуманнее, чем иные жилые здания, — нельзя не признать это разумным для страны с жарким климатом. Каждая улица и каждый переулок были прорезаны каналом, а порой и двумя, куда впадали узкие стоки, ведущие из домов по обеим сторонам улицы. Там, где по расчётам предполагались большие количества воды, каналы были пошире и поглубже. Их выкладывали кирпичом, а в илестый раствор, который эти кирпичи скреплял, добавляли известь или гипс для водонепроницаемости. Грязь и нечистоты, прежде чем попасть из домов в канал, проходили через отстойники, где все твёрдые вещества задерживались и не засоряли каналы. Когда отстойник наполнялся на три четверти, вода из него начинала вытекать по широким каналам, так что через край он никогда

не переполнялся. Там, где каналы были длинны, таких отстойников делали несколько на их пути. Внутри больших отстойников выкладывали ступени, чтобы можно было спуститься и вычистить его, а сверху они покрывались крышками или решётками, возможно деревянными, которые не сохранились. Нет ни малейшего сомнения в том, что каналы и отстойники периодически чистили и содержали в безупречном порядке.

Если один канал надо было соединить с другим, лежащим ниже, то в месте соединения устраивали небольшое, выложенное кирпичом углубление, чтобы вода не уходила в почву. На окраинах города делались большие кирпичные стоки со ступенчатым сводом — они отводили дождевую воду и наполнялись только при сильных муссонных ливнях. При умеренных дождях воду отводили каналы, проходившие на дне стоков [20, с. 51, 52]. Иногда для целей канализации использовались глиняные трубы, снабжённые муфтами, с помощью которых они соединялись друг с другом. Столь же удобным и прекрасно налаженным было водоснабжение в городах, о чём свидетельствует большое количество выложенных кирпичом колодцев. Такие колодцы диаметром от 60 см до двух и более метров были во всех крупных домах. Они находились в специальных помещениях, в некоторых были оборудованы специальные сидения. Видимо, тогда, как и теперь, колодцы служили традиционным местом встреч, где обменивались городскими новостями. Полагаю, что и этих немногих выразительных деталей достаточно, чтобы показать, сколь сметливы и продуманно заботливы были древние мастера-строители.

В нижнем городе, кроме жилых домов, больших и малых, находились караван-сарай для приезжих торговцев, ремесленные кварталы. Разведанные сейчас районы ремесленной деятельности в Мохенджо-Даро занимают площадь около 18 га. Они расположены полукругом по восточной окраине поселения и, возможно, тянутся дальше на юг.

Каков же материальный инвентарь протоиндийской культуры? На территории её распространения найдено несколько групп ремесленных вещественных источников, свидетельствующих о процветании металлургии, керамики, ювелирного дела. В ту эпоху существовало разделение труда, и в городах постепенно возникал калейдоскоп ремёсел. Подробное описание местных технологических традиций сейчас не входит в мою задачу, но трудно удержаться от некоторых замечаний, свидетельствующих о прекрасно продуманной организации труда и высоком уровне мастерства древних ремесленников. Судя по сохранившимся предметам, они умели прекрасно работать с камнем, глиной, металлом, раковинами и костью. Знали они также ткачество, судостроение, строительное дело, умели изготавливать плуги, повозки, музыкальные инструменты и многое другое. Археологические находки, свидетельствующие о широком распространении ремесленного труда, весьма многочисленны: специальные постройки, орудия производства, заготовки, обломки, готовые изделия. Так, на территории одного лишь Мохенджо-Даро найдено около 2000 разнообразных металлических предметов из меди, бронзы, свинца, золота, серебра, электрона.

Жители городов очень любили украшения, и искусные камнерезы, по-видимому, удовлетворяли спрос покупателей, изготавливая бусы из сердолика, жадеита, агата, халцедона, бирюзы и других материалов. Свёрла из кремня или роговика с небольшим количеством абразивного материала на рабочем створе были небольшими, до 4 см. С их помощью просверливали отверстия в бусине с обоих концов так аккуратно, что эти отверстия встречались точно посередине. Бусины тщательно полировали не только снаружи, но и внутри, так что ни одна царапина не нарушала прозрачной игры камня. Бусины делали не только из разного материала, но и самой, разнообразной формы: цилиндрической, круглой, биконической, вафлеобразной и т. п., и разной величины.

О чрезвычайно высоком мастерстве хараппских ювелиров выразительно свидетельствуют микробусины цилиндрической формы длиной всего лишь в 3 мм и диаметром в 1 мм, так что отверстие в центре бусины не больше 0,5 мм. Из них делали браслеты, бусы, пояса, нанизывая их на нити и соединяя по несколько нитей вместе. Видимо, эти бусы пользовались у жителей городов большой популярностью, ибо они в большом количестве обнаружены во

многих местах. В одном грамме содержится 310 таких бусин — так они малы и легки, а в двух сосудах, найденных в селении Загда, их поместилось примерно 34 000. Сделаны они были из светлого стеатита, добываемого поблизости в горах Аравалли. По-видимому, стеатит размягчали или делали на его основе пасту, которую затем проталкивали через специальную форму в виде маленького цилиндрика [67, с. 241–243].

Обилие материального инвентаря в протоиндийской культуре открывает широкий простор для изучения поведения вещей в традиционной культуре. Эти древние вещи могут стать ценным историческим источником. Вот что писал по этому поводу Ю. М. Лотман: «Следует напомнить, что памятники материальной культуры, орудия производства в создающем и использующем их обществе играют двоякую роль: с одной стороны, они служат практическим целям, с другой — концентрируя в себе опыт предшествующей трудовой деятельности, выступают как средство хранения и передачи информации. Для современника, имеющего возможность получать эту информацию по многочисленным более прямым каналам, в качестве основной выступает первая функция. Но для потомка, например археолога или историка, она полностью вытесняется второй. При этом, поскольку культура представляет собой структуру, исследователь может извлечь из орудий труда не только информацию о процессе производства, но и сведения о структуре семьи и иных форм организации коллектива» [18, с. 14]. В этом направлении предстоит проделать огромную работу, а пока делаются лишь первые шаги.

Но вернёмся в Мохенджо-Даро. В нескольких зданиях на углах улиц в этом городе, как, впрочем, и в других, находились небольшие помещения с плотными кирпичными полами и чашеобразными углублениями в них. Археологи предполагают, что это были харчевни, и в углублениях стояли сосуды с зерном, напитками и прочими съестными припасами: «Вероятно, в таких харчевнях собирались купцы и другие обитатели города, кто для того, чтобы заключить сделку, а кто просто поесть, попить, а заодно и посудачить, и весьма вероятно, что подкрепляясь карри, другими обильными кушаньями и крепкими напитками, они передавали друг другу свежие сплетни об отцах города» [20, с. 59–60].

В ходе раскопок в Мохенджо-Даро обнаруживается всё больше зданий, больших и малых, и уже ни у кого не остаётся сомнений, что город построен на основе принципов, которые учёные не колеблясь считают современными (не знаю, какой стороне адресован этот комплимент).

Что же касается так называемой «цитадели», то в ней обнаружено несколько крупных зданий, отличающихся особой тщательностью кладки и внушительными размерами. Здания эти принадлежали, видимо, административной власти. Самое крупное строение в Мохенджо-Даро ещё не раскопано: оно находится под остатками древней ступы — культового сооружения с останками святого — на центральном холме города и предположительно может оказаться большим храмом, посвящённым богу-покровителю города. Снести ступу — значит оскорбить чувства верующих. И хотя ступа заброшена и пилигримы не жалуют её частыми посещениями, археологи её не трогают. Какие тайны она хранит?

Но здания, примыкающие к ступе, археологи раскопали: огромное строение размерами 70X24 м с западной стороны, несколько меньшее с северной — так называемый «большой бассейн», и остатки большого двора, обнесённого стенами двухметровой толщины.

Монументальное здание к западу от сооружения, погребённого под ступой, было названо первыми археологами «домом коллегий»: вероятно, здесь находилась резиденция властей. Внушительные стены более чем метровой толщины, окружённый аркадой двор, внутреннее святилище подтверждают это предположение. Другое здание не менее внушительных размеров находится в северной части города, на северной стороне Центральной улицы, большая часть которой занята караван-сараями. Его площадь составляет 63X34 м, а внешние стены имеют толщину более 1,5 м. Возможно, оно также служило резиденцией какого-нибудь правителя и помещением для административных служб.

Неподалёку от Главной улицы находится большой бассейн 12X7 м, со стоком — квадратным

отверстием и жёлобом. В него можно было спуститься с обоих концов по лестнице, облицованной деревом, — на каждой ступени сохранились выемки для планок. У основания каждой лестницы во всю ширину бассейна есть небольшие площадки, предназначенные, вероятно, для безопасного купания детей. Бассейн со всех сторон окружён мощёным двором, вокруг него тянется аркада. Арки ведут на крытую веранду, окружающую двор, а к веранде примыкают комнаты. Чтобы вода не просачивалась, над кирпичной облицовкой стен бассейна проложен слой битума, а за ним — толстая глинобитная прокладка, заключённая между двумя кирпичными стенами. Видимо, так же устроено дно бассейна. Для того чтобы это установить, нужно разрушить часть облицовки, а она сохранилась настолько хорошо и сделана так аккуратно, что у археологов не поднимается рука или, точнее, молоток, чтобы повредить её. В одном из помещений, расположенных рядом с бассейном, находится большой колодец превосходной кирпичной кладки.

Одну из своеобразных построек вблизи большого бассейна Дж. Маршалл определил как баню, нагревавшуюся горячим воздухом. К северу от большого бассейна находится здание, состоящее из восьми комнат для омовений: они расположены по четыре с каждой стороны коридора со стоком посередине. Видимо, и бассейн, и эти отдельные помещения предназначались для каких-то особых омовений: в традиционной культуре Индии ритуальным омовениям всегда придавалось большое религиозное значение и огромный смысл.

Большое здание высится к югу от холма со ступой. Оно представляет собой большой квадратный зал со стороной стен 26 м и четырьмя рядами столбов, по пяти в каждом ряду, на которых держится крыша. Внутри здания — четыре хорошо вымощенных прохода, разделённых рядами колонн. Дж. Маршалл сравнивал это строение с устройством более поздних храмов, высеченных в скале, где монахи сидели друг подле друга, образуя длинные ряды. Э. Маккей считает, что здание служило, скорее, не религиозным, а коммерческим целям и представляло собой крытый рынок с рядом прилавков, тянувшихся вдоль проходов. Кто из них прав?

Раскопки, ведущиеся в последнее время, не только пополняют запас прежних знаний, но и приносят новые археологические открытия. Так, недавно в нижнем городе была откопана массивная стена, ширина которой достигает 2 м, а высота — свыше 10 м, которая является фрагментом крупного сооружения. Она была возведена рядом с платформой, возвышающейся в западной части города. Предполагают, что это — остатки специального заградительного сооружения, защищавшего город от наводнений.

Таковы отдельные детали, свидетельствующие о некоторых принципах градостроительства. Но, думается, достаточно и их, чтобы читатель мог хотя бы в отдалённой степени представить некоторые особенности внешнего вида древних протоиндийских городов и их архитектурный рельеф.

Есть большой соблазн связать эти структурные особенности архитектуры с лежащими в их основе идеологическими установками. Этому соблазну поддаются многие археологи, интерпретируя раскопанные ими строительные остатки на основании аналогий, почерпнутых в месопотамских материалах. Это вполне понятно и объяснимо: Месопотамия — ближайшая культурно-историческая область не только по времени возникновения и месту своего расположения, но и связанная с Хараппой тесными торговыми, а возможно, и не только торговыми узами. Поэтому совсем не вызывает удивления искреннее стремление некоторых археологов увидеть в монументальных строительных комплексах протоиндийских городов, точнее в их цитаделях, дворец и храм, которые были двумя «великими организациями» в древнем Двуречье и определяли в этой цивилизации социальные, экономические и идеологические отношения.

Однако имеющиеся публикации археологических материалов вселяют опасение, что «дворец» скорее существует в умах исследователей, нежели в реальной протоиндийской действительности. Что даёт основания для подобного опасения?

Археологи исходят из того соображения, что большие «зернохранилища», эффективная система дренажа и планирование поселений на столь обширной территории требовали централизованного управления и контроля и тем самым подразумевали авторитарную иерархическую социальную и политическую систему. Убедительно? Вполне.

Но не менее убедительны и доводы сторонников противоположных взглядов: так называемые зернохранилища есть лишь в Мохенджо-Даро и Хараппе, в других городах их нет, к тому же они в этих двух городах не похожи одно на другое, да и не все археологи признают их за таковые. Бесспорно, что это — важные сооружения, но каково их назначение — окончательно не выяснено, и нет доводов решающей доказательной силы в пользу ни одной из сторон.

Обилие металлических предметов, обладание которыми в Месопотамии означало принадлежность к высокому социальному статусу и которые сосредоточивались главным образом во дворцах, для протоиндийской цивилизации подразумевает, скорее всего, иную картину. Это обилие трудно интерпретировать как свидетельство существовавшей здесь социальной иерархической структуры: они не сконцентрированы в одном месте, находящемся в цитадели. Даже изделия из драгоценных металлов и камней имели, по-видимому, сугубо утилитарное повседневное назначение, связанное с обыденной жизнью. Более того, они очень редко встречаются в погребениях, а это может значить, что они не являлись принадлежностью определённой социальной группы и не передавались по наследству. Есть и другие соображения, но углубляться в этом направлении мы не будем.

Вполне возможно, что целенаправленные поиски «дворцов», роскошных царских гробниц и богатых усыпальниц не приведут к желаемым результатам, и разочарованные археологи будут иметь все основания обвинять жителей древних протоиндийских городов в пренебрежении к сложным и без того запутанным проблемам современной археологии.

Храмовый вопрос, связанный со второй «великой организацией» древнего города, выглядит в протоиндийском варианте не менее интригующе. Читатель сразу оценит ситуацию, познакомившись с двумя точками зрения. Согласно первой, «в обоих городах (Мохенджо-Даро и Хараппе. — М. А.) поражает полное, по-видимому, отсутствие храмов, хотя, конечно, там могли быть небольшие, разбросанные в разных местах святилища, не отличавшиеся по плану от обычных домов» [20, с. 38].

Вторая точка зрения диаметрально противоположна первой: ряд зданий может с большой долей уверенности считаться храмами [58, с. 85].

Как бы то ни было, в хараппских городах не обнаружено таких огромных храмов, которые можно потерять, не заметить или принять за что-нибудь другое. Здесь нет величественных сооружений, подавляющих своей мощью и вызывающих трепет своими титаническими размерами и огромной массой, как древнеегипетские храмы или вавилонские зиккураты. Однако наличие культовых комплексов в каждом городе не вызывает сомнений, хотя они и не были оформлены грандиозными мощными строениями. Вопрос о двух «великих организациях» древнего протоиндийского города заставляет поразмыслить о том, что его жители выбрали свой собственный путь развития, отличный от древнеегипетского и месопотамского, и что эксперимент, поставленный историей в долине Инда, был уникален. Это бесспорно не исключало их общую однородность, но каждая из великих цивилизаций древности проявляла эту однородность по-своему.

Что ещё, кроме остатков хараппской культуры, побуждает задуматься об особом, уникальном пути развития протоиндийского общества? То, что далёкие потомки древних жителей хараппских городов — современные дравиды — создали (или сохранили?) в древности и средние века удивительные «сегментарные» государства, в которых крестьянские общества жили, не имея господ, и поддерживали великие государства, устойчивую и сложную систему местных органов и развитые религиозные институты в течение многих веков. Особенности такого государства показал американский учёный Б. Стайн в своей блестящей монографии, опрокинувшей стереотипы традиционной историографии, которая возникла в колониальный период и потому несла на себе отпечаток озабоченности колонизаторов в регулярном

поступлении земельных налогов [83]. Дальнейшие исследования, вероятно, прояснят этот особый тип исторически засвидетельствованных крестьянских государств и помогут реконструировать хараппскую государственную систему.

Наши представления о протоиндийском городе постоянно уточняются и пополняются, и это вселяет надежду, что со временем некоторые загадки будут разрешены. Правда, чаще бывает так, что новые раскопки дают материалы, отвечающие на некоторые вопросы, но одновременно вызывают к жизни и множество новых проблем. Так случилось с раскопками в Калибангане, расположенном на южном берегу реки Гхаггар (округ Ганганagar, штат Раджастан). В соответствии с градостроительным каноном он имеет чёткую двухчленную композицию: более компактная часть на западе — цитадель и более крупная на востоке — нижний город.

Для сооружения цитадели обычно использовали приподнятую площадку, образованную остатками предшествующего, более раннего селения. Оно также было обнесено стеной. Весь архитектурный комплекс цитадели в Калибангане не был монолитным единством, он состоял из двух противостоящих частей — южной и северной. Каждая часть имела форму ромба размером 120X120 м и была огорожена стеной с контрфорсами и бастиянами; стена, как очевидно, разделяла и обе части цитадели, причём эта стена могла быть двойной. В последнем случае центральные контрфорсы выступали в северный ромб, значит, двойная стена принадлежала южному ромбу. Сторожевые башни на северо-востоке и северо-западе входили в южный ромб, а это даёт основания предположить, что южный ромб являлся главной частью цитадели. В нём было несколько кирпичных платформ, разделённых между собой улицами или проходами. Важно отметить, что никаких домов резидентов в южном ромбе не обнаружено [74, с. 55–57]. Что же это были за платформы и для чего они предназначались? Основания для определённых предположений дают остатки на возвышении одной из платформ «алтарей огня». Хотя они частично разрушены, можно достоверно установить их число — семь. Алтари представляют собой углубления 75X55 см. В них — зола, древесный уголь, остатки глиняной плиты и то, что называется терракотовыми «пирожками» — лепёшки из терракоты. Рядом — площадки со стоком, предназначенные для омовений.

Ряд алтарей расположен по линии север — юг, а сразу же за ними поднимается стена. Значит, люди, совершавшие ритуал, находились с западной стороны, обратившись лицом, на восток, — в духе традиционной индийской культовой практики. На возвышении другой платформы обнаружены не только алтари, но и прямоугольная яма 1,25x1 м, выложенная обожжённым кирпичом, внутри которой находились кости животных, оставшиеся, очевидно, от жертвоприношения.

Всё это говорит за то, что южный ромб цитадели предназначался, скорее всего, для публичных официальных ритуалов, приуроченных, по всей вероятности, к дням, важным для благоденствия жителей города. Попасть в южный ромб можно было через ворота: одни — с южной стороны, а другие — с северной стороны. Ворота с обеих сторон были укреплены контрфорсами, но различались отделкой и деталями оформления, позволяющими предположить, что они предназначались для разной публики: через северные ворота могло пройти лишь ограниченное количество людей, обитающих в северном ромбе, в то время как южные представляли собой настоящий «публичный вход», предназначенный для жителей нижнего города.

Вероятно, в южном ромбе устраивались празднества и другие официальные церемонии, собиравшие здесь большие массы народа не только из города, но и из прилегающей округи.

А что представлял собой северный ромб? Внутри него не было платформ, не было алтарей, не было ям или иных приспособлений для жертвоприношений. Здесь были, как можно с большой долей уверенности предполагать, резиденции лиц, облечённых властью, и резиденции эти ровными рядами располагались вдоль улиц. Скорее всего, здесь обитали жрецы, администраторы и прочие высокопоставленные лица.

Индийский археолог Б. Б. Лал считает, что археологические находки в Калибангане заставляют пересмотреть прежние концепции города и термины «цитадель» и «нижний город». «Цитадель», по его мнению, не отражает особенностей устройства протоиндийского города и вызывает ассоциации того политического смысла, который не был присущ характеру протоиндийской жреческой власти. Что касается «нижнего города», то он действительно был нижним в самом прямом смысле слова, т. е. здания в нём не были подняты на платформы. Разделение на цитадель и нижний город отнюдь не означает сословного деления на имущих и неимущих [там же, с. 55–62].

В этой связи важно отметить, что именно нижний город был окружён защитной стеной. Ворота в середине западной стороны стены соединяли нижний город с цитаделью. Другие ворота — на северо-западе — выходили к реке. По реке, которая была в те времена полноводной и судоходной, сюда доставляли зерно и другие продукты из окрестных деревень, а из города вывозили ремесленные изделия.

Возможно, стена нижнего города имела ещё пару ворот — симметричных описанным выше, но часть сохранившихся фортификаций настолько разрушена эрозией, что ничего определённого сказать об их наличии или отсутствии нельзя.

Улицы в городе ориентированы так же, как в Мохенджо-Даро, свидетельствуя о высоко развитом чувстве пропорций у местных зодчих. Улицы и переулки, пересекаясь под прямыми углами, делят город на блоки, каждый из которых содержит группу домов. Эти дома расположены так, что каждый из них имеет выход на одну из улиц. Ворота достаточно широки — в них свободно въедет упряжка с буйволом (терракотовые модели не оставляют никаких сомнений в том, что они существовали в хараппских городах). Скот держали во дворе: здесь в землю врыты кормушки и сосуды, аналогичные тем, что и поныне употребляются в Индии для корма домашних животных. Во дворе находился также и колодец, и в защищённом от ветра углу — очаг: в точности такой же, на каком готовят пищу в этом районе и сейчас. По трём сторонам двора расположены комнаты, иногда их число достигает 12: в них жили, молились, ели, хранили еду. Хочется отметить одну деталь, свидетельствующую об изобретательности местных строителей: под глиняным полом лежит слой терракотовых осколков, пересыпанных древесным углём, — так пол лучше сохранялся, и его не разъедала соль, содержащаяся в воде. Одновременно это служило защитой от термитов [там же, с. 60]. Можно ли по описанию этих жилищ нижнего города в Калибангане представить себе его жителей бедными, неимущими и судьбой обиженными? Конечно, нет. Скорее всего, это были жизнерадостные люди, умеющие ценить удобства жизни и наслаждаться ими после трудового дня, который они проводили в поле, за ткацким станком, гончарным кругом или за торговым прилавком.

По мнению Б. Б. Лала, ни одно здание в Калибангане нельзя заподозрить в его принадлежности к дворцовому комплексу, а это делает весьма шатким предположение, что здесь правил царь или его богатый наместник. Этот вывод поддерживают и материалы погребений: среди них нет ни одного, который можно по богатству погребального инвентаря считать царским [там же, с. 61].

К югу от цитадели регулярных раскопок не велось, но находки, обнаруженные здесь, свидетельствуют, что на этой территории жили гончары и другие ремесленники, обслуживавшие тех, кто селился в северном ромбе цитадели и в нижнем городе. Они жили за «крепостной» стеной. Возможно, принципы расселения, просматривающиеся в архитектурных канонах, свидетельствуют о социальной стратификации общества: в северной части цитадели жили представители правящих жреческих верхов, в нижнем городе — состоятельные горожане, ремесленники и купцы, за стенами города — мелкий ремесленный люд и те, кто победнее.

Калибанган демонстрирует ещё одну особенность протоиндийского города — правда, неясно, была ли она типичной. За городской чертой, к востоку находилось небольшое возвышение с культовым комплексом: четыре или пять алтарей внутри большой комнаты. Они не

расположены в едином ряду, как в цитадели, а каждый существует сам по себе. Здесь же обнаружены остатки толстой стены. Зачем это святилище, расположенное вне стен города, но явно ему принадлежащее? Для какого рода особых церемоний оно предназначалось и почему их нельзя было совершать в цитадели? Эти вопросы, подобно многим другим, ждут своего ответа.

Каким было отношение хараппской цивилизации к городу как к социальному феномену? Скорее всего, город признавался единственной формой общественной организации. Очевидно, он сохранял ведущее положение в многовековой истории цивилизации как ремесленный торговый центр и идеологический лидер. В каком русле развивались социальные отношения? В чём состояли функции цитадели и из каких компонентов она складывалась? Кто управлял городом? В чём состояла роль и каковы были обязанности правителя или группы таковых? Кто выполнял жреческие функции в городе? Как строились взаимоотношения между ними и городом, между городом и сельской округой, между разными городами? В чём находило выражение единство хараппского города? Какие этнические объединения в нём существовали?

Наконец, проблема города связана с внутренней структурой протоиндийской цивилизации. Очевидно, что столь большая территория, какую она покрывала, делилась на более мелкие единицы, которые, возможно, находились в иерархической зависимости друг от друга. Не менее интересный вопрос: были ли у неё цивилизации-сателлиты, возникавшие на периферийных территориях? Это — лишь часть из длинного ряда нерешённых вопросов. Материала для размышлений много, и не стоит торопиться с выводами. Ещё не все факты собраны, систематизированы и осмыслены в той мере, которая поможет раскрыть характер древних протоиндийских общественных форм во всей их самобытности.

Чрезвычайно скудны сведения, и прямые, и косвенные, на основании которых мы могли бы судить о повседневной жизни протоиндийских городов. Призвав на помощь своё воображение, можно представить, какими шумными и оживлёнными были улицы, освещённые ярким солнцем, какими насыщенными были будни горожан, озабоченных то посевом, то жатвой, то семейными делами, то торговыми операциями с заморскими странами. Сколько поколений успело родиться, пройти свой жизненный путь и умереть в этих городах, прежде чем они прекратили своё существование! Их жизнь была заполнена обычными повседневными делами, существовавшими от века. Скрип повозок на мостовых, плач детей, женские возгласы во дворах, ароматы пряных трав — жизнь текла, как обычно, среди будничных забот. Впрочем, было одно занятие, которым начали заниматься только в городах и которое самым непосредственным образом связано со становлением цивилизации. Оно имело не менее революционизирующее значение, чем окультуривание диких злаков и приручение диких животных: именно в городах древних цивилизаций люди начали писать.

Глава 3 **Письмо**

Ты пишешь на листе, и смысл означен
И закреплён блужданиями пера,
Для сведущего до конца прозрачен:
На правилах покоится игра.
Г. Гессе

Мир чтения, письма и книги в наше время открыт каждому. В него принуждают войти — хочешь или не хочешь — с детства, часто преодолевая сопротивление детей и вынуждая их скучать за забубриванием букв, палочек и слогов. Само по себе умение писать и читать не

составляет особой привилегии или исключительного права какой-нибудь группы лиц. И письменность, и печатное слово доступны всем без исключения и являются неотъемлемой частью нашей жизни.

Понятие книги, чья благородная привлекательность и высокий авторитет всё более тускнеют от соседства радио, кино и телевидения, в наше время полностью потеряло и свой магический ореол, и свою таинственную недостижимость, и свою священную неприкосновенность — словом всё то, что было сопряжено с книгой, сохраняясь в средние века, сравнительно близкие к нам. На наших глазах телевидение и радио постепенно сменяются новыми аудиовизуальными средствами — это процесс объективный и закономерный. Здесь речь идёт не об удручающем чувстве неотвратимой потери, а о существенной разнице в восприятии письма, письменного текста нами, в нашей культуре книжного типа, и в традиционном обществе, ориентированном на устную традицию по преимуществу.

Далёкие отзвуки ушедшего в прошлое обожествления книги угадываются в формуле присяги и в сопровождающем её жесте возложения руки на Библию в тех странах, где существуют подобные предписания. Но жест этот, как писал Г. Гессе, «лишь холодное безжизненное воспоминание о некогда кипевшей силе, и для современного среднего человека он не несёт в себе, как и сама формула присяги, каких-либо ограничений» [10, с. 178].

Мир запечатлённого слова и письма привычен и обжит настолько, что мы редко задумываемся о том, насколько он велик «среди тех миров, что не подарены человеку природой» [там же, с. 177]. «Без слова, без письменности и книги нет историй, нет самого понятия человечества. У всех народов слово и письменность представляют собой нечто священное и магическое; наименование, равно как и написание, первоначально было магическим действием, магическим обладанием природой посредством духа, и повсеместно дар письма почитался божественным откровением. У большинства народов письмо и чтение считались священным, тайным искусством, составляющим привилегию жречества; было великим и необыкновенным событием, если какой-либо молодой человек решался изучить это сообщающее особую силу искусство. Такое давалось нелегко, такое давалось немногим, а искуплением тут могли служить лишь посвящение и жертва. С точки зрения нашей демократической цивилизации, духовная жизнь была тогда чем-то более редкостным, но и более благородным и священным, нежели сегодня, она находилась под защитой божества и предназначалась не каждому, к ней вели трудные пути, она не давалась зря. Мы способны лишь отдалённо представить себе, что значит в культурах, устроенных строго иерархически, среди полностью неграмотного народа, владение тайной письма! Это — величие и власть, это — чёрная и белая магия, талисман и волшебный жезл!» [там же, с. 177–178].

Герман Гессе очень тонко понимал, что древние архаические культуры, создававшие свои системы письма, покоились на совершенно иных предпосылках, иных основаниях, нежели наша.

Мы можем лишь отчасти приблизиться к особенностям восприятия письма в древних цивилизациях, углубившись в свои детские воспоминания и отыскав в далёких закоулках памяти хранящееся там чувство восторженного смущения и удивления перед колдовской, чарующей тайной — чувство, которое мы испытывали, овладевая письмом, когда закорючки и чёрточки впервые стали складываться в буквы, так непохожие на ту реальность, которую они изображают, а буквы стали складываться в слова. Это ощущение волшебного характера письма описали многие мастера художественного слова, живописуя изумлённый восторг своих героев, замороженных магией превращения чёрных значков на листе бумаги в слова, исполненные смысла. Недаром наш язык сохранил выражения «буква закона», «буквально», характеризующие наши представления о высшей степени точности какого-либо понятия с буквой, с письмом. Иронический привкус, который имеют некоторые производные от слова «буква» — «буквалист», «буквояд», — порождение нашего времени непочтительного отношения к чудотворным тайнам письма.

Привыкнув к письму как к атрибуту обычной рутинной повседневности, нам уже трудно оценить, сколь могучим и великим культурным переворотом было изобретение письма. Господствующая в течение тысячелетий роль письменности сделала возможным существование духовной культуры, философии, религиозных учений, всех отраслей человеческого знания. Без неё были бы немыслимы те достижения человеческой культуры, которыми мы пользуемся. Привыкнув к тому, что письменность, по выражению Ю. М. Лотмана, «форма памяти», мы часто забываем, что хронологический пласт, который мы изучаем по письменным источникам и принимаем за норму процесса, очень незначителен по сравнению со всей толщей бесписьменной истории человечества.

Итак, чтобы понять, чем было протоиндийское письмо, только что зародившееся в древнем хараппском обществе и вызванное к жизни административно-хозяйственными нуждами, нам прежде всего нужно осознать и свыкнуться с тем невозможным и непредставимым для нас положением, что в этом обществе мира книги — в привычном для нас понимании этого слова — не существовало вовсе, а грамотность была привилегией и уделом особой касты жрецов — единственного образованного и монополизировавшего образованием слоя. Читали и «писали» мало, и поводы для письма были иные, нежели у нас. Слово «писали» взято в кавычки, потому что орудия письма и писчий материал отличались от привычных ручек, карандашей и бумаги, так что, стремясь к точности выражения, следовало бы сказать не писали, а резали, вырезали, выдалбливали и что были орудия не письма, а резьбы. В качестве «пишущего» орудия использовали острый режущий инструмент, а в роли писчего материала выступал твёрдый камень или металл, а позже глина, которая после обжига становилась твёрдой и могла сохраняться веками. Уже одно это налагало известные ограничения: на таком материале и таким инструментом много и долго не попишешь.

Кто из нас не изощрялся в остроумии в адрес пошлого обывателя, стремящегося увековечить своё имя или хотя бы инициалы на дереве, на столбе, в беседке, на скамейке в парке, на развалинах церквей и старинных замков? Но, может быть, в этой неискоренимой и древней, как мир, привычке сохраняется память о той далёкой поре, когда буквы или знаки не писали, а вырезали, выдалбливали, выцарапывали, выбивали? Вспомним хотя бы рассказ И. А. Бунина «Надписи», полный тонких наблюдений о побуждениях, движущих обывателем, вырезающим своё имя на развалинах замка, о том, что «всё человечество страдает этой слабостью» и что «вся земля покрыта нашими подписями, надписями и записями» [8, с. 323].

В древности отношение к письменному труду, к написанному слову было глубоко прочувствовано и даже патетично (если в это слово не вкладывать представление об извращённой эмоциональности). О характере этого отношения читатель может составить мнение, например, по отрывку одного египетского текста, который повелевает «поставить сердце своё за книги и возлюбить их как мать свою, ибо нет ничего превыше книги».

Восприятие книги не иначе, как осенённой магическим ореолом, исполненной тайны и святости, сохранялось и в средневековье, когда книгой, как магическим снадобьем, можно было исцелить человека, возложив её на голову больного, когда поедали свиток со священными письменами, чтобы стать причастным божественной мудрости, когда выпивали вино, коим смывали священные писания, чтобы вобрать в себя таящиеся в них откровения.

В раннехристианской литературе поедание книги, написанного священного текста — символ посвящения в трансцендентную тайну: «И взял я книжицу из рук Ангела, и съел её: и она в устах моих была сладка как мёд; когда же я съел её, то горько стало во чреве моем» [Апокалипсис].

Орудия письма были не просто утилитарными приспособлениями для фиксации мыслей, но несравненно более значительными предметами: они были знаками принадлежности к особому сословию и символами причастности к божественному знанию — уделу и достоянию немногих посвящённых.

Написанный, начертанный, вырезанный или выбитый текст, равно как и знаки, его составляющие, воспринимались с божественным трепетом, ибо расценивались как

дарованные богом.

Божественное происхождение письма и сакральная принадлежность написанного текста были непреложны.

Мифы и легенды сохранили об этом все древние народы, за исключением, пожалуй, греков, хотя и у них в числе творцов и изобретателей письма есть бог Гермес.

Традиция обожествления создателей письма сохранялась долго. Так, изобретение армянского алфавита «простым смертным» Месропом Маштоцем было «оправдано» сакрализацией письменности, которая выразилась в ритуальном акте написания ею Библии, а сам Маштоц стараниями благородных потомков был причислен к лику святых.

Тем самым и армянское письмо, и его творец были приобщены к той божественной благодати, с которой традиционно связывалось происхождение письма.

Все учёные и не совсем учёные труды, посвящённые истории письма, начинаются, как правило, с перечисления тех удобств и благ, которые получило человечество, овладев письменностью. Эти преимущества очевидны, и вряд ли кому-нибудь придёт в голову их оспаривать. О другой же стороне вопроса — чем человечество заплатило за эти преимущества — чаще всего забывают. Между тем всесторонний, глубокий и подлинно научный анализ, блестяще демонстрирующий целостный подход к явлению, был сделан ещё Сократом. Платон в диалоге «Федр» излагает, как Сократ поведал Федру предание о принесении египетского письма богом Тевтоном (Тотом) египетскому царю Тамусу. Расхваливая своё изобретение, Тевт сказал: «Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости». Однако Тамус, отличавшийся, по-видимому, редкой способностью к самостоятельности суждений, не разделил восторгов божества, если верить Сократу, и ответил: «...ты, отец письмён, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашёл средство не для памяти, а для припоминания. Ты даёшь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения: они станут мнимомудрыми вместо мудрых» [31, с. 216–217]. И далее Сократ или, точнее, Платон устами Сократа столь же обоснованно продолжает убеждать собеседника: «Значит, и тот, кто рассчитывает запечатлеть в письменах своё искусство и кто, в свою очередь, черпает его из письмён, потому что оно будто бы надёжно и прочно сохраняется там на будущее, — оба преисполнены простодушия и, в сущности, не знают прорицания Аммона, раз они записанную речь ставят выше, чем напоминание со стороны человека, сведущего в том, что записано. В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: её порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят, как разумные существа, но если кто спросит о чём-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и, равным образом; у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни себе помочь» [там же, с. 217–218]. Сочинению записанному Сократ противопоставляет другое, которое «по своей природе лучше того и могущественнее»: «Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать» [там же].

Рассуждая о вреде и пользе письменности, которая во времена Сократа была сравнительно недавним приобретением культуры, Сократ преподал нам блестящий урок настоящей диалектики. Мы почти никогда не задумываемся над тем парадоксом, «что появление письменности не усложнило, а упростило семиотическую структуру культуры» [19, с. 8].

Все эти рассуждения о различиях письменных и бесписьменных культур, о пользе и вреде письменности явились плодом длительных размышлений, порождённых общением с иероглифической системой протоиндийского письма.

Общение это было непросто с первых минут знакомства. Для того чтобы помочь читателю представить себе ситуацию этого знакомства, стоит обратиться к стихотворению Г. Гессе «Алфавит», первая строфа которого в качестве эпиграфа открывает эту главу. Продолжается оно так:

Но что, когда бы оказался рядом
Лесной дикарь иль человек с луны
И в росчерки твои вперился взглядом:
Как странно были бы потрясены
Глубины неискусного рассудка!
Ему бы, верно, эти письмена
Привиделись живою тварью, жутко
Коснеющей в оцепененье сна;
Пытливо вглядываясь, словно в след,
Вживаясь в этот бред, ища ответ,
Он целый мир немых существований,
Невнятных мирозданий распорядок
Увидел бы за вязью начертаний,
Томясь загадками, ища разгадок.

Если бы мне потребовалось описать свои чувства в первые моменты знакомства с протоиндийским письмом как с объектом моих будущих занятий, я бы не смогла их выразить лучше, чем в процитированном стихотворении. Именно лесным дикарём или человеком с луны я себя чувствовала, вперяясь взглядом в начертания загадочных знаков, ощущая, как мой неискусный в подобных вещах рассудок немеет от ужаса перед бездной в пять тысячелетий, отделяющих меня от времени жизни того письма, с которым связала меня теперь судьба. Но дальнейшее развитие событий, предопределившее характер моих отношений с этим письмом, не совпадало с картиной, написанной Г. Гессе:

Но под конец от нестерпимой муки
Он завопил бы и разжёл бы пламя,
И под напевов и заклятий звуки
Огню бы предал лист, сжимая руки...

Такой эффектной расправы с леденящим мне душу протоиндийским письмом я не могла себе позволить — разве что мысленно, поэтому пришлось обратиться к единственно возможной альтернативе — работать с ним. Работа называлась пугающе-притягательным словом «дешифровка».

Со времён Шампольона с его ошеломляющими находками дешифровка древнего забытого письма приобрела романтически-приключенческий ореол, а сам Шампольон стал олицетворением классического образца дешифровщика, приближающегося к мифологическому стандарту с его обязательными атрибутами: чудесное рождение с предсказанием великой судьбы, сверхчеловеческие способности к языкам, упоённое вдохновение, не покидавшее его всю жизнь, — эти черты выступили на первый план, оставив в тени невероятное трудолюбие, неиссякаемую работоспособность и всепоглощающую преданность делу.

Человек, посторонний науке, узнаёт об её открытиях чаще всего из сообщений журналистов, которые для усиления эффекта — из самых лучших побуждений — не прочь приправить их

острым соусом сенсационности. Ну, а уж если дешифровка.

Если читатель, листаящий эту главу, рассказывающую о дешифровке давно и прочно всеми забытого письма, настроен прочесть что-либо об озарении, мистическом видении, чудесных снах и т. п., то пусть сразу её пропустит: ничего подобного в ней нет. Дешифровка — это труд, труд и ещё раз труд. Труд тяжёлый и изнурительный, многомесячные или многолетние поиски правильного решения, долгие часы изматывающих раздумий, штудирования книг, словарей, справочников и энциклопедий — и всё это ради того, чтобы уразуметь смысл какого-нибудь термина или отыскать какой-нибудь вышедший из употребления суффикс, горы исписанной бумаги, чаще оставляемой не на письменном столе — для дальнейшей работы, а летящей в мусорную корзину — опять не то! — блуждания в бесконечных лабиринтах, порой без всякой надежды на то, что удастся ухватить кончик ариадниной нити и выбраться на слабо мерцающий свет, чтобы в его бледных отблесках рассмотреть очередную тёмную проблему, угрожающие очертания которой выступают из мглы тысячелетий.

Разумеется, кроме мучительных головоломок и размышлений есть и восхитительные переживания, которые может даровать захватывающая и увлекательная игра, близкая к кладоискательству, с тем лишь различием, что клад этот нематериален, не веществен и связан с поисками не в пространстве, а во времени.

Говоря словами известного археолога И. И. Винкельмана, нужно было «вдохновенно мечтать, но выполнять задуманное спокойно». Моим коллегам и мне часто приходилось напоминать себе, что сдержанность — железный закон всякой научной работы.

Если нужна близкая аналогия, чтобы показать, о чём идёт речь, то дешифровку древнего письма лучше всего уподобить осаде неприступной, хорошо укреплённой крепости. Сравнение тривиальное, потускневшее от частого употребления, но тем не менее заново переживаемое каждым исследователем, дерзнувшим посягать на разгадку исторических тайн. «Идём в атаку», — говорил наш «шеф» Ю. В. Кнорозов, раскладывая на столе сводки со знаками и собственными выкладками, и глаза его начинали светиться мрачной решимостью. «Соучастников», сидевших рядом, охватывало чувство военного азарта и готовность идти вперёд «победным шагом» через все тернии и препоны вековых заслонов, не отступая назад ни пяди. Шеф был для нас умелым и тонким стратегом, исполненным одержимости и отточившим свой стратегический талант в долгих и изнурительных схватках с иероглифической письменностью майя.

Эти сражения увенчались полной победой Ю. В. Кнорозова, и текстам майя ничего не оставалось, кроме безоговорочной и полной капитуляции. Американские коллеги сложили флаги к его ногам и признали дешифровку правильной. Сейчас успех русского учёного признан в Америке, где его труды известны лучше и оценены выше, чем у нас, на родине, в полном соответствии с устоявшимися традициями нашей страны.

Долговременная осада укреплённой и неприступной твердыни, каковой была протоиндийская письменность, началась в нашей стране с 1964 г. Её начали объединёнными усилиями сотрудники нескольких учреждений: Института этнографии АН СССР, Всесоюзного института научной информации и техники АН СССР, Института востоковедения АН СССР и Ленинградского государственного университета.

Предприятие это было чрезвычайно смелым, если не сказать больше, — оно было безрассудно смелым. Протоиндийская письменность сосредоточила в себе все загадки и сложности, которые возможны в подобной исследовательской ситуации. При этом не сохранилось никаких сведений ни о языке, ни о письменности текстов, ни об их создателях — ни в самой Индии, ни за её пределами. Правда, последующие разыскания показали, что цепь времён окончательно не порвалась, а, скорее, заржавела под пылью веков и оснований для гамлетовской элегической тоски на самом деле меньше, чем казалось в 1964 г., в начале работы.

Задача, которая стояла перед исследователями, в общем виде может быть сформулирована так: задан объект (код) — система знаков, представляющая собой определённый язык и

содержащая определённую информацию. Её и надлежит выяснить, т. е. расшифровать код. Термин «код» может сбить читателя с толку и исказить восприятие, уподобив дешифровку исторических систем письма дешифровке секретных шифров. Здесь сразу нужно внести ясность: между ними нет ничего общего, кроме принадлежности к загадочным явлениям, подлежащим разгадке. В древних текстах порядок знаков обычный, в шифровках он намеренно искажён. Язык древних текстов неизвестен. Соответственно решение задач в обоих случаях будет методически различаться.

При исследовании исторических систем письма возможны разные варианты, различающиеся по степени стойкости в сопротивлении исследователям: 1) известна система письма, но неизвестен язык (читатель поймёт, о чём идёт речь, если попытается, зная латинский алфавит, прочесть текст на незнакомом ему языке, например на финском), 2) известен язык, но неизвестна система письма. 3) неизвестен язык и неизвестна система письма.

Протоиндийские надписи относились к последнему случаю: они были написаны неизвестным письмом на неизвестном языке — вариант, который считается самым сложным, вызывающим чувство то ли безнадежной горечи, то ли упрямой надежды. Чувство это усугублялось отсутствием каких-либо достоверных данных об этносе жителей долины Инда III–II тыс. до н. э. Такие данные могли бы указать на возможный характер языка надписей и направить поиск в определённое русло, избавив от солидной дозы дополнительных мучений и блужданий.

Нельзя было рассчитывать на обычную в подобных изысканиях помощь билингв — двуязычных надписей, своеобразных «шпаргалок», где неизвестный текст дублирован известным, как было при дешифровке древнеегипетского письма: на Розеттском камне один и тот же текст был записан на греческом языке и на двух разновидностях древнеегипетского. Таким образом, Розеттский камень оказался поистине краеугольным и лёг надёжным фундаментом в дешифровку древнеегипетского письма Шампольоном. Для протоиндийских текстов подобной билингвы до сих пор не обнаружено, и остаётся лишь уповать на счастливый случай или удачливую лопату археолога.

Когда нет билингвы, может помочь обилие текстов. Но протоиндийские надписи и здесь не давали даже слабой надежды: сейчас известно около трёх тысяч коротких надписей (в среднем 5–6 знаков), причём среди них имеются дублирующие варианты. На возможности дешифровки обычно налагает свои ограничения и тип текстов. Представьте себе, что человек, не знающий русского языка, начинает учить его по надгробным надписям, разгуливая по кладбищу: он сможет извлечь очень небольшую и весьма ограниченную информацию о русском языке, ибо в них повторяются одни и те же фразы, составленные из одних и тех же слов с небольшими вариациями, да ещё с обилием имён и фамилий, с которыми вообще неясно как поступать при изучении чужого языка. А протоиндийские тексты — это было очевидно уже при начальном визуальном изучении их — были не просто краткими, они были удручающе однообразны и монотонны по содержанию: об этом можно было судить по частому повторению одних и тех же групп знаков.

Тоненькой и весьма хрупкой путеводной нитью могло оказаться знание обстоятельств, при которых создавалось то или иное послание. Такое знание могло бы помочь в определении некоторых компонентов текстов. Например, к 8 Марта мы пишем один текст, заполняя счёт в гостинице — другой, в письме к родителям — третий, в деловом отчёте — четвёртый и т. д. Знание ситуации, в которой текст создаётся, могло бы указать, в каком направлении нужно вести генеральное наступление. Но и здесь нельзя было пойти дальше догадок, никаких достоверных сведений об условиях создания и назначении текстов не было.

Такая совокупность удручающих обстоятельств была сама по себе достаточным основанием для пессимистических прогнозов. Продолжая сравнение протоиндийской системы письма с крепостью, можно сказать, что она была укреплена столь мощно, искусно и коварно, что снаружи нельзя было рассмотреть даже тонкой щели, сквозь которую можно было бы заглянуть внутрь.

В качестве едва ли не единственной путеводной нити к расшифровке письма оставалась лишь общепризнанная аксиома, согласно которой человеческая культура не знает совершенно оригинальных кодов и потому всегда остаётся надежда найти некоторые аналогии: неизвестный язык, например, может оказаться родственным известному.

Видимо, именно благодаря этому мерцающему слабо, но манящему сильно отблеску надежды протоиндийские надписи с их захватывающим воображение множеством рисуночных знаков соблазняли специалистов и ещё больше неспециалистов дерзнуть разгадать их тайну. Множество смельчаков безуспешно штурмовало, атаковывало и осаждало этот великолепно укрепленный форт, дразнящий своей недоступностью и сулящий немалые богатства. Среди «нападавших» были и талантливые учёные с блестящей эрудицией и тонкой интуицией, и безвестные дилетанты-энтузиасты, которые имели шанс повторить научный подвиг Г. Гротендиака, скромного гимназического учителя из Гёттингена, положившего начало дешифровке персидской клинописи. Некоторые из них смогли отыскать рациональные зёрна и решить отдельные вопросы, связанные с формальным анализом текстов, но были и такие дешифровки, которые можно квалифицировать как плод вдохновенной фантазии их создателей, никак не соприкасающийся с реальными данными, где «правильность» ошеломляющих выводов, подкреплённых безудержным полётом фантазии, была очевидна лишь самим дешифровщикам.

Но отражая все атаки, отдав лишь некоторые слабо защищённые бастионы, твердящая оставалась несокрушимой, продолжая неодолимо привлекать своими неразгаданными тайнами. Для того чтобы понять, как советская группа учёных овладевала тайнами протоиндийского письма, стоит проследить путь и направление её поисков.

Сейчас хорошо известно, что теоретически может быть разгадан любой код, если имеется достаточное количество материала и какие-нибудь сведения о нём. Поскольку не было никаких внешних опорных данных о письме текстов и языке, надлежало все силы сосредоточить на их внутреннем, методически скрупулёзном анализе. Здесь нет ни возможности, ни необходимости подробно описывать все рабочие операции, выполненные в ходе дешифровки. Основным принципом её был анализ закодированного текста и выявление основных закономерностей и типичных конструкций, лежащих в основе текстов.

Исследователям пришлось выполнить множество трудоёмких процедур, постепенно, шаг за шагом решая важные вопросы. Излишне говорить, что для получения результатов в работе над дешифровкой системы письма нужны не столько способность комбинировать и находить остроумные ходы, двигаясь наудачу, сколько кропотливая работа с текстами, изучение начертаний знаков и их вариантов, знание наизусть групп знаков и кусков текстов, отсутствие страха перед нехоженными тропами и умение не попадаться в ловушки, расставленные пресловутым здравым смыслом.

Определение системы письма, использованной для записи текстов, — важнейший шаг в дешифровке. В случае протоиндийского письма эта задача была не самой сложной.

Теоретически есть ограниченное число способов передачи сообщений на каком-либо языке с помощью письменности. Самый простой из них — рисуночное пиктографическое письмо: мы хотим передать слово ЧЕЛОВЕК и рисуем для этого картинку, изображающую человека. Со временем пиктограмма может упроститься или видоизмениться до неузнаваемости, но принцип сохраняется: один знак соответствует одному слову. Такое письмо называется идеографическим. Его отличительная черта — огромное количество знаков. Например, некоторые словари китайского письма, использующего идеографическую письменность, включают до 50 000 знаков. Другая особенность идеографического письма — идеограмма прямо не отражает произношение слова. Например, цифра «5», являющаяся идеограммой, читается по-разному в русском, английском, немецком и т. д. языках, но везде передаёт одно и то же понятие.

Другие системы письма состоят из элементов, которые в сочетании друг с другом передают звучание слова: т. е. для написания слова нужно несколько знаков. В слоговых системах

письма каждый знак передаёт слог, как в японском языке. Например, для записи слова «чу-де-са» потребовалось бы три знака в слоговой системе письма. Очевидно, что общее количество знаков в таком письме меньше, чем в идеографическом, но всё же достаточно большое.

В алфавитном письме, которым пользуется и русский язык, каждый знак передаёт отдельный звук. Поэтому отличительная черта алфавитного письма — небольшое количество знаков: в английском — 26, в более сложном, как в русском, — 32 знака. Все существующие системы письма сводятся к перечисленным выше или чаще представляют собой их комбинации. Таким образом, для определения системы письма существуют объективные признаки, но чтобы их выловить, нужно знать, образно говоря, куда и как закидывать сети.

Советская группа начинала работу не на пустом месте, она учитывала опыт — и достижения, и ошибки — предшественников. Дешифровка протоиндийской письменности имеет свою историю. В самом начале её стоят английские учёные К. Д. Гэдд, С. Лэнгдон, С. Смит. В одном из томов отчёта о раскопках в Мохенджо-Даро, которые проводила экспедиция Дж. Маршалла, были помещены статьи названных учёных, содержащие ряд ценных наблюдений и выводов относительно типа письма. Они подсчитали общее количество знаков, употреблявшихся в протоиндийском письме, проанализировали способы расположения знаков в надписях и предположили, что письменность относится к смешанному типу, т. е. содержит не только идеограммы (знаки-слова), но и знаки, обозначающие отдельные слоги. Для большинства случаев правильно определили они и направление письма, указав на наличие бустрофедона (букв. «ход быка», когда направление письма меняется подобно направлению движения быка, дошедшего до края поля и повернувшего обратно). Выводы, сделанные английскими учёными, были правильными, но не подкреплены доказательствами, убедительная сила которых могла бы положить конец всяким сомнениям относительно типа протоиндийского письма. Поэтому последующие учёные, продолжая изыскания в этой области, решали зачастую произвольно такие важные при определении типа письма вопросы, как направление письма, состав надписей, общее количество знаков и т. д.

Группа Ю. В. Кнорозова, вооружённая опытом предшественников, старалась продвигаться вперёд, оставляя за собой защищённые тылы в виде несокрушимых доказательств и неопровержимых аргументов. Так, были тщательно выверены доказательства чтения надписей справа налево: заметное сжатие знаков, стоящих слева (так мы сужаем и тесним буквы, когда нам не хватает места, чтобы уместить в строке всё слово целиком), случаи переноса знаков на другую строку, наблюдения за последовательностью написания знаков.

Операции, требующие особой тщательности и неусыпного внимания, были поручены электронно-вычислительным машинам. Они занимались разбивкой сплошного текста, не имеющего словоразделов, на блоки-сегменты текста, соответствующие единицам языка. Одновременно регистрировались повторяющиеся сочетания двух групп, разделённых между собой другими знаками. Блоки выделялись не условно и не произвольно, и не по какой-нибудь навязанной тексту извне схеме, а в соответствии с оригиналом, в котором эти блоки были выделены самими протоиндийцами — обстоятельство немаловажное, ибо оно уберегало от субъективистского произвола, столь часто искушавшего даже опытных дешифровщиков.

Электронно-вычислительные машины под руководством умелых математиков-программистов из ВИНТИ безукоризненно справились со своей задачей, и в руках исследователей оказался материал, уверенно и доказательно свидетельствующий о типе письма.

Главной неопровержимой «уликой» была длина выделенного слова.

Какая связь между длиной блока (т. е. слова или словоформы) и типом письма? Самая непосредственная и прямая, опирающаяся на грамматологические закономерности. Если письмо инфрафонемное (т. е. сочетание двух или нескольких знаков передаёт фонему), то цепочка знаков, составляющая слово-блок, будет длинной, при этом количество знаков в алфавите дойдёт не более чем до 10. При фонемной (знак письма передаёт фонему) и

силлабической (знак письма передаёт слог) передаче длина блока сократится, а количество одновременно употребляемых знаков в алфавите возрастает. При чисто морфемной записи в письме должно быть около 1600 знаков — таково предельное количество одновременно употребляемых морфем в языке (морфема — минимальная языковая единица, далее не разложимая без потери смысла). Число знаков в иероглифических (морфемно-силлабических) системах письма снижается за счёт употребления омонимов. При морфемно-силлабической передаче число знаков в алфавите доходит до 300, а длина блока сокращается, ибо при такой передаче корень слова и особенно служебные суффиксы могут передаваться одним знаком. В других системах это невозможно.

Именно такая картина обнаружилась в протоиндийском письме после разбивки сплошного текста на блоки. Следовательно, протоиндийское письмо надлежало признать морфемно-силлабическим, т. е. классическим вариантом иероглифического письма.

Есть и другие критерии для определения типа письма, а именно кривая появления новых знаков. Ю. В. Кнорозов предложил этот критерий при изучении письма майя. Он особенно удобен при работе с короткими текстами и неполным набором знаков. Критерий этот проявляется в том, что в письме с малым числом знаков большая часть их появляется уже в первых десятках сплошного текста. Так правильная стратегия привела к правильному выводу: по всем критериям протоиндийское письмо было иероглифическим.

Вдумчивый читатель и сам заметил, но всё же стоит оговорить специально одну деталь: термин «алфавит» применительно к любому иероглифическому письму употребляется в семиотическом смысле слова и обозначает совокупность не букв, как, например, в русском или латинском алфавите, а знаков.

Слово «иероглифы» пустил в ход отец католической церкви Климент Александрийский. Оно обозначает «священные высеченные знаки». Представление о священном характере иероглифов долго царствовало над умами, выступая в роли дьявола-соблазителя, который искушает свои жертвы, толкая на поиски в иероглифах священного мистического знания. Традиция эта была очень стойкой и туманила головы не одного поколения учёных и ещё больше неучёных мужей.

Для читателя, незнакомого с иероглифическими системами письма, стоит сделать пояснение: касающееся их особенностей, их внутренней сущности и их отличия от буквенного алфавита, на стереотипах которого воспитано наше языковое и письменное мышление и восприятие. Мы настолько привыкли к алфавитному буквенному письму, которое сопряжено с линейным видением, с восприятием цепочки букв и в котором, по крайней мере в принципе, для каждого отдельного звука существует соответствующий знак, что нам порой трудно вообразить себе что-либо иное. Между тем в иероглифике всё обстоит совершенно иначе. Для передачи языковых единиц в иероглифических системах письма, в том числе и в протоиндийской, использовались знаки, заимствованные преимущественно из пиктографии или изобретённые по её образцам. За знаками закреплялись определённые смысл и чтение. Часть знаков передавала то, что они изображали: изображение человека передавало название человека, изображение женщины — название женщины и т. д. Иногда обозначалась часть какого-либо предмета, и целое обозначалось по его части, например изображение наконечника стрелы обозначало стрелу и передавало её название. Однако в каждом языке есть понятия, изобразить которые трудно или вовсе невозможно: как изобразить ветер, нежность, радость? В этих случаях использовался принцип омонимии или, точнее, омофонии: вместо такого неизобразимого понятия брался сходный по звучанию предмет, т. е. знаки употреблялись по фонетическому тождеству или созвучию. Принцип омонимии можно пояснить на примере с русским языком. Нарисовав крепость (форт, укреплённое сооружение), мы с помощью той же фонетической последовательности передадим, во-первых, понятие «крепость» (крепость вина, крепость характера и т. д.), во-вторых, «крепость» в устаревшем значении «крепостное право» (идти к кому-нибудь в крепость), и, наконец, в-третьих, «крепость» в значении «документ» о купле-продаже недвижимого имущества в дореволюционной России (купчая

крепость).

Так, по тождеству звучаний один и тот же знак передаёт четыре разных значения. Естественно, возникает вопрос, как же читающие иероглифику выбирают нужный вариант? Для этого существуют ключевые слова — детерминативы, которые указывают смысл, но сами чтения не имеют, т. е. являются немymi. Кроме того, были знаки, которые указывали или, скорее, уточняли чтение других знаков, но смысла не передавали.

Таким образом, языковые единицы в протоиндийской системе письма, как и во всякой иероглифике, передавались посредством трёх видов знаков: во-первых, имеющих и чтение, и смысл (в науке о письме — грамматологии они называются идеограммами), во-вторых, имеющих только смысл (они называются детерминативами), и, в-третьих, имеющих только чтение (они обычно называются фонетическими знаками, фонограммами или фонетическими компонентами).

Известный и вдохновенный исследователь культуры Китая академик В. М. Алексеев ввёл понятие «мыслить иероглифически», подчёркивая, что «иероглифика — это картина, картина же усваивается иначе, чем разговор о ней» [1, с. 301].

Что же оригинального, ничем не заменимого даёт иероглифика? Что побудило В. М. Алексеева, глубоко проникшего в смысл китайской литературы и тонко почувствовавшего её эстетическое совершенство и изощрённую изысканность, писать о чарах иероглифической письменности, создающих совершенно недоступное иным письменностям и языкам, не зависимое от звучания речи психическое переживание?

Ответ, наиболее выразительный из известных мне, дал американский поэт Эзра Паунд: «Внимая Востоку даже с моим скудным знанием идеограммы, я понял, что несколько часов работы с ней оживляют больше, делают больше для того, чтобы вырвать человека из окостенения, чем месяц работы с великим греческим автором» [21, с. 251]. Иного читателя может оттолкнуть безапелляционная категоричность поэта, но он сумел точно передать в своём восторженном высказывании по меньшей мере две особенности иероглифического письма в его поэтическом употреблении: во-первых, конкретную экспрессивную образность иероглифики, её импрессионистский потенциал и, во-вторых, единство аутентичного языка и природных процессов, возможное только в этой системе письма. Судите сами: китайская идеограмма «хороший, добрый» являет собой картину, соединяющую женщину и ребёнка, т. е. жену и сына, подразумевая, что хорошо может быть лишь тому, кто это имеет. Другой выразительный пример: идеограмма «мир, покой», соединяющая в себе изображение дома, сердца и чаши. Или идеограмма «мысль, мнение», в которой показаны в соединении мозг и сердце — лишь их союз может породить мысль [71, с. 50]. Попробуйте теперь всё это описать словесно или изобразить графически — с той же степенью выразительности — средствами любого из индоевропейских языков, с их буквенными алфавитами, не нарушив при этом богатство ассоциативных связей и не подменяя эти связи логическими цепями! Ничего не получится, и целостность восприятия окажется неминуемо разрушенной.

Э. Паунд прошёл китайскую выучку у американского ориенталиста Э. Феноллозы, который считал современные западные языки тощими и стерильными, «потому что мы всё меньше вдумываемся в них» [21, с. 249]. Западным языкам с их выхолощенной конкретной образностью Феноллоза противопоставил китайские идеограммы, предельно наполненные этой образностью. Оставляя в стороне специальную оценку Феноллозы, нельзя не отметить всё же, что он, как и В. М. Алексеев, остро почувствовал и передал необъяснимую ностальгию по тому утраченному единству живописного и литературного языка, которое воплощено в иероглифике.

Живопись и письмо давно разошлись и существуют отдельно как два самостоятельных и независимых вида коммуникации. Возможно, когда-нибудь они вновь сойдутся, образовав новый язык — язык сверх-знаков, подобие которого можно проследить в современном кино. В иероглифике они ещё слиты воедино, и этим объясняется завораживающая привлекательность её. В отличие от буквы иероглиф как бы сохраняет видимую осязаемость

того предмета или явления, которое он передаёт. Он насыщен конкретными ассоциациями и потому воспринимается совсем иначе, нежели буква: все его детали воздействуют на нас одновременно. Естественно, что и процесс чтения осмыслялся в цивилизациях с иероглифическим письмом иначе, чем в цивилизациях с алфавитным.

Читатель может недоумевать: чем вызвано обращение к китайскому материалу при изложении темы, посвящённой индийской архаической письменности? Дело в том, что собственно протоиндийские материалы, взятые изолированно, не дают нам ключа к пониманию некоторых стадий и сторон развития, приходится искать данные, которые позволили бы нам разобраться в сложных проблемах, в других местах, предоставляющих необходимые для этого аналогии, а китайский материал, давно известный, изученный и освоенный нашими учёными, даёт для этого благоприятные возможности.

В наших знаниях о протоиндийской системе письма остаётся ещё немало досадных пробелов. Чем больше погружаемся мы в глубь веков, тем меньше источников о ранних стадиях письма в нашем распоряжении. Проблема происхождения протоиндийского письма скрыта во мраке времён. Она с полным правом может претендовать на самостоятельное и независимое происхождение, равно как и другие её шесть сестёр — системы письма, возникшие на древнем Востоке в обширном регионе от восточного побережья Средиземноморья до западного побережья Тихого океана (шумерская, протоэламская, китайская, египетская, хеттская и критская). Однако имеются доводы и в пользу того предположения, что протоиндийское письмо обязано своим происхождением месопотамскому влиянию. Как бы ни было, реконструкция ранних ступеней развития этой письменности остаётся делом будущего. Так же скрыта от нас и история дальнейшего существования протоиндийской письменности после заката цивилизации, её породившей. Если датский археолог Дж. Бибби сравнил протоиндийскую цивилизацию с Золушкой, теряющейся в тени её великих сестёр — древнеегипетской и месопотамской цивилизаций, то протоиндийскую письменность тем более можно уподобить этому сказочному персонажу. Как Золушка, появившаяся на балу — внезапно, во всём блеске и грации, неведомо откуда взявшаяся и неизвестная никому, она очаровала всех красотой и грацией, пленила и столь же внезапно исчезла, оставив хрустальный башмачок, чтобы можно было поверить в её реальное существование. Какова была её дальнейшая судьба, нам неизвестно.

Существует представление, достаточно глубоко укоренённое в научной литературе, что иероглифическое письмо — определённая ступень в развитии письма, сменяющаяся затем другими, более совершенными и развитыми ступенями и завершающая своё развитие в алфавитной системе письма. Это представление в значительной мере является данью эволюционизму, который прочно и безраздельно господствовал в умах до недавнего прошлого, видя развитие лишь в поступательном движении вперёд от простого к сложному. Считается, что в неудержимом прогрессе письмо шло от примитивных ступеней к буквенному алфавиту. Но эта стройная пирамида сразу рухнет, если мы вспомним китайское иероглифическое письмо, а также японское, которые, совершенствуясь в пределах одного типа, ни во что более сложное и совершенное не произошли и существуют в таком статусе уже не одно тысячелетие, не производя впечатления застарелого атавизма. Значит, в действительности дело обстоит сложнее, чем в стройных системах и схемах, удобных разве что для их создателей, а не для систем письма, в них отражённых. Тот или иной тип письма в чистом виде существует не так уж часто, а строгая смена последовательных стадий то и дело нарушается: практически в любой системе письма в каждом синхронном срезе есть явления, оставшиеся в наследство от предыдущих стадий, и явления, предвещающие дальнейшее развитие. К тому же, как известно, и развитие не является безостановочным движением вперёд по прямой линии: ему известны и остановки, и задержки, и тупиковые направления, и движения вспять, и движения вбок.

Много вопросов поставила протоиндийская письменность, и много размышлений ещё будет с ней связано. Но это — побочная линия, которая может нас далеко увести от основной. Её же

целью было показать, как и какими путями создавались предпосылки и основания для дешифровки со стороны письма. В следующей главе будет показано, как создавались основания для дешифровки со стороны языка.

Глава 4

Язык

В оный день, когда над миром новым
Бог склонял лицо своё, тогда
Солнце останавливали словом,
Словом разрушали города.

Н. Гумилёв

Дешифровать неизвестную систему письма — значит установить чтение знаков, её составляющих. Это приблизительно то же самое, что выучить буквы алфавита и начать читать то, что этими буквами написано. Попробуйте понять и перевести текст, например, на венгерском языке. Зная латинский алфавит, прочесть вы худо-бедно сможете, а понять и перевести — нет, ибо вы не знаете венгерского языка. Именно этот эффект использовали американцы во время американо-японской войны на Тихом океане: секретные сведения передавались американскими индейцами открытым текстом, но на индейских языках, и принимали тексты индейцы, которые затем переводили их на английский. Японцы легко перехватывали эти тексты, но понять их не могли, ибо не знали индейских языков. В предыдущей главе было объяснено, что методы криптографии и дешифровки исторических систем письма неправомерно ассоциировать. Пример, приведённый здесь, как раз показывает эту разницу. В криптографии язык текста предполагается известным, но неизвестно его преобразование, искусственно произведённое с целью запутать адресата. При дешифровке исторических систем письма неизвестный язык, на котором написан текст, никаким специальным запутывающим адресата изменениям не подвергался.

Теперь читателю ясно, что после определения типа письма («как написано») следующей стратегически важной задачей во всей долгосрочной осаде крепости было распознавание языка протоиндийских текстов («что написано»).

Здесь я прошу читателя мысленно вернуться в предыдущую главу. Там говорилось о том, что все протоиндийские тексты прошли машинную обработку и полученные данные, таким образом, дали возможность сделать заключение о типе протоиндийского письма. Эти же данные послужили исходной базой для заключения о языке текстов.

Вот как эта работа велась. Протоиндийские тексты содержали в общей сложности около 6000 символов, сгруппированных в весьма короткие последовательности, в среднем по 5–6 знаков каждая, — об этом уже говорилось в предыдущей главе, но чтобы не рвать нить рассуждений, здесь придётся повториться. Поскольку общий объём текстов был весьма мал и к тому же представлен не в виде длинного связного текста, а в виде коротких, отрывочных сообщений, а о его языковой принадлежности можно было лишь смутно гадать, то и задача на первом этапе исследования текстов сводилась к тому, чтобы дать ограниченный анализ конструкции текстов и попытаться установить некоторые особенности языковой группы, к которой эти тексты принадлежали. Выполнение задачи началось с составления каталога знаков, «транскрибирования» символов цифрами, выявления разных вариантов написаний знаков — аллографов и т. п. Готовя тексты для работы над ними с помощью вычислительной техники, математики-программисты должны были чётко знать, как и для чего будут использоваться полученные ими результаты. М. А. Пробст, отдавший этому занятию немало сил и времени, вспоминал в этой связи изречение Б. Паскаля, который сравнивал математику с жёрновом на

мельнице: в зависимости от того, как поставлен жёрнов, получится или мука, или труха [32, с. 14]. Поэтому предварительно нужно было решить много вопросов, на посторонний взгляд звучащих тривиально, но в действительности весьма коварных, ибо от правильного ответа зависела правильность программы, от неё — правильность результатов, от них — правильность выводов, от них — правильность дешифровки.

Одним из таких «простых» вопросов был такой: что считать знаком текста? Совпадает ли он со знаком системы? Интуитивно мы полагаем знаком текста самую малую его часть. Но и эти «мелкие» части оказываются достаточно велики, чтобы появляться в тексте самостоятельно, без сопутствующего набора других таких же частей. В неизвестном тексте — к тому же небольшого объёма — трудно проверить самостоятельность распределения частей текста. В небольшом тексте некоторые знаки, например, могут встречаться только в паре, тогда именно пару нужно принять за знак текста, хотя каждый из знаков пары может являться знаком системы текстов, т. е. иметь в ней самостоятельное распределение. Значит, знаком протоиндийского текста может считаться наиболее мелкая его часть, имеющая самостоятельное распределение. Такой «простой» ответ на «простой» вопрос потребовал немало труда.

Возможности решения лингвистических задач, как, впрочем, и других, в случае протоиндийских текстов с самого начала были существенно ограничены их малым объёмом: нечего было и думать о том, чтобы дать полную формальную грамматику языка этих текстов. О смысловой интерпретации и переводе их речи на этом этапе работы не возникало — и не было полной уверенности, что об этом когда-нибудь можно будет заговорить.

Языковой текст — это совокупность единиц, связанных между собой определёнными соотношениями: это — связи внутри слова между фонемами, морфемами, связи между словами в словосочетании, предложении и т. п. Связи действуют в близких друг к другу единицах текста, эти близкие связи надлежало выявить в первую очередь. Для этого прежде всего нужно знать позицию элементов в тексте, а также распределение частот этих элементов по позициям в тексте. Отсюда понятно, почему метод позиционной статистики явился важнейшим инструментом исследования текстов на языке, тогда ещё не известном.

Первое, что нужно было сделать, — разбить текст, записанный сплошь без словоразделов, на отдельные блоки, соответствующие словам или, точнее, словоформам. Слово — единица традиционной грамматической теории и осознаётся таковым всеми, кто обладает даром речи. Термин «слово» может быть использован в лингвистике в разных значениях: фонологическом, грамматическом, семантическом и орфографическом. Говоря о выделении слова в сплошном тексте, мы имеем в виду его орфографическое значение, ибо слово отличается от всякой иной цепочки знаков цельностью и выделимостью.

Алгоритм, разработанный сотрудниками ВИНТИ, предусматривал возможность параллельно вести исследование морфологических и синтаксических показателей текстов — при малых объёмах текстов эта возможность была существенной. Следующей задачей было выяснение морфологии слова: разбиение каждого блока на отдельные части и выделение постоянных частей, соответствующих корневым и служебным морфемам. На основании относительной частоты блоков и позиции знаков в этих блоках был намечен основной набор переменных и полупеременных знаков, а на основании сочетаемости знаменательных знаков с переменными и полупеременными появилась возможность наметить различные морфологические классы, сочетаемость же переменных и полупеременных знаков друг с другом дала возможность выявить морфологические и синтаксические особенности протоиндийских текстов. Был использован приём, названный «окружением»: для каждого элемента текста (знак или группа знаков) устанавливалось его окружение справа и слева — так выявлялись связи между отдельными элементами текста и способы их сочетаний.

Теперь тексты были «препарированы» в достаточной мере, позволяющей извлечь сведения — пусть скудные, но надёжные — о структуре языка. Как это осуществлялось? Начнём с блоков — словоформ. В состав каждого из них в среднем входит 1–5 знаков. Их оказалось

возможным разделить на устойчивые, полупеременные и переменные. Проверили все блоки с тем или иным устойчивым знаком. Выяснилось, что эти устойчивые знаки сохраняются во всех случаях, когда встречается данный блок. Значит, можно предположить, что они передают корневые морфемы. Далее, обратимся к полупеременным (тем, что «образуют» блок) и переменным (тем, что «изменяют» блок). Полупеременные знаки при ближайшем рассмотрении оказалось возможным разделить на две различные группы: первые всегда стоят перед устойчивыми (корневыми), а вторые — после устойчивых, но перед переменными. Что же касается переменных («изменяющих» слово-блок), то они, как выяснилось, всегда стоят после устойчивых и полупеременных второй группы. Для лингвиста их поведение было очень выразительным: они могли заменять друг друга, соединяться попарно или вовсе исчезать. Таких переменных и полупеременных в составе блока могло быть до трёх одновременно и могло не быть ни одного. Теперь со словом-блоком можно было знакомиться ближе: его структура проявлялась, как изображение на фотобумаге под действием реактивов. Постепенно проступали характерные черты протоиндийского языка, свидетельствующие о его грамматическом устройстве.

Выяснилось, что в минимальном виде надпись может состоять лишь из одного блока, получившего удобное для работы название основного. Иллюстративную параллель — простейшую — читатель найдёт, например, в своей кухне на банках с продуктами типа «мука», «сахар» и т. п. (параллель здесь лишь в грамматическом, но не в лексическом или ином смысле). В более распространённом виде надпись может состоять из основного блока — корня, которому или предшествуют другие знаки (они названы инициальными), или следуют за ним (они названы «финальными»). Между ними могут вклиниваться дополнительные блоки, которые в зависимости от позиции называются «префинальными» или «постфинальными».

Чтобы не обременять читателя всеми выкладками, отражающими длительные и кропотливые исследовательские процедуры, кратко отметим те выводы, которые важны для нашего центрального изложения — темы о языковой принадлежности протоиндийских текстов.

Инициальные блоки или цепочки, предшествовавшие основному блоку, соответствовали определению в протоиндийском словосочетании и образовывали, как предполагали вначале и что подтвердилось впоследствии, устойчивые сращения типа русских выражений «красна девица» или «добрый молодец». Финальные цепочки, присоединяемые к корневому блоку, передавали суффиксы (или, точнее, постфиксы) двух видов: словообразующие и словоизменяющие.

Не раз возникал соблазн, говоря метафорически, свернуть с нехоженой тропы на проторённую дорогу. Например, при определении грамматических показателей казалось чрезвычайно заманчивым опереться на общелингвистическую статистику падежей. Но эта опора весьма зыбкая, ибо статистика падежей резко расходится в различных группах текстов. Например, в XIX–XX вв. в русской деловой, научной и политической прозе преобладал родительный падеж, а в художественной прозе и разговорной речи — именительный. С другой стороны, статистика падежей сильно колеблется во времени: например, в русских текстах XVII в. родительный падеж употреблялся гораздо реже, чем теперь. Но главное, что удерживало от такого соблазна, — это краткость надписей и их малый объём: выводы о статистике падежей, полученных на основе работы с большими объёмами текстов, нельзя было распространять на малые объёмы кратких текстов. Поэтому решающую роль играла позиционная характеристика, статистике же было отведено лишь второстепенное значение.

Итак, теперь можно было говорить о формальной структуре грамматической системы протоиндийского языка. Были выявлены её основные особенности: в языке отсутствовали префиксы и присутствовали лишь постфиксы (словообразующие, следующие после корневой морфемы). Эта особенность была самой впечатляющей и давала надёжный ориентир для поисков возможного кандидата на роль языка надписей. Были и другие важные свидетельства, например существительное, стоящее перед другим существительным,

становилось определением, т. е. выполняло функцию, близкую к функции прилагательного, без прибавления каких-либо морфологических показателей; числительные и прилагательные стояли только перед существительным, которое они определяли, и никогда после него; постфиксы комбинировались друг с другом в строго определённом порядке, закономерность которого ни в одном случае не была нарушена.

Итак, некоторые отличительные признаки формальной структуры грамматического строя языка определены. Но какой это был язык? Кто на нём говорил? Чтобы разрешить эту задачу, нужно было сопоставить полученные данные с теми языками, на которых гипотетически могли говорить в то отдалённое от нас время жители долины Инда. В числе возможных претендентов были хеттский, санскрит, языки Передней Азии: шумерский, хурритский, эламский, а также языки мунда, бурушаски и дравидские. Структура протоиндийского языка последовательно сопоставлялась со всеми из перечисленных языков. Индоевропейские языки, в том числе санскрит и хеттский, отпали сразу же: их сближению с протоиндийским помешало прежде всего отсутствие в последнем префиксов. Шумерский, хурритский и эламский языки также отпали: сблизить их с протоиндийским помешала прежде всего позиция определения, которое в этих языках стоит после определяемого, а также некоторые другие признаки, исключавшие сближение.

Так, путём последовательного перебора отпали все языки, кроме дравидских, их грамматические структуры совпали полностью, все до единого признака. По этим признакам протоиндийский язык оказалось возможным отнести лишь к одной языковой семье из всех, существовавших тогда в Индии и в соседних странах, — к дравидской. Установление языковой принадлежности протоиндийских текстов было крупным победным завоеванием. Теперь исследователи стали ощущать твёрдую почву под ногами — появилась серьёзно аргументированная рабочая гипотеза, которая позволяла двигаться дальше. Если она верна, согласуется со всеми фактами и непротиворечиво объясняет их, то она даёт ключ к пониманию текстов, к их истолкованию и переводу.

Однако предстояло проделать ещё огромную работу. А пока в распоряжении исследователей имелись лишь отдельные конструкции, «соединительные узлы» — часть грамматического каркаса, ещё не одетого ни лексическими, ни фонетическими «одеждами».

Оставалось ещё и пугающее допущение, которое нужно было либо подтвердить, либо опровергнуть, что исследуемый язык принадлежит к числу несохранившихся, «мёртвых» языков типа шумерского и лишь по своему грамматическому строю отдалённо приближается к дравидской языковой семье. Последующее фронтальное сопоставление дравидского и протоиндийского языкового материала позволило снять это допущение.

Дравидские языки, к счастью, оказались живыми. Это не метафорическое выражение: языки действительно живут в буквальном смысле этого слова — рождаются, зреют, мужают, деградируют, умирают. Например, английский язык ещё не родился, когда творил Гомер. Теперь, наоборот, древнегреческий язык умер, а английский язык — в полном расцвете сил и популярности.

Дравидская языковая семья, к счастью, сейчас жива, но это — не тот язык, что существовал во время протоиндийской цивилизации, их разделяет пять тысяч лет роста, становления, развития и путешествия с северо-запада континента на крайний юг — современную этническую территорию дравидов. Языковая семья росла и увеличивалась, у неё появлялись новые отпрыски, которые отделялись от неё и оседали в новых местах. Но нынешние языки-потомки сохраняют память о своём предке — протоиндийском (хараппском) языке: у них общая грамматическая система, один тип языкового развития, который характеризуется определёнными, свойственными лишь им закономерностями, словом, они генетически связаны, как и положено родственникам. Узлы «кровного» родства, сохраняемые этими языковыми массивами, — лежащим в глубокой архаике предком и его ныне здравствующим потомком я наследником, — оказались для нас спасительными, ибо они оживили дерзновенную попытку заставить протоиндийские тексты заговорить.

Я написала слово «заговорить», следуя привычному словоупотреблению, и поняла, что сделала ошибку, исправить которую не смогу. Слово «заговорить» применительно к протоиндийским текстам слишком смело и неоправданно многообещающе звучит. Тексты перестали быть немymi, но они ещё не заговорили. Здесь, пожалуй, уместнее всего было бы употребить в качестве сравнения с текстами человека, который учит иностранный язык: он имеет некоторый запас слов, выучил грамматику, но активно этим не овладел, а потому слова не говорит, а медленно цедит. Самое же главное — этот человек вырос и сложился в культуре с совершенно другими установками, образом жизни, природным окружением, и ему очень трудно находить подходящие эквиваленты, чтобы полностью выразить то, что он хочет сказать, и быть при этом правильно понятым собеседником.

По расхожему мнению, читать древний свежешифрованный текст очень просто: выучил алфавит, знаешь, как что пишется, бери и читай, примерно, как английский текст. В действительности же дело обстоит гораздо сложнее, и барьеров между текстом и его читателем после дешифровки меньше не становится: прежние барьеры сменяются новыми, ничуть не менее значительными. Один из самых серьёзных — принадлежность русского языка и дравидских к разным структурным типам. Читателю — не лингвисту можно напомнить, что языки классифицируются по терминологии системы, принятой ещё в прошлом веке, на изолирующие, агглютинирующие и флективные, или фузионные. Русский язык относится к флективным; в нём одна грамматическая морфема выражает сразу несколько грамматических значений, в то время как дравидские языки — к агглютинативным: каждая грамматическая морфема выражает только одно грамматическое значение, поэтому к корневой морфеме «приклеиваются», т. е. агглютинируют, сразу несколько грамматических морфем, выражающих разные значения.

В иероглифическом протоиндийском тексте каждый знак «читается» одной морфемой. Попутно отмечу, что стандарт протоиндийской морфемы — отдельная и большая сложная проблема, хотя бы потому, что он не оставался неизменным на всём протяжении исторического существования языков. Фонологической реконструкцией дравидских морфем, т. е. восстановлением их в том виде, какой они имели пять тысяч лет тому назад, мы не занимались по многим причинам. Прежде всего потому, что это — побочная линия относительно дешифровки. Читатель сразу поймёт суть дела, если вспомнит из предыдущей главы, что соотношение языка и письма в иероглифическом письме иное, чем в буквенном. И чтобы окончательно прояснить вопрос, я процитирую строки из дневника В. М. Алексеева «В старом Китае»: «...диалекты в Китае настолько отличаются один от другого, что, например, южный и северный диалекты представляют собой буквально иные языки. Только письменность объединяет всех. Можно представить себе такую картину: сидят люди из Пекина, Шанхая и т. д. японец, аннамит, кореец и читают одно и то же, а сказать друг другу не могут ни слова» [1, с. 97]. Непреодолимых препятствий для изучения текстов здесь не возникает, ибо фонетика языка не связана с практическими проблемами дешифровки и исследованием текстов на мёртвом языке.

На данном этапе работы мы сочли целесообразным отождествить знаки протоиндийского письма с морфемами естественных дравидских языков, взятыми в их семантическом аспекте. Таким образом, и это важно подчеркнуть, изучение языка надписей велось прежде всего на основании самих текстов без привлечения какой-либо дополнительной информации. В качестве «контекста», уточняющего смысл надписи, использовались изображения и символы, сопровождающие текст, а иногда и форма объекта, на котором текст был начертан. Например, если надпись начертана на пластинке, имеющей форму рыбы, то из этого следует, что состав и смысл надписи определяются её отношением ко второму большому сезону разлива, который обозначался знаком рыбы. Каждая надпись, как видно из этого примера, требовала комплексного подхода, который учитывал и данные формального анализа, и лингвистические выкладки, и интерпретацию изображения, которое сопутствует надписи. В возможных случаях принимались во внимание и обстоятельства находки археологического объекта, на

котором надпись сделана. Очевидно, что по отношению к её смыслу небезразлично, найдена она в куче ремесленного мусора или около алтаря в цитадели.

Так была определена языковая принадлежность протоиндийских текстов и были найдены языки-потомки. Как можно было проверить правильность дешифровки? Для этого существует классический способ перекрёстного чтения, и там, где краткие надписи давали возможность, мы к нему прибегали. Итак, протоиндийское письмо можно было считать дешифрованным.

Но радостно потирать руки с чувством выполненного долга было преждевременно: дешифровка знаменовала начало следующего этапа работы, ничуть не менее сложного, чем предыдущий. Возникло множество новых вопросов, на которые мы часто не можем, и не уверена, что сможем впредь, дать надёжно аргументированные ответы. Например, мы не можем сказать, отражали ли протоиндийские надписи живую речь или относились к сфере жреческого ритуала и отражали культовый, обрядовый язык. Читатель поймёт, что имеется в виду, если вспомнит ситуацию в России, например, в XVI в., когда славянская книжность была оторвана от реальной русской живой речи и когда возникло двуязычие в пределах одного языка, создавая фатальный разрыв между собственно русским языком и книжным, архаичным и неподвижным. Не можем мы также сказать, запечатлены ли в протоиндийских надписях различные диалекты, а они могли быть не только территориальными (в Мохенджо-Даро говорили иначе, чем в Калибангане), но и социальными (жрец говорил и писал иначе, чем горшечник или пекарь). Кроме того, язык исторически менялся, и в период зрелой Хараппы он был иным, нежели в период упадка цивилизации. Свойства и особенности иероглифической системы письма таковы, что они не отражают всех этих изменений, происходящих в языке. Ещё одна особенность иероглифической системы письма, «оправдывающая» её консервативность и уже затронутая нами выше: она ориентирована прежде всего на передачу смысла, семантики текста, а не на передачу его звуковой стороны.

Лингвистическая работа с протоиндийскими текстами по субъективному ощущению напоминает работу взломщика сейфа со старинным замком, каких уже не делают и к которому среди современных инструментов невозможно подобрать подходящий ключ, так что приходится открывать отвёрткой, царапая при этом замок и производя много лишнего шума. Дело в том, что все современные лингвистические концепции и методики базируются в конечном счёте на работе с живыми языками, основаны на дихотомии язык — речь и черпают свою силу именно в изучении живого, доступного материала. Протоиндийский язык таковым не является. К тому же этот давно умерший предок ныне живущих дравидских языков скрыт от нас, как саркофагом, системой письма, продолжающей прятать некоторые и без того плохо различимые его черты.

Но и это ещё не всё. Современные лингвистические теории с их терминологическим и категориальным аппаратом выросли на базе традиционной грамматики, зародившейся в Древней Греции в V в. до н. э. Как писал Л. Блумфилд, кажущийся здравый смысл, используемый при рассмотрении языковых фактов, «подобно многому другому, выдаваемому за здравый смысл... восходит в конечном счёте к теориям античных и средневековых философов» [6, с. 17]. Греческих философов занимал вопрос, как устроен язык, «по природе» или «по обычаю», т. е. по социальному соглашению. Кажется, теперь эта антиномия для некоторых лингвистов не существует, и, забывая о природе разных языков, мы «по обычаю», продиктованному тем самым здравым смыслом, о котором писал Блумфилд, убеждены, что в каждом языке есть, например, одни и те же части речи, что все имена изменяются по родам, числам и падежам и т. п. Между тем протоиндийское слово-блок в качестве единицы языка отличается от привычного нам понятия слова в грамматической системе любого индоевропейского языка. Пользуясь моделями описания и терминологическим аппаратом, выработанным на материале индоевропейских языков, мы, называя «по обычаю» знакомым термином незнакомое явление, рискуем не понять его суть — это я и назвала шумным ковырянием отмычкой в сложном замке. Поэтому одна из ближайших задач лингвистической работы с протоиндийскими текстами — разработка таких способов, моделей и терминов

описания протоиндийского языка, которые исходили бы из его имманентных характеристик. А пока — для удобства изложения и возможности понимания читателем — приходится пользоваться общепринятым аппаратом описания, помня, по терминологии А. Я. Гуревича, о «презюмции инаковости» других языков.

Все эти проблемы, лишь часть из которых здесь затронута, означают прежде всего расширение перспектив для дальнейшего изучения протоиндийских текстов, в том числе для более глубокого овладения языком надписей. Подобно тому, как дешифровка египетского письма положила начало египтологии, дешифровка протоиндийского письма ознаменовала по сути дела рождение новой отрасли науки, раздвинув границы индологии.

Вопреки обыденному мнению, полагающему, что дешифровка — делу венец (всё прочли, всё перевели — что же ещё?), она является лишь завершением определённого этапа работы, скорее начального, чем завершающего. Горизонт расчищен, из распахнувшейся мглы тысячелетий начинает проступать «мир живых, прозрачных пятен и упругих гибких линий». Его нужно рассмотреть внимательно, почувствовать его творящий ритм и суметь перевести всё это на язык нашей культуры, далеко отстоящей от протоиндийской и во времени, и в пространстве.

Здесь мы вплотную подошли к центральной проблеме — проблеме понимания смысла текстов. Ведь вся эта изнурительная многолетняя борьба велась не ради удовлетворения научного любопытства и не для гимнастики ума, которая совершается с расплывчато неопределённой целью. Она сделала возможной постановку очередного «простого» вопроса: что в надписях сказано. Как писал Х.-Г. Гадамер, «какая-нибудь надпись... ставит герменевтическую задачу лишь тогда, когда уже существует её (предположительно правильная) расшифровка» [9, с. 455]. Он же справедливо сформулировал: «Спрашивать — значит раскрывать и выводить в открытое» [там же]. Правильно спросив протоиндийские тексты, учёные смогли раскрыть двустороннюю проблему системы письма и языка и вывести всю работу к главному делу — пониманию смысла текстов.

Прежде чем мы выведем к этому наше повествование, стоит ненадолго оглянуться, прибегая к метафоре предыдущей главы, уже внутри взятой крепости, на одно из самых мощных её укреплений. Таким было обозначено двойное неизвестное: неизвестное письмо и неизвестный язык. Изнутри они выглядят иначе, и хотелось бы обратить внимание читателя на некоторые стороны их взаимосвязи, имея в виду — в ближайшей перспективе — заняться смыслом, в них сокрытом. Интересные рассуждения на эту тему можно найти в работах по герменевтике: «Письменность есть самоотчуждение. Преодоление его, прочтение текста, есть, таким образом, высочайшая задача понимания. Даже сами письменные знаки какой-нибудь, к примеру, надписи невозможно разобрать и правильно произнести, если мы не в состоянии вновь превратить текст в язык. Напомним, однако, что подобное обратное превращение в язык всегда устанавливает также и отношение к тому, что имеет в виду текст, к тому делу, о котором идёт в нём речь. Процесс понимания целиком осуществляется здесь в смысловой сфере» [9, с. 454]. И далее: «В письменности язык обретает свою подлинную духовность, поскольку перед лицом письменного предания понимающее сознание достигает полной суверенности... Ведь письменность — это не просто какое-то случайное добавление к устному преданию, ничего в нём качественно не меняющее. Воля к сохранению, воля к деятельности может, разумеется, существовать и без письма. Однако лишь письменное предание способно отделить себя от простого бытия остатков исчезнувшей жизни, позволяющих человеческому бытию строить догадки о себе самом» [там же, с. 455]. Протоиндийские тексты позволяют увидеть новые интересные ракурсы в проблеме соотношения языка и письма, и это ещё одна из многочисленных исследовательских линий, которая ждёт своего освоения.

Дешифровка письма позволила формально перевести протоиндийские надписи на русский язык. Однако переведённые таким образом тексты воспринимаются как суцая абракадабра. Рабская буквальность формального перевода делает их попросту невразумительными, а

смысл остаётся чуждым и непонятным вследствие экзотичности реалий, стоящих за языком. Следовательно, формальный перевод не годится (разве что для сугубо лингвистических нужд), он должен дополняться переводом-интерпретацией, который будет учитывать реальность, породившую эти сообщения.

Что имеется в виду? Каждому понятно, что всякое сообщение, построенное из слов-единиц знакового характера, передаёт определённый смысл. Этот смысл, во-первых, не складывается из простой арифметической суммы составляющих его слов; во-вторых, определённое содержание сообщается и помимо материально выраженного словесного предложения (в структуре предложения, логических пресуппозициях и т. д.). Так, собеседник опустит из своей речи всё то, что и без того известно слушающему или с очевидностью определяется ситуацией, общепринятыми нормами, обычаями и т. д. Например, едущий в автобусе человек, передавая деньги на билет, не будет говорить: «Я даю Вам 5 (а не 10 и не 30) копеек (а не йен, не тугриков и не пенсов) и прошу Вас опустить их в кассу, которая рядом с Вами и до которой мне не дотянуться (а не опустить себе в карман), и оторвать один билет (а не купить себе мороженое)» и т. д. Он просто скажет: «Передайте, пожалуйста». Адекватное понимание говорящего возможно лишь при учёте этого непроницаемого контекста.

Точно так же при изучении письменного текста его правильная смысловая интерпретация и адекватное понимание в значительной мере обусловлены внесловесными значениями. Сравним два предложения: 1. Птица вспорхнула с ветки. 2. Львица вспорхнула с ветки. С точки зрения формальной грамматики русского языка правильны оба предложения, но всякий, знающий русский язык, сочтёт второе высказывание абсурдным, ибо оно нереально («так не бывает»). Но мы в то же время не упрекаем М. Ю. Лермонтова за строчки «Русалка плыла по реке голубой озаряема полной луной», хотя это тоже нереально и «так тоже не бывает». Приведённые примеры показывают, что правильная смысловая интерпретация текста невозможна без выхода за пределы собственно языка, без знания отражённой в тексте реальности, включая и её идеальное преломление. Гадамер называл процесс перевода усложнённой и препятствующей взаимопониманию ситуацией. Говоря о необходимости переноса подлежащего в его живой контекст в зависимости от смысла фразы, он писал: «... смысл должен быть сохранён: поскольку, однако, он должен быть понят в контексте нового языкового мира, постольку он выражается теперь совсем по-иному. Поэтому всякий перевод уже является истолкованием» [там же, с. 447]. И далее: «Понимание языка само ещё не является действительным пониманием и не включает в себя никакой интерпретации — это жизненный процесс. Мы понимаем язык постольку, поскольку мы в нём живём: тезис, который, как известно, относится не только к живым, но также и к мёртвым языкам» [там же, с. 448].

Ситуацию общения переводчика-интерпретатора с протоиндийскими текстами, пожалуй, правильнее всего назвать, следуя терминологии Гадамера, «герменевтическим разговором». Здесь, как между живыми людьми, происходит коммуникация, выходящая за рамки простого приспособления друг к другу. Текст обретает голос и начинает говорить лишь благодаря переводчику-интерпретатору, а то, что это ему удаётся, — результат причастности переводчика к смыслу и его усилий по восстановлению текста. Таким образом активно участвуют обе стороны. Определяющим здесь является собственный горизонт интерпретатора, а он в свою очередь в значительной мере обусловлен не только его личными качествами и способностями, но и возможностями культуры, социума, к которому он принадлежит. А какие возможности открываются здесь для воспринимающего сознания — возможности расширить свои горизонты и углубить свой собственный мир!

Рассуждая о языке как о среде герменевтического опыта, Гадамер сделал интересное наблюдение, которое может показаться странным современному западному читателю, но для носителя традиций восточной культуры оно само собой разумеется и не нуждается в специальном обосновании: «Письменное предание не есть осколок некоего исчезнувшего мира: оно с самого начала возвышается над этим миром, переходя в иную сферу, в сферу того

смысла, который оно высказывает. Носителем предания является не вот этот, к примеру, рукописный текст, осколок прошлого, но непрерывность памяти» [там же, с. 545]. Так, замкнув круг, мы вновь подошли к проблеме памяти и связанной с ней непрерывности традиции, о которой говорилось в начале этой книги.

Внимательно следивший за ходом рассуждений читатель поймёт, почему новый этап работы потребовал другой методики: если при определении языка текстов работа строилась на материале самих текстов, то при переводе-интерпретации их необходимо привлекать обширный дополнительный материал и постоянно обращаться к экстралингвистической области знаний.

При любой работе с языком протоиндийских надписей нужно помнить об одном важном обстоятельстве, а именно о том, сколь разнится наше отношение к слову, к языку от того, каким оно было в традиционной культуре. То, древнее отношение к слову можно встретить порой в современной художественной литературе. Например, у австрийского писателя Германа Броха герой новеллы «На парусах под лёгким бризом», переживающий смерть своей матери, вдруг слышит, словно кто-то его позвал, произнеся его детское имя: «И он подумал: а вот если бы у меня не было имени, — она не смогла бы меня позвать, а так — нужно идти за ней, всегда нужно идти за матерью, как она учила, идти за ней до самой могилы.» И далее он размышляет: «Тот, у кого нет больше имени, живёт вне происходящего, и с ним больше ничего не может произойти; он избавлен от всех переплетений: у меня нет имени, я не желаю его иметь; хватит, я и так слишком долго носил навязанное мне имя, и теперь все имена, вместе взятые, мне осточертели» [7, с. 194–199]. В реальном переживании героя здесь скрыт глубокий мифологический архетип, связанный с верой в магическую функцию слов. Формула «вначале было слово» нам всем хорошо известна, как относящаяся к библейскому сюжету, повествующему о начале времён. Мы редко задумываемся о том, что эта формула наполняется глубоким жизненным значением в жизни каждого поколения и каждого человека. Это тонко почувствовал, например, М. К. Мамардашвили: «Многие нравственные или политические явления — суть явления языкового происхождения. Вспомним то нетерпение, которое в 20—30-е заставляло без оглядки мчаться в будущее, притягательно маячившее на горизонте. Это нетерпение во многом подстёгивалось как раз языком, в котором были наскоро „пройдены“ и „потреблены“ понятия, заимствованные извне, но толком не освоенные изнутри. Этим-то языком мы „ускоряли“ и самое реальность. Именно с его помощью отдавали себе отчёт в происходящем, а происходило зачастую нечто совсем инородное этому языку. Так что сегодня мы должны осознать, как пи странно, языковую природу некоторых беспокоящих нас нравственных, социальных и даже экономических бед» [23].

В другом времени и в другом пространстве эту же формулу — применительно к своей эпохе — высказал Конфуций. Когда его спросили, с чего он начнёт свою деятельность, когда станет правителем, он ответил, что прежде всего следовало бы исправить имена, и пояснил своему собеседнику:

Когда не исправляют имена,
Перестают уместными быть речи;
Когда перестают уместными быть речи,
Не совершаются дела... [39, с. 37].

Древнеиндийский миф об установлении имён повествует о том, как прародитель, создатель порядка, он же Всеобщий ремесленник, знающий все состояния и все существа, «даёт имена», т. е. называет богов, вещи и т. д. Понимание магической связи предмета и его имени пронизывает всю традиционную культуру, доживая до нашего времени. Религиозному сознанию и древнего, и современного индийца свойственно материализованное восприятие слова, нашедшее своё выражение, в частности, в том, что акт называния предмета воспринимался как акт его творения, а язык осознавался как вид деятельности. Как тут не

вспомнить и не процитировать Сократа: «Следовательно, давать имена тоже есть некое действие. Давать имена нужно так, как в соответствии с природой следует давать и получать имена, и с помощью того, что для этого природою предназначено, а не так, как нам заблагорассудится» [31, с. 420–421].

Среди лингвистов одним из первых на магическую функцию языка обратил внимание Н. Я. Марр. Его горячо поддержал и подтвердил его выводы на богатом этнографическом материале, собранном у славян, замечательный русский этнограф Д. К. Зеленин. Здесь стоит привести хотя бы кратко результаты его работы, ибо они являют собой ту необходимую аналогию, которая поможет нам лучше понять протоиндийскую специфику. Д. К. Зеленин выяснил, что магическая функция слов и словесных текстов выявляется прежде всего в словесных табу, которые до недавнего времени сохранялись у разных народов земного шара, а в рудиментарной форме мы можем обнаружить их и в нашей повседневной речи, если внимательно её понаблюдаем. Пристально исследовав материал, Д. К. Зеленин установил, что эта магическая функция слов пронизана четырьмя главными идеями. Во-первых, звуковой язык магически использовался как оберег вместе с другими шумами, производимыми человеком. Звуковая речь, как считалось, отпугивала зверей и злых демонов, и тем самым защищала человека от их вредоносного воздействия. Во-вторых, словам приписывалась магическая сила, имеющая призывное значение: с помощью слова можно было призвать кого угодно, навлечь демона, дух болезни и т. п. С этим же связано отношение к слову в заклинаниях, молитвах, богослужениях и других ритуалах. С этим употреблением слов связано множество табу: нельзя произносить имя чёрта, покойника и пр. В-третьих, магия слова состояла в восприятии его как приказа, который подлежал немедленному выполнению: достаточно было назвать имя бога, чтобы обрести над ним власть. И наконец, в-четвёртых, язык, слово могли заменить собой действие, дело. Так развилась тактика обмана: вместо того чтобы выполнить пищевой, половой или иной запрет — действенный, его заменяли словесными: ведь намного легче воздержаться от употребления словесного обозначения пищи, чем от самой пищи. А если её не назвать её именем, то её как бы и не существует — вспомним новеллу Г. Броха, процитированную выше. «Примитивное общество, — пишет Д. К. Зеленин, — относилось к своему звуковому языку, как к одному из своих производственных орудий» [14, с. 507–516].

И в мифах древней Индии, и в высказываниях Сократа, и в словах М. К. Мамардашвили, и в афоризмах Конфуция, и в архаических народных представлениях о языке видится одинаковое отношение к слову — как к роду деятельности, как к творчеству. В наше время подобное отношение к слову и языку сохраняют в наибольшей степени поэты, и недаром эпитафией к настоящей главе взяты стихи одного из них — Н. С. Гумилёва. Заканчивается это стихотворение так, как и мне бы хотелось закончить эту главу:

Но забыли мы, что осиянно
Только слово среди земных тревог,
И в Евангелии от Иоанна
Сказано, что слово это Бог.

Мы ему поставили пределом
Скудные пределы естества,
И, как пчёлы в улье опустелом,
Дурно пахнут мёртвые слова.

Глава 5

Люди

Дорога столетий усыпана трупами «истинно» современных людей.

Г. К. Честертон

Лучшего эпитафия к этой главе я не смогла подобрать. Во-первых, он отточен и совершенен по форме, как многие парадоксы Г. К. Честертон. Во-вторых, он создаёт образ, который способен всколыхнуть самое заскорузлое воображение. В-третьих, он глубок и верен, ибо содержит весьма ответственный вывод.

Всякий, занимающийся историей, испытывает неодолимый соблазн (и далеко не всегда его преодолевает) поместить себя (или себя самого, или некий усреднённый образ своего современника) в ту историческую эпоху, которая является объектом его изучения. Поэтому по страницам многих исторических сочинений, написанных современными авторами, разгуливают свободно и беззастенчиво наши современники, обобщённые носители культуры описываемой эпохи, облачённые в одежды той эпохи, живущие в домах того архитектурного стиля, говорящие на тех языках, но всегда узнаваемые, близкие и понятные. Результатом такой экстраполяции здравого смысла в далёкие эпохи и регионы оказывается то привычное, которое объявляется единственно возможным. «Истинно современные люди» с тем большей готовностью устилают «дороги столетий», чем далее эти дороги отстоят от нашего времени и чем менее они ясны их исследователю.

Последний же, преисполненный здравого смысла и не без веских оснований полагающий себя полноправным носителем привилегий культуры своего времени, снисходительно поглядывая на сотворённого им гомункула, не может, впрочем, отказать ему — при всей примитивности и отсталости последнего — в известной экзотической изощрённости природного ума и пусть не развитых, но общечеловеческих способностях. Порой случается, что подобный гомункул ведёт себя невоспроизводимым в нашей культуре образом, и тогда в словаре исследователя находят термины для обозначения его поведения, по смыслу приближающиеся к медицинским диагнозам.

По счастью, бродившие до нас по дорогам столетий люди иногда обретают защитников в лице некоторых историков, отстаивающих их право на инаковость, как это блестяще делает, например, А. Я. Гуревич. Между тем, если бы мы научились непредвзято смотреть на то, что в предшествующие века происходило на аренах человеческих деяний, мы обрели бы уникальную возможность углубить наши познания о самих себе, как ни парадоксально это кажется на первый взгляд. Сопоставляя свои проблемы и их решения с решением общечеловеческих проблем, предлагаемых другими народами, мы смогли бы обогатить и углубить их этим сопоставлением — вне зависимости от того, одобряем мы или не одобряем чужие решения. Мы смогли бы рельефнее увидеть — со всеми их преимуществами и недостатками — стандарты нашего поведения и стереотипы нашей культуры на фоне стандартных установлений другой, а если мы смогли бы спокойно проанализировать и оценить их, не отворачиваясь от недостатков, то в конечном итоге мы получили бы реальный шанс оздоровить наши жизни. Мы смогли бы понять, что с развитием цивилизации мы утратили много тонких механизмов, отработанных традиционными культурами в течение многих веков и поколений, механизмов, которые регулировали жизнь людского сообщества и гармонизировали её с жизнью окружающей природы. Мы смогли бы понять, что лишь небольшой части огромного диапазона человеческих чувств и проявлений наша цивилизация уделяет внимание и подвергает их окультуриванию (зачастую, к сожалению, весьма поверхностному), в то время как другая часть, оставленная «без присмотра культуры», жестоко нам мстит, вырываясь из-под нашего контроля и являя нам часто свои уродливые проявления. Мы могли бы увидеть, что наши этические теории о законах жизни и принципы, из которых они исходят и на которых зиждутся, идут вразрез с теми этическими нормами,

которых придерживались в иных временах и культурах — а это достойный повод для размышлений.

Писать о людях, создавших протоиндийскую цивилизацию, рождавшихся, проживавших свой век и умиравших в её лоне, необычайно трудно, если вообще возможно. Нет никаких фактов, на которые можно было бы опереться и, следуя общепринятым историческим процедурам, воссоздать их облик, их привычки, их жизненный стиль, их пристрастия и антипатии. Ведь не считать же таковыми иссохшие кости нескольких скелетов, немногочисленные скульптурные изображения, схематичные рисунки и знаки письма, изображающие людей! В самом деле, какие прямые свидетельства имеются в нашем распоряжении? Есть антропологические материалы, которые дают возможность установить расовую диагностику и антропологические характеристики людей, населявших долину Инда в доисторические времена. Есть археологические материалы, позволяющие узнать, в каких домах они жили, что они ели и в каких сосудах хранили съестные припасы, какую одежду носили и как причёсывали волосы. Но всё это свидетельства внешние, они молчат о внутреннем, о духе, который, по выражению А. Швейцера, являлся «решающей инстанцией». Мы не можем узнать убеждений и идеалов, мы не можем почувствовать эмоционального тона, задаваемого той эпохой, мы не знаем, как житель Хараппы отвечал на коренные вопросы бытия, в чём он видел своё жизненное назначение, что он ждал от окружающего его мира и что он хотел в нём видеть, словом, нам остался лишь пепел вместо живого пламени. У нас нет текстов — ни вербальных, ни каких-нибудь иных, на основании которых мы могли бы составить достоверное впечатление о ментальности той эпохи и об общем эмоциональном тоне её жизни.

Создавать же гомункула в протоиндийской реторте — занятие, бесспорно, увлекательное и не менее достойное, чем любой другой мыслительный эксперимент, но здесь остаются серьёзные опасения, что мы можем прийти к превратным, односторонним результатам и исказить всю картину. «Когда учёные (а чаще те, кто любит толковать о науке) говорят, что историю и общество надо изучать научно, они забывают, что проблема эта — о двух сторонах. Вполне возможно, что определённые факты, связанные с телом, обуславливают факты, связанные с душой; но это ничуть не значит, что, поняв первые, мы правильно истолкуем вторые. Вы убедительно докажете, что такое-то смещение рас благоприятствует счастью общества, но почти наверное ошибётесь, определяя, какое общество счастливо. Вы докажете, что такой-то физический тип свойственен дурным людям, но почти наверное ошибётесь, определяя, какой человек плох. Доводы ваши никому не нужны, ибо вы уразумели только одну часть уравнения» [52, с. 127]. К предостережению Г. К. Честертона, умного и тонкого наблюдателя, стоит прислушаться.

Скорее всего, от этой искажающей односторонности не уберегли бы нас и тексты, если бы вдруг они оказались в нашем распоряжении в обилии, как в случае с древнеегипетской и месопотамской цивилизацией. Ведь создателем этих текстов была элита — грамотная часть общества, прежде всего жречество, одной из существенных привилегий которой было владение письменностью и приобщённость к образованию. Вся толща народной культуры с её богатыми бытовыми традициями, необъятным фольклором, стихийными верованиями осталась бы нам, скорее всего, недоступной. Тексты дали бы нам возможность увидеть лишь вершину айсберга, подводная же часть могла бы нами лишь смутно угадываться.

Но мы лишены и этой возможности: у нас нет ни пространных текстов, повествующих пусть не о повседневных, но хотя бы о чьих-нибудь героических деяниях; у нас нет писем — ни государственных, ни частных, позволяющих заглянуть в официальную и личную жизнь людей того времени; у нас нет текстов молитв и заклинаний, которые передали бы нам преобладающую эмоциональную тональность жизни той эпохи; у нас нет судебных кодексов законов, чтобы составить впечатление об этосе той среды; у нас нет хроник, чтобы увидеть череду меняющихся правящих династий, нет даже списков имён царствующих особ. Словом, у нас нет ничего, что давало бы нам основание говорить о протоиндийцах не как о

сотворённых нашим научным воображением гомункулах. В то же время критическая самооценка удерживает от соблазна сделать главным действующим лицом этой главы нашего современника, подстриженного и одетого на протоиндийский манер и помещённого в хараппские дали, предлагая читателю вместе с автором восхищаться его пралогическим мышлением, наивными верованиями и примитивным образом жизни, не лишённым прелестей дикого варварства.

Как же быть? Как избежать этих двух крайностей? Остаётся лишь один выход: прибегнуть к традициям криминалистики, как советовали в своё время блестящие этнологи, например А. М. Хокарт, и при отсутствии прямых улик воспользоваться косвенными. А в них недостатка нет, ибо их можно почерпнуть во всей последующей культурно-исторической традиции существования индийцев на субконтиненте, особенно в дравидоязычном ареале, связанном с протоиндийской цивилизацией узами преемственности и родства. Метод косвенных улик будет заключаться в следующем: по сохранившимся историческим свидетельствам того или иного культурного явления или института можно попытаться воссоздать — в общем виде, без деталей, его более древнее состояние. Как писал М. Волошин,

Мир — лестница, по ступеням которой
Шёл человек.
Мы осязаем то,
Что он оставил на своей дороге.

Итак, мы попытаемся воссоздать по сохранившимся остаткам, которых немало на путях исторического существования Индии, где всё сохранялось и ничто не выбрасывалось, ступени той лестницы, которую проходили на своём жизненном пути люди, жившие в долине древнего Инда. Продолжая этот образ, стоит отметить, что те же ступени, правда, покрытые другим узором, выкрашенные другой краской, проходят и сейчас их далёкие потомки, особенно в тех слоях населения, которые привержены старым традициям и не растлены влиянием современной урбанистической цивилизации.

Во Введении уже говорилось, но здесь уместно повторить, что традиционные культуры в отличие от нашей были устремлены не к сияющим вершинам будущего, дорога к которым не видна или не проложена и потому сулит много нового и неожиданного. Они были обращены в спокойные долины прошлого, где проторённые предыдущими поколениями дороги вели к неизменному образу жизни, сколько бы изменений в действительности в нём не содержалось. Живые старики с их великолепной памятью и знанием традиций, с их уверенностью как, что и когда делать, чтобы сохранить эту традицию, служили для молодых поколений живым образцом, воплощающим этот образ жизни. Сын также стрелял из лука, как его отец и его дед, учась у него бесшумно ходить по лесным тропам. Дочь, выросши и став матерью, пела те же колыбельные песни своим детям, которые сама слышала в детстве от своей матери. Молодой человек повторял те же жесты и совершал те же обряды, что и его отец, а сам, став отцом, рассказывал своему сыну те же сказки, предания и легенды, которые слышал в детстве сам; жена пекла мужу те же лепёшки, так же варила рис, как её мать, бабушка и прабабушка, используя при этом если не те же самые, то сделанные по их образцам ложки, ножи, скалки и горшки. Явившись на свет божий, вырастая и осваивая мир взрослых, человек доподлинно знал, что с этой семьёй, этими соседями, людьми этого селения он связан до самой смерти и даже после неё, что столь же нерасторжима его связь с землёй и местом, где расположено это селение, с традициями и обычаями этих людей, и только иноземные вторжения, страшные природные катаклизмы или стихийные бедствия могли разрушить эту связь и изменить его жизнь.

Ценилась традиционная мудрость людского сообщества, отработанная и выверенная веками тяжёлого опыта, а не нововведения, сокрушающие старые устои и ошеломляющие своим

невиданным размахом и масштабом. Эта мудрость предков была надёжной опорой и давала чувство спокойной гарантии в несокрушимой преемственности поколений и уверенной судьбы грядущим потомкам.

Были отработаны тонкие механизмы, обеспечивавшие неколебимую межпоколенную связь и передающие накопленный предками опыт потомкам. Эти механизмы, сохраняющиеся в Индии и поныне, полностью разрушены и утеряны в нашем современном цивилизованном обществе. Пожалуй, именно о них и стоит поговорить в главе, посвящённой людям великой древней цивилизации, ибо они относятся к вечным образцам, которые никогда не утратят своего значения и своей жизненной силы, ибо касаются человека, помогая ему жить.

К этим механизмам следует прежде всего отнести ритуал. «Картина бытия» в традиционной индийской культуре всегда была в высшей степени ритуализована. Посредством ритуалов вся жизнь человека была ориентирована на достижение целей, обладавших в том обществе наивысшей сакральной ценностью.

Прежде чем говорить об индийском ритуале, стоит сделать несколько предварительных замечаний, адресованных читателю, незнакомому с подобной тематикой.

Первое из них касается представлений об индивидуальности, о человеке. Каждой эпохе свойственно своё представление об индивиде, о личности. Эта глава названа «Люди», а не «Человек» (хотя последнее звучит несравненно более гордо) не случайно, и название это имеет свою определённую цель. Оно призвано показать коренное отличие восточной интерпретации представлений о человеке и его жизни от западной, где, начиная с нового времени, человек видится как индивидуальность, чаще всего яркая и неповторимая, первичная по отношению ко всякой коллективности, а общество воспринимается как совокупность индивидов. В Индии же, как и во всякой традиционной культуре, общественное, социальное целое онтологически предшествует всякому отдельно взятому индивиду, а ярко выраженная индивидуальность воспринимается как тягостная отделимость. Носителю традиционной культуры глубоко чуждо восприятие и осознание себя как единственной и неповторимой личности, независимой от других и противопоставляющей себя обществу. Представления о своём «я» не имели для него того самодовлеющего значения и той исключительной ценности, как у человека современной западной цивилизации. В социальном плане он осознавал себя как часть органического целого — родственной, клановой, конфессиональной общности, в которой он был интегрирован. Понятие индивида, столь близкое западному уму, для индийца, скорее, тождественно его социальной роли.

Вследствие этого в традиционной индийской культуре социально-психологические установки и поведенческие модели отличались от привычных нам. Понятие долга — одно из центральных в системе социально-этических индуистских ценностей — было символом и эталоном освящённой веками традиции. Долг перед семьёй, общиной руководил социальным поведением индивида и с детства направлял его в нужное, т. е. социально потребное русло. Долг призывал строить своё социальное поведение в соответствии с принятыми нормами. Именно соответствие нормативам, провозглашённым обществом, а не более понятное европейскому уму всестороннее развитие индивидуальности было идеалом и образцом для подражания. Возможным отклонениям от фиксированных норм противодействовала вся система официально санкционированной индуистской идеологии.

Самым действенным средством контроля был неформальный — общественное мнение, резко осуждавшее неправедность и активно одобрявшее праведность, т. е. следование утвердившемуся обычаю.

В ориентированной подобным образом культуре ритуал играл столь огромную и всеобъемлющую роль, что нам это даже трудно представить: в нашей жизни ритуалу почти нет места, и само слово это мы чаще употребляем в ироническом смысле («это всего лишь ритуал»; «это не более, чем ритуал»).

Ритуалов было — и сохраняется поныне в Индии, особенно сельской, — множество. Были

сезонные ритуалы, приуроченные к моментам перемен климатического цикла и связанной с этим деятельности (вспашка поля, посев, жатва, перегон скота с зимних пастбищ на летние и т. п.). Были ритуалы, связанные с вступлением в более высокий статус или с выходом из него. Были ритуалы, сопряжённые с жизненным циклом человека и исполняемые при рождении, совершеннолетию, вступлении в брак и смерти. Были ритуалы, совершаемые во время бедствий, эпидемий, болезней, природных катаклизмов, неудач, преследующих целое селение или отдельного человека. Были ритуалы, которые сопровождали любые перемены коллективной жизни: сборы и выход в военный поход, переход от скудости к изобилию (праздник первых плодов) или от изобилия к скудости, когда надо магически защищаться от наступления зимних холодов и связанного с ними голода. Наконец, были ритуалы гадания, призванные направить жизнедеятельность коллектива в нужное обществу русло и обеспечить его благоденствие и процветание. Не будет преувеличением сказать, что ритуал в жизни архаического коллектива имел не просто центральное, но стержневое положение, он способствовал решению главной задачи — гарантии выживания отдельного человека и коллектива.

Хотелось бы сделать ещё одно общее замечание о соотношении ритуальных и обыденных действий. Эти сферы деятельности — профаническая и сакральная — составляли сложное двуединое соотношение. Обыденная жизнь представляла собой подготовку и проведение ритуальных действий, которые — по принципу обратной связи — придавали устойчивость, освящение и высокое осмысление каждодневной деятельности. Профаническое и сакральное настолько глубоко проникали друг в друга и так тесно переплетались, что расчленив их можно только в интересах аналитического исследования, помня об искусственности этого расчленения.

Из всего множества ритуалов для иллюстрации высказанных положений стоит выбрать обряды, связанные с жизненным циклом человека. Здесь ритуал был причастен к самым интенсивным и глубинным жизненным ситуациям, которые случаются с каждым человеком, и здесь он переживался носителем традиции как непосредственная данность, актуализирующая смысл человеческого существования.

В традиционном обществе ритуалы жизненного цикла помогали каждому человеку, по мнению этнографов, передвигаться от «фиксированного плацентой места в утробе матери к своей смерти и конечной фиксированной точке могильного камня, и последнему убежищу в могиле, где пребывает уже мёртвый организм, — путь, обозначенный множеством переломных моментов перехода, которые все общества ритуализуют и публично отмечают соответствующими обрядами, чтобы внушить живым членам общины понятие о значимости личности и группы. Таковы важнейшие вехи рождения, достижения зрелости, брака и смерти» [46, с. 233].

Все мы по своему опыту знаем, что жизнь складывается из разных периодов — ступеней, каждая из которых имеет свои неповторимые особенности, «собственное лицо, собственную атмосферу, собственные радости и горести» [10, с. 322]. Все традиционные культуры уделяли внимание основным вехам жизненного пути человека, но далеко не каждая культура установила и внедрила столь чёткую, детально структурированную жизненную программу с досконально продуманной регламентацией поведенческих норм, стиля жизни и социальных установок для каждого возрастного статуса, как это сделал индуизм — мировоззренческое ядро традиционной индийской культуры — в доктрине четырёх стадий жизни.

Что представляла собой эта доктрина? По её каноническим установлениям вся социально-активная фаза жизни членов общества делилась на четыре периода — ашрама. После посвящения, которое обычно производилось в 7–9 лет и которое знаменовало социальное рождение, надлежало пройти первую фазу жизни — ученичество. Ученик (брахмачарин) жил в этот период в доме учителя и занимался преимущественно изучением вед. После этапа ученичества следовало возвращение домой, где физически и духовно зрелый человек, выполнив свадебный обряд, вступал во вторую фазу своей жизни — домохозяина (грихастха).

Его главной обязанностью становилось продолжение рода, содержание семьи и воспитание детей. Выполнив свой гражданский долг и дождавшись «детей своих детей», члену индуистского общества предписывалось покинуть дом, отрешиться от мирской жизни и удалиться в лес, став лесным отшельником (ванапрастха). Пройдя третью стадию, очистившись от скверны и прегрешений, человек мог вступить в последнюю, четвёртую фазу — аскета (санньяси) и завершить свой жизненный путь, предаваясь постам, молитвам и благочестивым размышлениям.

Институт четырёх жизненных стадий закладывался и формировался на основе той социальной системы возрастных группирований, которая существовала в ранних фазах доклассового общества. В процессе индуистской интерпретации присущая поведенческим посылкам возрастной системы прагматическая ориентация была вытеснена установками религиозной жизни, и все ценностные предпосылки поведенческих компонентов, ритуальных действий, соответствующего круга чтения и проч. были возведены к религиозным обоснованиям. Но сохранялся главный организующий элемент в социальной жизни людей, который выделял в жизненном цикле человека в качестве важнейшего дифференцирующего признака возраст и связанные с ним психофизиологические характеристики.

Разумеется, в реальной действительности доктрина четырёх стадий жизни была, скорее, неким направляющим образцом и нормативным идеалом, который внедрялся традиционной идеологией. Его реальное воспроизведение в разных социальных группах и в разные периоды времени могло колебаться в весьма широких пределах. Для представителей высших каст доктрина имела силу императива, для остальных же — неукоснительное следование её строгим предписаниям не было обязательным, но она оставалась для них по меньшей мере объектом притязаний.

Ритуал охватывал всю сферу жизни человека, весь круг его поступков и занятий, характеризовал его стиль и все поведенческие нормативы. Ритуал был одним из действенных способов социокультурной регуляции поведения, он функционировал также и как эмоционально-психорегулирующий механизм. В то же время он предлагал членам общества готовый критерий истинности и надёжное средство контроля всего образа жизни, предоставляя для сверки канонизированную строгую систему шаблонов — правил и запретов. В силу всех этих обстоятельств именно ритуал являлся важнейшим инструментом, включающим индивида в жизнь социума.

В Индии существуют огромные своды описания ритуалов, существующих здесь с глубокой древности. Описания эти сделаны скрупулезнейшим образом: даны и составляющие их элементы, и их последовательность, и возможные варианты этой последовательности; подробно перечислены условия — благоприятные и неблагоприятные — для проведения ритуала, охарактеризованы лица, которые могут и которые не могут совершать тот или иной ритуал; оговорены жесты и мантры (священные заклинания), сопровождающие тот или иной обряд; описаны результаты, которые должны последовать после правильного или после неправильного выполнения ритуалов. С равно глубоким тщанием и вниманием ко всем подробностям описаны общественные, помпезные ритуалы, наподобие водворения на царство, и мелкие повседневные, наподобие полоскания рта после еды.

Излишне говорить, что внутри традиции к ритуалу относились не как к игре, пустой формальности или лишённой всякого смысла технической процедуре. Ритуал воспринимался как серьёзное деяние, связанное с выражением высших ценностей, завещанных традицией. В ритуальном поведении явственно объективировались мировоззренческие установки, выражаемые словом, жестом, поведением. Неукоснительное следование ритуальным предписаниям гарантировало достижение жизненно важных и ценностно-значимых целей. В ритуале реализовывалось поведение с косвенным целеполаганием, жизненно важным для человека, ибо «потребность в ритуальном оформлении поведения не диктуется природными условиями существования человека. Ритуальность связана с ощущением своего места в обществе, в истории» [56, с. 105].

Индийский материал по ритуалам жизненного цикла чрезвычайно обширен, пёстр и поначалу производит просто пугающее впечатление. Один и тот же обряд в разных традициях, представляющих разные школы и системы индуизма, описан по-разному. Разность эта проявляется и в степени подробности описания всех ритуальных действий — от намёка и краткого указания-отсылки до подробнейшего и обстоятельного описания всех деталей; и в содержании: разные тексты часто дают несовпадающие последовательности отдельных ритуальных действий, которые в свою очередь тоже могут отличаться друг от друга. К этому надо добавить исторические, местные, кастовые, родовые и семейные отличия, образующие весьма пёстрый, запутанный и малопонятный для находящегося вне традиции стороннего наблюдателя узор, сложный и запутанный для неподготовленного восприятия и оставляющий впечатление хаотического нагромождения экзотических явлений.

Задача, поставленная в начале этой главы, избавляет и от исчерпывающей полноты описания и объяснения ритуалов, и от стремления показать некий усреднённый вариант, смонтированный из свидетельств, взятых из разных текстов. Здесь наше внимание будет сосредоточено на регулирующей и управляющей функции ритуалов жизненного цикла, которые служили главным инструментом социального включения человека, вводя его в определённую социальную роль, т. е. направляли и контролировали способы и пути социального вживания (и выживания) личности в традиционном индуистском обществе.

Эта функция ритуалов теснейшим образом сопряжена с их структурой, которая отмечена повышенной консервативностью и в течение длительного периода времени оставалась в конечном счёте неподвижной. Ритуальные процедуры и инструменты, их последовательность и их количество могли меняться, но структурные глубины оставались неизменными, на них не отражались «приметы времени».

Все ритуалы жизненного цикла для удобства описания можно организовать в определённую систему. Однако читатель должен помнить, что это будет в значительной степени абстракция, которая обретала плоть в многообразных проявлениях действительной ритуальной практики.

Ритуалы, через которые проходил индуист в течение своего жизненного пути, начинались до его рождения и заканчивались после смерти. Прохождение особо сложных вех — переломных, рубежных периодов жизни, отделяющих одну стадию от другой, сопровождалось специальными «ритуалами перехода» в терминологии ван Геннепа. Эти ритуалы были разработаны особенно скрупулёзно, и выполнять их надлежало с особым тщанием.

Обряды, исполняемые на разных ступенях человеческой жизни, именуется на санскрите «санскарами». Это слово восходит к корню со значением «делать» и указывает на внутреннюю сущность ритуала прежде всего как на дело. Разные школы индуизма толкуют термин как «очищение», «утончённость», «украшение», «образование» и т. п., нередко привнося в осмысление и интерпретацию термина дух более поздних идей и представлений.

В разных текстах называется разное число санскар — от десяти до сорока восьми, но основной набор, видимо, можно свести к двенадцати — восемнадцати. Порядок изложения их, принятый внутри традиции, — от свадьбы и следующего за ней зачатия до похорон. Ему мы и будем следовать в нашем изложении.

Сущность и пафос брачного ритуала составляют, как правило, карпогонические (стимулирующие плодородие) обряды. Первый обряд, открывающий жизненный цикл человека, связан с зачатием и призван гарантировать правильное положение и сохранение плода в материнской утробе. Он называется гарбхадхана. Фактически он является составной частью церемонии бракосочетания и приурочивается часто к четвёртому дню её свершения. Для ортодоксальных шиваитов (индуистов, поклоняющихся одному из главных божеств индуизма — Шиве) первой санскаррой, предшествующей выше названной, является обряд ритусангамана — выбор благоприятного времени после менструации для соития.

Далее следует серия ритуалов, охватывающих предродовый период и детство. На третьем месяце беременности совершается обряд пумсавана, долженствующий обеспечить рождение

потомков мужского пола. Обряд расчёсывания волос (симантоннаяна) защищал будущую мать и её ещё не родившегося ребёнка от злых духов, сглаза и прочих опасностей, придавал силы беременной женщине и обеспечивал благополучное разрешение от родов.

Цикл обрядов охватывал ранний детский возраст: церемония рождения (джатакарма), наречение имени (намакарана), открывание дверей (нишкрамана), выбривание темени (чудакарма), стимуляция умственных способностей (медхаджананам), продление жизни (аюша), прокалывание ушей (карнаведха) и т. д. Они проводились в разное время и сопровождались разными ритуальными процедурами.

Ритуалы, охватывающие дородовой период и детство, могут быть названы вслед за М. Вильсон «профилактическими», они как бы призваны очистить будущее потомство от отцовского и материнского греха.

Избавившись от них, ребёнок подготавливается к самостоятельному социальному рождению, которое символически происходило в обряде посвящения (упанаяна), знаменовавшего вступление в первую стадию жизненного цикла — ученичества. За множеством подробностей, уснащающих детали ритуальных процедур, просматривается схема, выявленная в своё время ван Геннепом и обнаруживающая в своём составе три фазы: отделение от предшествующего состояния, грань, разделяющая старое и новое состояние, обретение нового состояния. Каждая фаза знаменовалась особым символическим поведением. В первой фазе оно показывало отделение человека от занимаемого им прежде места в социальной структуре, во второй — переживание им промежуточного, порогового периода, выпадение из социальной структуры, которое часто уподоблялось утробному существованию, темноте, невидимости, смерти и т. п. И наконец, в третьей фазе — обретение нового социального статуса с установленными для него стандартами поведения.

Став учеником и войдя в дом учителя, мальчик получал символические атрибуты своего нового положения: посох, новую одежду, специальный пояс и т. д. Его поведение теперь регламентировалось специальными правилами, носящими в основном запретительный характер, среди которых не последнее место занимало требование соблюдения целомудрия.

Все эти запретительные строгие меры рассматривались как средство накопления магической плодотворяющей силы и служили одной цели — подготовить ученика к выполнению обязанностей домохозяина, которые ожидали его на следующей возрастной ступени.

Курс обучения заканчивался, как правило, к двадцати четырём годам. По окончании его устраивался обряд омовения (самавартана). Его структура определялась теми же тремя фазами, что и у предыдущего «ритуала перехода» — посвящения, а главной символической процедурой было омовение: устанавливалось 8 сосудов с водой (по числу стран света), и юный адепт совершал омовение из каждого сосуда, произнося соответствующие мантры. Смысл обряда сводился к тому, что «огонь», жар, накопленный в его теле за период воздержания в ученической фазе, мог оказаться опасным для спокойной жизни домохозяина, поэтому его следовало охладить.

Следующий обряд — свадебный — был центральным для индуиста и самым важным в его жизни, а статус домохозяина (вторая стадия активной социальной фазы жизни) расценивался как самый главный в системе четырёх ашрам. Индуистский канон отводил браку центральное место, вменяя его в религиозную обязанность, а тем самым считая его социальной необходимостью. Человек, не вступивший в брак без серьёзных оснований, каковыми могли быть, например, физические недостатки, мог снискать к себе лишь презрение со стороны членов общины.

Индуистский канон регламентировал формы брака, возраст жениха и невесты, их личные качества, процедуры свадебного ритуала. Вместе с тем свойственные индуизму предельная широта и многозначность идей, выглядящих эклектично на первый взгляд, допускали сосуществование разнородных ритуалов и отклонение от нормы в довольно широких пределах.

Парадигму брачного поведения задавали мифы, и правильным было поведение,

санкционированное мифом или, что то же самое, социально одобряемое. Порядок и содержание отдельных элементов ритуала в разных текстах не совпадают, но за нагромождением деталей, уточнений, оговорок и т. д. в брачном ритуале просматриваются те же три фазы, структурирующие обряд перехода. Первая фаза состоит в отделении невесты от её предыдущего добрачного статуса, когда она жила в своей семье (дарение ей одежды, «смотрение невесты» и т. д.). Для жениха эта фаза входит в обряд омовения, о котором сказано выше. Вторая фаза (пороговая, лиминальная) состоит в трёхдневном (тексты поощряют и более длительное — до года) воздержании. Переход в новое состояние сопряжён прежде всего с защитными процедурами, призванными оградить молодых от каких-либо злонамеренных воздействий. Им предписывалось спать на земле, не есть солёной пищи, которая в индуистских текстах ассоциировалась с половыми сношениями, иногда молчать и т. п. Чем дольше длился период воздержания, тем больше шансов приобретали будущие супруги для получения хорошего, т. е. соответствующего ожиданиям родителей потомства. Здесь присутствует та же идея о накоплении сексуальной энергии, ассоциируемой с жаром, о которой уже говорилось выше.

За второй, пороговой фазой следовал переход в новый брачный статус, который получал символическое выражение в уводе невесты, окроплении водой, осыпанию зерном, приготовлении пищи, обязательно варёной, в обрядах по поводу благополучного зачатия. Часть этих процедур имела юридический смысл, например взятие руки невесты женихом, церемония семи шагов, знаменующая приобщение невесты к роду жениха. Но большая часть процедур в брачном ритуале пронизана магией плодородия, имеющей универсальный смысл и прослеживаемой у многих народов: сажанье невесты на бычью шкуру, сажанье невесте на колени маленького ребёнка, связывание вместе одежды жениха и невесты, связывание благоприятных нитей и т. д.

Каждый дваждырожденный в течение своей семейной жизни должен был уплатить три долга: богам — жертвоприношением, предкам — потомством, мудрецам — изучением священных писаний. Эта магистральная идея пронизывает то множество ритуалов, которое наполняет жизнь традиционного индуиста. Расквитавшись с этими долгами, домохозяин мог переходить в следующие ашрамы — лесного отшельника и санньясина, граница между которыми в описаниях древнеиндийских текстов едва различима. Отец семейства мог уйти в лес, оставив одежду, домашнюю утварь, а по желанию и жену. Облачившись в рубище, он должен был усмирять бrenную плоть и предаваться благочестивым размышлениям, а мог и остаться в доме сына, при этом оставаясь, как сказано в законах Ману, «безучастным ко всему».

Но сути дела этот рубеж означал социальную смерть, выход из социально-активного существования и часто мог не совпадать с физиологической смертью, так же как социальное рождение, отмеченное ритуалом посвящения — упанаяны, не совпадало с физиологическим.

Смерть воспринималась индуистом не как трагическая неизбежность, а как перемена жизненного плана и переход к новому рождению. По каноническим индуистским текстам, смерть — последнее жертвоприношение человека, где жертва, посылаемая богам, — он сам, его тело. Похоронный обряд вследствие этого отмечен теми же чертами ритуалов перехода, что и рассмотренные выше обряды так называемых жизненных переломов.

Каждое ритуальное, как, впрочем, и любое другое, действие индусы совершают, по общепринятому правилу, по совету или вычислению астролога. Эта предусмотрительность естественным образом вытекает из особенностей индуистского мирозерцания, которое полагает судьбу каждого человека вторичной, производной от безличностной закономерности вселенского целого. Ни одно действие не должно нарушить всеобщий порядок, гармонию и равновесие в этой целостности, поэтому совершать его надлежит в благоприятный день, о котором сообщит астролог, вычислив его по положению светил.

Здесь стоит специально подчеркнуть, что всем индуистским установлениям антропоцентризм был изначально чужд. Человеку не присваивалась роль центра мира и венца творения, упивающегося своим могуществом над поверженной во прах природой. Человек расцени-

вался — и воспринимал себя — как одно из звеньев природы, с которой он образует нерасторжимое целое, и такое положение отнюдь не обезличивало его и ко многому обязывало.

Этот беглый обзор индуистских обрядов жизненного цикла позволяет увидеть, что самые сложные, рубежные участки жизненного пути были отмечены особыми ритуалами перехода: в них человек лишался атрибутов своего прежнего статуса, т. е. символически выходил из него, изолировался от сферы повседневной жизни с её нормативным поведением, проходил «пустыню бесстатусности», социальной бесструктурности с тем, чтобы после этого вступить в структурно более высокий социальный статус.

Символическое ядро всех ритуалов составляет фундаментальное традиционное представление о жаре (энергии) — холоде (энтропии), определённым соотношением которых характеризуется каждый этап жизни. Жар ассоциируется прежде всего с жизненной энергией, плодородием и эксплицируется в ритуале в определённом ряду знаков и символов, образуя их стержневой семантический полюс. Один из наиболее выразительных компонентов ритуала, тесно связанных с этим представлением, — цвет: красный цвет символизирует жар, белый — его отсутствие, холод. Эта контрастная цветовая пара — в ряду других символов оформляет каждый ритуал, сигнализируя об определённой стадии физиологической, моральной и социальной жизни человека. Социально-активная фаза жизни ассоциируется с жаром и красным цветом, социально-пассивная — с холодом и белым цветом. Нормальное, здоровое состояние человека характеризуется состоянием равновесия жара и холода с незначительным преобладанием холода. Нарушение этого равновесия происходит именно в фазы жизненных переломов, и усиливающийся в эти периоды жар «успокаивается» специальными «охлаждающими» ритуалами. Цвет в ритуале может быть представлен разными символическими способами: белый цвет и ассоциируемое с ним состояние холода «обыгрывались» в молоке, в белой одежде, в ветке дерева, выделяющего молочно-белый цвет, символический смысл цвета мог определяться также его сочетанием с другим цветом, т. е. ритуальным контекстом. Например, в знаках цветовой символики каждый ритуал перехода выражался чередованием цветов белый — красный — белый. Это означало продвижение от одного состояния прохлады к другому, более высокому, через период жара [60, с. 562–568].

Каждая социальная позиция, в которой индуист оказывался в определённом возрасте, была сопряжена с определённой социальной ролью. Поведенческая программа и своеобразный контекст этой роли в обрядовой интерпретации задавались в ритуале. Они, выражаясь современными терминами, играли информационно-моделирующую роль благодаря запускаемому ими смыслу (в словах, жестах, действиях, предметах).

Здесь нужно сказать ещё об одном важнейшем значении ритуала. Протоиндийская цивилизация только начала осваивать письменность, за её спиной лежал огромный бесписьменный хронологический пласт. В этих условиях устройство коллективной памяти было иным, и роль письменности выполняли ритуалы и связанные с ними мнемонические символы — и природные (особенные деревья, скалы, звёзды), и культурные (материальные предметы обихода, архитектура и т. п.) [19, с. 5].

Надлежащее соблюдение ритуалов гарантировало достижение важных целей, которое общество ставило перед людьми. Но и в том случае, если по какой-либо причине цель оставалась не достигнутой, соблюдение ритуальных норм и предписаний уже само по себе обладало самостоятельной и очень высокой ценностью.

Таким образом, ритуалы были прекрасно отработанными социальными инструментами, включающими индивида в определённую ячейку социальной структуры и обеспечивающими «встречу» индивида и общества. С помощью магико-ритуальных процедур ритуалы задавали поведенческие программы установленных обществом социальных ролей, от выполнения которых человек не мог уклониться без ущерба для себя, своей семьи, своей общины. Ритуалом же человек оценивался — по способности выполнять заданную поведенческую программу и роль, предлагаемую ему обществом. Тем самым в ритуале взаимосвязывались

биологическая, социальная, культурная и психологическая перспективы существования человека.

Я намеренно не привела здесь ни одного подробного описания какого-либо ритуала. Для времени протоиндийской культуры таких описаний нет, а возможные реконструкции по сохранившимся следам — дело будущего.

Важнее было показать роль ритуала в жизни древнего коллектива: человек той эпохи именно в ритуале полнее всего переживал смысл и цель своего бытия и именно в нём воплощал свою способность к деятельности и потребность в ней. Целесообразная последовательность ритуалов, отличающих все стадии жизни человека, прокладывала тот «торный путь», значение которого для психологического комфорта отметил И.-В. Гёте: «В делах нравственных и религиозных, равно как в делах физических и гражданских, человек предпочитает держаться торного пути; ему нужна преемственность, порождающая привычку; всё, что он должен любить и совершать, он не может себе представить обособленно от привычного житейского обихода и охотно повторяет лишь то, что не стало ему чуждым» [11, с. 244].

Глава 6

Боги

Удел наш — музыке людских творений

И музыке миров внимать любовно.

Сзывать умы далёких поколений

Для братской трапезы духовной.

Подобий внятных череда святая,

Сплетения созвучий, знаков, чисел!

В них бытие яснее, затихая.

И полновластный правит смысл.

Г. Гессе

Наше современное представление о богах, хотим мы того или нет, задано и очерчено иудейско-христианским наследием. Наши стереотипы восприятия религии, её генетических и структурных компонентов, её теологических постулатов, так же, как и преобладающее настроение, характеризующее отношения между адептом и богом, сформированы христианством и окрашивают наш подход ко всем чуждым религиям, включая индийские. Он проявляется главным образом в осторожном приспособлении наименее приемлемых черт этих религий, в их смягчении или подтягивании, словом, в сведении их к привычным схемам и образам, которые знакомы современному человеку Запада.

С его точки зрения бог — иллюзорный персонаж или высшее и персонифицированное существо (в евангельской традиции постулируется его реальное существование как предмет веры и особого эмоционального отношения). Он — всеблагой, мудрый и справедливый, творец всего сущего, и всё — во власти его божественного промысла. Ему присущ атрибут вечности, он — существо изначальное, никем не созданное, вечное и неизменное. Христианский бог стоит по ту сторону материальных пределов, он мыслится как синоним абсолюта и воплощение запредельной реальности. Единственный вид отношений, в которые может вступить человек с таким богом, — это отношение покорности, предполагающее свободный акт любви и смирения, при этом константой христианской этики во все времена провозглашался аскетизм.

Разумеется, термин «бог» не был точным, недвусмысленным и единообразным для всех эпох

и обществ. Разные школы и направления по-разному определяли сущность и происхождение богов. Так, натуралистическая школа, восходящая к античности и возрождённая мифологической школой М. Мюллера, рассматривала богов как аллегории внешних природных явлений. Разновидностью натуралистической была астральная теория, трактовавшая богов как отражение движения небесных тел. Антропологическая теория считала богов обожествлёнными древними царями и героями. Согласно политической теории, или теории обмана, боги — небесные надзиратели за делами людей. Психологические теории объясняли возникновение богов страхом людей перед естественными силами природы.

Разные школы в этнографии осмысливали происхождение богов по-разному. Антропологическая школа развивала концепцию анимизма, согласно которой боги — плод умственной деятельности первобытного человека. Авторы, критиковавшие концепцию анимизма, выдвинули теорию преанимизма, которая утверждала, что объектом веры была безличная сверхъестественная сила. Выдвигалась также идея прамонотеизма, постулирующая начало религии с зарождения единого бога. Американская школа культурной антропологии и функциональная школа Б. Малиновского и Радклифф-Брауна трактовали возникновение бога как результат ошибочной, но полезной для человека интерпретации социальных и природных сил. Социологический подход Р. Дюркгейма и его последователей убеждал, что боги — результат коллективных представлений, обладающих императивной силой для каждого члена этноса.

Знакомство с этим беглым перечнем убеждает, что, несмотря на «единодушную» многоголосицу мнений, высказываемых по поводу сущности богов разными школами и теориями, в нём доминирует общепринятая схема осмысления религиозного материала, сопряжённая с христианской идеологией, основанной на принципах монотеизма и откровения. Эти принципы по существу чужды архаическому религиозно-мифологическому мировоззрению, запечатлённому в представлениях о богах, которым посвящена эта глава. Читатель должен об этом помнить, если он хочет уберечь себя от чувств, подобных тем, что овладели И.-В. Гёте, когда он познакомился с индийскими богами. Индийское учение не просто разочаровало, но возмутило его как «ни на что не годное», а боги вызвали чувство негодования, ибо сонмы их, «числом в несколько тысяч, притом не подчинённые друг другу, но одинаково абсолютно всемогущие... ещё больше запутывают жизнь с её случайностями, поощряют бессмысленные страсти и благоволят безумным порывам словно высшей степени святости и блаженства» [12, с. 178].

Поэтому приступать к изложению протоиндийского материала, посвящённого богам, невозможно без уяснения того, какой смысл мы вкладываем в понятие «бог» и в понятие «миф».

По предыдущим страницам читатель уже понял, что изложить некое единое, всеохватывающее и всеми разделяемое определение термина «бог», утверждённое всеми высокими авторитетами, я не смогу. Поэтому ограничусь здесь двумя замечаниями, существенно важными для дальнейшего изложения.

В описаниях дорелигиозной эпохи в архаическом, доклассовом обществе термином «бог какого-либо явления» обозначается зачастую само это явление: богом грома называется гром, богом разлива — разлив и т. д. Боги проявляются как высшие потенции природы, стихийные, вещественные, несвободные, как абстрагированное соответствие всем тем силам, с которыми сталкивается человек, — и злым, и добрым, и высоким, и низким. С развитием и становлением цивилизации, т. е. с установлением классового общества, понятие «бог», отражая основополагающую идею религиозных систем, приобретает качественно иную семантику. В политеистических религиях древнего мира боги воспринимаются как проявление самодовлеющей природы космоса, его магической эманации, спонтанной, но в то же время подвластной космическим закономерностям. Эти два значения термина и будут преобладающими в последующем изложении, причём нужно помнить, что старая семантика не вытеснила новую полностью, они мирно сосуществовали вместе долгое время.

С мифом — и понятием, и термином — дело обстоит ничуть не проще, чем с «богом». История теорий мифа, начатая в Европе эллинистическими софистами, насчитывает не одно столетие своего то бурно-творческого, то застойно-бесплодного существования. Она пестрит разными интеллектуальными традициями и эмпирическими подходами, разными понятиями и теоретическими определениями, которые в разные времена удовлетворяли те или иные исторические потребности. Философия, этнография, антропология, фольклор, древняя история, история религии и психология, наконец, литературоведение — в исследовательское поле всех этих наук тем или иным образом втянут миф и каждая из наук даёт ему своё определение, причём оно может меняться не только вследствие различных научных методов, но и в зависимости от различных социальных и исторических предпосылок. В начале 50-х гг. американский учёный У. У. Дуглас в своей работе о значении термина «миф» в современной литературной критике отмечал, что у него столько же значений, сколько существует учёных, его применяющих [63, с. 232]. Специальные работы по другим отраслям знаний часто обходятся без определений мифа или с плохо скрываемым европоцентристским высокомерием отмечают, чего в мифах нет, не отказывая им, впрочем, в наивной и не лишённой примитивной прелести экзотике и своеобразии. В результате в современной науке сложилась парадоксальная ситуация, кратко и выразительно охарактеризованная М. И. Стеблиным-Каменским, отметившим, что в мифе «основное остаётся загадочным» [43, с. 4].

Едва ли самим индийцам понятнее, чем нам, происхождение их мифологии. Хотя они и живут в однородном культурном иоле, это не означает преимуществ в познании. Ведь и грекам происхождение их мифологии не было понятнее, чем нам, хотя они были ближе к её истокам. Во времена Платона делались попытки толкований мифологических преданий, и об этом говорит Сократ Феду: для таких толкований, чтобы провести их во всём последовательно, нужен муж мучительного трудолюбия, счастьем которого не позавидуешь [31, с. 162].

Что же касается современных попыток интерпретировать миф с тех или иных позиций (психологических, социологических, астрономических), то их оценка в своё время была дана К. Леви-Строссом. Он предельно лаконично обозначил два полюса, к которым обычно сводятся все предлагаемые интерпретации: «С какой бы точки зрения мифы не рассматривались, их всегда сводят или к беспочвенной игре воображения или к примитивной форме философских спекуляций» [17, с. 184]. Что же касается обыденного сознания, то для него миф чаще всего обозначает выдумку, вымысел, нелепицу, то, чего не бывает.

Читателю уже ясно, что и слово «бог», и слово «миф» как носители смысла в нашей современной и в протоиндийской архаической культурах не равноценны, и потому невозможно безоговорочно заменить одно другим.

А коль скоро мы вынуждены к этому прибегнуть, то нужно помнить, что эти смыслы различны и принадлежат разным культурам.

Один из возможных путей описания протоиндийской мифологии может быть сведён к следующему. С помощью выработанного христианством набора терминов и комплекса понятий можно сконструировать из протоиндийского наличного материала мифологическое пространство, оставляя за его пределами то, что в эти понятия не включается — по принципу прокрустова ложа. В результате на глазах у загипнотизированного знакомыми словами читателя возникнет не лишённая экзотики и не обременительная для восприятия картина протоиндийских богов и иных существ божественного ранга. Мы сохраним привычную номенклатуру христианской теологии, и читающий, и пишущий останутся довольны школьной чёткостью излагаемого предмета. Нетрудно заметить, что исходная рабочая установка при таком подходе неизбежно фиктивна, ибо она заставляет искать в материале то, чего там может и не быть или даже не должно быть. В результате мы обрекаем себя на насилие над фактами, на смешение разных систем и на заведомое искажение описания.

Единственная разумная альтернатива этому видится в другом подходе, когда представления о божестве, мифе и всем ряде родственных им понятий должны быть увидены в контексте

современных им представлений, как бы изнутри, как самостоятельный мир, который может быть адекватно воспринят лишь в соответствии со своими собственными законами. На таком подходе настаивал ещё Ф. Шеллинг в своём «Введении в философию мифологии».

Речь должна идти о стиле мировосприятия, кардинально отличном от нашего и к тому же давно отошедшем в прошлое. В его систему надо входить медленно, осторожно и терпеливо, не пренебрегая азами и теми мелочами, которые могут на первый, поверхностный взгляд показаться несущественными. Глубокий и тонкий знаток Востока Г. Гессе отмечал преобладающее чувство страха, которое у многих возникает при знакомстве с индийскими религиями. Он писал, что и учёные, и религиозные деятели боятся «той основной индийской религии, которая зовётся индуизмом. Этот гениальнейший в религиозном отношении народ на земле мы прежде видели почти исключительно сквозь очки философии, мы знали почти исключительно лишь те системы и теории древней Индии, которые пытались найти интеллектуальное решение религиозных проблем. Собственно религию народа, индуизм, религию гениальнейшую, по своей пластичности не имеющую себе равных, мы только постепенно начинаем открывать для себя во всём её чудесном величии» [10, с. 215].

Вероятно, страх порождает прежде всего непохожесть индийских религий на то привычное (т. е. христианское), что мы, по обыкновению, с религиями связываем. Есть и ещё одно обстоятельство, вызывающее страх, а вместе с тем и неприятие. Мы поймём его, если уточним то отличие стиля мировосприятия, которое отделяет нашу современную культуру от традиционной архаической и о котором зашла речь выше. В чём же оно состоит? Английский философ и математик А. Уайтхед отметил, что два основных понятия лежат в основе человеческого опыта: понятие факта (материал нашего восприятия) и понятие значения (важности), с помощью которого мы дифференцируем и связываем воспринимаемое [85, с. 5]. Говоря обобщённо, наша культура развивает культ рационального мышления, отдавая прерогативам разума высшую санкцию; она тяготеет больше к оперированию фактами. Мифы же отражают преимущественно социально-психологическую сторону существования человека и апеллируют прежде всего к чувствованию, к эмоциональному настрою, к «значению». Если для западного человека первый подход отмечен бесспорными преимуществами и исключает второй, то для индийца существуют оба подхода, дополняющие друг друга. Эту особенность также отметил Г. Гессе: «Западному человеку, занимающемуся Индией, больше всего хлопот и затруднений доставляет то обстоятельство, что бог для индийцев может быть одновременно трансцендентным и имманентным; но в этом сама суть индийской религии. Для индийца, поразительно гениального как в религиозном чувстве, так и в абстрактном мышлении, тут вовсе не существует проблемы, для него с самого начала ясно и решено, что всякое человеческое знание, всякая логика могут иметь отношение лишь к низшему миру, миру человеческого, что в отношении к божественному, напротив, возможны лишь самоотдача, почтение, медитация, благоговение. Таким образом, индуизм... мирно соединяет в себе райскую пестроту самых невероятных противоположностей, самых несовместимых формулировок, самых противоречивых догм, ритуалов, мифов и культов, которые только можно вообразить» [28, с. 215].

Мы привыкли полагать миф прежде всего словесным текстом и относиться к нему соответствующим образом, воспитанным нашей книжной культурой. К тому же с мифом мы знакомимся через посредника — переводчика-интерпретатора, который часто из самых благих побуждений приспособливает текст к нашему восприятию, сглаживая или убирая то, что кажется ему несообразным. Например, в мифе нет столь привычной для нас причинно-следственной сюжетности — в нём обычно преобладает «нанизанность» композиционных частей, дублирующих друг друга и по-своему глубоко системных, но лишённых формально-логической последовательности [48, с. 162]. Но переводчик или интерпретатор не сможет внятно изложить миф, не поместив его в сюжетную канву, иначе мы воспримем это как бессвязный бред из обрывов логических связей, и ни в какой иной контекст, кроме психиатрического, он у нас не впишется. Таким образом, переводчики вынуждены переводить

(а мы обречены воспринимать) мифы искажённо: как вымысел, недостоверное повествование, невнятную экзотику, относящуюся к далёкой архаике, а порой и как скопление несообразностей, нелепостей и тёмных мест или даже как плод буйной фантазии индийцев, распалённой жарким солнцем.

Совсем иначе воспринимаются мифы внутри традиции, их породившей и сращённой с ними живыми связями. Как справедливо отмечал М. И. Стеблин-Каменский, «то, о чём рассказывалось в мифах, принималось за реальность, т. е., попросту говоря, в мифы верили», и принимались они за повествования вполне достоверные [43, с. 5].

Это первое и главное отличие современного восприятия мифа от архаического: тот, кто читает мифы в облегчённом изложении, в них не верит. Как ни напрягаю я своё воображение, я не могу представить себе современного интеллектуала, безоглядно поверившего в существование слогового индуистского бога Ганеши, который ездит верхом на мыши, или в магическую способность Шивы — другого индуистского бога — своим огненным танцем сотворять и разрушать миры, или в существование злобного демона Раху, заглатывающего солнце, вследствие чего весь мир погружается во тьму. Ребёнок в это может поверить, да и то не всякий.

В архаическом коллективе в мифы верили — и мифам верили безусловно и безоговорочно — не потому, что видели в них повествование о том, что было, но потому, что мифы ещё и указывали, как должно быть. И в эпоху своего зарождения, и в последующие периоды своего существования мифы воспринимались как актуальная программа, организующая действие и поведение людей в определённых ситуациях, в какие каждый из нас в своей жизни попадает. Прерогативы мифов получали высшую санкцию в человеческом обществе, и люди старались следовать божественным образцам не только в ритуалах, но и в повседневном быту.

Религия в Индии, включая сюда и мифы, «едва ли является догмой, в области человеческого поведения она — рабочая гипотеза, приспособленная к различным стадиям духовного развития и разнообразным условиям жизни» [33, с. 15].

Мифы в Индии до сих пор функционируют как живые и действенные творения, в которых запечатлены богатейшие эмпирические знания и наблюдения предшествующих поколений. Они полны культуротворящей энергии и повествуют о том живом опыте, через который проходит каждое новое поколение.

Итак, в традиционном архаическом коллективе миф осознавался и воспринимался как объективно существующая и достоверная реальность. Если мы не хотим погрешить против истины, нам нужно или вообще отказаться от поисков в мифах олицетворений, персонификации, аллегорий и т. п., или хотя бы помнить об условности применения этих терминов. Для человека, верящего в миф, такой взгляд был бы столь же абсурдным, как для меня — видеть в моём директоре олицетворение власти, в моей дочери — персонификацию детства, а в кусте сирени, цветущем под моим окном, — аллегория быстротечности жизни.

Вероятно, можно лучше всего понять, чем были мифы для людей того времени, рассмотрев их основные функции. Мифы были прежде всего основным способом организации культурного и мыслительного материала, которым жила традиция. Они фиксировали, отбирали, копили, классифицировали и сохраняли богатейшие эмпирические знания и наблюдения, накопленные за многие века предшествующими поколениями. Эти знания были призваны устанавливать нормы и организовывать поведение людей во всех сферах жизни. Мифы обосновывали устройство общества, его законы и установления, его традиционные ценности. Мифы объясняли, как устроен мир, окружающий человека, и сам человек. Мифы указывали, как должен человек пройти свой жизненный путь, расставляя на нём вехи, помогавшие не сбиваться с него, и описывали, что его ждёт после смерти.

Итак, мы попытались понять, чем были мифы для тех, кто в них верил, кто их рассказывал и следовал их указаниям. Как же жили мифы в обществе и как общество их помнило? Мы уже выяснили, что письменность была не первой и не единственной формой памяти, которая помогала коллективу хранить нужные для него знания и передавать их из поколения в

поколение. За тысячелетия своего существования человечество выработало и другие формы памяти. Они зависели в первую очередь от того, что считалось ценным и что подлежало запоминанию.

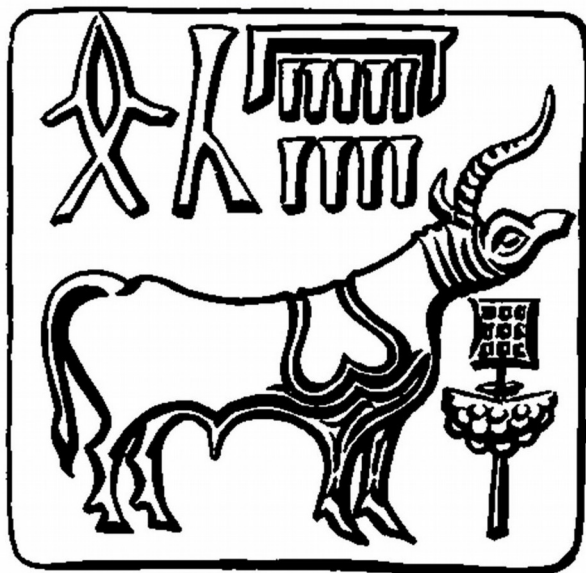
Что же нужно было запомнить, чтобы узнать и знать миф? Имена бога, о котором этот миф рассказывал. Место, где его почитают: святилище, алтарь, особенное дерево, скалу или урочище. Слова, которые при этом говорят, если это необходимо. Действия, которые при этом совершают. Предметы, которые при этом употребляют. Время года и время дня, когда это нужно делать. Кроме того, нужно было знать, что этот бог может сделать, если его умиловать как подобает, и как он отомстит за пренебрежение им, какой бог более могуществен, если этот не поможет, и где кончаются его полномочия. Нужно было твёрдо знать, какую одежду надеть и чем умастить своё тело, почитая того или иного бога, какой поднести ему жертвенный дар, какой амулет гарантирует безопасное существование и отвращает вмешательство злых духов, к какому богу можно обращаться самому, а когда нужно прибегнуть к посреднику-жрецу.

Если учесть, что богов и прочих мифических персонажей было немало и что о каждом из них нужно было знать не меньше подробностей, чем о своих родственниках до седьмого колена, то такой внушительный объём разнообразных знаний трудно назвать эпитетом «примитивный». Мне хочется спросить читателя, как он представляет себе письменный текст, где излагались бы все эти сведения? Я не уверена, что мы с книгами, газетами, телевизором, кино и пр. внедряем в себя больше информации и умеем ею лучше оперировать, чем это делали жители далёких древних хараппских городов. Я не уверена также, что письменный текст здесь более надёжен, чем любой другой. Как отмечала О. М. Фрейденберг, чисто условно «мы называем мифом только словесно выраженный рассказ. На самом деле таким же мифом служат и действия, и вещи, и речь, и „быт“ первобытного человека, т. е. всё его сознание и всё то, на что направлено это сознание» [49, с. 28].

Каковы же были механизмы коллективной памяти, которые могли обеспечить бесперебойное и действенное функционирование столь большого объёма самых разнообразных сведений? Главным из них была устная традиция, которая была ориентирована не на умножение числа текстов и создание новых, а на повторное воспроизведение лишь ограниченного числа их, отражающих то привычное, устоявшееся и проверенное веками, что гарантировало порядок и стабильность, т. е. в конечном счёте выживание коллектива. Более важную, чем письменность, роль здесь будут играть мнемонические символы, о которых мы упоминали в предыдущей главе в связи с ритуалом. Именно они помогали сохранять важную для коллектива память о поступках, действиях, эмоциях и представлениях, соответствующих той или иной ситуации; они же помогали организовывать весь этот комплекс знаний нужным, т. е. предписанным традицией, образом и уметь, как должно, употребить. Эти мнемонические символы участвовали не только в ритуальной, сакральной жизни коллектива, но и в обыденной, повседневной, и уже одно это определяло их широкую многозначность. Каждый такой символ, как аура, был окружён легендами, мифами, сказками, песнями, приметам, прибаутками и побасёнками. В отличие от письменного текста, который о них рассказывает, их называет, мнемонический символ напоминал о них, вызывая в памяти всю цепь соответствующих ассоциаций, а не формально-логических связей, к которым чаще тяготеет письменный текст. Поэтому понять смысл символа невозможно без контекста, а им может быть синкретический текст ритуала, определённый участок местности, тот или иной календарный период и т. д. Так, изображение креста вызовет у христианина воспоминания о библейских историях, связанных с Христом, Голгофой, которая есть у каждого в жизни своя, Понтием Пилатом, неизбежности страданий, тцете земного существования, о церковных обрядах, облачении священника и собственном нательном крестике и т. д., к этому же прибавятся свои воспоминания и ассоциации, связанные с личным опытом.

Читатель, вероятно, жаждет узнать, какие же мнемонические символы употреблялись в протоиндийской культуре, однако вряд ли это возможно. Мы, очевидно, никогда не увидим

могучих деревьев, возле которых могли устраивать, например, обряд кормления змей, изображённых на одной из протоиндийских сцен. Мы никогда не узнаем, с какими словами мастер обращался к божеству, замешивая глину для ритуального сосуда. Мы никогда не увидим облачений жреца, в которых он совершал обряд, знаменующий начало Нового года. Никогда не узнаем мы и того эмоционального отношения, которое испытывал древний житель речных долин к почитаемому им объекту. Нам остаётся довольствоваться лишь тем немногим, что сохранило время. Наибольшую информативную ценность представляют изобразительные сцены на печатях (рис. 1–8) и иных археологических объектах: они как бы в свёрнутом виде содержат мифы, которые были хорошо известны всем, кто пользовался этими печатями (так, картинка, где серый волк нарисован рядом с девочкой в красной шапочке и с корзинкой в руках, сразу напугает любому ребёнку всю сказку от начала до конца). Мы можем узнать также имена божеств, засвидетельствованные в надписях, если мы сможем их правильно прочесть. В нашем распоряжении имеется и некоторое количество зооморфных и графических символов, если мы сможем их правильно интерпретировать.



1



2

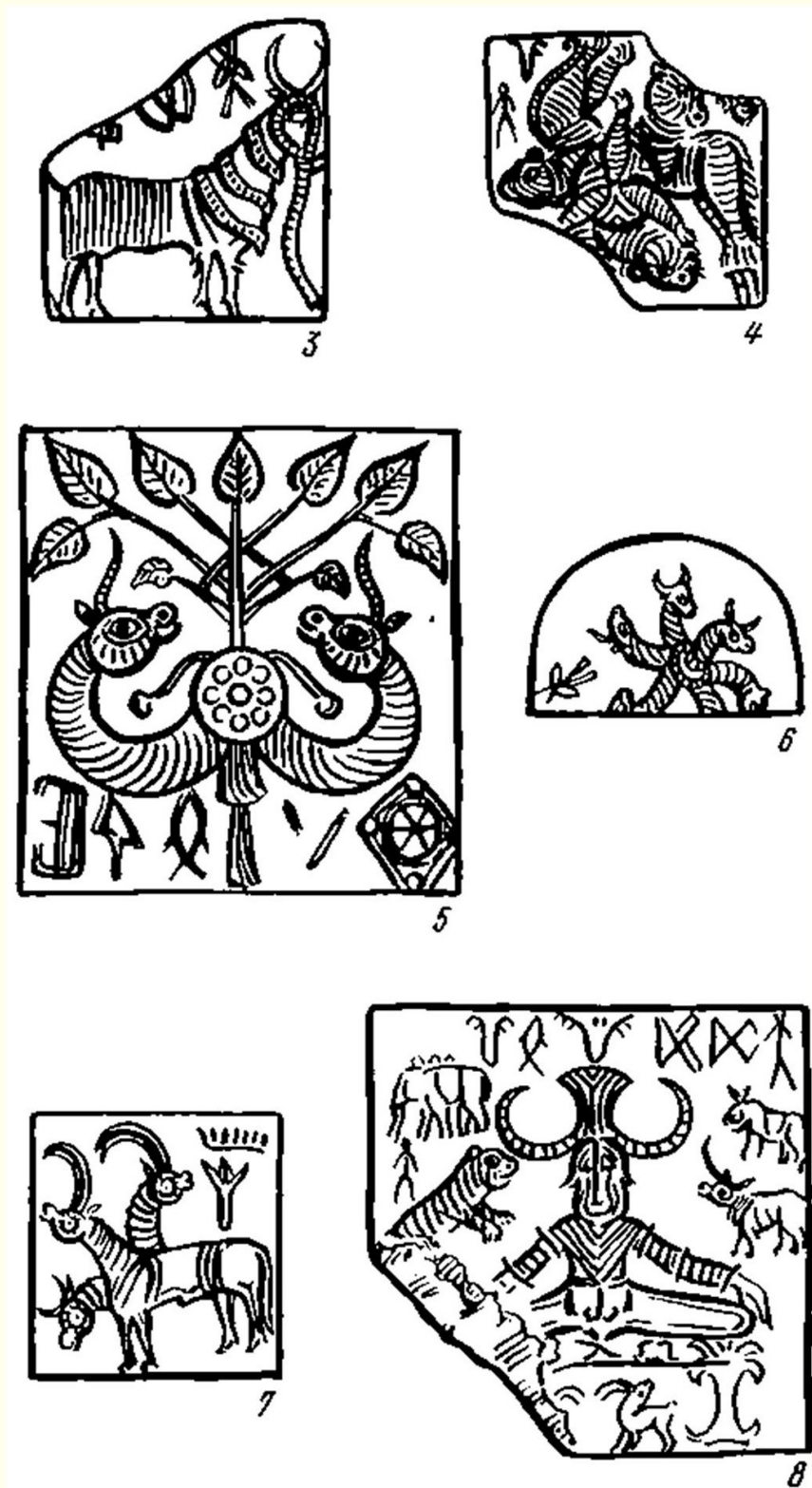


Рис. 3. Образцы печатей.

1 — печать с изображением тура перед штандартом; 2 — богиня в дереве и адоранты; 3, 4, 6, 7 — изображения животных, передающие календарный смысл; 5 — «мировое дерево»; 8 — рогатый бог на троне.

Систематическое, отличающееся приятной завершённостью и исчерпывающей полнотой описание протоиндийской мифологии и религии — задача сейчас не выполнимая и не следует, вероятно, её ставить перед собой. Для её осуществления мы не располагаем ни достаточным количеством материала, ни необходимой свободой от сковывающих наше восприятие схем и стереотипов, которые образуют неодолимые барьеры. Но даже если бы в нашем распоряжении и было достаточное количество источников, распределённых по определённым историческим периодам и регионам, это, скорее, не помогло бы нам, а породило новые проблемы, ибо некоторая часть тем осталась бы за пределами нашего восприятия. Скорее всего, не смогли бы мы учесть и важный принцип социальной стратификации, отделяющий религию правящих верхов от религии масс и от религии жречества. Сложные теологические построения и знание ритуально-мифологических тонкостей были уделом и прерогативой узкого круга образованного жречества. Основная же масса адептов оставалась им чужда, подходя к религии преимущественно с утилитарными целями и имея во главе угла помощь в повседневных делах и удовлетворение определённых эстетических и эмоциональных запросов. Как сможем мы узнать об этом?



Рис. 4. Богиня с тигром.

Весь ход предшествующих рассуждений, как можно надеяться, не только показал читателю отличительные особенности протоиндийской мифологии, но и подготовил его к восприятию этого религиозно-мифологического комплекса воззрений как универсальной практической установки.

«Мифо-религиозная установка заключается в том, что мир тематизируется как целостность, а именно тематизируется практически: под миром понимается здесь, естественно, конкретно-традиционно данным человечеством (или наукой) представляемый мир, мир мифической апперцепции. К мифо-религиозной установке заранее относятся не только люди и животные и прочие дочеловеческие и доживотные существа, но и сверхчеловеческие. Взгляд, охватывающий их как единство, практичен» [13, с. 108].

Как же «тематизировали» мир протоиндийцы? Мы не сможем придерживаться в последующем изложении принципа иерархии, столь любезного европейскому образованному уму, привыкшему к установкам монотеистической религии. Вспомним возмущение И.-В. Гёте по поводу индийских богов, «не подчинённых друг другу, но одинаково абсолютно всемогущих». Скорее всего, в протоиндийской религии главным и всемогущим оказывался тот бог, к которому апеллировали в ритуале, в другое время он мог отойти на задний план и смешаться с сонмом других богов. Такое положение сохраняется в индуизме, который представляется по многим характеристикам близким протоиндийскому комплексу воззрений. Мы можем составлять списки богов по разным принципам и выстраивать их в иерархические системы, но помнить при этом, что порядок будет наш. Видимо, нужно сразу отказаться от намерения обнаружить чёткую структуру в древнем мировоззренческом комплексе с его полиморфическими сложностями.

Самый характер традиционного протоиндийского общества, этнически разнородного, неравномерно развитого в культурном отношении и социально пёстро, предполагал множественность вариантов мифов, различных локальных версий, многогранность политеистической религии с отсутствием централизма и глубоко заложенной способностью к адаптации. Всё это, вместе взятое, обеспечивало религиозно-мифическому комплексу длительное существование независимо от политических давлений.

Общую характеристику протоиндийским богам можно дать словами Ф. В. Шеллинга, который писал, что боги образуют «неопределённое множество почитаемых в религии личностей, составляющих особый мир, который хотя и находится в многообразных отношениях с обычным порядком вещей, с человеческим существованием, однако сущностно обособлен от него» [55, с. 163]. Об этом «неопределённом множестве» объектов почитания мы составляем представление прежде всего по изображениям — именно они, по всей вероятности, играли центральную роль в культе. В большинстве случаев они не потрясают нашего воображения ни фантастическими пропорциями, ни эстетическими изысками, ни иррациональными формами, ни количеством и размерами. Чаще всего они выполнены в реалистической манере с большей или меньшей степенью схематизации, с глубоким вниманием к мелким деталям.

Дерево — один из наиболее распространённых и семантически насыщенных природных объектов, издавна внедрённых в человеческую культуру. Со времени существования архаической культуры в долине Инда до современности деревья были весьма почитаемыми объектам и в традиционной культуре Индостана, всегда оставаясь плотно окутанными пеленой мифов, легенд, поверий и песен, которые «вплетались» в сложную ткань ассоциативных соответствий и классификационных систем в ритуально-мифологических комплексах. Во всех сферах жизни — от ежедневного быта до сложных теологических построений и философских абстракций — деревья играли роль, смысл и значение которой современному западному уму трудно вместить. Индийская культура накопила, говоря словами известного этнолога М. Элиаде, «обширное досье» на дерево, и вклад протоиндийской культуры в это досье можно считать основополагающим. Воспроизводить его здесь полностью нет возможности, поэтому ограничимся лишь несколькими штрихами, дающими

общее представление.

В хозяйстве, в повседневной жизни дерево было едва ли не первым помощником человека. Достаточно вспомнить, например, финиковую пальму, которая вся целиком шла в дело, — об этом говорилось в 1 главе. Но не только хозяйственной ценностью определялось отношение человека к деревьям. Сакрализация их как вместилищ божеств и иных мифологических существ была неотъемлемой чертой религиозно-культурной жизни. Дерево, несущее животворящую силу и насыщенное магической энергией, традиционно воспринималось как алтарь, наделялось разнообразными магическими «способностями» и было одним из важнейших объектов почитания. На протоиндийских печатях, оттисках и на керамике нередко изображения деревьев, которые в соответствии с ныне живущей традицией почитались либо как вместилище, дом божества, либо как его зримое воплощение, семантическое тождество. Дерево, стоящее на платформе и окружённое невысокой оградой, — весьма распространённый тип святилища, который можно увидеть и на протоиндийских печатях, и в современной индийской деревне.

Один из классиков этнологии В. Тэрнер вслед за Оплером оперировал понятием «культурная тема». С помощью таких тем, как он полагал, можно искать ключ к характеру, структуре и направлению специфической культуры. Под темой он понимал «постулат или положение — явное или подразумеваемое, обычно контролирующее поведение или стимулирующее деятельность, которая молчаливо одобряется или открыто поощряется в обществе [46, с. 34]. В каждой культуре есть множество тем, которые имеют множество выражений, необходимые условия для которых создаёт ритуал: ритуальные символы передают культурные темы [там же].

С какими же культурными темами связаны деревья и какие ритуальные символы передают эти темы? Одна из важнейших среди них — тема плодородия. Для древнеземледельческого восприятия характерно тяготение дерева, цветущего и плодоносящего, к кругу ассоциаций, связанных с женским началом. В протоиндийской глиптике есть изображения богини в развилке дерева, под аркой с листьями, имитирующей крону дерева, в растительном головном уборе (рис. 2).

При священном дереве совершались обряды, трактуемые в этнологии как сакральный брак, — обычно они были приурочены к какому-либо важному в хозяйственном отношении календарному периоду. До сих пор в Индии повсеместно деревьям поклоняются женщины, жаждущие иметь ребёнка и просящие у него плодородия. Для этих обрядов, как правило, выбирают деревья, из которых течёт млечный сок (вембу, маргоза, марута и др.). Благодаря очевидной ассоциации с женским грудным молоком деревья в ритуале передают представления о женственности, материнстве, связи матери с ребёнком, женской мудрости — словом, о целом комплексе качеств, относящихся к вскармливанию, воспроизводящему аспекту женственности, а также транслируют ценности и достоинства женщины-матери, поощряемые обществом в разных сферах жизни — семейной, правовой, социальной. В ритуале «звучит» одновременно полифония символов, которые в жестах, действиях, словах запускают определённые смыслы. Так, цветовая символика, являющаяся общей частью системы символической классификации, «включает» ряд ассоциаций, связывающих воедино белый цвет, понятие ритуальной чистоты и связанного с ней социального ранга и т. д.

Одним из распространённых и важных ритуалов, воплощающих ту же культурную тему, был обряд, именуемый непривычным словосочетанием «брак деревьев»: дерево-муж (чаще всего ашваттха) и дерево-жена (чаще всего баньян) совершают символический брак, который может помочь, например, бездетным супругам обрести долгожданное потомство. В некоторых ритуалах дерево, специальным образом украшенное, может символизировать супруга богини, как в протоиндийской сцене прилёта богини за кольцом, а весь ритуал, приуроченный к перемене климатического цикла, призван магическим путём обеспечить своевременный приход муссона, несущего дожди, а значит, и урожай, и отвратить силы, навлекающие бедствия.

В Индии, особенно в дравидоязычном ареале, до сих пор деревьям придаётся большая роль и в брачных церемониях, и в обрядах, отмечающих рождение ребёнка, и в обрядах инициации, знаменующих переход девушек в состояние зрелой женственности.

Дерево моделирует в мифах пространство, и в этой роли оно называется в этнологии «мировым деревом». Корни его уходят в землю, в нижний мир, ветви — в небо, в верхний мир, ствол, находясь в середине, в среднем мире соединяет все три сферы, три мира воедино, будучи их центром и осью. Образ «мирового дерева» распространён в мифах разных народов, и протоиндийская культура не составляет исключения. Читателю, не знакомому близко с этнографической тематикой, надлежит лишь учитывать, что мир протоиндийцев — это не наш мир и, разумеется, не наша вселенная, где шар Земли хорошо просматривается с космического корабля и его форма известна каждому школьнику. Под «миром» в хараппской культуре понималось конкретное пространство, место обитания людей, освоенная ими территория с её реками, лесами и горами, и, следовательно, «мировое дерево» отражало внутреннее осознание этих конкретных пространственных представлений. О них подробнее будет сказано в следующей главе. Здесь же хотелось бы обратить внимание на коренное различие этих представлений в нашей культуре и в архаической протоиндийской.

На одной из протоиндийских печатей дерево показано как растущее корнями вверх, а ветвями вниз — инвентированный вариант, часто встречающийся в самых разных традициях, включая протоиндийскую, и имеющий, как правило, отношение к миру предков.

Дерево в представлениях протоиндийцев связывалось с центром пространства, т. е. с наиболее ценностно-значимой его частью. Поэтому к нему, «владыке леса», или к его ритуальной замене — жертвенному столбу привязывалась жертва (человек или животное): как в начале времён мир был «развёрнут» из тела жертвы, так и пространство человека разворачивалось из принесённой им жертвы. Кроме того, жертва отправлялась к богам с посольской функцией. Например, ей надлежало просить о своевременном приходе муссона. И дерево, связующее миры, было тем путём, по которому и с помощью которого эта жертва-посол достигала богов.

Пытаясь определить семантическое ядро представлений, связанных с деревом (в понятиях ассоциативных связей архаической культуры), мы можем выделить основной изоморфный ряд, связывающий и уподобляющий дерево, женщину (с акцентом на их плодоносящем начале), определённую часть пространства и «мир», т. е. освоенную часть пространства, всё существующее в котором воспринимается как порождённое и опекаемое им, а также соответствующие временные циклы. Сопоставление — отождествление дерева — женского мифического персонажа — пространства — времени выражается или, точнее, «проигрывается» в разных ритуальных процедурах, символических действиях, предметах, определённых формульных стереотипах, и переключки между ними столь обильны, многозначны и глубоко идущи, что восстановить их в полном объёме и жизненной игре всех нюансов нам сейчас едва ли по силам. К тому же не следует забывать, что они были бесчисленными нитями связаны с реальной жизнью людей протоиндийского общества и простое, «фотографическое» описание деревьев как объектов культового почитания и обращённых к ним ритуалов, вынутое из живого контекста, способно создать лишь ощущение пугающей или пленяющей экзотики, но мало что даёт для восприятия их смысла. Нужно помнить и о том, что со временем эти живые связи рвались, и многие ритуальные символы, сохраняясь формально, утрачивали первоначальный смысл, семантическую мотивировку и могли неоднократно переосмысливаться. Читатель легко поймёт, о чём идёт речь, если вспомнит свои собственные привычки и попытается проанализировать их истоки. Почему, например, в новогоднюю ночь нужно непременно пить шампанское, а в прежние времена ещё нужно было и готовить специальные блюда? Едва ли у большинства найдётся более исчерпывающий ответ, чем «так принято».

Не менее существенную роль, чем деревья, играли в культовой жизни хараппских городов и животные. Их изображений очень много в протоиндийских сценах. Преобладают травоядные

животные, но встречаются также тигр, носорог, слон, гавиал. Чаще всего можно увидеть крупнорогатых животных: тура, буйвола, зебу, реже (на печатях и оттисках) попадаются мелкие рогатые животные: козы, антилопы, олени, но на керамике, наоборот, их изображения наиболее часты. Реже (не потому, что меньше почитались, а, скорее, потому, что хуже сохранились) встречаются изображения змей, рыб, зайца, черепахи, скорпиона. Если выйти за пределы изобразительных сцен и привлечь свидетельства надписей, то к этому же слою мифологии можно отнести воды, т. е. реки, горы, отдельные предметы материальной культуры, получившие употребление в ритуальной практике и тем самым особую, сакральную отмеченность. Этот слой можно выделить на том основании, что он демонстрирует особый метод религиозного моделирования, когда явления природы или предметы культуры непосредственно обожествляются. Хронологически он относится к наиболее ранним.

Следующий этап моделирования связан с «самостоятельным» существованием и функционированием божественных, полубожественных и иных мифических персонажей. В отличие от предыдущей стадии здесь появляется некоторая степень абстрагирования божества от соответствующего природного или культурного явления, причём степень эта может быть различной. Способ мифологического моделирования, при котором знаком бога является животное, принято называть териоморфизмом или зооморфизмом. Этот способ вызвал к жизни образы богов-животных, которые на наш современный взгляд воспринимаются как фантастические. Среди протоиндийских богов таких тератозавров немало. Например, трикефал-тур имеет тело тура-единорога и две дополнительные головы: голову быка, «вырастающую» из груди, и голову двурогого тура, «вырастающую» в самом начале спины. Есть и более сложные гибриды, представляющие собой результат слияния нескольких животных-богов в одном, например тризавр: голова и ноги хищного зверя сочетаются у него с рогами тура, а задняя часть представлена туловищем носорога. Не менее привлекателен образ тетразавра, у которого голова, рога, передние ноги и средняя часть туловища, как у короткорогого тура, хобот и клыки — слона, которые приспособлены часто к человеческому лицу, а круп и задние ноги — тигра, но без хвоста. Иногда в виде хвоста этот тетразавр имеет змею, стоящую вертикально головой вверх, с характерным змеиным изгибом и с высунутым языком.

Более высокая степень абстракции в способе религиозно-мифологического моделирования представлена следующей группой полностью антропоморфных богов — этот вид крайне малочислен в протоиндийской иконографии, чаще божество-человек несёт и зооморфные черты — рога, хвост. Таковы, например, бог с рогами быка, божество дерева, бог с двумя тиграми, богини с рогами и хвостом коровы, козёл с человеческим лицом и т. п. Некоторые персонажи «составлены» столь умело и искусно, в них соблюдено такое равновесие человеческих и звериных черт, что любой современный модернист мог бы позавидовать безошибочному чувству художественного стиля, если бы мы сумели забыть, что не индивидуальный, но мировоззренческий стиль стоит за протоиндийской иконографией. Воплощением такого равновесия кажется, например, богиня, фигура которой включает элементы богини-девушки, винторогой козы и тигрицы. Её голова с косой, увенчанная цветущей веткой и рогами, так же как и туловище до бёдер, имеют вполне человеческий облик, а бёдра переходят в длинное полосатое тигриное туловище с задними лапами и хвостом, загнутым крючком.

На «царской» печати из Мохенджо-Даро изображён многоликий «бог-буйвол», сидящий на низком троне в особой позе: колени широко раздвинуты, а подошвы ног сложены вместе. Итифаллическое состояние бога показывает его постоянную способность поддерживать и обновлять жизнь. 16 малых браслетов на обеих руках означают власть над 16 направлениями света: бог — покровитель пространства, а 6 больших браслетов, скорее всего, подтверждают его власть над 6 сезонами года: бог — владыка времени. Его голову венчают рога буйвола, а центральная часть головного убора напоминает крону мирового дерева. На рогах буйвола

показаны 12 годовых колец: это знак, указывающий на 12-летний цикл Юпитера, «год богов». Бог-буйвол был покровителем 12-летнего цикла Юпитера, который в надписях именуется «Звездой» или «Великой звездой». В трактовке божественного лика часто усматривают — не без оснований — буйволиные черты. Между ножками трона, на котором восседает бог, стоят друг против друга две длиннорогие козы, оглядывающиеся назад. По обе стороны от бога показан политерион из четырёх животных (носорог, слон, буйвол и тигр), обозначающих четыре главные стороны света (рис. 8) [16].

Богиня-буйволица, супруга бога в дошедших до нас изображениях выглядит скромнее, чем её божественный супруг. В её облике подчёркивается не столько её «буйволиная принадлежность» (рогатый головной убор), сколько причастность её к мировому дереву и всему кругу связанных с ним представлений, о которых мы говорили выше. Согласно стандартному иконографическому образу, она изображается обычно обнажённой, стоящей под аркой с листьями дерева ашваттха или в развилке его ветвей. Контуры её тела часто схематизированы или показаны обобщённо, и это передаёт одну из особенностей иконографического канона: физическому облику божества не придаётся особого значения, важнее передать его существенные, характерные черты. По этой же причине мифический персонаж нередко изображается метонимически — какой-либо характерной чертой, например рогами буйвола можно было ограничиться, чтобы указать на присутствие бога-буйвола.

Протоиндийская религиозно-мифологическая система включала также пары и группы богов. Протоиндийский вариант близнецов, отражающий архаический близнецный культ, представлен, например, двумя мифическими персонажами у мирового дерева, свидетельства о нём есть и в надписях. Есть несколько групп богов, о существовании которых мы можем судить лишь по спискам их имён, их функции и облик остаются неясными, поэтому дальше неопределённых предположений, исходящих из этимологии имён, мы пока не можем пойти. Особо хотелось бы отметить группу мифических персонажей, называемых «предками, отцами», — это умершие обожествлённые предки, особо почтительным отношением к которым отмечена вся традиционная индийская культура.

Этот по необходимости краткий обзор показывает, что и дошедшие до нас фрагменты свидетельствуют о неоднородности протоиндийской мифологической системы, формировавшейся не одно столетие. Её осмысление и интерпретация — дело будущего, но при любой интерпретации останется незыблемым, что религиозно-мифические знания выполняли для протоиндийского общества ту же регулятивную функцию, какую для нас выполняет идея научного знания. Оно также ставило своей целью «служение человеку в его человеческих целях, чтобы возможно счастливее построил он свою мирскую жизнь, чтобы мог оборониться от болезни, всякого рода судьбы, нужды и смерти» [13, с. 108].

Глава 7

Время и пространство

Вот я и говорю, у нас что-то не так со временем, давай разберёмся.

Саша Соколов

У нас действительно «что-то не так со временем», это чувствуют все, особенно жители больших городов. Саша Соколов, показав масштаб, задающий шкалу, где «со временем так», одновременно связал с этим нравственную координату существования человека: «...чего убоюсь перед лицом вечности, если сегодня ветер шевелит мои волосы, освежает лицо, задувает за ворот рубашки, продувает карманы и рвёт пуговицы пиджака, а завтра — ломает ненужные ветхие постройки, вырывает с корнем дубы, возмущает и вздувает водоёмы и разносит семена моего сада по всему свету», — так говорит его герой Норвегов в «Школе для

дураков» [42]. И далее, обвиняя «завшивевшее тараканье племя» и «безмозглое панургово стадо», он повторяет: «Говоря это, я беру в свидетели вечность» [там же].

Такое же противопоставление измеряемого времени и бесконечной, бездонной вечности звучит в поэзии, приобретая то философски отрешённую окраску (как у А. Фета: «...прямо гляжу я из времени в вечность»), то напряжённую (как у Б. Пастернака: «Не спи, не спи, художник, Не предавайся сну. Ты — вечности заложник У времени в плену...»), то надрывно-смятенную (как у М. Цветаевой: «О как я рвусь тот мир оставить, Где маятники душу рвут, Где вечностью моею правит Разминовение минут»).

О категории времени в искусстве, культуре, науке XX в. нарисовано, сказано и написано немало. И хотя она стала одной из центральных тем, она по-прежнему с трудом поддаётся осмыслению, оставляя ощущение, что у нас со временем «что-то не так».

Знакомство с традиционными, особенно архаическими, культурами оставляет совершенно противоположное ощущение — у них со временем было так, как должно быть.

У них не было трагически воспринимаемого противопоставления вечности и быстротечных минут и дней. В чём же тут дело?

Мы помним, как Ньютон в своих «Началах» выдвинул идею абсолютного времени, которое течёт, как он утверждал, равномерно, ибо оно объяснялось бессмертием бога и другим быть не могло. Идея оказалась прочной, рассчитанной на века, и сейчас мы, измеряя абсолютное время часами, как бы неверно они не шли, не сомневаемся, что они точно отсчитывают равномерное время: ведь единственный критерий для сравнения оно само и есть! И хотя Эйнштейн вдребезги разбил ньютоновское абсолютное равномерное время, ньютоновско-картезианская парадигма продолжает господствовать и в науке, и в обыденной жизни, и именно ею продиктованы наши представления о времени. В чём они состоят? Прежде всего в том, что мы представляем время линейным, необратимым и направленным из прошлого в будущее.

Совсем иначе представляли время в архаических культурах. Типичный образец этих представлений — протоиндийская древность, и сохранились они лучше всего в календаре.

Для того чтобы понять, чем был календарь для жителей хараппских городов, надо вспомнить наши замечания о других формах памяти, помимо привычной для нас письменности. Мы уже говорили о том, что коллективная память в архаическом обществе была ориентирована на сохранение сведений о порядке, а не об отклонениях от него в виде всевозможных эксцессов, как память в нашей письменной культуре. При такой ориентации культуры на первый план выходил календарь, который фиксировал этот порядок и позволял сохранять его в коллективной памяти. Календарь протоиндийцев, разработанный со всем возможным тщанием, был замечательным феноменом их традиционной культуры и оставался в веках прекрасным хранителем традиционной социальной памяти коллектива. Он имел мощное организующее воздействие в системе хранения и передачи коллективного опыта поколений.

Каким же образом строили свою временную перспективу протоиндийцы? По каким ступеням причинной связи распределяли они время и как укрепляли их сводами чисел?

Первые исследователи хараппской культуры при всей своей глубокой эрудиции и отточенном интеллекте не воспринимали адекватно календарного смысла многих протоиндийских изображений и символов (письма тогда ещё не было дешифровано и тексты не читались) и видели в них лишь причудливую игру фантазии древних. Таковы были каноны научной традиции того времени, когда в умах господствовал окаменевший стереотип дикого туземца, дрожащего от страха перед слепыми силами природы, погружённого в пучину невежества и лишённого тех высот культуры, к которым были причастны сами учёные.

Между тем время шло, исторические знания о прошлом накапливались и переосмысливались, и у западных учёных появились все основания для иного отношения к далёким предкам вообще и к создателям хараппской цивилизации в частности.

Как отмечал замечательный русский учёный А. Л. Чижевский, они «далеко превосходили нас остротой в искусстве наблюдений над явлениями природы и изысканным мастерством

логических выводов» [54, с. 48].

Значение протоиндийского календаря с самого начала не ограничивалось хронологией, простым измерением и счётом времени. Оно наглядно, выразительно и полно воплощало фундаментальную для всей индийской культуры идею трансцендентальной гармонии, которая соединяла силы человеческие и космические в их сложном взаимном влиянии. Устройство календаря отражало, с одной стороны, глубокие природные закономерности, с другой — было связано со всеми сторонами человеческой деятельности, с хозяйством, бытом, трудовыми навыками, празднествами.

Протоиндийский календарь в целостном и завершённом виде в текстах не даётся. Он восстанавливается по датировкам, которые встречаются в особом типе надписей — так называемых жертвенных, и выводится из интерпретации некоторых изобразительных сцен и символов, сопровождающих тексты (рис. 1, 3–7).

Уровень наших современных знаний позволяет достаточно уверенно говорить о сложной структуре календаря, совмещающей в себе как бы несколько слоёв. Они последовательно налагались друг на друга, видоизменялись и совершенствовались по мере развития хозяйства, социальной и политической структуры, идеологических установлений. Эти стадийно различные слои скрещивались и взаимопроникали друг в друга, сформировав в итоге протоиндийский календарь.

Каковы же эти слои? По всей вероятности, первые «календари», которые, строго говоря, не были ещё календарями в современном смысле термина, были естественными, основанными на наблюдениях природных феноменов. Первоначально хозяйственными делами и обрядовой жизнью коллектива руководила природа с регулярной цикличностью её изменений. Первой наиболее ранней системой счёта времени была, скорее всего, лунная, основанная на чередовании фаз луны. Сутки согласовывались с месяцем, а продолжительность месяцев связывалась с чередованием фаз луны.

Эта система времяисчисления могла существовать в долине Инда и Пятиречья в период пассивного, присваивающего хозяйства. Сейчас учёными убедительно доказано, что лунный календарь мог существовать со времени палеолита: палеолитический охотник и собиратель по суровой жизненной необходимости был тонким наблюдателем и вынужден был вести наблюдения за фазами луны, выбирая для охоты наиболее удачные периоды, ориентируясь в сроках созревания трав, злаков и плодов.

До сих пор в индийских календарях новолуние и полнолуние выделены как особые дни и отмечены специальными ритуалами. Именно лунный календарь определяет даты большинства религиозных праздников и остаётся тесно связанным с ритуальной стороной жизни людей.

Со становлением производящих форм хозяйства, с развитием земледелия и скотоводства складывался счёт времени, ориентированный на солнечный (тропический) год — период, на протяжении которого происходила смена времён года, связанная с движением солнца. Это движение определяло смену сезонов, знание и предсказание которой важно для земледельца. Так, вероятно, были выделены «естественные» месяцы, имевшие неопределённую продолжительность и обусловленные реальной экологией. Об этом свидетельствуют их названия: «начало холода», «время росы», «засуха», «разлив», «большой подъём воды». Это второй слой — условно его можно назвать солнечным календарём. В этой системе счёта времени год начинался с осеннего равноденствия, т. е. для III тыс. до н. э. — времени существования протоиндийской цивилизации — с вхождения солнца в созвездие Ориона. Естественные «месяцы» объединялись теперь в три больших сезона по 4 месяца в каждом. Каждый большой сезон имел своё название, свой графический и зооморфный символ. Например, второй сезон, соответствующий периоду приблизительно с февраля по май, назывался «жара», «засуха», графически обозначался двумя концентрическими кружками (первый — одним кружком, третий — тремя) и имел в качестве зооморфного символа знак рыбы, отличающийся от соответствующего знака письма горизонтальным положением.

Название «рыбного сезона» могло отражать особенности хозяйства, связанные с рыбным промыслом: именно в это время в Инде нерестится рыба палла, промысел которой продолжается до мая. Добывается рыба и в заливных поймах.

Как раз к этому периоду запасы от осеннего урожая иссякали, а ждать плодов осеннего сбора оставалось ещё долго, к тому же он целиком зависел от капризов муссона. В этих условиях рыбный промысел очень важен — он доставляет продукты питания и оправдывает название сезона.

Природные явления зависят от астрономических закономерностей. Жители протоиндийских городов знали их с глубокой древности и рано научились использовать астрономические явления для измерения времени. Календарь, основанный на астрономических наблюдениях, которые позволяли предсказывать смену сезонов, был необходим для выполнения некоторых важных работ, приуроченных к определённому сроку (например, сооружение ирригационных построек нужно было заканчивать до разлива Инда или до прихода муссона, поэтому его приход нужно было научиться предсказывать заранее). В отличие от микросезонов — естественных месяцев неравной продолжительности — этот календарь делил год на равные, симметричные части. Астрономический солнечный год имеет в качестве основания четыре главные временные опоры: два солнцестояния и два равноденствия. Именно эти основные даты астрономического календаря — дни зимнего и летнего солнцестояния, весеннего и осеннего равноденствия — играли в этой системе счёта времени ключевую роль. Равноденствия делили год на два полугодия. В III тыс. до н. э. солнце в дни равноденствий находилось в созвездиях Тельца и Скорпиона. Эти важные астрономические вехи указывали на важные для хозяйства периоды, или, точнее, хозяйственно важные периоды определялись по астрономическим указаниям. Так, время осеннего равноденствия было важным для определения сроков поливного посева. Этим объясняется, в частности, центральное изображение Скорпиона на нескольких оттисках, где он показан в окружении животных и адорантов.

Начало года в этой системе времяисчисления было приурочено к зимнему солнцестоянию (возможно, в связи с окончанием сбора главного урожая). Часто встречающееся на протоиндийских объектах изображение тура символизирует зимнее солнцестояние, а также сезон, начинающий год, и весь год в целом.

В понятиях астрономии универсализм протоиндийского календаря проявился в искусном сочетании лунного и солнечного ритмов, и соответствие этих ритмов в календаре умело поддерживалось.

Важный шаг в эволюции календаря протоиндийцев был связан с процессом формирования государства, который нашёл своё воплощение в сложении новых политических и идеологических структур. Это повлекло за собой введение ещё одной системы счёта времени, условно её можно назвать государственным календарём. Так появился третий слой. Введение счёта времени, удобного для государственных нужд, отнюдь не означало, что был придуман какой-то новый календарь. Просто причины политического, идеологического и экономического характера вызвали к жизни реформу календаря на уже имеющихся основаниях. За обозримое время существования протоиндийской цивилизации таких реформ могло быть проведено несколько. Деление года на полугодия прошло теперь по солнцестояниям, а начало года было перенесено на день летнего солнцестояния. Почти одновременно с ним в долину Инда приходит юго-западный муссон, несущий дожди, от которых зависит судьба урожая, а тем самым и благоденствие людей. День этот был выделен особо — его отмечали принесением в жертву буйвола и обрядами, призывающими дождь. Вероятно, начало года не раз переносили по соображениям политического характера, но этого вопроса мы здесь касаться не будем.

Год был разделён на шесть сезонов, каждый из них имел определённую длительность в 60 дней, сезоны в пределах полугодия нумеровались от 1 до 3, при этом каждый сезон имел свой символ — растительный или животный.

И наконец, последний, четвёртый слой, выделяемый в протоиндийском календаре, — жреческий, связанный с ритуальной обрядностью, распределялся определённым образом в течение всего годового цикла. Этот календарь делил год на нумерованные месяцы внутри больших четырёхмесячных сезонов, о которых шла речь выше при описании второго слоя протоиндийского календаря. Каждый месяц обозначался знаком, передающим понятие жертвы, жертвоприношения с предшествующей нумерацией от 1 до 4. Вероятно, подобный календарь был необходим для установления сроков официальных жертвоприношений, которые, согласно древнему обычаю, отмечали конец каждого месяца.

Таковы основные четыре слоя, которые можно выделить в протоиндийском календаре, препарировав его в интересах научного анализа. Реальное функционирование календаря происходило благодаря совокупному взаимодействию этих слоёв, каждый из которых «отвечал» за определённую сферу жизнедеятельности хараппского общества.

В соответствии с природными закономерностями как основной, базовый цикл времени выделялся год. Символически он обозначался знаком колеса с шестью спицами — воплощением образа «колеса времени», фундаментального для индийской архаической культуры.

Год делился на более мелкие циклы: на два полугодия (вероятно, светлое и тёмное, подобно тому как в более поздний период он делился на путь богов и путь предков), каждое полугодие делилось на сезоны, состоящие из месяцев, месяцы (лунные) делились на светлую и тёмную половины, сутки — на день и ночь и т. д. Протоиндийский год содержал все те основные структурные подразделения, которые засвидетельствованы в частях традиционного индийского года, существующего в позднейшей Индии:

1 полугод = 2 сезона,

1 сезон = 2 месяца,

1 месяц = 2 полумесяца,

1 полумесяц = 15 суток и т. д.

Далее сутки по той же модели делились на более мелкие сегменты, вплоть до долей секунды.

В протоиндийском календаре дни месяца (лунного) имели свои названия: они давались по так называемым лунным созвездиям.

По образцу структуры года выстраивалась и вся хронологическая архитектура протоиндийцев, которая была вызвана к жизни нуждами развивающегося государства.

Человеческий год был приравнен к суткам богов, ибо год богов обязан быть величественнее года людей — так обосновывалось продление царской власти, необходимость в котором росла вместе с развитием цивилизации. Хараппская цивилизация знала несколько вариантов большого года: 5-летие, основанное на лунно-солнечном согласовании, 12-летие (цикл Юпитера), 60-летие (цикл Юпитера, совмещавший 5-летие с 12-летием). В надписях на храмовом оружии встречаются даты по 19-летнему циклу и его кратным (так называемый «метонов цикл», выражающий лунно-солнечное согласование).

Весь временной свод протоиндийцев производит грандиозное впечатление целостностью и своими сложно сплетающимися циклами, уходящими в космическую бесконечность.

Эта захватывающая дух картина столь же грандиозна, как та, которую гений бытия разворачивал перед гётевским Фаустом:

Я — океан,

И зыбь развития,

И ткацкий стан

С волшебной нитью,

Где, времени кинув сквозную канву,

Живую одежду я тку божеству.

Таким образом, время протоиндийцев в отличие от нашего было циклическим, обратимым и

неоднородным.

Циклические представления задавались самой действительностью: смена времён года и связанных с этим земледельческих работ, охотничьих и рыбных промыслов; смена поколений, возвышение и падение царских династий и, наконец, круговорот человеческой жизни. Человек появлялся на свет из небытия и в небытие же уходил, его жизнь как бы пролегла между двумя пустотами, соотносимыми с мифическим миром предков и богов, и это служило мерилом для восприятия ценности его жизни и времени. Поэтому время было качественно прочным: оно не кончалось со смертью.

С циклическостью связывалось и свойство обратимости времени: прошлое мыслилось как повторение нескольких циклов, различающихся между собой лишь качественными характеристиками.

Психологически это свойство более щадяще, чем линейная необратимость: гораздо легче, отправляясь в путь, знать, что ты вернёшься, чем вставать на прямую дорогу, не предполагающую возврата. Об обращённости хараппской культуры в прошлое мы уже говорили. С этим была связана и ориентация во времени: смотреть в будущее означало смотреть на предков — они были теми, кто шёл впереди. Вместе взятые, эти свойства времени создавали определённую защищённость и гарантировали стабильность существования: то, что ожидает впереди, привычно, оно уже было и потому не вызывает страха, как всякое неизвестное.

Наконец, время протоиндийцев отличалось от нашего конкретностью, т. е. оно не воспринималось как абстрактная чистая длительность, а обладало своим качеством и могло быть, например, хорошим или плохим. Иными словами, жители хараппских городов воспринимали время конкретно-чувственным образом. Было время обыденной рутинной повседневности с его обычным «разминовением минут», оно имело одно качество. И было время праздников, сопричастное вечности; оно имело совсем другое качество.

Нам сейчас трудно понять, чем был праздник для человека той эпохи и что составляло особое качество праздничного времени. В нашем гражданском календаре праздники отмечены весьма скупо, а о смысле, значении, исторических корнях таких праздников мы или не помним, или не знаем, или не хотим вспоминать. Торжественных, зрелищных ритуалов и обрядов, эстетически и эмоционально выделяющих эти дни из монотонной череды будней, практически не остаётся. Мы не готовим к праздничному столу разнообразных яств и специальных блюд, как некогда делали наши бабушки. Мы не украшаем свои жилища к празднику специально для этой цели приготовленными вещами, мы не надеваем на праздник особой одежды, для этого случая приготовленной. Мы не знаем, какие песни и пляски приличествуют тому или иному празднику, и нет специальных правил, регламентирующих наше поведение в эти дни. Мы не сможем рассказать своим детям и внукам сказки и легенды, повествующие о том, какие чудеса происходили в стародавние времена, в тот самый день, который сегодня празднуется. Словом, в отличие от наших предков мы не умеем выделять в своём трудовом календаре особые дни и насыщать их тем смыслом, который обозначается словом «праздник». И самоё это слово осталось существовать в нашей жизни как пустая оболочка с выхолощенным содержанием. Современное понимание его обращено лишь к самому поверхностному уровню и предполагает, что праздник — это праздный, пустой день, не занятый работой. Действительно, это одна из существенных характеристик праздника, но в каждой традиционной культуре она никогда не была единственной, главной и определяющей. Сложные и трудоёмкие ритуальные процедуры, приготовления к праздникам требовали немалых затрат труда, и даже игровая обрядность праздничных дней осознавалась как ответственное усилие.

Если обратиться к глубинным истокам праздничного ритуала, то можно проследить его нерасторжимую связь с особым, сакральным содержанием, с необычным качеством времени, выделяющим праздники из монотонного течения будней. Праздник сопровождался особым эмоциональным и эстетическим фоном, недаром в протоиндийских надписях он называется

хорошим, благим днём. Отвечая физиологическим потребностям в периодическом отдыхе и создавая особый, более яркий, чем у будней, фон, праздник переключал эмоциональный строй человека и обеспечивал его психо-физическое равновесие. Наконец, праздник разрывал прямолинейное повседневное течение времени, останавливал череду будней и помогал людям остановиться, задержаться, не оторваться от традиций своей культуры. Так, в празднике реализовывалась, «освежалась» глубинная народная память, веками сохраняющая свои этнокультурные традиции. Многие праздники люди хараппской цивилизации связывали с природными феноменами: специальными ритуалами отмечались дни новолуний и полнолуний, начала месяцев, сезонов, лет и других календарных подразделений, дни равноденствий, солнцестояний и т. д. Одну из ярких и своеобразных черт хараппской культуры составляет почитание лунных созвездий, так называемых накшатр, — традиция, сохраняемая в Индии и поныне.

Здесь можно усмотреть ещё одну важную характеристику традиционного архаического праздника: он был одним из мощных регуляторов в отношениях человека с природой.

Жители Индской долины совершали праздничные ритуалы часто, и они занимали значительную часть годового времени; какую именно — сейчас сказать сложно. Также невозможно восстановить всю стереотипную последовательность действий, составляющих тот или иной праздничный ритуал, и реконструировать иные детали. Но для нас, думается, гораздо важнее увидеть, что понятие времени у древних хараппских жителей семантически было гораздо богаче, чем наше, а психологически оно было более «уютным». Его наиболее жестокие свойства — необратимость и линейность, связанные с разомкнутостью и открытостью в неизвестное, психологически были приглушены и смягчены.

Ещё одна важная особенность временных представлений в архаической цивилизации состояла в тесном соотношении времени с пространством — вполне в духе открытий Минковского и Эйнштейна. Только в 1908 г. на конгрессе естествоиспытателей Минковский заявил, что «пространство само по себе и время само по себе полностью уходят в царство теней, и лишь своего рода союз обоих этих понятий сохраняет самостоятельное существование» [50, с. 80].

Именно такой союз существовал в архаической древности. И кто знает, какие открытия могли бы делать наши учёные в разных отраслях науки, если бы нас с ранних лет лучше знакомили с наследием прошлых эпох. Союз времени и пространства, который был живой реальностью протоиндийской, как, впрочем, и любой другой древней традиционной культуры, и который стал сравнительно недавним откровением современной науки, может быть продемонстрирован цитатой из современной книги, излагающей в популярной форме некоторые проблемы физики: «...индивидуальные системы отсчёта пространства и времени различных наблюдателей существуют не сами по себе. Как показал Минковский, в теории относительности все они принадлежат единственной универсальной области, которая всем равно принадлежит и представляет собой конгломерат пространства и времени. Последний называется пространство — время. Как же получают разные наблюдатели свои индивидуальные пространство и время? Тем или иным способом отделяя от этого конгломерата пространство — время своё пространство и своё время. Поиск разными наблюдателями индивидуального пространства немного напоминает мысленное разрезание ими общего куска сыра. Но именно четырёхмерного куска сыра. Пространство — время имеет четыре измерения. Время выступает в качестве одного из измерений более или менее наравне с тремя измерениями пространства» [50, с. 76–77].

Существенное отличие подхода современной науки от такового в традиционной древней культуре состоит в том, что в этой последней отделяли от общего «конгломерата» «своё пространство и своё время», руководствуясь не указаниями науки или индивидуальными предпочтениями, а установлениями своей культуры, которые составляли её фундаментальные универсалии и вырабатывались веками. Эти установления являлись своего рода фильтрами, заданными культурой, через которые «пропускались» временные представления и тем самым

формировались стандарты восприятия времени, общие для всего коллектива.

Протоиндийский изобразительный материал даёт возможность проследить основную тенденцию в изображении пространства. Суть её состоит в том, что всякий объект (реальный или иллюзорный) изображается так, как он существует сам по себе, а не так, как видится изображающему его мастеру-резчику. Поэтому то, что нам кажется наивным или беспомощным в протоиндийских сценах, в действительности есть чёткое следование другим принципам и канонам, нежели привычные для нас требования прямой перспективы. Восприятие пространства было таким же конкретно-чувственным, как и восприятие времени, и потому было лишено трёх евклидовых атрибутов пространства — бесконечности, непрерывности и единообразия. Для людей архаической эпохи, по-видимому, не существовало того разрыва, который так хорошо знаком нам — между пространством, мысленно осознаваемым, и пространством, чувственно воспринимаемым.

Внутренняя точка зрения на пространство проявляется, например, в том, что оно приобретает качественную характеристику и воспринимается как эмоционально, ценностно окрашенное. В протоиндийских сценах то, что наиболее значимо и ценно, помещается ближе к центру или в самом центре, а то, что менее значимо, — ближе к краю. Поэтому в мифическом пространстве возможно и допустимо то, что в евклидовом показалось бы абсурдом. Страны света, например, будут не просто направлениями: они будут зримыми сущностями, живыми существами, как в сцене, изображающей бога на описанной выше царской печати, где звери представляют направления.

Мир осознавался и воспринимался как конкретное целое. Выразительно это можно продемонстрировать образом «мирового дерева», который был широко распространён в мифах разных народов. Его протоиндийский вариант воплощал различные религиозные идеи: часть из них была затронута в предыдущей главе. Дерево воплощало образ вселенной в её постоянном возрождении и моделировало её временные и пространственные координаты.

Один из наиболее ярких примеров «мирового дерева» изображён на храмовой печати, найденной в Мохенджо-Даро. На ней можно увидеть стилизованное изображение дерева ашваттха с характерной «сердцеобразной» формой листьев со слегка удлинённым концом. Крона показана схематично семью ветвями, включая конец ствола, и девятью листьями, причём три из них отмечены точками (центральный и два крайних из пяти верхних листьев), а четыре направлены вниз. Под нижними ветвями находится кружок, составленный из двух центральных точек, которые в свою очередь окружены восемью точками. От кружка на длинных, изогнутых, как рога буйволов, шеях с гривами отходят две головы туров. Их гривы показаны 12 кривыми штрихами, а рога каждой головы увенчаны 6 годовыми кольцами. Под кружком показаны корни, а затем продолжение ствола, т. е., по-видимому, начало перевёрнутого дерева (рис. 5).

Этот зримый образ наглядно демонстрирует, сколь материализованным было время протоиндийцев и сколь интенсивным — пространство. Крона дерева показывает, естественно, небесный свод. «Центральная ветвь указывает направление на зенит. Она оканчивается небольшим листом, конец которого отогнут влево и указывает направление на точку пересечения меридиана с небесным экватором, который в индийском небе отклоняется к югу от зенита. Через эту точку проходят созвездия небесного экватора, восходящие на востоке, проходящие вблизи зенита с отклонением к югу и заходящие на западе» [16, с. 180]. От ствола вверх под углом 45° идут две средние ветви, указывающие, по всей вероятности, промежуточные направления. Через эти точки проходят созвездия, восходящие на северо-востоке и юго-востоке и пересекающие небесный меридиан на высоте 45 дуговых градусов. Точки, помечающие три листа, могут указывать на главные небесные направления. Аналогичным образом другие ветки и листья указывают дополнительные направления. Таким образом, дуга между листьями верхних ветвей показывает точки восхода солнца в течение года, а верхние ветви и их продолжение вниз образуют шестиконечную фигуру, наглядно демонстрирующую членение года на шесть сезонов.

От ствола, ниже ветвей с листьями, отходят две изогнутые ветки с кружками на концах, обозначающими, по всей вероятности, солнце и луну. Кружок, помещённый внизу ствола, показывает, скорее всего, «круг земли», а восемь точек на нём соответствуют восьми направлениям — 4 основным и 4 промежуточным.

Тур в протоиндийском календаре символизировал год, а также один из шести сезонов, начинающийся с зимнего солнцестояния. Такова же семантика двух голов туров, отходящих от дерева на длинных изогнутых шеях и повёрнутых друг к другу. По всей видимости, они символизируют два полугодия между солнцестояниями, во время которых точка восхода солнца смещается к северу и югу от востока.

Шеи с головами туров изогнуты таким образом, что они в точности повторяют изгиб буйволиных рогов, венчающих голову верховного бога, изображение которого мы рассмотрели в предыдущей главе. Поэтому 12 штрихов, которые показывают гривы туров, обозначают не только 24 полумесяца, на которые делился год человека, но и 12-летний цикл планеты Юпитер, который являлся «годом богов». Та же самая идея обыгрывается показом шести годовых колец на роге каждой головы тура, дающих в сумме то же число 12 [там же, с. 179–183].

Так пространство и время стянуты в один узел и даны в целостном конкретном видении. Я не знаю, как воспринял этот хронотопический образ читатель, но у меня он рождает ощущение полноты времени и, конечно, вызывает чувство восхищения перед мастерским умением столь наглядно, зримо, изящно и компактно показать очень непростые вещи, которое продемонстрировали протоиндийские мастера. Из творцов нового времени И.-В. Гёте, пожалуй, больше других приблизился к тому видению времени, которое было свойственно глубокой архаике. Основные черты этого видения были проанализированы М. М. Бахтиным: «Слияние времён (прошлого с настоящим), полнота и чёткость зримости времени в пространстве, неотрывность времени события от конкретного места его свершения, зримая существенная связь времён (настоящего и прошлого), творчески активный характер времени (прошлого в настоящем и самого настоящего), необходимость, проникающая время, связывающая время с пространством и времена между собой, наконец, на основе проникающей локализованное время необходимости включение будущего, завершающего полноту времени в образах Гёте» [4, с. 223].

Заключение

Школой может быть лишь открытая школа исторического существования.

М. К. Мамардашвили

Читатель, отважившийся терпеливо дойти до последних страниц книги, мог составить себе общее представление о протоиндийской цивилизации — интереснейшем фрагменте истории индийского субконтинента и заполнить лакуну в цепи знаний о древнейшей истории человечества. Мы последовательно рассмотрели, как хараппская цивилизация росла и функционировала в пределах определённой биосферы, отражая коэволюцию природы и человека. Этому посвящена первая глава — «Ландшафт». В следующей главе мы упомянули социосферу, состоящую из взаимосвязанных политических и социальных институтов, — изучить формы социальной структуры по скудным имеющимся источникам пока не удаётся. Практически за пределами нашего рассмотрения осталась техническая сфера (энергетическая база, связанная с системой продукции и системой распределения) — её мы лишь вскользь коснулись, ибо детальное описание увеличило бы объём книги до непозволительных размеров. Коммуникационным каналам, через которые распространялась необходимая информация, посвящены главы о письме и языке. И наконец, в трёх последних главах

рассмотрены отдельные характеристики человеческого универсума и некоторые мировоззренческие элементы. Так, штрихами, то едва различимыми, то довольно чётко обозначенными, рисуются выступающие из глубокой древности черты забытой цивилизации, существовавшей некогда в долине Инда.

Восстановление конкретного облика этой цивилизации — задача чрезвычайно сложная, но выполнимая, несмотря на недостаток сведений, их отрывчатость и скудость. Настоящая книга очерчивает общие контуры этой задачи, и, вероятно, в близком или далёком будущем она будет решена. Для этого надо проделать большой и сложный путь исследований, сопоставлений, интерпретаций, привлечения большего сопоставительного материала. Это внутренняя сторона задачи.

Её внешняя сторона не менее интересна и к тому же весьма актуальна: она касается связи протоиндийской цивилизации с современностью. Эта сторона также двояка: она имеет, во-первых, сугубо индологический интерес и, во-вторых, общечеловеческий. Индологическая сторона задачи общепонятна. Она связана со значением хараппской культуры для последующей судьбы субконтинента. Логика исторического развития любого периода подсказывает, что полное исчезновение и бесследное растворение во времени и пространстве какого-либо народа почти нереально, тем более когда речь идёт о столь крупном и ярком явлении, как протоиндийская цивилизация.

Бесспорно, цепь исторического развития не была прервана каким-либо роковым образом, например вследствие природных катаклизмов или вражеского нападения. Культурное наследие Хараппы и Мохенджо-Даро продолжало свою жизнь — в новых формах — в недрах последующих культур.

Во II тысячелетии до нашей эры на северо-западе Индостана появляются арии — скотоводы-кочевники. Как помнит читатель, с их приходом связывают гибель протоиндийской цивилизации, считая это одной из причин, вызвавших упадок городов. Появление индоарийских народов было одним из важнейших событий в истории Индии. Во-первых, оно положило начало языковой экспансии индоарьев. Во-вторых, оно связано с появлением древнейших текстов на индоарийских языках, дошедших до нас, — гимнов Ригведы. Именно с этими языками — санскритом, пали — связываем мы прежде всего великие достижения религиозно-философской мысли Индии: они главные посредники, донёсшие до нас исполненные красоты и величия гимны Ригведы, детально разработанные описания сложнейших философских систем, грандиозные эпические картины подвигов древних героев, эмоционально насыщенные культовые гимны.

Завоевание или колонизация арями северо-запада Индии свершилось не сразу и длилось, вероятно, не одно десятилетие. Так или иначе, происходил активный процесс арианизации местного населения, которое воспринимало язык и культуру ариев, сохраняя, однако, и свой собственный язык, и свою культуру — следы доарийского субстрата заметны уже в Ригведе.

Ослабленные экологическим кризисом и упадком власти жители хараппских городов не смогли ни оказать завоевателям должного сопротивления, ни ассимилировать их. Произошла своего рода этническая рекомпозиция, когда более сильные арии адаптировали протоиндийцев и нивелировали их культуру под свой уровень. Распавшиеся города-государства влились в новые этнические образования. Как отмечалось выше, хараппцы не являлись гомогенным народом и потому, по всей вероятности, быстро распались на группы, однородные или близкие в этническом отношении. Судьба этих групп могла складываться по-разному. Но представляется бесспорным, что часть населения могла отмигрировать. Достаточно взглянуть на карту Индостана, чтобы предположить, какие пути они могли для этого выбрать. Миграции, естественно, происходили не все сразу и не в одном направлении, а, скорее всего, волнообразно. Наиболее подходящие пути для неё, проторённые торговыми связями, вели на восток, в долину Ганга и на юг, в Центральную Индию и далее в южную оконечность субконтинента. Двинувшиеся на восток немногочисленные группы рассеялись и были ассимилированы арями и местным населением. Большая часть населения, по всей

вероятности, двинулась в южном направлении сухопутными маршрутами через Центральную Индию и морскими путями, осев на юге Индии, приблизительно на рубеже нашей эры, ассимилировав местное население и адаптировавшись в автохтонной среде, породив самобытную и исключительно интересную дравидскую культуру, к сожалению, мало знакомую не только широкой публике, но и специалистам. Все эти многогранные проблемы встали перед индологией сравнительно недавно и ждут своего рассмотрения.

Для широкого круга читателей гораздо интереснее, вероятно, общечеловеческий аспект, который состоит прежде всего в уроках истории, преподанных нам древностью. По ходу предыдущего изложения мы слегка касались этих уроков, и здесь хотелось бы сказать о них особо. Пусть не пугается читатель: никаких назидательных слов в свой адрес он не прочтёт: я лишь приглашаю к совместному размышлению о грядущих днях, трудностях, которые они несут, и опыте истории, который может оказаться небесполезным в их преодолении.

Мне бы очень хотелось быть правильно понятой: говоря о том, чего мы лишились в ходе прогресса, я отнюдь не ратую за возврат к прошлому и не пытаюсь его идеализировать, так же как не хочу умалить достоинства и достижения нашей современной цивилизации. Радио, телевидение, вычислительная техника, освоение ядерной энергии, выход в космос, генная инженерия — всё это неузнаваемо по сравнению с прошлым изменило нашу жизнь и предоставило возможности, о которых наши далёкие предки и мечтать не смели. Изменился образ жизни, понимание мира и мы сами. Но вместе с огромными возможностями наша цивилизация поставила нас перед столь же огромными трудностями. Они слишком хорошо известны, чтобы стоило их здесь повторять. Ища пути для их преодоления, мы должны знать опыт и ошибки предшествующих поколений, причём в общепланетном масштабе.

История постоянно ставила эксперименты и производила ценностный отбор. В наших интересах увидеть направление этого отбора и его неслучайный характер.

К сожалению, мы остаёмся глухими и слепыми и не можем следовать тому пути, на который нас толкает история, стремясь изобрести что-нибудь ошеломительно новое, словно за десять тысяч лет, со времени неолитической революции, не были перепробованы разные варианты развития — в разных климатах и на разных ландшафтах, под разными небесами, населёнными разными богами.

Вяч. Вс. Иванов справедливо отметил: «Одно из основных отличий современной цивилизации ото всех, которые ей предшествовали, заключается в том, что нам известен (пусть отрывочно, пусть по мозаике фактов, открытых археологами, дешифровщиками древних текстов, историками) опыт предшествующих цивилизаций» [15, с. 549]. Почему же мы не используем выводы из прошлого, когда думаем о будущем? «Ведь у нас есть преимущества наблюдателей, знающих, что случилось в конце» [там же].

Пользу обращения к десяти тысячелетнему опыту прошлого Вяч. Вс. Иванов выразительно продемонстрировал на примере той области, которая привлекла к себе внимание в связи с проектом поворота рек.

Проанализировав основные социально-экономические уроки развития больших ирригационных систем древнего и средневекового Востока, учёный делает неутешительный вывод: «Ирригационные общества древнего мира и средневековья, основанные на крупномасштабных каналах и других больших ирригационных сооружениях, все плохо кончили. Последствия этих регулярно повторявшихся крушений, в основном однотипных, до сих пор заставляют о себе помнить. Но помнят ли — скажу даже больше, знают ли — об этих катастрофах те, кто планирует создание современных больших ирригационных систем? Позволю себе предположить отрицательный ответ на этот вопрос» [там же, с. 561]. Если история произвела отбор эффективных методов организации хозяйства в конкретных экологических условиях и забраковала крупномасштабную ирригацию, то стоит ли возрождать старое наперекор случившемуся, опять и опять повторяя старые ошибки?

Это — лишь один из выразительных примеров, а их можно привести множество. Надеюсь, читатель, внимательно следовавший за автором, понял, что не романтической ностальгией по

ушедшему прошлому проникнуты страницы, описывающие забытую цивилизацию, а приглашением поразмыслить о тех рациональных выводах исторических дисциплин, которые могут оказаться полезными для поиска новых путей, отвечающих современной культурной и социально-экономической ситуации. Как же вредит нам распространённое заблуждение, отказывающее древней истории в её практической значимости и прикладном характере! Ведь это — богатейшая сокровищница тысячелетнего опыта многих поколений, и от скольких ошибок, бед и катастроф мы были бы избавлены, если бы чаще прислушивались к её урокам.

Литература

1. *Алексеев В. М.* В старом Китае. М., 1958.
2. *Алексеев В. П.* Антропологический состав населения древней Индии // *Индия в древности.* М., 1964.
3. *Бахтин М. М.* Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // *Эстетика словесного творчества.* М., 1979.
4. *Бахтин М. М.* Роман воспитания и его значение в истории реализма // Там же.
5. *Блок М.* Апология истории. М., 1986.
6. *Блумфилд Л.* Язык. М., 1968.
7. *Брох Г.* Новеллы. М., 1985.
8. *Бунин И. А.* Надписи // *Собр. соч.* М., 1988. Т. 4.
9. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
10. *Гессе Г.* Магия книги // *Письма по кругу.* М., 1987.
11. *Гёте И.-В.* Из моей жизни: Поэзия и правда // *Собр. соч.* М., 1976. Т. 3.
12. *Гёте И.-В.* Западно-восточный диван // *Собр. соч.* М., 1978. Т. 5.
13. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // *Вопросы философии.* 1986. № 3.
14. *Зеленин Д. К.* Магическая функция слов и словесных произведений // *Изв. АН СССР. Отдел. общ. наук.* 1933. № 6.
15. *Иванов Вяч. Вс.* Вода. Земля. Соль // *Пути в неизвестное.* М., 1988.
16. *Кнорозов Ю. В.* Формальное описание протоиндийских изображений // *Сообщение об исследовании протоиндийских текстов.* М., 1972. Т. 2.
17. *Леви-Стросс К.* Магия и религия // *Структурная антропология.* М., 1983.
18. *Лотман Ю. М.* Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970. Вып. 1.
19. *Лотман Ю. М.* Несколько мыслей о типологии культур // *Языки культуры и проблемы переводимости.* М., 1987.
20. *Маккей Э.* Древнейшая культура долины Инда. М., 1951.
21. *Малявин В. В.* Китайские импровизации Паунда // *Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации.* М., 1982.
22. *Мамардашвили М. К.* Сознание и цивилизация // *Природа.* 1988. № 11.
23. *Мамардашвили М. К.* Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно // *Театр.* 1989. № 3.
24. *Мандельштам О.* О природе слова // *Слово и культура.* М., 1987.
25. *Массон В. М.* Первые цивилизации. Л., 1989.
26. *Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1955.
27. *Ольдерогге Д. А.* Предисловие к кн.: Лот А. В поисках фресок Тассилин-Аджер. Л., 1973.
28. *Паломничество Германа Гессе в страну Востока* // *Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации.* М., 1982.
29. *Петрарка Фр.* Эстетические фрагменты. М., 1982.
30. *Печчеи А.* Человеческие качества. М., 1985.
31. *Платон.* Сочинения. М., 1968–1970. Т. 1–2.

32. *Пробст М. А.* Исследование неизвестных текстов // Забытые системы письма. М., 1982.
33. *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1.
34. *Реймерс Н. Ф.* Новая тенденция в развитии современной культуры // Вестник АН СССР. 1980. № 12.
35. *Реклю Э.* Земля и люди. Всеобщая география. Спб., 1886. Т. 8.
36. *Рильке Р. М.* Ворпсведе. М., 1971.
37. *Роллан Р.* Жизнь Рамакришны // Азия и Африка сегодня. 1989. № 1.
38. *Сансоне В.* Камни, которые надо спасти. М., 1986.
39. *Семененко И. И.* Афоризмы Конфуция. М., 1987.
40. *Сингх Г.* География Индии. М., 1980.
41. *Снесарев А. Е.* Индия (страна и народ). Физическая Индия. 1926. Вып. 1.
42. *Соколов Саша.* Школа для дураков // Октябрь. 1989. № 3.
43. *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976.
44. *Страбон.* География: В 17 книгах / Пер. с греч. Г. А. Стратановского. Л., 1964.
45. *Тоси М.* К тайнам древнейших мореплавателей // Будущее науки. М., 1985. Вып. 18.
46. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
47. *Флиттнер Н. Д.* Культура и искусство Двуречья и соседних стран. Л.; М., 1958.
48. *Фрейденоберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
49. *Фрейденоберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.
50. *Хофман Б.* Альберт Эйнштейн — творец и бунтарь. М., 1983.
51. *Цвейг С.* Статьи. Эссе. Вчерашний мир. Воспоминания европейца. М., 1987.
52. *Честертон Г. К.* Из сб. «Смятения и шатания» // Писатель в газете. М., 1984.
53. *Честертон Г. К.* Человек с золотым ключом // Там же.
54. *Чижевский А. Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1976.
55. *Шеллинг Ф. В.* Введение в философию мифологии // Собр. соч. М., 1989. Т. 2.
56. *Шрейдер Ю. А.* Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения. М., 1979.

57. *Adams B. M.* The evolution of urban society. L., 1966.
58. *Allchin B., Allchin K.* The rise of civilisation in the India and Pakistan. Cambridge. 1982.
59. *Andronov M. S.* A lexicostatistic analysis of the chronology of the disintegration of Proto-Dravidian // Indo-Iranian J. 1964. N 7.
60. *Beck B. E. F.* Colour and heat in South Indian ritual // Man. 1969. Vol. 4. N 4.
61. *Childe G.* The urban revolution // Sity Planning Review. 1950. Vol. 21.
62. *Dani A. H.* Recent archaeological discoveries in Pakistan // Paris: UNESCO; Tokyo, 1988.
63. *Dauglas W. W.* The meaning of «Myth» in modern criticism // Modern Philology. 1952–1953. Vol. 50.
64. *During-Caspers E. C. L.* Sumerian trading communities in Harappan society // Frontiers of the Indus Civilization. New Delhi. 1984 (далее — FIC).
65. *Fairservis W. A.* The origin, character and decline of an early civilization // Ancient cities of the Indus. Delhi, 1979.
66. *Francfort H. P.* The Harappan settlement of Shortughai // FIC. 1984.
67. *Hegde K. T. M., Karanth R. V. Sychanuthavong.* On the Composition and Technology of Harappan Microbeads // Harappan Civilization. New Delhi. 1982 (далее — HC).
68. *Jarrige J. F.* Excavations at Mehrgarh: their significance for understanding the background of the Harappan civilization // HC.
69. *Jarrige J. F.* Chronology of the earlier periods of the greater Indus as seen from Mehrgarh Pakistan // South Asian Archaeology. Cambridge, 1984.
70. *Joshi F. A., Madhu Bala, Jassu Ram.* The Indus civilization: a reconsideration on the basis of distribution map // FIC. 1984.
71. *Karlgren B.* Sound and symbol in Chinese. London, 1929.

72. *Kashyap P. C.* Surviving Harappan civilisation. Poona, 1984.
73. *Kennedy K. A. R.* Skulls, aryaans and flowing drains: the interface of archaeology and skeletal biology in the study of the Harappan civilization // HC. 1982.
74. *Lal B. B.* Some reflections on the structural remains at Kalibangan // FIC. 1984.
75. *Lamberg-Karlovsky C. C.* Sumer, Elam and the Indus: three urban processes equal one structure? // HC. 1982.
76. *Mallowan M. E.* The mechanism of ancient trade // Iran. 1965. Vol. 8.
77. *Mughal M. R.* Recent archaeological research in the Cholistan desert // HC. 1982.
78. *Possehl G. L.* The Harappan civilization: a contemporary perspective // HC. 1982.
79. *Ralph E. K., Michael H. N., Han M.* Radiocarbon dates and reality // Ancient cities of the Indus. Delhi, 1979.
80. *Redman Ch. L.* The rise of civilization. London, 1972.
81. *Sahni M. K.* Bio-geological evidence bearing on the decline of the Indus Valley civilization // Journal of the paleontological society of India. 1956. Vol. 1.
82. *Sankalia H. D.* Prehistory and protohistory in India and Pakistan. Bombay, 1962.
83. *Stein B.* Peasant state and society in medieval South India. Delhi, 1980.
84. *Wheeler M.* The Indus civilization. Cambridge, 1968.
85. *Whitehead A.* Modes of thought, Cambridge, 1938.