

(Статья опубликована в: *Tamiḷ tanta paricu. Сборник статей в честь Александра Михайловича Дубянского. Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Выпуск LXIII, Москва: РГГУ, 2016. С. 270-284.*)

ДЖАЙНЫ В ТАМИЛНАДЕ: СВОИ СРЕДИ ЧУЖИХ, ЧУЖИЕ СРЕДИ СВОИХ.

Согласно эпиграфическим данным джайны появились на тамильской земле ок. II в. до н. э.¹ Одним из самым ранних мест обитания последователей тиртханкаров являются пещеры, расположенные в большом горном выступе около городка Калугумалай на юге Тамилнада. Здесь были найдены джайнские надписи, датируемые от первых веков до н.э. до VIII в. н.э.² Ряд индийских ученых, в частности П.Б. Десаи, соотносят время возникновения джайнской общины в Тамилнаде с полуполюгендарной миграцией Бхадрабаху в Карнатаку, Шравану Белголу, т.е. с IV в. до н.э.³ [Десаи 1957:27]. Очевидно, что последователи Махавиры проникли в Тамилнад из Карнатаки или Андхра-Прадеш, и представляли собой ветвь дигамбарского⁴ направления джайнизма.

Наибольшего влияния на тамильское общество джайнизм достиг в эпоху правления Калабхров (III-VI вв.), царской династии воинского происхождения, вторгшихся в Тамилнад с севера. Неизвестно, кем в действительности, выходцами из какого племени и из какой местности были Калабхры⁵, однако именно они оказали поддержку новым шаманским традициям, главным образом джайнизму и, отчасти, буддизму, которые значительно потеснили местные культы, имевшие ведийско-брахманистские истоки. В это время при покровительстве Калабхров тамильские

¹ Свод всех эпиграфических данных о джайнизме, а также описание всех джайнских артефактов в Тамилнаду см. [Экамбаранатхам и Сивапракасам 1987; Экамбаранатхам 2005]. Общий анализ джайнской эпиграфики см. [Велуппиллаи 2003].

² Подробное описание всех джайнских пещер, изображений и т.п. в Калугумалай см. в [Оуэн 2010:1-28].

³ Более подробно об этом см. [Железнова 2012: 22-40].

⁴ Дигамбары (*digambara*, досл. «одетые в стороны света») в отличие от сторонников второго главного направления в джайнизме, шветамбаров (*śvetāmbara*, досл. «одетые в белое»), полагают, что в соответствии с принципом абсолютной не-привязанности к чему бы то ни было, в т.ч. к вещам и одежде, монахи должны практиковать полную наготу. Поэтому женщины не могут достичь освобождения от кармической связанности – для обретения спасения от колеса сансары они должны переродиться в теле мужчины. Кроме того, достигший всеведения, с точки зрения дигамбаров, не нуждается в пище и питии. Дигамбары и шветамбары имеют различные корпуса канонических книг, разнятся в некоторых вопросах теории и практики. Более подробно см. [Железнова 2012: 22-50].

⁵ Калабхры часто упоминаются в надписях эпохи Пандьев и Паллавов в качестве тех, кто подчинил себе тамильских царей династий Чолов, Черов и Пандьев. Полностью отсутствуют какие бы то ни было эпиграфические данные о Калабхрах за пределами Южной Индии, что служит основанием для предположения об их «дравидийских» корнях. Историк южноиндийского джайнизма Р. Айенгар, ссылаясь на сведения, почерпнутые из эпиграфики о дарении Велвикуди и тамильской «Перияпуранам» Секкижара (XII в.) полагал, что Калабхры – это цари из Карнатаки, «приглашенные» самими джайнами, уже проживавшими в Тамилнаде, с целью упрочения своего положения [Айенгар 1988: 55-56].

джайнские авторы создают сочинения на санскрите, пракритах и тамильском. Вероятно, сама идея о поэтической академии-санге (санскр. сангха), позднее объединившей группу поэтов ранних тамильских антологий⁶, возникла на основании представления об устройстве джайнской общины, созданной в Мадурай⁷ [Чакраварти 1974: 15; Десаи 1957: 84; Петерсон 1999:167]. В период между I и VI веками джайны были самыми значительными тамильскими авторами [ЭТЛ 1990: 199-251]. Они ввели в местную литературу традицию дидактических жанров, создав ряд важных этических произведений. Доктринальные идеи последователей тиртханкаров прослеживаются в самом раннем пространном трактате по тамильской грамматике «Толькаппиям» (Tolkāppiyam)⁸ и знаменитом сборнике 1330 афоризмов нравственного характера Тируваллуvara (Tiruvalluvar) под названием «Тируккурал» (Tirukkural)⁹.

⁶ Общая характеристика тамильской поэзии сангам см. [Бычихина, Дубянский 1987: 10-33].

⁷ Причем, в данном случае «может подразумеваться так называемая «дравидская санга в Мадуре», организованная в 470 г. неким Ваджрананди и послужившая моделью...» [Дубянский 1989:51]. Очевидно, речь идет о Дравида-сангхе, которая в южноиндийских надписях, начиная с X в., упоминается как Dramiḍa, Drāviḍa, Draviṇa, Davila и Tibula. А. Чакраварти отождествляет ее с Мула-сангхой, соотносимой с южной Паталипутрой, отождествляемой в свою очередь, с современным Тируппапилиуром, пригородом Чуддалоре [Чакраварти 1974: 16]. Дравида-сангха была чрезвычайно влиятельной в Карнатаке и Майсуре, ей оказывали покровительство правители из династий Хойсала, Конгалва и Шантара. По преданию, она действительно была основана Ваджранандином/Ваджрасури, учеником дигамбарского учителя Пуджъяпады (V-VI вв.) [Райс 1921:27]. История о возникновении Дравида-сангхи приводится в относительно позднем сочинении дигамбарского автора Девасены (X в.) под названием «Даршана-сара» (букв. «Суть учения»), где говорится, что Ваджранандин, ученик Пуджъяпады, основал Дравида-сангху в Мадурай в 526 г. эры Викрама (т.е. ок. 470 г. н.э.). К сожалению, нет ни одного упоминания этой общины в тамильских источниках, но есть ссылки на Дравида-сангху в надписях на каннада. Согласно тем же надписям, свою учительскую линию преемственности представители этой сангхи возводили к Кундакунде. Особым почитанием в Дравида-сангхе пользовалась Падмавати (сопровождающее божество-якшини 23-го тиртханкара Паршвы). Почти ничего неизвестно относительно аскетической практики данной общины, за исключением критики Девасены в адрес монахов Дравида-сангхи из-за их постоянного проживания в одном месте, вкушения определенного вида растений и омовений (что традиционно считалось непозволительным с точки зрения монашеского устава). Более подробно об этом см. [Джайн 2010: 749-750]. Однако более обоснованным представляется замечание А.М. Дубянского, который справедливо обратил внимание на то, что «высокий уровень поэтического мастерства, присущий древнетамильской традиции, наличие у нее хорошо отработанного поэтического канона, литературного языка, а также общепризнанного культурного центра – города Мадурай, необязательно связаны с «чем-либо, подобным академии» [Дубянский 1989:52].

⁸ Некоторые ученые полагают, что автором грамматики был именно джайн [Чакраварти 1974:19-20].

⁹ Тируккурал – букв. «священные куралы». Афоризмы написаны в форме стиха из двух строк – «курал венба». Наиболее вероятная датировка – V-VI [Бычихина, Дубянский 1987:36]. Примечательно, что джайны также претендуют на авторство Тируккурала и даже более того, - атрибутируют его знаменитому учителю Кундакунде. Более подробно о легендах относительно авторства и происхождения Тируккурала см. [Субрахманьям 1987: 25-53]. О Кундакунде см. [Железнова 2005].

Среди 18 малых дидактических антологий (padineṅkīlkkāṇakku) авторами нескольких из них считаются джайны. В основном эти небольшие поэтические произведения написаны в форме двухстиший или четверостиший размером венба. К ним относится собрание 400 стихов-поговорок «Пажаможи нануру» (Paḷamoḷi nāṇūru) поэта Мундрураираяна (Muṇḍuraiaṛaiyaṇār), которое содержит не только предписания относительно правил поведения, но и обычную житейскую мудрость.

Сочинение «Тинеймалей нуттраимбады» (Tiṇaimālai nūṭṭraimbaḍu, «Гирлянда из ста пятидесяти стихов¹⁰ на темы-тиней») джайна Канимедавияра (Kaṇimēdāviyār), построенное на принципах древнетамильской любовной (akam) поэзии, было чрезвычайно популярно среди последующих тамильских комментаторов¹¹, которые часто цитировали этот текст. Кроме того, это произведение послужило образцом для последующих поэтов, писавших на темы, связанные с выражением глубоких личных чувств и внутренних душевных переживаний. В этом сборнике автор посвятил 31 стих каждой из пяти тем-тиней: куриньджи – любви с первого взгляда, муллей – разлуки с любимым, нейдаль – страданиям в разлуке, марудам – супружеской размолвке и палей – разлуке, которые соотносятся с определенной местностью, богом-покровителем, сезоном, временем суток и даже населением [Бычихина, Дубянский 1987:24].

Канимедавияр является также автором еще одного произведения, входящего в список 18-ти – «Элади» (Ēlādi, «Кардамон и другие [специи]»), которое включает в себя 81 стих. Название отсылает к смешению нескольких специй: кардамона (ēl), камфоры (kaṅṅūgam), сандала (candanam), благовонного дерева (erikaṅgaṣu) и меда (tēṇ), а каждое стихотворение содержит пять-шесть «благоуханных» высказываний на вполне незатейливые темы – о легкости смерти, трудности достижения совершенства и т.п.

Некоторые списки падинен-кижкканакку включают джайнский текст «Аранериччарам» (Araṇericcāram, «Суть пути добродетели») Тирумунаиппадияра (Tirumuṇaipṇāḍiyār)¹², где описываются пять обетов¹³, определяющих и регулирующих

¹⁰ В некоторых изданиях текст содержит не 150, а 155 стихотворений.

¹¹ Большое количество ссылок на этого поэта эпохи сангам содержится в комментариях Наччинарккинияра (Naccinārkkīṇiyar) на грамматику «Толькаппиям» и т.д.

¹² Следует отметить, что большинство списков падиненкижкканакку (букв. «Восемнадцать произведений низкого счета») не включает «Аранериччарам». Это произведение состоит из трех разделов, озаглавленных kāṭci, oḷukkam и jñānam, содержащих 222 стиха-венбы. Любопытно, что Тирумунаиппадияр в этом произведении, обращаясь к джайнским архатам, именует их Śivaṇ.

¹³ Текст описывает именно джайнские пять «великих обетов»: 1) не-причинение вреда всему живому, не-насилие (ahimsā); 2) правдивость (satya); 3) не-воровство (asteya), понимаемое как не-взятие того, что не было дано; 4) целомудрие (brahmacarya); и 5) не-привязанность

как поведение монаха, так и образ жизни мирянина. Это сочинение принадлежит к третьему периоду санги¹⁴.

К числу джайнских сочинений из собрания «малых жанров» иногда относят «Нанманикадихей» (Nāṇmaṇikkāṭikāi, «Поднос с четырьмя драгоценными камнями») поэта Виламбинаханара (Viḷambināgaṇār) [Чакраварти 1974:46]. Входящие в это сочинение 104 стиха по четыре строки построены по принципу объединения четырех предметов – четырех моральных принципов, четырех драгоценностей или, например, четырех типов людей, которым не спится по ночам¹⁵. Однако принадлежность Виламбинахара к последователям Махавиры вызывает серьезные сомнения: как отечественные индологи Л.В. Бычихина и А.М. Дубянский [Бычихина, Дубянский 1987:35], так и индийские историки литературы [Дикшитар 1938:40] не без оснований полагают, что автор «Нанманикадихей» был вишнуитом.

Вместо этого российские индологи включают в число поэтов-джайнов из этого списка Кариясану (Kāriyāśāṇ), автора 100 стихов¹⁶ «Сирупаньдхамулам» (Śiṇṇurāṇsamūlam, «Пять маленьких корешков») [Бычихина, Дубянский 1987:35]. По утверждению самого поэта, подобно тому как лекарство из пяти корней способно надолго излечить от различных болезней, так и мудрость, содержащаяся в приводимых стихах-венба, при правильном применении дает «исцеление» от круговорота рождений и смертей. Кариясан призывает следовать ахимсе, т.е. принципу не-причинения вреда всему живому, воздерживаясь от употребления мяса, говорить истину и не брать чужого.

Однако самым известным и самым значительным джайнским произведением из списка падиненкижкканакку является сборник из 400 четверостиший под названием «Наладияр» (Nālaḍiyār, «Четырехстрочный»)¹⁷, который, по преданию, был создан группой джайнских монахов с целью наставления царя династии Пандьев. Общая структура «Наладияра» сходна со структурой «Тируккурала». Первая часть, посвященная дхарме (aḡam), состоит из 13 глав и 130 четверостиший, вторая

(parimita-parigraha), т.е. избегание излишеств, ограничение себя только необходимыми вещами и отказ от того, что не входит в установленные пределы.

¹⁴ Ряд ученых относит «Аранериччарам» к пер. пол. XIII в. [Чакраварти 1974:45].

¹⁵ Тому, кто грабить вышел, - не до сна,
Любовнику с любимой – не до сна,
Богатств желающему – не до сна,
Богатство это стерегушим - не до сна.

[Бычихина, Дубянский 1987:39]

¹⁶ В некоторых изданиях содержится только 98 стихотворений [Дикшитар 1938:44].

¹⁷ Более подробно см. введение и пер. с тамильского «Наладияра» Н.В. Гордийчука в этом томе.

повествует об артхе-пользе (poṅḷ) и включает в себя 26 глав и 260 четверостиший, последняя, третья, часть о любви (iṅbam) представлена всего 10 стихами. Вполне отчетливый акцент на благочестии, этике и аскезе сближает эту антологию с проповедью.

Начиная с джайнского поэта Иланковатикала¹⁸ (Iṅkōvaṭikal) (V-VI вв.) и одной из пяти¹⁹ главных эпических поэм периода санги под названием «Силаппадихарам» (Cilappatikāram, «Повесть о браслете»), джайнские авторы создавали и произведения в жанре махакавья (тамил. kārriyam). Наряду с другой поэмой, «Дживакасиндамани» (Civakacintāmaṇi, «Волшебный цвет приключений Дживаки») Тируттаккадевара (Tiruttakatēvar) (X в.), «Силаппадихарам» во многом установила стандарт для тамильской эпической литературы в жанре большой сюжетной поэмы, независимо от религиозной принадлежности. И хотя творение Иланковатикала было пронизано пафосом превосходства джайнской этической доктрины, тем не менее, его поэма рисует картину взаимной терпимости и диалога между различными брахманистскими и шраманскими группами в Тамилнаде.

Джайнские авторы внесли не только существенный вклад в поэтическую традицию тамильской словесности, но и оставили заметный след в разного рода ученой, шастрической литературе, включая грамматики, словари, и трактаты технического характера. Достаточно упомянуть сочинение X-XI вв. по просодии «Яппарункалам» (Yāpparuṅkalam) Амитакакара (Amitacākarar) и образцовую грамматику тамильского языка XII в. «Наннул» (Naṅṅūl) Павананди (Pavaṇanti). О популярности джайнских поэм, трактатов и грамматик в ученой среде и о значимости их достижений свидетельствует то обстоятельство, что на эти произведения было написано множество комментариев шиваитскими и вишнуитскими схоластами [ЭТЛ]. Как справедливо отметил А. Велуппиллаи, «в [нашем] распоряжении имеется значительный, идентифицируемый вклад в тамильскую культуру джайнских авторов с 800 по 1600 год. Этого достаточно

¹⁸ Имя поэта свидетельствует о том, что он был монахом, поскольку содержит в себе гонорифическое слово aṭikal, обозначающее, как правило, аскетов. Так, например, Велуппиллаи полагает, что этот термин соотносится с санскритским «садху», который в джайнской традиции обозначает монаха [Велуппиллаи 2003:327]. Впрочем, принадлежность Иланковатикала к общине джайнов признается не всеми историками тамильской литературы, несмотря на демонстрируемое автором знание доктрины и джайнских реалий, а также частные отсылки в его тексте к положениям учения тиртханкаров. См. [Дикшитар 1938:72-73].

¹⁹ В число пяти поэм в жанре махакавья входят два буддийских текста – «Манимехалей» (Maṇimēkalai) и «Кундалакеси» (Kuṅṭalakēci), и три джайнских – «Силаппадихарам», «Дживакасиндамани» и «Валеиябади» (Vaḷaiyāpati). От последней, бывшей популярной в свое время, поэмы осталось лишь несколько дюжин стихов, цитируемых в более поздних сочинениях и комментариях [Звелебил 1974:138].

для признания того, что средневековый Тамилнад в большом долгу перед джайнами» [Велуппиллаи 2003:332].

Придя на юг Индии, в Тамилнад, где существовало свое собственное мировосприятие, обусловленное местными культурными особенностями и религиозными представлениями, в значительной степени отличавшееся от тех идеалов и принципов, которые провозглашало учение тиртханкаров, тем не менее, джайнизм смог инкорпорироваться в тамильское общество и найти свое место в общем культурном «ландшафте». Джайны стали своими в этом, изначально чуждом им, окружении.

В процессе «инкультурации» джайнизм претерпел некоторые трансформации. Это касается не столько самой доктринальной основы, которая как таковая осталась неизменной, сколько религиозной практики и иерархической структуры общины. Так, в соответствии с эпиграфическими данными, начиная с первых веков до н.э. и на протяжении всего средневековья вся религиозная деятельность в целом, как и жизнь джайнских аскетов в частности, была напрямую связана с религиозными центрами - палли (palli). Изначально в тамильской эпиграфике они понимались как места отдыха и сна для аскетов, расположенные в естественных пещерах, позднее термин стал обозначать монастырь, где обитали монахи [Велуппиллаи 2003:321]. К V-VI вв. палли могли выполнять уже несколько функций: храма, где совершаются обряды почитания изображений тиртханкаров и сопровождающих их божеств; образовательного центра; монастыря; и странноприимного дома, обеспечивающего путешествующих монахов, паломников и учителей пищей и кровом [Орр 1999:190].

Дигамбарская община Тамилнада не была разделена на отдельные самостоятельные ветви и школы, и для нее не был характерен дух сектантства. В отличие от североиндийских субтрадиций джайнизма, в среде тамильских джайнов большую роль в качестве религиозных наставников могли играть женщины, которые могли отчасти составлять даже собственную учительскую линию преемственности, что нашло отражение в терминах, обозначающих женщин, которые занимаются подобной религиозной деятельностью – куратти (kuratti)²⁰. На основании свидетельств эпиграфики можно сделать вывод о том, что куратти выступает в роли наставницы для группы изучающих Дхарму мирянок, обозначаемых словом māṇākkīyār (букв. «студентки»), причем некоторые из них сами могли быть куратти. Примечательно, что термин «куратти» не подразумевает монашеского статуса своей

²⁰ Слово образовано от санскр. «гуру» - «учитель».

носительницы, и «нет прямых свидетельств, что кто бы то ни было из этих женщин действительно принимал обеты монашества или аскезы, отказался от семейной жизни или же был принят в монашеские ордена» [Орр 1999:188].

Специфика тамильской «версии» джайнизма проявлялась в том, что женщины вообще принимали активное участие в жизни общины – они совершали дарения храмам и религиозным институциям, вроде палли²¹, занимались изучением доктрины, могли путешествовать на значительные расстояния с целью распространения учения тиртханкаров и проповеди джайнизма.

В соответствии с каноническими нормами, которых придерживались джайнские общины северной Индии, некоторые тексты, в частности, класс чхеда-сутр²², были запрещены для чтения монахиням. Им также не разрешалось участвовать в публичных дебатах. Монахини, прежде чем достичь низшей ступени учительства, должны были провести 30 лет в своем монашеском статусе, штудировав предписанные традицией тексты, а для обретения высокого титула учителя им требовалось 60 лет изучения священных писаний; тогда как монаху всего лишь с 3-летним стажем разрешалось учить монахинь, прошедших 30-летнее обучение²³. Очевидно, что этим правилам не следовали в джайнской сангхе Тамилнада, и женщины, ведущие религиозно ориентированный образ жизни, были куда свободнее в своей деятельности, чем их сестры из северных областей Индии. Джайнизм в этом регионе усвоил до некоторой степени местные культурные и гендерные представления о роли женщин в социальной и религиозной жизни общества.

Такое положение дел было характерно для тамильской общины джайнов не только на ранних этапах ее возникновения и становления, но сохранялось и на протяжении более поздних периодов, когда началось масштабное идеологическое наступление на джайнизм со стороны сторонников движения бхакти как шиваитского, так и вишнуитского толка.

²¹ Совокупные данные по количеству донаторов-женщин джайнских общины в тамильской средневековой эпиграфике см. [Орр 1999: 202].

²² Чхеда-сутры – класс дисциплинарных текстов, описывающих регулирующие монашескую жизнь правила и наказания за совершение проступков против устава. Включают в себя 6 текстов: «Нишитха», «Маханишитха», «Вьявахара», «Ачарадаша», называемая также «Дашашрутаскандха», «Брихат-(садху)-кальпа» и «Паньчакальпа». Кроме того, монахиням было запрещено читать тексты, содержащие предписания относительно использования магических звуков и т.п.

²³ О правилах устава для монахинь джайнских общин см. [Део 1956:465-502; Шанта 1997; Джайни 1991].

Начиная с VI в. в литературе наянаров, тамильских последователей Шивы, джайны изображаются как ненавистные «чужаки», исповедующие неприемлемые, чуждые исконной тамильской культуре учения и практикующие отвратительные, дикие формы бессмысленной аскезы. Наибольший «вклад» в создание подобного образа джайнов внесли Аппар/Тирунавуккарачар (Appar/Tirunāvukkaracar) и Самбандар/Тируньянасамбандар (Cāmpantar/Tirunñāṇasampantar), возглавившие движение бхакти в VI в. и VII в.

С именем Аппара связывается начало «индуистского возрождения» в Тамилнаде. Драматическая история обращения бывшего джайна Аппара в шиваита впервые излагается в сочинении Секкижара (XII в.) под названием «Перияпуранам» (Periapurānam, «Большая пурана»), посвященном жизнеописаниям 63 «святым»-наянарам. Аппар был рожден в ортодоксальной шиваитской семье, принадлежащей к земледельческой касте веллалов, но в раннем возрасте его увлекли идеи последователей Махавиры, и он вступил в монашескую общину Паталипутры, где его нарекли санскритским именем «Дхармасена». Старшая сестра Аппара Тилакавати, расстроенная решением брата, обратилась за помощью к Шиве. Ее молитвы были услышаны, и Шива наслал на Дхармасену страшные боли в желудке, которые не могли унять никакие магические мантры джайнских знахарей. В конце концов, отчаявшись получить облегчение в болезни среди собратьев по вере, Дхармасена попросил о помощи сестру. По милости Шивы в Тируватикай сестра вылечила Дхармасену, и он, потрясенный произошедшим чудом, вернулся к вере отцов. Возмущенная предательством со стороны недавнего монаха джайнская община выдвинула против него обвинения перед правителем Паллавов, которого обычно идентифицируют как Махендравармана (580-630)²⁴, отца Нарасимхавармана I (630-668), несмотря на то, что сам Секкижар не упоминает имени правителя. Царь по настоянию обвинителей подверг Аппара испытаниям: наянар был брошен в пылающую печь, а после того, как появился оттуда без повреждений, Аппара привязали к камню и бросили в океан, но камень всплыл. Монахи попытались заставить слона растоптать отступника, накормили его отравленным рисом, но благодаря Шиве Аппар чудесным образом вышел из всех испытаний невредимым. Это убедило царя в невиновности Аппара, и он направил свой гнев против джайнов, облыжно обвинивших того, кто пользуется покровительством и защитой самого Шивы. Чудесное спасение Аппара привело к тому, что правитель также стал шиваитом.

²⁴ См., например, [Велуппиллаи 2003:322].

Аппару принадлежат 313 гимнов, входящих в сборник канонизированной шиваитской поэзии «Деварам» (Tēvāram, «Гирлянда богу»). Наряду с прославлениями Шивы, его храмов и его адептов, стихи выражают горькие сожаления Аппара в своем «джайнском» прошлом – эта часть поэтического творчества раскаявшегося шиваита проникнута сознанием потраченных впустую лет, а свою приверженность джайнскому учению он называет величайшим грехом.

Инвективы Аппара направлены в первую очередь против аскезы джайнских монахов: наготы, запрета на омовение и чистку зубов, полного воздержания от пищи после захода солнца, вырывания волос на голове²⁵, приема пищи в молчании, стоя и из сложенных ладоней. Он всячески клеймит «бесстыдных», «безнравственных», «грязных» нагих джайнских монахов с их «желтыми зубами», принимающих пищу «варварским способом» и риторически вопрошает, обращаясь к последователю Махавиры: «Глупец, зачем ты истязашь себя ложными обетами, считая это великой аскезой?» [Петерсон 1999:170].

Подобные обвинения обретают особую силу в культурно-религиозном контексте тамильского шиваизма, поскольку омовение, очищение и забота о теле рассматриваются не как формы проявления суетного тщеславия и не как «одержимость гигиеной», а как необходимые элементы религиозной эстетики, в которой телесная чистота является непременным условием для совершения ритуалов поклонения богу. Омывание само составляет часть обряда. Живописание монахов-джайнов в качестве грязных варваров, в противовес чистым цивилизованным адептам Шивы стало частью стратегии наянаров в их попытках выстраивания образа джайнов как совершенных чужаков на тамильской земле.

Вторым антиджайнским поэтом, внесшим свою лепту в создание образа джайнизма как инородного для Тамилнада учения, является Самбандар, чьи 383 гимна также входят в «Деварам». К обвинениям джайнов в бесстыдстве, «безумии» и дикой аскезе²⁶ Самбандар добавляет незнание последователями Махавиры ни санскрита, ни

²⁵ Речь идет о предписанной дигамбарским монашеским уставом лишать голову волосяного покрова посредством вырывания – т.н. кешалонча (тамил. uḷḷōcu), ритуал вырывания волос на голове, принятый в монашеской среде в знак памяти о совершении отказа от жизни домохозяина последним тиртханкаром нынешней мировой эпохи Джинной Махавирой Вардхаманой, который, согласно преданию, вырвал весь волосяной покров на голове пятью пучками. Совершение этого обряда по настоящее время монашествующими демонстрирует их готовность выносить тяготы аскетической жизни и способность претерпевать телесную боль.

²⁶ И Аппар и Самбандар часто используют оскорбительные эпитеты по отношению к джайнам – ettar (лжецы), kaiyar (жулики) и kuṭṭar (низкие/безнравственные). См. [Петерсон 1999:170]. Более подробный анализ терминов, оскорбляющих джайнов см. [Велуппиллаи 1991]

тамилского языка, а свои тексты они, по его словам, рецитируют на ломаном пракрите [Петерсон 1991:172]. Тем самым наянар подчеркивает чуждость джайнов не только цивилизованности в целом, представленной санскритом, но и местной культуре, которая выражена тамилским языком.

В «Перияпуранам» жизнь Самбандара описывается не менее красочно, чем жизнь Аппара. И подобно тому как Аппар повлиял на обращение Паллавов к шиваизму, так и Самбандар представляется ключевой фигурой в деле изгнания джайнов из царства Пандьев. Царевна Манкайярккараси (Maṅkaiyarkkaraci) из династии Чолов, ставшая царицей Пандьев, и министр Кулаччираи (Kulaccirai), бывшие ревностными шиваитами²⁷, пригласили Самбандара в Мадурай для того, чтобы выжить джайнских монахов, которые обитали на горах рядом со столицей и имели значительное влияние на правителя. Монахи попытались поджечь жилище Самбандара, но тот перенаправил этот огонь в форме лихорадки на царя. После того, как усилия монахов вылечить правителя посредством своих метелок из павлиньих перьев²⁸ и магических мантр потерпели неудачу, Самбандар помазал царя священным пеплом и прочел над ним шиваитскую мантру, которая полностью избавила страдальца от недуга.

Джайны подвергли Самбандара различным испытаниям – в огненной ордалии (aṅalvātam) написанный на бумаге гимн Шиве наянара оказался невредимым, тогда как джайнский манускрипт сгорел дотла. Подобным же образом во время водной ордалии (puṅalvātam) гимн Самбандара спокойно подплыл к берегу, а текст последователей тиртханкаров был унесен течением. Серию чудес шиваитский святой закончил превращением царя-горбуна в высокого и красивого мужчину. Потрясенный всем произошедшим правитель Пандьев уверовал в неоспоримое могущество Шивы. Как сообщает Секкижар, потерпевшие поражение джайны предпочли умереть. По их выбору они были посажены на кол министром Кулаччираи [Хадсон 1989:392].

Легенда гласит, что этому наказанию подверглись 8 тысяч джайнских монахов. Это событие изображено в расписных панно в храме Муругана в Калугумалай²⁹. В наиболее красочном виде оно нашло отражение во фресках на стене около пруда Золотой Лилии

²⁷ Секкижар значительно «драматизирует» ситуацию, подчеркивая, что только царица и министр оставались адептами Шивы, тогда как все остальные стали последователями тиртханкаров.

²⁸ Метелка из павлиньих перьев (piñchi) – неременный атрибут дигамбарских монахов. Сделана из плотно подогнанных друг к другу павлиньих перьев, привязанных к небольшой ручке. Используется для смахивания насекомых с тела, мест сидения и лежания.

²⁹ Хадсон в своей статье приводит иллюстрацию. См. [Хадсон 1989:392].

храмового комплекса Минакши-Шивы в Мадурай, а его ритуальное воспроизведение является составной частью ежегодного храмового праздника [Петерсон 1999: 181].

Как отмечает английский индолог П. Дандас, «нет никаких упоминаний о резне в Мадурай ни в джайнской литературе, ни в эпиграфике» [Дандас 2002: 127]. Если бы подобное массовое убийство, даже инициированное властью, имело место в действительности, то вряд ли бы джайнская сангха в Тамилнаде полностью проигнорировала сам факт казни членов монашеской общины. Возможно, история о посадении на кол монахов, передаваемая шиваитскими пуранами спустя как минимум 4 века, является символическим отражением активно создаваемых последователями Шивы нарративов о победе истинных богов над демоническими силами несправедности, персонифицированными джайнскими монахами, которые были «посажены на кол» - субститут ведийского столба-юпы, связывающего небо, землю и пространство между небом и землей. Кроме того, эта история может быть представлена в качестве «усиленной» версии изгнания джайнов из Мадурай вследствие экономических причин и постепенной утраты ими политического влияния [Там же].

Места обитания джайнских аскетов, расположенные на горах к западу от Мадурай, были самыми крупномасштабными на всем юге Индии и, очевидно, имели большое значение, начиная с первых веков до н.э. до XII в. н.э. Однако существует лакуна приблизительно в шесть веков между самыми ранними и более поздними, датируемыми IX-X вв., надписями. И этот эпиграфический «разрыв» покрывает время возможной резни в Мадурай. Так же вероятно, что какие-то гонения, сопровождаемые насилием, на последователей Махавиры оказали влияние на положение джайнов и значительно подорвали численность джайнской сангхи на юге, почти полностью вытеснив джайнов на север Тамилнада, где сегодня их число составляет около 90 тысяч человек – ничтожное количество среди более семидесятимиллионного штата³⁰.

Однако первым, кто воспел духовные победы над джайнами Аппара и Самбандара, был не автор «Перияпуранам», а храмовый жрец-брахман и поэт эпохи Чолов по имени Намби Андар Намби (Nampi Āṇṭār Nampi) (X в. или XI в.). Он собрал тексты поэтов предыдущей эпохи, составив их в сборники, ставшие впоследствии шиваитским каноном и заслужившие «репутацию “Шиваитской Веды” тамильского юга Индии»

³⁰ Согласно официальным данным последней переписи населения Индии 2011 г. общая численность населения штата Тамилнаду составляет 72147030 человек, из них джайнов – 89265, т.е. 0,12%. См. <http://www.census2011.co.in/census/state/tamil+nadu.html> (дата обращения 10.12.2015 г.)

[Бычихина, Дубянский 1987:60]. Именно он первым, восхваляя в весьма витиеватой, полной аллюзий, манере достоинства неутомимого борца с джайнами Самбандара, упомянул о том, что благодаря этому наянару монахи были посажены на кол. После Намби Андара Намби это стало общим местом в тамильской литературе. В связи с этим эпизодом тамильской истории американский индолог В. Донигер справедливо подчеркивает: «Мы должны прибегать к истории, чтобы понимать миф – т.е. мы должны знать историю, чтобы понять, почему данный текст был создан и пересказан множество раз, что означает – знать причины трений между индуистами и джайнами в то время (например, соперничество в борьбе за царское покровительство). Но мы не можем использовать миф для реконструкции подлинных событий, стоящих за текстом. Мы не можем сказать, что этот текст является свидетельством того, что индуистский правитель действительно посадил джайнов на кол» [Донигер 2013:145].

История враждебности джайнов получила продолжение в «Тирувалаваюдеияр тирувилеиядальпуранам» (Tiruvālavāyūṭaiyār Tiruvīlaiyāṭar Purāṇam, «Пурана о священных играх Того, кто владеет священным Алавай»), сочинении брахмана Перумбаттраппулиюра Намби (Perumbaṭṭrapṭuliyūr Nampi) (XII-XIII вв.), которое приводит 64 легенды об «играх»/ «чудесных деяниях» Шивы в стране Пандьев. Один из эпизодов (36 глава) повествует о том, как Мадурай получил свое название – злокозненные джайны послали источающую яд кобру отравить город, однако Шива обезвредил яд нектаром из луны, спрятанной в волосах бога. Сладость нектара и дала название городу. Предание об изгнании джайнов из Мадурай, возникшее в VII в., окончательно оформилось к XIII в.

Таким образом было успешно осуществлено внедрение идеи чуждости и неприемлемости джайнской доктрины, и в первую очередь, ее суровой этики и аскетических практик, предпринятое идеологами агамического шиваизма, в общетамильские нарративы. Представление о том, что атмосфера изначальной терпимости и мирного сосуществования джайнизма и шиваизма в Тамилнаде исчезла к VII в., а на смену ей пришло индуистское возрождение в форме движения бхакти, было воспринято как индийскими, так и западноевропейскими авторами в качестве общепринятой модели³¹.

Однако в последние годы этот подход начинает подвергаться сомнению и оспариваться: пересматриваются «стандартные нарративы», заново анализируются эпиграфические данные и нащупываются точки соприкосновения в учениях джайнов и

³¹ Так, например, см. [Айенгар 1988; Звелебил 1973].

шиваитов [Дэвис 1999]. Становится очевидным, что негативное представление образа джайнов было всего лишь определенным этапом в процессе самоидентификации и утверждения власти адептов Шивы в Тамилнаде. Последователи тиртханкаров послужили очень удобным фоном для демонстрации мощи и превосходства шиваитской религии. Теперь анти-джайнский пафос тамильских шиваитов и межрелигиозное многовековое противостояние между двумя индийскими традициями, по справедливому замечанию Петерсон, «могут, наконец, утихнуть».

Библиография

Айенгар 1988 – Ayyanger R. *Studies in South Indian Jainism*. Part I. Delhi: Sri Satguru Publication.

Бычихина, Дубянский 1987 – Бычихина Л.В., Дубянский А.М. *Тамильская литература*. Москва: Издательство «Наука».

Велуппиллаи 1991- Veluppillai A. The Hindu Confrontation with the Jains and the Buddhist: Saint Tiruñāṇacampantar's Polemical Writings// *The Problem of Ritual*. Tore Ahlback (Ed.). Abo, Finland: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.

Велуппиллаи 2003 - Veluppillai A. Jainism in Tamil Inscriptions// *Jainism and Early Buddhism. Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini*. Olle Qvarnstrom (Ed.) Fremont California: Asian Humanities Press. 313-335.

Дандас 2002 – Dundas P. *The Jainas*. London: Routledge. 2d edition.

Део 1956 – Deo S.B. *The History of Jaina Monachism from Inscriptions and Literature*. Poona: Deccan College. Bulletin of the Deccan College Research Institute 16/1-4.

Децаи 1957 – Desai P.B. *Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*. Sholapur: Jaina Saṁskṛti Saṁrakṣaka Sangha.

Джайн 2010 - Jain K.C. *History of Jainism*. Vol. 2. New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd.

Джайни 1991 – Jaini P.S. *Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. Berkley: University of California.

Дикшитар 1938 – Dikshitar R. *Studies in Tamil Literature and History*. Madras: Madras Law Journal Press.

Донигер 2013 – Doniger W. *On Hinduism*. New Delhi: Aleph.

Дубянский 1989 – Дубянский А.М. *Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики*. М.: Издательство «Наука».

Дэвис 1999 – Davis R.H. The Story of the Disappearing Jainas. Retelling the Śaiva-Jain Encounter in Medieval South India// *Open Boundaries: Jain Communities and Cultures in Indian History*. John Cort (Ed.). Delhi: Sri Satguru Publication. 213-224.

- Железнова 2005 – Железнова Н.А. *Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма*. М.: Восточная литература.
- Железнова 2012 – Железнова Н.А. *Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки*. М.: Восточная литература.
- Звелебил 1973 – Zvelebil K. *The Smile of Murugan: On Tamil Literature of South India*. Leiden: E.J. Brill
- Звелебил 1974 – Zvelebil K. *Tamil Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Орр 1999 – Orr L.C. Jain and Hindu “Religious Women” in Early Medieval Tamilnadu// *Open Boundaries: Jain Communities and Cultures in Indian History*. John Cort (Ed.). Delhi: Sri Satguru Publication. 187-212.
- Оуэн 2010 – Owen L.N. Demarcating Sacred Space: The Jina Images at Kalugumalai. *International Journal of Jaina Studies (Online)* Vol. 6, No. 4 (2010) 1-28.
- Петерсон 1999 – Peterson I.V. Śramaṇas Against the Tamil Way: Jain as Others in Tamil Śaiva Literature// *Open Boundaries: Jain Communities and Cultures in Indian History*. John Cort (Ed.). Delhi: Sri Satguru Publication. 163-186.
- Райс 1921 - Rice E.P. *History of Canarese Literature*. London: Oxford University Press.
- Субрахманиям 1987 – Subrahmanyam K.N. *Tiruvalluvar and His Tirukkural*. Delhi: Bhāratīya Jñānapīṭha.
- Хадсон 1989 – Hudson D.D. Violent and Fanatical Devotion among the Nāyaṇārs: A Study in the Periya Purāṇam of Cekkilār// *Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. Alf Hiltebeitel (Ed.). Albany: State University of New York Press. 373-404.
- Чакраварти А. 1974 – Chakravarti A. *Jaina Literature in Tamil*. Delhi: Bhāratīya Jñānapīṭha.
- ЭТЛ 1990 – *Encyclopedia of Tamil Literature*. Vol. 1. Thiruvanmiyur: Institute of Asian Studies. 199-251.
- Шанта 1997 – Shanta N. *The Unknown Pilgrims. The Voice of the Sadhvis: The History, Spirituality and Life of the Jaina Women Ascetics*. Delhi: Sri Satguru Publication.
- Экамбаранатхан и Сивапракасам 1987 – *Jaina Inscriptions in Tamilnadu (A Topographical List)*. A. Ekambaranathan and C.K. Sivaprakasam (Eds.). Madras: Research Foundation for Jainology.
- Экамбаранатхан 2005 – *Jaina Archeological Heritage of Tamilnadu*. A. Ekambaranathan (Ed.). Lucknow: Shri Bharatvarshiya Digamber Jain Mahasabha.