

С.В. АЛПАТОВ
(Москва)

Рецензия на: Маламуд Шарль. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с фр. и вступ. ст. В.Г. Лысенко — М.: Вост. лит., 2005. — 350 с.

Вышедшая в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока» книга французского индолога Шарля Маламуда представляет собой полный перевод оригинального сборника его статей *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Р., 1989.

Вынесенный в заголовок санскритский ритуальный и мифологический термин *lokarakti* (букв. *миропечение*) выражает фундаментальное отношение человека и окружающего его мира: человек «испекает» мир и, совершая ритуалы, «испекается» сам. Многозначное заглавие, соединяющее в себе и экзотизм древнеиндийской культуры, и скрытую апелляцию к забытым реалиям (*хлеб — плоть*) и стертым метафорам (*готовить себя*) собственной европейской традиции, и откровенную концептуальную аллюзию на «Сырое и вареное» Клода Леви-Стросса — предполагает и многоуровневое восприятие всего последующего текста.

В свою очередь, подзаголовок *ритуал и мысль в древней Индии* расставляет характерные акценты в исследовательской проблематике сборника: вместо привычной для отечественного гуманитария пары «миф и ритуал»¹ французского ученого занимает именно ритуал. Тогда как любые тексты, включенные

в обряд либо его комментирующие, мифологические персонажи и сюжеты остаются фоном, источником дополнительных аргументов в пользу той или иной интерпретации структуры обрядового действия, но никак не самостоятельным объектом исследования.

Более того, даже в проблемно инверсированной паре «ритуал и миф», «ритуал и фольклорный текст»² второй элемент оказывается для Шарля Маламуда не мифологическим нарративом, не следующей мифу текстовой структурой, и даже не концептуальной парадигмой³, но *мыслью*, то есть механизмом, *способом* организации ментальной, текстовой, ритуальной материи. И здесь вновь срабатывает мощная связка автора как с современной ему западноевропейской интеллектуальной традицией, противопоставляющей традиционному слову (логосу) — дискурс, так и с конкретными антропологическими штудиями, скажем, с «Неприрученной мыслью» (*La pensée sauvage*) К. Леви-Стросса⁴.

Основной текст книги предваряет вступительная статья В.Г. Лысенко «Шарль Маламуд и его антропология (от переводчика)» (с. 7—18), живо и наглядно представляющая незаурядную *личность* ученого и учителя многих корифеев современной французской науки. Список трудов Шарля Маламуда

² Ср. [Архаический ритуал 1984; Еремина 1991; Толстой 2003, 313 — 409].

³ Репрезентируемой мифологическими словарями, словарями символов и т.п. Ср. заглавие II тома монографии [Гамкрелидзе, Иванова 1984; Мифы народов мира; Славянские древности].

⁴ Любопытно, что и в этом случае отечественная научная традиция тяготеет к перифразированию «неприрученной мысли» в «первобытное мышление», тем самым сдвигая акценты с динамических механизмов мысли на статические «законы» мышления, «стереотипы» восприятия, «модели» поведения и т.д. Ср. издание [Леви-Стросс 1994].



¹ Ср. типичные заглавия российских исследований, где в фокусе внимания находится *мифология*, *мировоззрение*, тогда как ритуал является одной из семиотических реализаций *картины мира* [Раевский 1985; Цивьян 1990; Агапкина 2002 и т.д.].

(с. 19—29) удачно дополняет сжатый очерк его научной биографии. Наконец, авторское предисловие и «напутное» слово к русскому переводу (с. 30—35) служат своего рода трамплином перед головокружительным прыжком в «бездну» индийской премудрости.

Книга объединяет пятнадцать самостоятельных эссе, созданных с 1968 по 1987 гг., каждое из которых может быть прочитано одновременно и независимо и как ступень в последовательном развертывании авторского замысла. Кратко охарактеризуем проблематику каждой статьи, заострив внимание на тех аспектах исследования древнеиндийской ритуалистики, которые открывают новые перспективы в изучении славянской традиционной культуры.

Первое эссе «Наблюдения над понятием “остаток” в брахманизме» наглядно демонстрирует читателю аналитический метод Ш. Маламуда. По данным брахман — совокупности текстов, трактующих смысл ритуальных процедур — понятие *остаток* предстает парадоксальным конгломератом противоположных значений. Это, прежде всего, объедки и отбросы, не пригодные не только для жертвоприношения, но и для повседневной трапезы *дваждырожденных*. Подобный запрет на употребление остатков хорошо знаком и славянским традициям: начиная от добывания «живого» огня и «живой», цельной, непочатой воды для совершения магических действий и заканчивая бытовыми этикетными запретами на доедание последнего куска. В том же ряду стоит уничтожение остатков пищи в конце масленицы; на том же мотиве «осквернения остатками» строится сказочный сюжет СУС 725 *Нерассказанный сон* («я буду ноги мыть, а вы воду пить»).

Вместе с тем, «ежемесячный ритуал, совершаемый в честь предков... является своеобразным каскадом остатков» (с. 41): из остатков пищи, поднесенной богам, изготавливается жертва предкам, съедаемая специально приглашенными особо набожными и учеными брахманами; остатки их трапезы и то, чем никого не угощали, смешивается в похлебку — жертву душам детей, не преданных по смерти кремации; супруга жертвующего может съесть остатки жертвы, предназначенной деду своего

мужа, — в таком случае она родит сына; остатки пищи, упавшие во время церемонии на землю, достаются прилежной прислуге (с. 42); «после того, как поели брахманы (гости), родственники и прислуга, домохозяин может съесть то, что осталось» (с. 47). И в этом случае, возникают очевидные славянские параллели с ритуальным раздаванием пищи на поминках, со сказочными сюжетами о чудесном зачатии детей от остатков трапезы, с поговорками типа «стряпуха с пальцев налижется».

Тем самым пищевой остаток, ассоциирующийся в одних случаях с порчей, недостатком, убожеством, в других мифоритуальных и фольклорных контекстах приобретает символическое значение *доли, счастья*, жизненного удела, адекватного для того или иного статуса.

Понятие остатка в системе древнеиндийской аскетической практики приобретает и определенную числовую меру: «Отшельник [за день] может съесть восемь мер еды (одна мера — это то, что можно проглотить за один раз), лесной отшельник — шестнадцать, домохозяин — тридцать две; для ученика же нет никаких ограничений» (с. 48). Сходные представления фиксирует ранневизантийская легенда, повествующая о том, как старец с учеником были вынуждены заночевать в женском монастыре. За трапезой старцу дали «моченых овощей, фиников и воды, ученику — жареных бобов, малый хлебец и разбавленного вина, сестрам же положили множество кушаний, и рыбы, и вина вдоволь». Разницу в угощении игуменья мотивировала так: «Ты — монах, я тебе и подала монашескую еду; ученик же твой есть ученик монаха, и я положила ему как ученику; мы же послушницы и ели еду послушниц» [Иванов 2005, 61].

Становится очевидным, что содержание концепта (в том числе и с таким предельно материализованным наполнением, как пищевые остатки) в рамках традиционной культуры обусловлено конкретным ритуальным, социокультурным, сюжетным контекстом и не может быть задано неким единым описанием или даже списком значений.

Рассмотренная выше смысловая связка *пищевая мера — жизненный удел* подготавливает читателя к восприятию проблематики второго эссе «Испечь 129



мир», где подробно рассматривается метафора взаимного «выпекания»-усовершенствования человека и космоса в практике жертвоприношений древней Индии. Центральный парадокс, привлекающий внимание ученого: из всех существ, предназначенных быть жертвами, наилучшей жертвой является сам человек; вместе с тем, человек — единственное существо способное совершать жертвоприношение. Ритуальное отождествление и расподобление жертвы и жертвующего — концептуальный стержень древнеиндийской традиции, в соотношении с которым обретают свое место и разрозненные фрагменты славянских представлений о семантике обрядового хлеба, о функциях обрядов перепекания, о мифоритуальных корнях сказочного мотива «баба Яга пытается изжарить героя» и т.п.

Следующее эссе «Продырявленный кирпич» посвящено семантике пустого и полного в ритуальной практике и религиозной философии брахманистской Индии. Ту же тему, но уже в категориях социальной иерархии и культурного пространства, продолжает статья «Деревня и лес в идеологии брахманистской Индии». Подобно лесу «между мирами» русской волшебной сказки, дебрям между Муромом и Киевом русских былин, наконец, подобно *пустыни* русских духовных стихов — индийский «лес, *аранья* — не место густой растительности, не плотная среда, которую надо проредить. Напротив, оно видится как пустынное место, лакуна между поселениями. Если человек полного является деревенским жителем, то друг пустого (отшельник) направляется в лес» (с. 117).

Эссе пятое «Теория долга в брахманизме» и шестое «Семантика и риторика в иерархии индуистских Целей человека» объединяет проблематика взаимного отношения категорий трех уровней: жизненных предназначений (кама-желание, арта-польза, дхарма-порядок, мокша-освобождение) — социальных классов (варн) — возрастных статусов (юноша, домохозяин, ученик брахмана, отшельник). В свою очередь, эссе седьмое «Индийский подход к обольщению» показывает как эта «незыблемая» иерархия жизненных ценностей становится предметом интеллектуальной игры и духовного соблазна.

Наблюдения статьи «Ведийский бог: Ярость» над трудно уловимым обликом индийского божества Манью характерным образом совпадают не только с частными семантическими характеристиками славянского Ярилы, но и с выводами о ритуальном генезисе мифологического образа⁵.

Девятое эссе «Возвращение действия и механизм жертвоприношения в брахманистской Индии» развивает тему *яростной целеустремленности* ритуального действия, увязывая ее с концептом *места*, реализованным в многочисленных ритуальных и нарративных текстах древней Индии.

Три раздела книги: «Пути ножа: заметки о разделке жертвы в ведийском жертвоприношении», «Договорное тело богов: заметки о индийском ритуале танунаптра», «Кирпичи и слова. Заметки о теле богов в ведийской Индии» фокусируют внимание на категории *тела* в ритуальных и мифологических контекстах.

Предпоследнее эссе «Экзегеза ритуалов. Экзегеза текстов», посвященное числовой семантике ритуальных процедур и числовой символике обрядовых текстов, автор предваряет эпиграфом из Гертруды Стайн: «Считать — это весело». Действительно, увлекательно следить за тем, как из простых числовых последовательностей рождаются многомерные соответствия имен божеств, мифем, хронотопов, ритуальных концептов, рецитируемых мантр. Но согласно русской пословице «Чему посмеешься, тому и поработаешь». Как на грех, в книге с огромным аналитическим аппаратом, объемными сносками, многоязычными терминологическими рядами едва ли не единственная опечатка допущена именно в подзаголовке этого раздела: «структура двадцатидневного [вместо «двенадцатидневного». — С.А.] жертвоприношения» (с. 301).

Книгу венчает эссе «Наизусть: заметки об игре любви и памяти в поэзии древней Индии» (едва ли стоит воспринимать как итог исследования список сокращений и библиографию). Санскритское SMARA означает и любовь, и

⁵ Ср.: «Вероятно, образ Ярилы возник из совокупности весенних обрядов, названия которых, включающие корень *jag, были позднее восприняты как эпитет бога» [Мифы народов мира, Т.2, 686—687].

память, поскольку и то, и другое *привязанность*. Рецитировать веды по памяти, вновь и вновь обращать свой мысленный взор на предмет медитации, предмет любовного созерцания — так в финале мы встречаемся с заглавной проблематикой книги Шарля Маламуда: техника ритула есть в конечном итоге способ мыслить.

Строгая композиционная логика книги Ш. Маламуда заслуживает того, чтобы изложение ее содержания шло последовательно, тем не менее, авторский замысел сознательно нарушен нами в одном пункте с целью вновь указать на тот незапланированный автором смысловой остаток, который обрывается при прочтении его книги российской научной аудиторией.

Эссе двенадцатое «Боги не отображают тени. Заметки о тайном языке богов в древней Индии» имеет очевидные композиционные связи с предшествующими и последующими статьями книги, посвященными телесному аспекту древнеиндийской мифологии и ритуалистики. Однако сейчас для нас важнее акцентировать другое: рассматриваемая в этом разделе мифологема сознательной порчи богами санскрита, изначально обладавшего этимологической прозрачностью каждого элемента⁶, *формально* совпадает с развиваемой мифологической школой XIX столетия теорией порчи праязыка и затемнения первоначального мифа последующими смысловыми абберациями и сюжетными наслоениями⁷.

⁶ «Сразу после своего рождения Индра оглянулся вокруг себя и увидел человека, который был не кем иным, как брахманом (т.е. Абсолютом) во всей своей протяженности; тогда он молвил: “Я видел это”. Вот почему он носит имя *Идамдра*, “тот, кто видел”. Это и есть его имя. И его, носящего имя Идамдра, ради сокрытия называют Индра, ибо боги любят тайное» (с. 271).

⁷ Ср.: «В незапамятной древности значение корней было осязательно... Теперь представим, какая путаница представлений должна была произойти при забвении коренного значения слов... Самый слух утрачивает свою излишнюю чуткость к произносимым звукам, когда силою долговременного употребления, силою привычки слово теряет наконец свой исконный живописующий характер» [Афанасьев 1994, 8 и далее].

Безусловно и то, что европейская научная теория является результатом знакомства с санскритскими первоисточниками и *истолкованием* изложенной выше мифологемы. Однако разница интерпретаций оказывается разительной: то в чем европейский рационализм видит проявление механизмов культурной энтропии, сами носители древнеиндийской традиции видят сознательное усилие богов по укрыванию от людей истинного смысла тех или иных мифологических и ритуальных единиц⁸. То, что кажется западной (в том числе и российской) науке результатом действия внешних по отношению к традиции факторов, самим носителям традиции видится ее коренным и имманентным свойством.

Тем самым, мы на новом уровне возвращаемся к коллизии латентно заданной еще заглавием книги: *миропечение* (древнеиндийская, внутренняя, «включенная», обрядово мотивированная точка зрения на человека и мир) противопоставлено *мировоззрению* (новоевропейской, остранинной, опосредованной теоретическими схемами рефлексии чужой культуры). Обнажение этого концептуального и методологического разрыва — серьезное достоинство книги и заслуга французского антрополога.

Русское издание книги Шарля Маламуда — несомненная удача и интеллектуальное приобретение для отечественной гуманитарной традиции. Успех этого насыщенного диалога французской, индийской и российской культур стоит приписать личному и научному опыту Шарля Маламуда, родившегося в 1929 г. в Кишеневе (языки детства румынский и идиш), переехавшего в 1937 г. во Францию, выучившего в университете наряду с санскритом русский язык, комментировавшего и издававшего по-французски «Хождение за три моря» Афанасия Никитина (1982 г.). Можно указать также на уникальный баланс авторского интереса к универсалиям человеческой культуры и одновременно к ее этноспецифичным формам,

⁸ Что типологически сходно с *обрядово* мотивированной функцией словесных табу. См. подробнее [Зеленин 1929—1930.]

к культурным «идиомам»⁹. Необходимо отметить непростой, кропотливый и одновременно вдохновенный труд переводчика — В.Г. Лысенко.

Все эти факторы вместе делают русский вариант книги Шарля Маламуда не только увлекательным интеллектуальным паломничеством в экзотическую «страну Востока» и не только дарят читателю удовольствие от эффективной работы «острого галльского смысла» с темными глубинами вед и брахман, но и позволяют четче увидеть ритуалы и мифы нашей собственной научной мысли.

Литература

Агапкина 2002 — Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Архаический ритуал 1984 — Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1984.

Афанасьев 1994 — Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т.В. и Иванова Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тб., 1984.

Еремина 1991 — Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.

Зеленин 1929—1930 — Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сборник МАЭ. Т. 8—9. Л., 1929—1930.

Иванов 2005 — Иванов С.А. Блаженные похабы: культурная история юродства. М., 2005.

Леви-Стросс 1994 — Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Маламуд 2004 — Маламуд Ш. «Мир-Мир» // «Европейский словарь философий. Непереводимые термины» (Vocabulaire europeen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles. P., 2004).

Мифы народов мира — Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980.

Раевский 1985 — Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.

Славянские древности — Славянские древности. Т. 1—3. М., 1995—2004.

Толстой 2003 — Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003.

Цивьян 1990 — Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

А.А. КАЗАНКОВ
(Москва)

Рецензия на: Полевые исследования студентов РГГУ. Этнология. Фольклористика. Лингвистика. Вып. 1 / Отв. ред. Д.П. Бак. — М.: РГГУ, 2006. — 192 с.

Сборник составлен по материалам Студенческих научных конференций 2004 и 2005 годов, которые были посвящены результатам полевых практик студентов РГГУ. Он отражает широту научной тематики выездных практик, осуществляемых университетом — традиционные обряды, фольклор, лингвистика, религиозные верования, этнопсихология, и не менее разнообразную географию — Русский Север, Удмуртия, Алтай, Адыгея и Красноярский край. Как отметил в аннотации к книге ректор РГГУ Е.И. Пивоваров, студенческие экспедиции РГГУ носят регулярный характер, и поэтому данный сборник открывает целую серию подобных изданий.

Рецензируемая книга включает в себя пять разделов, представляющие работы студентов Учебно-научного центра социальной антропологии (УНЦСА), Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока (ЦМБ), историко-филологического факультета (ИФФ), Российско-американского центра библеистики и иудаистики (ЦБИ) и Института лингвистики (ИЛ). Разделы предваряются статьями руководителей студенческих выездных практик.

Экспедиция Учебно-научного центра социальной антропологии 2004 года проходила на севере Удмуртии, в Белезинском районе. Базовым местом ее работы было село Кестым, один из духовных и культурных центров чепецких татар. Исследования также проводились в селах Гордино (население — бесермяне, татары, удмурты), Юнда (население — бесермяне, удмурты), Пыбья и Котомка (удмурты), Афонино и Шарпа (русские старообрядцы). В 2005 году учебным центром была осуществлена экспедиция в Кош-Агачский район Республики Алтай, посвященная изучению культуры теленгитов.

Руководитель выездных практик УНЦСА В.Л. Кляус в введении к первому разделу дал подробную характеристику условий сбора и специфики