

Кожевникова А.Е.

**ВИЗУАЛЬНО-ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ЗНАКОВЫЕ КОДЫ
В НЕПАЛЬСКИХ ПЕСЕННО-ТАНЦЕВАЛЬНЫХ
РИТУАЛАХ®**

*Факультет искусств МГУ имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия, koalina@bk.ru*

Аннотация: Для каждой самостоятельной группы человеческого социума его семиотическая структура определяется географией пространства пребывания и национальными религиозно-мифологическими пристрастиями. В предлагаемой статье предполагается на примере отдельных непальских ритуалов рассмотреть образно-знаковую систему религиозно-обрядового перформанса с точки зрения специфики формирования его смыслового контента. Подчеркивается тяготение непальской ритуальной практики к исторически сложившейся знаково-коммуникативной системе религиозного перформанса, неотделимого от мифологических постулатов, проецируемых на жизненные реалии.

Ключевые слова: Непал; ритуалы; перформанс; культ; шакти; янтра.

Поступила: 14.08.2019

Принята к печати: 02.09.2019

Kozhevnikova A.E.

Visual-spatial sign codes in Nepalese song and dance rituals

*Faculty of arts of Lomonosov Moscow state University,
Moscow, Russia, koalina@bk.ru*

Abstract. For each independent group of human society, its semiotic structure is determined by the geography of the space of residence and national religious and mythological preferences. The paper considers the figurative and symbolic system of religious and ritual performance from the viewpoint of the specificity of the formation

of its semantic content providing a case study of individual Nepalese rituals. The author emphasizes the correlation between the Nepalese ritual practice and the historically established sign-communicative system of religious performance, inseparable from mythological postulates projected onto the realities of life.

Keywords: Nepal; rituals; performance; cult; shakti; yantra.

Received: 14.08.2019

Accepted: 02.09.2019

* * *

Территорию Непала, расположенного на склонах Гималайских гор, населяют многочисленные народности, социально-культурный статус которых во многом определяется географией пространства, отражающейся на разнохарактерных условиях труда и быта (рис. 1). Исторически сложившаяся религиозная терпимость и коммуникабельная ментальность позволяла жителям этой горной страны в течение веков, придерживаясь местных обычаев, приобщаться и к различным новшествам, что в результате способствовало сохранению многих старых традиций, насыщающих современную культуру чертами самобытности.



Рис. 1.

Особыми культами поклонения в Непале с древних времен были огонь – *агни* и вода – *джала* (входившие в философскую концепцию «пяти основных элементов материального мира» наряду с землей, воздухом и пространством). Им поклонялись и как самостоятельным объектам, и как их символическим божественным образам, воспетым в мифологии (*Агни-джива*, *Агни-дэв* – боги Огня; *Бхава* – олицетворение воды, *Варуна* – покровитель вод, *Бунгадэо* – бог водоемов) [Индийская философия: энциклопедия, 2009, с. 260–261]. Часто огонь и вода использовались как сакральное средство для совершения религиозных ритуалов (рис. 2). Из них к наиболее древним относятся ритуалы «очищения», «защиты» и «благословения» огнем. Например, обход новобрачных вокруг священного огня во время свадьбы или ритуал поклонения «семи огням» – символизирующим покровительствующую людям Большую Медведицу, а также один из почитаемых ритуалов «возжигания огня», направленный на победу над злом, ведущую от мрака к свету (широко известна описанная в «Рамаяне» мольба Ситы о победе Рамы, совершаемая возле зажженной ею лампы), и т.д.



Рис. 2.

Также издревле существовала практика ритуального «омоления водой» – как кодового знака божественной силы, как очи-

щения от грехов, как символа уважения и почитания (рис. 3). В одном из мифов повествуется, как родители, в знак согласия выдать свою дочь Парвати замуж за бога Шиву, во время обручения поливали их соединенные руки чистой водой из золотого кувшина [Шрестха, 1996, с. 39]. Известен и обряд «великого омовения», совершаемый в Непале в честь бога дождя и урожая Матсендранатха, который состоит из обливания скульптуры божества поочередно горячей и холодной водой из шести медных посуды, по одной традиции, а по другой – из девяти серебряных чаш [Шрестха, 2009, с. 202–203].



Рис. 3.

Однако в большинстве обрядов, связанных с огнем или водой, распространенных среди местного населения, чаще всего использовались не изделия из дорогостоящих материалов (серебра и тем более золота), а простые глиняные горшки или кувшины, т.е. обычные предметы домашней утвари, но наделяемые сакральной значимостью еще на этапе их изготовления. Из множества широко известных ритуалов с подобными обыденными предметами выделим песенно-танцевальную *джхизию*.

Для этого религиозно-обрядового действа, исполняемого только женщинами, в качестве основных ритуальных атрибутов используются матоки – глиняные шарообразные кувшины для во-

ды с узким горлышком. Специально для ритуала по всей окружности кувшина пробиваются маленькие дырки, через которые будет лучиться свет от поставленной внутрь горящей свечи. По укоренившейся традиции гончар, делающий эти отверстия, не должен подсчитывать их во время работы, чтобы «не помешать» сотворению скрытого сакрального числа световых лучей, угодных богам при исполнении ритуала. Таким образом, уже на этапе изготовления этих обрядовых предметов мастер приобщается к таинству предстоящего ритуала и нередко сопровождает свою работу каким-то священным напевом [Морозова, 2012, с. 244].

Нечто подобное происходит и во время подготовки к другому ритуалу – *джала-пйакхан*, исполняемому только мужчинами. Здесь основным священным атрибутом является большой широкий глиняный горшок – *гхат*, совсем иной по виду и предназначению. Для проведения ритуального действия в него нальют воду, которая будет вытекать из проделанных в нем дырок. Гончар должен разместить их по окружности горшка в строгом порядке и количестве, и расчет здесь, видимо, нужен. Однако к самому *гхату* мастер уже с самого начала работы относится как к священному сосуду, т.е. сакральному вместилищу воды, олицетворяющей в данном случае божественную сверхсилу *шакти*.

Следует отметить, что в Непале в основном исповедуются две религии – индуизм и буддизм, которые всегда мирно уживались со многими местными верованиями, известными еще со времен до н.э. Особенно важно, что приблизительно с середины I тысячелетия н.э. сильнейшее влияние на религиозное пространство Непала стал оказывать *тантризм*, высшая степень поклонения в котором обращена к культу *шакти* – сверхсильной энергии женского начала [Ледков, 2011, с. 17–27; Ефименко, 1999, с. 64–95]. Это усилило почитание древнего культа восьми богинь-матерей – *ашта-матрика* (ассоциирующихся с землей-кормилицей) и еще более возвеличило главенствующую над ними верховную праматерь *Свастхани*. Ее имя буквально означает «Богиня своего места», т.е. центрального места в мироздании. В названной ее именем священной книге «Свастхани» (ставшей известной с XVI в.) повествуется о сотворении мира, деяниях божеств и судьбах обитателей земли, а также приводится описание этой трехглазой и четырехрукой богини. Из текста следует, что она находится в центре лотоса, а на его восьми лепестках (как восьми сторонах света) размещаются

все восемь богинь-матерей. Соответственно, основным знаковым кодом богини *Свастхани* стало изображение восьмилестника, или 8-лепестковой *янтры* – магического рисунка, в центре которого чаще всего выписывается священный слог «*ОМ*» (рис. 4). В религиозно-философском смысле – это символическое отображение женского начала мироздания, или *Свастхани* как богини-праматери *Шактидэви* [Шрестха, 1996, с. 3–5, 36].



Рис. 4.

Становится понятным, почему в течение многодневного зимнего праздника *Магха-пурнима*, когда почести воздаются сразу нескольким богам, один день целиком посвящается только богине *Свастхани*. Центральным событием этого дня и является названное выше ритуальное действо *джала-пйакхан*, т.е. «водное представление», символизирующее ее сверхсилу – *шакти*. В начале ритуала заранее подготовленный большой широкий *гхат* (горшок) с проделанными в нем дырками наполняется до краев водой и водружается на голову одного из мужчин, исполняющих ритуальный танец. Он начинает выполнять своеобразные движения, состоящие

в основном из периодических вращений, причем иногда настолько быстрых, что льющаяся из дыр вода превращается в сплошной горизонтальный «водяной зонт». Когда же темп танцующего замедляется, вода тонкими струями обливает его тело. На всем протяжении этого ритуального танца его участники своими сильными, волевыми движениями и жестами подчеркивают всевозрастающую мужскую возбужденность. Их увлеченность и, более того, практически полная самоотдача ритмической стихии этого ритуального представления, усиленного звучанием труб и барабанов, не просто впечатляет зрителей эмоционально, но и, безусловно, сильно воздействует на их религиозные чувства.

В водно-феерическом ритуале *джала-пйакхан* заключена символика божественной сути сотворения мироздания («Великой иллюзии» – *Махамайа*), т.е. пробуждения богов от мирового сна силой женской энергии. Визуально-пространственный знаковый код рассматриваемого ритуала является исторически отработанным и включает в себя важные знаковые моменты. Прежде всего, – проведение ритуала в открытом, ничем не ограниченном пространстве (как сферы космической). Далее, – мифологическая обусловленность участия в ритуале только мужчин. И, наконец, – «магическое» обливание их водой, олицетворяющей женскую силу *шакти*. Всё это работает на главную идею данного обрядового действия – обожествления пробуждения природы через символическое свершение священного акта соединения мужского и женского начал, что относится как к жизни людей, так и к плодородию земли, «орошаемой» божественной благодатью *Свастхани-Шактидэви*.

Если в действии *джала-пйакхан* основным культовым объектом является вода, то в ритуальной («женской») песенно-танцевальной *джхизии* – это огонь. Его знаковая роль здесь многофункциональна, поскольку этот ритуал входит в общую канву пятидневного праздника *Дивали* (или *Дипавали*), что означает «гирлянда огней». Хотя этот праздник формировался из множества легенд с разными божествами (в зависимости от местных предпочтений), но единой связующей нитью для всех является почитание культа огня, символизирующего торжество света над властью тьмы. В эти дни осеннего новолуния огни зажигаются повсюду – и в домах, и на улицах, причем в самых разнообразных вариантах. Например, чтобы огонь мог гореть возле дома всю ночь, жители ставят свечи в глиняные горшки; и в этих своеобразных «глиняных

лампах» пламя, будучи защищенным от ветра и прочих случайных воздействий, может светить в течение многих часов, отпугивая «злые силы» и притягивая «силы благостные». Возможно, от этой житейской практики когда-то и родилась на юге Непала идея ритуального танца *джхизия* со светящимися кувшинами на голове (а это уже наподобие того, как в таких же глиняных кувшинах, или в *маток*ах, женщины всегда носили на голове воду). Таким образом, рассмотрев атрибуты ритуала, нужно отметить что его сакральный смысл имеет более глубокие корни, ибо восходит к древнему храмовому обряду обнесения огнем статуй богов целомудренными девами-жрицами.

Ритуальная *джхизия*, исполняемая во время праздника Дивали, начинается с того, что каждая участница ставит себе на голову сакральный кувшин с отверстиями (об изготовлении которых говорилось выше), и все вместе начинают плавный танец с грациозными движениями, сопровождаемыми пением и инструментальной музыкой. Если в основу мужского ритуала *джала-пйакхан* заложен смысл «возбуждения», то основу женской *джхизии* составляет, напротив, идея «умиротворения», а отсюда и совсем иные мягкие танцевальные движения и пластичные жесты рук. Наибольшее внимание привлекает солирующая девушка с двумя *маток*ами на голове, особенно когда она начинает медленно и очень плавно вращаться и при этом еще слегка приседать [Морозова, 2012, с. 242–244]. Но самое сильное впечатление производит совершенно зачаровывающая игра лучей света, струящихся из отверстий кувшинов танцующих девушек. Эти лучи озаряют окружающее пространство, погруженное в темную ночь новолуния. Почитание огня в данном ритуале, закрепленное в ежегодно повторяющемся кодовом перформансе, превращается в религиозно-романтическое прославление огня, парящего над мраком и тьмой.

Приведенные примеры формирования визуально-пространственных знаковых кодов в непальских песенно-танцевальных ритуалах позволяют сделать вывод о том, что их создание тесно связано как с географией пространства пребывания, так и с национальными религиозно-мифологическими пристрастиями. В соответствии с этим в заключение хотелось бы упомянуть еще о двух празднично-ритуальных событиях, неотъемлемой визуальной частью которых все так же являются кувшины, знаковая суть которых способствует

сотворению в умах и душах людей бесконечного сакрально-космического пространства.

Одно из древних религиозных празднеств так и именуется *Кумбха-мела*, что означает «Праздник кувшина». В священных *пуранах* повествуется, что когда-то давно боги и демоны стремились добыть со дна океана кувшин с *амритой* (напитком бессмертия); а когда он, наконец, явился из водных глубин, то за владение этим сакральным *кувшином-кумбхой* началась страшная битва, во время которой *кумбха* с *амритой* четырежды касался земли, и расположенные там города, освященные его прикосновением, со временем стали местами паломничества. Хотя они находятся в Индии, но для непальцев они столь же святы; и потому немало паломников с Гималайских гор стремятся попасть на празднование *Кумбха-мелы*, поскольку как раньше, так и теперь для истинных верующих границы между странами всегда были и остаются «подвижными». Тем более если речь идет о соприкосновении с сакральным пространством, вообще не имеющим границ. А ритуал всеобщего омовения в месте слияния трех рек (под Аллахабадом), воды которых в эти дни считаются священными, приносит паломникам не только духовное и физическое очищение, но и ощущение себя частицей этого бесконечного пространства.

Однако в самом Непале, также с незапамятных времен, существуют не только обряды омовения, но и своеобразный аналог «кувшина с *амритой*», только в отличие от мифического кумбха, он здесь может быть «сотворен» своими руками. Происходит это в дни отмеченного выше праздника *Магха-пурнима*, когда после ритуального действия *джала-пйакхан* глубоко верующие люди приступают к обустройству своего символического домашнего алтаря. То есть установленный в доме глиняный кувшин с широким горлышком наполняется водой – она и будет олицетворением *амриты* (которая интерпретируется как «эликсир жизни»); сверху укладываются цветы и фрукты – как символы жизни, рождаемой из *амриты*; затем все накрывается тонкой материей – что создаст иллюзию таинства рождения. Таким совсем несложным способом, из самых обыденных вещей, буквально вручную воссоздается модель сакрального космического пространства, суженного до уровня обычного небольшого помещения. Но несоизмеримо малым оно может показаться лишь со стороны, а для местных жителей всеобъемлющее сакральное пространство, создающееся религиозной

атмосферой, царящей в дни грандиозного праздника Кумбха-мела, и сакральное пространство, осязаемое в доме вокруг символического кувшина с амритой, – величины равнозначные.

Список литературы

- Ефименко В.А. Шактизм и тантра // *Древо индуизма*. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – С. 64–95.
- Индийская философия: энциклопедия / ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература РАН, 2009. – 628 с.
- Ледков А.А., Лунёв С.И. История Непала. XX век. – М.: ИВ РАН, 2011. – 384 с.
- Морозова Т.Е. Ритуальные песенно-танцевальные традиции Непала: угасание или преобразование? // *Искусство Востока*. – М.: ГИИ, 2012. – Вып. 4: Сохранность и сакральность / ред. Е.А. Сердюк. – С. 232–260.
- Шрестха К.П. Непальские легенды и традиционные праздники в контексте истории // *Культура Востока*. – М.: КРАСАНД, 2009. – Вып. 2: Особенности регионального развития: Индия, Непал, Тибет / ред. и сост. Т.Е. Морозова. – С. 161–252.
- Шрестха К.П. Свастхани. Мифы и легенды Непала. – М.: HIMAL, 1996. – 88 с.

References

- Efimenko, V.A. (1999). Shaktizm i tantra. *Drevo induizma* (pp. 64–95). M.: Vostochnaya literatura RAN.
- Stepanyanc, M.T. (Ed.). (2009). *Indijskaya filosofiya: enciklopediya*. M.: Vost. lit.
- Ledkov, A.A. & Lunyov, S.I. (2011). *Istoriya Nepala. XX vek*. M.: IV RAN.
- Morozova, T.E. (2012). Ritual'nye pesenno-tanceval'nye tradicii Nepala: ugasanie ili preobrazovanie? *Iskusstvo Vostoka*. In E.A. Serdyuk. (Ed.), *Sohrannost' i sakral'nost'*, (4), 232–260.
- Shrestha, K.P. (2009). Nepal'skie legendy i tradicionnye prazdniki v kontekste istorii. *Kul'tura Vostoka*. In T.E. Morozova. (Ed. & comp.), *Osobennosti regional'nogo razvitiya: Indiya, Nepal, Tibet*, (2), 161–252.
- Shrestha, K.P. (1996). *Svasthan. Mify i legendy Nepala*. M.: HIMAL.